

A força da “situação” de campo:
ensaios sobre antropologia e teoria *queer*



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Reitor

Luiz Carlos Cancellier de Olivo (in memoriam)

Ubaldo Cesar Balthazar (pro tempore)

Vice-Reitora

Alacoque Lorenzini Erdmann

EDITORA DA UFSC

Diretora Executiva

Gleisy R. B. Fachin

Conselho Editorial

Gleisy R. B. Fachin (Presidente)

Aguinaldo Roberto Pinto

Ana Lice Brancher

Ana Paula de Oliveira Santana

Carlos Luiz Cardoso

Eliete Cibele Cipriano Vaz

Gestine Cássia Trindade

Katia Jakovljevic Pudla Wagner

Kátia Maheirie

Luis Alberto Gómez

Marilda Aparecida de Oliveira Effting

Mauri Furlan

Pedro Paulo de Andrade Júnior

Sandra Regina Souza Teixeira de Carvalho

Editora da UFSC

Campus Universitário – Trindade

Caixa Postal 476

88040-900 – Florianópolis-SC

Fone: (48) 3721-9408

editora@contato.ufsc.br

www.editora.ufsc.br

Miriam Pillar Grossi
Felipe Bruno Martins Fernandes
Organização

A força da “situação” de campo:
ensaios sobre antropologia e teoria *queer*



© 2018 Editora da UFSC

Coordenação editorial:

Flavia Vicenzi

Capa e editoração:

Paulo Roberto da Silva

Revisão:

Gerusa Bondan

Ficha Catalográfica

(Catalogação na publicação pela Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina)

F697 A força da “situação” de campo : ensaios sobre antropologia e teoria *queer* / Miriam Pillar Grossi, Felipe Bruno Martins Fernandes, organização. – Florianópolis : Editora da UFSC, 2018.

442 p. : il. (Obra coletiva)

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-85-328-0826-4

1. Antropologia social 2. Sexualidade. 3. Políticas públicas de saúde. 4. Teoria *Queer*. 5. Homossexualidade. I. Grossi, Miriam Pillar. II. Fernandes, Felipe Bruno Martins.

CDU: 391.01

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida, arquivada ou transmitida por qualquer meio ou forma sem prévia permissão por escrito da Editora da UFSC.

Impresso no Brasil

Sumário

Prefácio	9
<i>Queer commons</i>	
MH/Sam Bourcier	
Apresentação	15
Miriam Pillar Grossi	
Felipe Bruno Martins Fernandes	

PRIMEIRA PARTE

O CAMPO POLÍTICO: ESTADO, DIREITOS E LUTAS

Uma abordagem antropológica das políticas transnacionais de direitos LGBT: circulação teórica e deslocamento territorial	29
Felipe Bruno Martins Fernandes	
Aberturas e limites do conceito de democracia sexual: debate em torno do casamento igualitário, nacionalidade e racialização na Argentina e na França	51
Caterina Rea	
Política y sexualidad en América Latina: <i>¿aún el siglo del neoliberalismo?</i>	71
Mario Pecheny	
<i>Material girls</i> em guerra contra Madonna e o <i>queer</i> : o lesbianismo radical <i>woman-identified</i> na França de 2002 a 1980	83
MH/Sam Bourcier	

SEGUNDA PARTE

O CAMPO E AS CRENÇAS: RELIGIÃO E POLÍTICA

- A Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) no Brasil: Igreja dos Direitos Humanos? 109
Fátima Weiss de Jesus
- Religião, pornografia e inclusão: o perigo das homossexualidades em novas religiosidades cristãs 133
Cláudio Leite Leandro

TERCEIRA PARTE

O CAMPO EM TRÂNSITO: QUESTÕES TRANS*

- Relações entre mídia eletrônica e gênero na constituição de subjetividades e identidades transmasculinas brasileiras 159
Simone Ávila
- Relatos de minhas experiências na UFSC com relação ao uso do “nome social” 171
Laura Martendal
- Nomes que importam: lutas pelo reconhecimento das identidades trans na UFSC 179
Jimena Maria Massa

QUARTA PARTE

O CAMPO EM FLUXOS: SEXUALIDADES E TERRITORIALIDADES

- Novos achados etnográficos numa longa trajetória de familiaridade: reflexões sobre a produção de conhecimento sobre prostituição em Belo Horizonte 201
Letícia Cardoso Barreto

A câmera fotográfica como objeto de interação artística/ <i>queer</i>	219
Rosa María Blanca	
Essa nossa Aracaju está pra lá de Bagdá! Uau! Notinhas da Coluna Social sobre Homossexualidade em Aracaju dos anos 1990	241
Patricia Rosalba Salvador Moura Costa	
Dos pontos de vista antropológico, <i>queer</i> e <i>crip</i> : corpo, gênero e sexualidade na experiência da deficiência	255
Anahi Guedes de Mello	
Banheiros como tecnologia de gênero: (des)construções materiais e simbólicas	279
Geni Daniela Núñez Longhini Keo Silva	

QUINTA PARTE

O CAMPO EM PROCESSO: PARENTESCO, AFETO E CONJUGALIDADE

O reconhecimento jurídico da conjugalidade entre pessoas do mesmo sexo: participação da sociedade civil durante o julgamento do STF de maio de 2011	305
Claudia Regina Nichnig	
Jovens de Porto Alegre/RS e Florianópolis/SC e o ato de ficar com alguém do mesmo sexo: rumo à bissexualidade?	325
Paula Pinhal de Carlos	
Maternidades lésbicas no Brasil: um breve panorama	349
Anna Carolina Horstmann Amorim	
Discursos sobre assexualidade em comunidades do Orkut: produzindo subjetividades no espaço virtual	373
Olga Regina Zigelli Garcia Lúcio José Botelho	

SEXTA PARTE
O CAMPO EM FORMAÇÃO: EDUCAÇÃO, ESCOLAS
E EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA

Homofobia ou heterossexismo? Breve análise do conceito	407
Arianna Sala	
Homossexualidades e gênero na escola: representações de estudantes e educadoras	419
Tânia Welter	
Mareli Eliane Graupe	
Miriam Pillar Grossi	
Autoras e autores	435

Prefácio

Queer commons

Cultural, transnacional, ainda mais quando se escora na nação em perigo, a guerra sexual é declarada, e é global. A política homofóbica de um Putin visa a uma hipermasculinização clássica da nação através de uma estigmatização da feminilidade e da ocidentalidade da homossexualidade, mas se destina, principalmente, a reiniciar a *hot war* com os Estados Unidos e a Europa usando a chama olímpica como pavio. Os delírios dos antidegenerificadores, na França, fazem parte disso, reunindo tanto os católicos como a esquerda laica – universalistas e republicanos – que vomitam as minorias e as microculturas desde os anos 1960. Poderíamos multiplicar os exemplos.

Os LGBT – como se diz – pagam por isso ao apontarem os LG – como capangas do homossexualismo neocolonial. Alguns Estados, seguidos ou impulsionados pelos movimentos *gays* e lésbicos, praticam há alguns anos um homonacionalismo que consiste em instrumentalizar os direitos dos *gays* contra países e contra seus habitantes considerados homofóbicos por falta de “civilização”. Essas “democracias sexuais exemplares” promovem, assim, uma forma de imperialismo *gay* que impõe o modelo moderno e ocidental da identidade homossexual. Essa forma de homossexualismo nascente, ou seja, de política sexual homossexual inteiramente dedicada a uma agenda homonormativa ocidental aferrada aos direitos, utiliza as mesmas estratégias do feminismo institucional internacional. Ambos compartilham, aliás, os mesmos vetores institucionais (Europa, ONU, FMI, as ONGs) e apresentam uma forte compatibilidade com as orientações sociais e internacionais das políticas neoliberais globais. As ONGs e os diferentes organismos supranacionais (FMI, Europa) atuam como tecnologias de gênero que impõem políticas de *gender mainstreaming* e de *homo streaming*. É aí que a nação e os

direitos aparecem como aquilo que realmente são: poderosas tecnologias da subjetividade a serviço do sistema sexo/gênero binário e fixo, androcêntrico e heterocentrado. Inclusive quando as reivindicações por igualdade de direitos, testas de ferro para o casamento *gay* e lésbico – mas nunca trans –, ou quando a reivindicação pela filiação *gay* e lésbica – mas nunca trans – entram na agenda – pelo menos na Europa e nos países anglo-saxões. Serão as coisas diferentes nos países – especialmente a Argentina – em que foram votadas ao mesmo tempo leis em favor do casamento *gay* e lésbico e leis relativas à autodeterminação da identidade de gênero? Nos países em que a agenda dos *gender rights* tem alguma visibilidade? Veremos.

O fato é que, na maioria dos debates sobre o casamento *gay* e lésbico – mas não trans – e sobre a filiação – mas não trans, os oponentes e os partidários do casamento “para todos” privilegiaram em massa o alinhamento entre sexo biológico e gênero, característico do modelo “dois sexos/dois gêneros” em detrimento do roteiro n sexos n gêneros, que é uma realidade subcultural e política para muitos de nós. Sendo compatível com o sistema sexo/gênero binário, fundado sobre a diferença sexual “biológica”, a escolha dos partidários do casamento *gay* e lésbico reforça, *ipso facto*, as relações inigualitárias entre os gêneros, implantadas pelo capitalismo da época moderna e que persistem até hoje: quer se trate da divisão sexual do trabalho, da partilha das funções de produção e da reprodução de caráter generificado da distinção privado/público. Sem contar que o registro de identificação de gênero estanque adotado pelos partidários do casamento *gay* e lésbico reforça igualmente o binarismo heterossexualidade/homossexualidade, que é uma das pedras angulares da construção modernista da sexualidade. Além de seu correlato que ainda teremos que detonar: a dita “orientação sexual”.

O karaokê da heterogeneidade segue a toda, portanto, sem falar da união sagrada entre capitalismo e casamento *gay* e lésbico. Somos obrigados a constatar que a possibilidade aberta pelos trans de viver sexos diferentes e identidades de gêneros que questionam radicalmente o dualismo da diferença sexual, inclusive no que diz respeito à esfera da reprodução, é totalmente incompatível com o modelo binário heterogenerificado endossado por *gays* e lésbicas a fim de se integrarem na instituição do casamento e tecerem o perfeito amor com a nação. Os textos reunidos neste volume expõem, também, esse caráter paradoxal – para dizê-lo de maneira gentil – das democracias sexuais

e a ambivalência do direito. Mas neles se desenha, além disso, um *queer space* que resiste à globalização sexual feita de cima, aquela dos “burguesinhos de esquerda” que aceitam o mercado neoliberal como produtor de sua verdade do sexo. E não é um acaso se os trans e queers, e, mesmo, os assexuais, desempenham um papel importante nessa perturbação da produção global e transnacional das subjetividades *straight*. O *doing gender* e o roteiro “n sexos/n gêneros” provaram sua capacidade de gerar liberdade e pluralidade em matéria de subjetivação. Resta saber em que medida o *doing gender Sexes* poderá emergir enquanto agenda alternativa num contexto que se tornou ao mesmo tempo heteronormativo e homonormativo, contribuindo para a derrubada da ditadura da diferença sexual e, correlativamente, para uma forma de *undoing capitalism*.

Do outro lado do Atlântico, ainda nos perguntamos como nos desfazer do SSGBO (Sistema Sexo/Gênero Binário Ocidental). Na verdade, nossas teorizações dos gêneros, inclusive as mais recentes, oriundas da dita “terceira onda” e da teoria feminista pós-estruturalista do final dos anos 1990, e que têm por meta desestabilizar o SSGBO, também narram a imposição de uma modernidade (e de seu cortejo de binarismos aferentes: sujeito/objeto, natureza/cultura, mesmo/Outro etc.), fonte de violência epistêmica. Enfrentamos, aqui, mais do que uma simples injunção em matéria de “normas de gênero”. É a artilharia pesada da episteme ocidental e das políticas da tradução que temos à nossa frente. “As normas de gêneros” não são mais do que um elemento entre outros que é preciso (re)situar em sua imbricação com a matriz colonial do poder e com o grande relato da modernidade em que a Europa é o ponto de partida e o berço não tanto da civilização, quanto do advento do capitalismo. No final das contas – e para nos restringirmos a este exemplo –, o binarismo “mesmo/Outro”, ainda utilizado para dar conta da produção da subjetividade europeia, está diretamente relacionado com a ansiedade que se apossa de um Hegel, forçosamente racista, que forja a “dialética senhor/escravo” em sua *Fenomenologia do Espírito* (1807), em pleno *boom* dos impérios coloniais, mas também no momento em que emerge o feminismo na Inglaterra (Mary Wollstonecraft publica *The Vindication of the Rights of Women* em 1792) e na esteira da primeira revolta de escravos bem-sucedida, a Revolução haitiana de 1791. Ora, a verdadeira questão de fundo e sempre atual nessa história é esta: quem conhece quem? Quem objetiva “o Outro” por meio de seu saber sobre

ele e de sua capacidade de ser mais livre do que ele? Conhecemos a resposta de Hegel e de Kant. Como a nossa deve evoluir na era global e transnacional?

Para além dos problemas específicos de cada país, vê-se bem que a maneira como se articulam ou se confrontam políticas sexuais e econômicas, subculturas e culturas, constituirá um desafio primordial. É de se perguntar se um dos campos de investigação e se o horizonte político que se delineia não seriam alguma coisa como “gêneros, políticas e interculturalidade”. Se o próximo desafio a vencer não será aquele da interculturalidade, ou seja, da maneira como podemos ser transformados, (re)efetuados, modificados pelas traduções teóricas e culturais de outras políticas e de outras (sub)culturas de gênero que não têm nada a ver com políticas de absorção. Se esse for o caso, será preciso, talvez, inventar novos gestos em matéria de “desobediência epistemológica”¹

Apostemos que se tratará de aprofundar a crítica da epistemologia do ponto zero, bem iniciada pela epistemologia feminista dos saberes situados, que a crítica descolonial latino-americana renova e que este volume atesta. Feministas e descolonialistas concordam em vários pontos fundamentais. Os saberes são situados, ou seja, não é mais possível que um “saber” ou que um produtor de saberes se situe além da história e da geografia, que é sempre uma geopolítica. Os saberes são encarnados e encarnantes: partem dos corpos e da experiência e fazem coisas com os corpos. Não é mais possível que um “saber” ou que um produtor de saber reatualize o dualismo corpo/espírito – e “a objetividade” que o acompanha – da episteme cartesiana e kantiana. Nenhuma razão é pura. Criticar o dualismo do sistema sexo/gênero e o dualismo epistemológico moderno ocidental constitui uma forma de “dupla consciência” que nos coloca na obrigação de continuar a desenvolver políticas do saber e do sentir geocorporais marcadas pela interculturalidade. Se não é possível sair da episteme moderna, é possível continuar a não operar a partir de seus pressupostos. É possível continuar a partir dos silêncios, dos buracos e das exterioridades que a modernidade produziu, de Descartes a Kant, passando por aqueles que gostariam hoje de mantê-la como símbolo único da civilização. Essa prática, que Mignolo chama “*delinking*”, vai de par

¹ Tomo emprestada essa expressão assim como um grande número de análises e conceitos que aparecerão a seguir a Walter D. Mignolo, em seu artigo *The Darker Side of the Enlightenment: a decolonial reading of Kant's geography in The Darker Side of Modernity, Global Futures, Decolonial Options*. Londres & Durham: Duke University Press, 2011. p. 181-212.

com o “*border thinking*”, ou seja, não um pensamento comparativo a partir dos dois lados de um país ou de uma nação, mas um pensamento atravessante e atravessado, uma travessia das fronteiras globais. Nos antípodas de qualquer atitude universalizante e totalizante, esse tipo de epistemologia abre horizontes novos, como a “pluriversalidade” dusseliana, e permite continuar colocando “a verdade, a objetividade e a universalidade entre parênteses” (MIGNOLO, 2011, p. 191).

A interdisciplinaridade que atua neste volume deriva também de uma forma de interculturalidade integrada que favorece a colocação em contato e a prática de línguas, saberes e áreas geográficas diferentes. Como essa interculturalidade pode aumentar seu potencial crítico e performativo e complexificar a direcionalidade de nossas pesquisas, deixando proliferar ao mesmo tempo os gêneros e as traduções interculturais e dirigindo-se a mais “*foreignizing*” ou mais “*transformance*”?² Esta é a questão, tão obsedante quanto uma canção de Cássia Eller que me persegue desde minhas duas breves estadias no Brasil em 2013. Em poucas semanas, e isso sem falar português, o Brasil amigável & *queer* em que vivi e trabalhei me obrigou a ir mais longe em minha prática de desnacionalização que é ao menos tão crucial para mim quanto a desidentificação em relação à “minha” identidade de mulher ou de lésbica que uma Wittig expatriada me fez apontar. Em São Paulo, Florianópolis, no Rio ou, ainda, em Natal, não tive dificuldade em me sentir mais feliz do que Guattari festejando num Brasil em que Lula ainda dirigia o PT, uns trinta anos atrás. É preciso dizer que não me ative a estabelecer quadrinhos comparativos (ah! o gesto da comparação!) das minorias sexuais e/ou étnicas e/ou racializadas para saber se elas derivavam da boa singularização minoritária e, portanto, molecular, ou se, pelo contrário, elas se extraviavam no gueto grupuscular, estupidamente identitário aos olhos do esquizoanalista branco e *straight* que pensava que a melhor definição do devir negro fora proposta por Rimbaud. Diga, Félix, foi antes ou depois da Abissínia? Na verdade, lá onde Guattari diagnosticava o “perigo minoritário”, eu fui returbada por micropolíticas *queer* singularmente fortes – e isso em universidades públicas. A UFSC,

² Para retomar dois conceitos de tradutologia citados e analisados por Corinne Oster. Para Laurence Venuti, o “*foreignizing*” deve se contrapor ao etnocentrismo costumeiro das traduções para o inglês (americano). Barbara Godard propõe o termo “*transformance*” para designar um *plus* de *performance* no processo de tradução.

que reconheceu o nome social para as pessoas trans desde 2012, ou, ainda, a UFRN, onde os banheiros da faculdade foram ocupados (política, sexual e artisticamente) durante o colóquio *Desfazendo Gênero* para desafiar, ali também, e não apenas nos anfiteatros, a polícia heteronormativa dos gêneros – e isso sem que a polícia fosse chamada pela universidade. Algo inimaginável nas universidades francesas que não erguem nem o mindinho contra a privatização dos saberes e a desapareição das Humanidades posta em prática em nível global pelas políticas neoliberais (embora o partido socialista já as favorecesse desde os anos 1980). “Desvelar algumas das formas existentes do comum é uma primeira etapa para estabelecer as bases de um êxodo da multidão para fora de sua relação com o capital” – disseram autores que não citarei, de tanto que eles sequestram nossa maneira de fazer biopolítica. A universidade pública brasileira é um desses lugares para mim, e agradeço, ainda mais do que a eles, aos transviados sapatões, aos pós-pornoX, aos trabalhadores da cultura e do sexo, aos ativistas, aos *brainfuckers* que ali fazem seu ponto, ou seja: Felipe Bruno Martins Fernandes, Kuka!, Miriam Pillar Grossi, Caterina Rea, Ari Annisme, Juca Xavier, Arthur Costa, Athina Karatzoginani, Catherine Driscoll, Berenice Bento, Philippe Poncet, Andrea Limbero, Patricia Lessa, Daniela Auad, Denilson Lopez, Adriana Azevedo, Nara Lya Cabral, Mayra Rodrigues Gomes, Luma Andrade, Geni Daniela Núñez Longhini, Keo Silva, Fernando Benetti, Vitor Gomes e Gisele Almodóvar.

MH/Sam Bourcier
Paris, março de 2014

Apresentação

O livro *A força da “situação” de campo: ensaios sobre antropologia e teoria queer* traz ao público uma série de textos produzidos por pesquisadoras/es vinculadas/os ao Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Todos os textos aqui publicados foram produzidos em pesquisas de graduação, mestrado, doutorado e pós-doutorado, desenvolvidas entre 2005 e 2015. Com foco na questão da sexualidade e a partir da perspectiva teórica da Antropologia Feminista, os trabalhos articulam seus diferentes objetos de investigação com os temas da política, religião, territorialidades, afeto, parentesco, educação e extensão universitária.

Essa obra é uma síntese dos interesses coletivos de pesquisas realizadas no NIGS nos anos 2000, demonstrando uma perspectiva teórica engajada de produção do conhecimento antropológico. Ao publicar este livro, também temos como objetivo o compromisso de compartilhar com públicos mais amplos – e em particular com os grupos estudados – as pesquisas desenvolvidas com recursos públicos ao longo de uma década por nossa equipe.

O livro está dividido em seis partes: 1) O campo político: estado, direitos e lutas; 2) O campo e as crenças: religião e política; 3) O campo em trânsito: questões trans*; 4) O campo em fluxos: sexualidades e territorialidades; 5) O campo em processo: parentesco, afeto e conjugalidade e, por fim, 6) O campo em formação: educação, escolas e extensão universitária.

A primeira parte, composta de quatro capítulos, é aberta por *Uma abordagem antropológica das políticas transnacionais de direitos LGBT: circulação teórica e deslocamento territorial*, assinada por Felipe Bruno Martins Fernandes. O texto é um dos produtos de seu estágio pós-doutoral de um ano no quadro do convênio CAPES-COFECUB estabelecido entre a UFSC e a

Université du Mirail (Toulouse/França) entre 2011 e 2012 e teve o objetivo de refletir sobre políticas globais ligadas às agendas políticas *queer* e LGBT. Para tal, buscou trazer para a discussão alguns elementos das subjetividades políticas transnacionais, bem como ilustrar princípios da política global que incidem fortemente nas transações internacionais. Com isso, exercita a ideia de que, no campo de sistemas globais políticos e de conhecimento, o transnacionalismo se evidencia em práticas individuais e coletivas através de relações de poder e referentes culturais.

No segundo capítulo, de autoria de Caterina Rea e intitulado *Aberturas e limites do conceito de democracia sexual: debate em torno do casamento igualitário, nacionalidade e racialização na Argentina e na França*, produto de seu estágio pós-doutoral desenvolvido entre 2012 e 2014 na UFSC, a autora procurou refletir sobre o conceito de democracia sexual, particularmente sobre sua eficácia para a compreensão de processos de avanço de direitos para as populações LGBT na América Latina. Esse conceito contribuiu para os processos políticos que levaram à aprovação da lei de casamento igualitário e da lei de identidade de gênero na Argentina, dois importantes avanços, em matéria de direitos sexuais, para o reconhecimento das minorias LGBT no país. Esses processos não somente definiram as possibilidades de inclusão cidadã de grupos sociais e subjetividades marginalizadas, mas contribuíram também para a redefinição do espaço democrático e de suas regras de discussão. Assim, tecendo uma comparação com o debate internacional, e em particular o campo francês, a autora conclui que o conceito de democracia sexual permanece no centro de um debate crítico que contesta a efetiva capacidade de inclusão de grupos e pessoas LGBT em diferentes contextos nacionais.

O cientista político argentino Mario Pecheny, parceiro do NIGS através da rede LIESS (Laboratório Iberoamericano en Estudios de Sexualidad y Sociedad), em seu capítulo *Política y sexualidad en América Latina: ¿aún el siglo del neoliberalismo?*, discute a pertinência da categoria pós-neoliberalismo à luz das políticas sexuais na América Latina. Com isso, o autor conclui que a expressão “pós-neoliberalismo” é eficaz na descrição analítica de um período e uma experiência política, particularmente aquela que vivemos na América Latina.

Em *Material girls em guerra contra Madonna e o queer: o lesbianismo radical “woman-identified” na França de 2002 a 1980*, o sociólogo francês

MH/Sam Bourcier, que foi professor visitante na UFSC em 2013 e 2014, a convite do NIGS, traz importante genealogia sobre as tensões e os conflitos presentes no feminismo lésbico, a partir da entrada das teorias *queer* no campo sobre sexualidade na França. Ele analisa, particularmente, o impacto dessas teorias sobre os feminismos lésbicos francófonos pró e antissexo. A partir da comparação com o papel que a cantora Madonna teve no campo da crítica sexual durante os anos 1980 e 1990, ele reflete sobre a forma como as feministas materialistas e radicais refutaram leituras sobre lésbicas baseadas na liberdade sexual, reforçando um essencialismo e um feminismo eminentemente focados na mulher como vítima e não como agente desejante de sua sexualidade.

A segunda parte, composta de dois capítulos, articula questões religiosas e políticas. É iniciada com o capítulo de Fátima Weiss de Jesus, *A Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) no Brasil: igreja dos direitos humanos?*, resultado de pesquisa doutoral em Antropologia desenvolvida no NIGS. Nessa reflexão, a antropóloga contextualiza o surgimento das Igrejas autoneameadas “inclusivas” no Brasil e descreve, em particular, as Igrejas da Comunidade Metropolitana no Brasil (ICM-BRASIL) e de São Paulo (ICM-SP). Assim, analisa a maneira como a ICM-SP se insere no campo político brasileiro contemporâneo e, em particular, as relações dessa Igreja com o movimento LGBT e com organismos do Estado na luta por políticas públicas em São Paulo. Partindo de uma breve contextualização a respeito do momento em que a ICM-SP surge no Brasil, a autora reflete sobre o papel desempenhado pela Igreja, na época de sua pesquisa, nas lutas do movimento LGBT brasileiro pela prevenção DST/AIDS; pelos direitos humanos e na defesa de um estado laico; pela criminalização e combate à homofobia e outras violências contra grupos subalternos e para que o casamento entre pessoas do mesmo sexo seja reconhecido.

Em *Religião, pornografia e inclusão: o perigo das homossexualidades em novas religiosidades cristãs*, Cláudio Leite Leandro apresenta resultados de sua etnografia com dois grupos situados no campo do protestantismo histórico reformado, objeto de sua dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da UFSC. O autor reflete inicialmente sobre o primeiro grupo, autodenominado *Ministério Sexxxxchurch*, que estimulava as pessoas a falar sobre sexo a partir dos usos que faziam da pornografia. Por meio da análise da página da internet desse “Ministério”, estuda

como se constroem concepções sobre gênero e sexualidade nesse contexto tecnológico, que une saberes religiosos e técnicos vivenciados pelos sujeitos da pesquisa em regimes particulares de subjetivação do corpo, que vinculam desejo e prazer com morte e sofrimento. O segundo grupo estudado é a *Igreja Capital Augusta* cujo discurso, conforme a análise do autor, se constitui a partir de uma proposta “inclusiva” de diferentes grupos sociais. Os dois grupos inserem-se no contexto das “missões urbanas”, categoria êmica que traduz demandas múltiplas de evangelização movimentada por sujeitos jovens, em um contexto que articula dimensões locais e globais de religiosidade. Ambos os grupos apresentam um discurso que se quer “pornográfico e inclusivo”, mas que, na prática, se configura como um mecanismo de regulação da sexualidade.

Na terceira parte, cujo foco são questões trans, Simone Ávila assina o capítulo *Relações entre mídia eletrônica e gênero na constituição de subjetividades e identidades transmasculinas brasileiras*. A autora reflete sobre as relações entre mídia e gênero na constituição de subjetividades e identidades de transhomens brasileiros e analisa os processos de subjetivação e de produção de masculinidades desse grupo a partir de pesquisa realizada entre março de 2010 e dezembro de 2012, que resultou em tese de doutorado defendida em 2014 no PPGICH/UFSC. A pesquisa, de cunho etnográfico, foi pioneira no uso metodológico da internet, articulando coleta de dados on-line e off-line. A autora, com apoio teórico no conceito de “tecnologias de gênero” proposto por Teresa de Lauretis e na noção de “mediascapes” de Arjun Appadurai, conclui que os fluxos globais da mídia eletrônica produzem discursos e linguagens que se contrapõem aos discursos médicos patologizantes, permitindo a produção de subjetividades transmasculinas para além dos binarismos rígidos de gênero, constituindo a transexualidade não mais como doença, mas como uma forma, dentre tantas outras, de viver a vida.

Laura Martendal, no texto *Relatos de minhas experiências na UFSC com relação ao uso do “nome social”*, traz uma narrativa pessoal de sua experiência como uma das primeiras estudantes trans a reivindicar a alteração do nome na documentação estudantil da UFSC. Bolsista de iniciação científica no NIGS durante este processo, a autora detalha os procedimentos e as dificuldades da primeira geração que acessou o direito do nome social. A autora refuta a própria denominação *nome social*, afirmando que seu nome “não é social”, mas que é seu nome de vida, independente do que consta em seu registro

civil. Sua narrativa dá luz a elementos-chave a respeito da efetiva integração e acolhimento de pessoas trans nas universidades.

Fechando a terceira parte, Jimena Maria Massa apresenta o texto *Nomes que importam: lutas pelo reconhecimento das identidades trans na UFSC*, fruto de pesquisa desenvolvida no quadro de bolsa REUNI/CAPES recebida em seu primeiro ano de doutorado em Antropologia. Nele, descreve os processos de busca de reconhecimento do nome social por parte do grupo pioneiro de alunas trans que ingressaram na Universidade Federal de Santa Catarina entre 2012 e 2013. A partir de uma etnografia realizada junto a essas primeiras estudantes que solicitaram o reconhecimento de suas identidades de gênero autoatribuídas, a autora mostra as expectativas, os anseios, os medos e as dificuldades vivenciadas ao longo de processos que combinam complexas histórias de transformação pessoal e de lutas político-institucionais. Reconhecido oficialmente na UFSC em 2012, o uso do nome social implica não apenas o exercício de um direito cidadão, mas também a conquista de uma tecnologia discursiva fundamental para a construção de gênero. Assim, o texto também visa mostrar os alcances e as limitações de uma política de inclusão cuja efetiva aplicação está condicionada pelas noções heteronormativas e/ou preconceitos transfóbicos de uma parte da comunidade universitária. Nesse sentido, o trabalho aponta as urgentes necessidades individuais de reconhecimento e também as experiências de discriminação sofridas pelas protagonistas.

A quarta parte, com foco nas sexualidades e territorialidades, é aberta pelo texto *Novos achados etnográficos numa longa trajetória de familiaridade: reflexões sobre a produção de conhecimento sobre prostituição em Belo Horizonte*, de Letícia Cardoso Barreto, fruto de pesquisa doutoral desenvolvida no PPGICH/UFSC. Para a autora, a prostituição é, para além de um espaço laboral, um campo muito atraente para pesquisas acadêmicas e intervenções políticas junto a diferentes grupos sociais. A autora reflete as relações entre pesquisadoras e sujeitas prostitutas em Belo Horizonte e, a partir de uma ótica interseccional no campo da epistemologia feminista, analisa os vínculos entre sujeitas, os seus efeitos sobre as subjetividades e o estabelecimento de laços de solidariedade e de atuação política conjunta. Os resultados apontam que as pesquisas se estabelecem a partir de vínculos que ultrapassam sua formalidade, exigindo das pesquisadoras engajamento nas causas do movimento de

prostitutas e participação nas suas atividades. Alguns campos de intervenção desses movimentos e algumas de suas lideranças passam, pouco a pouco, a ser foco prioritário de pesquisas. Isso produz mudanças nas militantes e nos próprios movimentos, que passam a ser mais conhecidos pelas pesquisadoras. A autora constata, assim, que a inserção no campo de estudos promove profundas mudanças subjetivas nas pesquisadoras e na forma como percebem a prostituição, interferindo sobremaneira em suas posturas políticas e em seus relacionamentos sexuais e afetivos.

No segundo texto dessa parte, Rosa María Blanca, em pesquisa doutoral realizada no quadro do PPGICH/UFSC, problematiza o conceito de sistema epistemológico visual, como sistema estético e tecnológico que contribui para a produção de identidades de gênero. A partir de perspectivas *queer*, a autora sugere, em *A câmera fotográfica como objeto de interação artística/queer*, que é possível modificar as relações entre sujeitos/as, no campo em que se desenvolve uma ação artística, incluindo a artista como pesquisadora. Para isso, descreve uma ação artística no espaço urbano, dialogando com reflexões da antropologia visual e da arte contemporânea. Propõe como conclusão que a câmera fotográfica é um objeto que possibilita interações, em uma situação dada, para a modificação das percepções e dos afetos entre sujeitos/as marcados pela visualidade.

Patricia Rosalba Salvador Moura Costa, em *Essa nossa Aracaju está pra lá de Bagdá! Uau! Notinhas da coluna social sobre homossexualidade em Aracaju dos anos 1990*, aborda o contexto de modernização da cidade de Aracaju, que foi objeto de sua tese de doutorado defendida no PPGICH/UFSC. A autora analisa, a partir das notas publicadas nas colunas sociais, diferentes discursos que emergiam na década de 1990 no cenário local e nacional sobre o movimento homossexual e a homossexualidade. Ela mostra como a AIDS é um elemento importante e que dá o tom do debate sobre questões envolvendo a sexualidade e as relações homoeróticas no contexto de Sergipe. A partir da análise das pequenas notas da coluna social, a autora desvela como a homossexualidade e as buscas sexuais dissidentes faziam parte da crônica do jornal sobre a vida emocional secreta de personagens importantes na cidade. As notas da coluna social expunham as mudanças no campo da sexualidade na cidade de Aracaju e, ao mesmo tempo, chamavam atenção para o debate nacional sobre o tema. A autora conclui refletindo sobre o papel da

tecnologia no processo de encurtamento do tempo-espço que transforma a vida social cotidiana e aproxima culturas, promovendo profundas alterações nas atividades pessoais e sociais.

Em *Dos pontos de vista Antropológico, Queer e Crip: corpo, gênero e sexualidade na experiência da deficiência*, Anahi Guedes de Mello propõe o debate sobre o impacto causado pela teoria *queer* nos estudos sobre deficiência, contribuindo para a emergência da teoria *crip*, tema de suas pesquisas de mestrado e doutorado em Antropologia desenvolvidas no NIGS. Enquanto o principal axioma da teoria *queer* postula que a sociedade contemporânea é regida pela *heteronormatividade*, a teoria *crip* se sustenta pelo postulado da *corpornormatividade* de nossa estrutura social, pouco sensível à diversidade corporal. A tradução de *aleijado* para o termo *crip* no português é reveladora da zona de abjeção reservada às pessoas com deficiência. Considerando que os estudos *gays* e *lésbicos* inicialmente focaram suas investigações na questão de a homossexualidade ser um comportamento “natural” ou “antinatural”, permanecendo dentro de uma lógica binária, a teoria *queer* expande o foco investigativo ao abarcar qualquer tipo de prática sexual ou identidade que estejam na fronteira de categorias normativas ou desviantes. Nessa perspectiva, os corpos deficientes também são *queer*. Por isso, o trabalho discute, a partir do uso do método etnográfico, algumas questões relativas à constituição da experiência da deficiência, à luz das perspectivas antropológicas *queer* e *crip* presentes nos Estudos sobre Deficiência, com foco na análise do filme *Avatar* e das narrativas de duas mulheres com deficiência física.

Fechando essa parte, temos o texto *Arquitetura material-simbólica dos banheiros: entre (des)construções da heteronormatividade*, de Geni Daniela Núñez Longhini e Keo Silva. Nesse artigo, que foi trabalho da disciplina *Sexualidades*, ministrada por Felipe Fernandes e Miriam Grossi em 2013, os autores discorrem sobre questões de gênero no espaço dos banheiros públicos universitários. Afirmam que, além de ser um espaço de uso cotidiano, o banheiro funciona como tecnologia em prol da regulação dos corpos, como um desdobramento do biopoder a partir do gênero. A pesquisa, de cunho qualitativo, articula teoricamente as expressões de gênero (gráficas e arquitetônicas) em banheiros de uma universidade federal, visualizando esse espaço como mais um dos palcos possíveis de construção e desconstrução da heteronormatividade como sistema político.

Na quinta parte, composta de quatro capítulos, o foco está sobre as temáticas do parentesco, afeto e conjugalidade. É aberta pelo texto *O reconhecimento jurídico da conjugalidade entre pessoas do mesmo sexo: participação da sociedade civil durante o julgamento do STF de maio de 2011*, de Claudia Regina Nichnig, no qual a autora busca compreender alguns aspectos da decisão, considerada histórica, na luta por reconhecimento de direitos civis de LGBTTT no Brasil, proferida pelo Supremo Tribunal Federal em maio de 2011. O texto, que é parte da tese de doutorado em Ciências Humanas defendido pela autora em 2014, mostra que a decisão final do processo considerou a união contínua, pública e duradoura entre duas pessoas do mesmo sexo como união estável, como entidade familiar. Assim, enquanto a legislação brasileira não disciplina sobre os direitos de gays e lésbicas quando mantêm relações afetivo-conjugais, fazendo com que os casais homossexuais não tenham igualdade jurídica aos casais heterossexuais, a decisão do STF vem suprir esta lacuna legislativa.

Já Paula Pinhal de Carlos apresenta os resultados de sua pesquisa doutoral defendida em 2007 no PPGICH/UFSC, realizada com jovens de 13 a 18 anos, de ambos os sexos, de escolas públicas de Porto Alegre/RS e Florianópolis/SC e Região Metropolitana. No texto *Jovens de Porto Alegre/RS e Florianópolis/SC e o ato de ficar com alguém do mesmo sexo: rumo à bissexualidade?*, a autora revisita teoricamente questões atinentes à sexualidade juvenil e à teoria *queer* para trazer os relatos e as opiniões dos jovens pesquisados sobre “ficar” com alguém do mesmo sexo, prática presente sobretudo entre as meninas. Nas falas dos jovens, a possibilidade dessa prática para as meninas, seja por atração sexual, curiosidade ou exibicionismo, não tem como resultado uma identidade homossexual. O mesmo não ocorre em relação aos meninos. De maneira não tão frequente, é visível também a rejeição aos rótulos referentes a orientações sexuais (hetero, homo e bissexual), com a justificativa de que o interesse sexual se dirige às pessoas e que tais categorias não configurariam identidades para alguns desses jovens.

Anna Carolina Horstmann Amorim, no texto *Maternidades lésbicas no Brasil: um breve panorama*, apresenta reflexões oriundas de sua dissertação de mestrado em Antropologia preocupadas com a parentalidade homossexual e com as relações de parentesco forjadas e remodeladas através da reprodução assistida. Nesse sentido, a autora problematiza o modo como a conjugalidade

homossexual, a homoparentalidade e as novas configurações familiares complexificam o debate sobre a reprodução assistida e o corrente entendimento do que seja natural na reprodução humana, o que nos obriga a repensar as categorias básicas do nosso parentesco. Em sintonia, o interesse central desta pesquisa é a maneira como casais de mulheres autoidentificadas como lésbicas que procuram por novas tecnologias reprodutivas estão construindo, remodelando, classificando e pensando o modelo estabelecido de parentesco, parentalidade e família. O texto destaca ainda que a família homoparental não é apenas uma tentativa de se assemelhar a um modelo vigente. É antes outra coisa: um processo complexo que precisa ser investigado.

Fechando essa parte, apresentamos o texto *Discursos sobre assexualidade em comunidades do Orkut: produzindo subjetividades no espaço virtual*, de Olga Regina Zigelli Garcia e Lúcio José Botelho, colegas do Centro de Ciências da Saúde da UFSC. Trata-se de um estudo descritivo-exploratório que teve por objetivo a compreensão sobre a assexualidade, a partir do modo como ela é expressa por aqueles que assim se autodenominam e que têm participação em grupos de debates ou congêneres. A coleta de dados foi realizada por meio de uma investigação estruturada, feita eletronicamente nos depoimentos dos membros nos fóruns e enquetes de comunidades de assexuados de um site de relacionamento da internet, sem qualquer intervenção dos investigadores, na medida em que as perguntas dos fóruns e enquetes foram elaboradas e respondidas por membros da própria comunidade virtual. O texto demonstra que os indivíduos que se autodenominam assexuados passam primeiramente por um processo de estranhamento, ao não se identificarem com o mundo sexualizado, e passam a ter uma identificação positiva com as experiências relatadas por outros assexuais. Muitas pessoas que nunca construíram um pertencimento identitário com a sexualidade, ao se depararem com as experiências relatadas pelos assexuais nas comunidades aqui estudadas, indicam que encontraram seu lugar nessa categoria, deixando de se considerar anormais. É necessário, portanto, que ampliemos nossos horizontes, aceitando a assexualidade como uma possibilidade, contribuindo para a construção do mundo como um lugar mais seguro e mais humano para se viver, com tolerância e abertura para as diversas manifestações da sexualidade.

Na última parte dessa obra, trazemos pesquisas em suas interfaces com a educação e a extensão universitária. No primeiro capítulo, Arianna Sala reflete

sobre os conceitos de homofobia e heterossexismo, particularmente à luz das representações de jovens participantes dos “Concursos NIGS de cartazes contra a homo-lesbo-transfobia nas escolas”, um dos principais projetos de extensão da UFSC, com o objetivo de refletir sobre o conceito de homofobia, considerado pouco eficaz na hora de apontar as causas sócio-históricoculturais das violências e discriminações contra as pessoas LGBT. No texto *Homofobia ou heterossexismo? Breve análise do conceito*, a autora, que realizou pós-doutorado no NIGS entre 2012 e 2014, insiste na necessidade de utilizar estrategicamente o termo heterossexismo que possibilitaria, para ela, reflexões políticas e sociológicas de maior abrangência.

No último capítulo dessa coletânea, intitulado *Homossexualidades e Gênero na Escola: representações de estudantes e educadoras*, as autoras Tânia Welter, Mareli Eliane Graupe e Miriam Pillar Grossi problematizam a ideia de que a escola apenas normatiza e “fabrica” sujeitos, reproduz preconceitos, estereótipos e estimula valores sexistas, racistas e heterossexuais. Com base em dados etnográficos e de reflexões teóricas e a partir da experiência com pesquisas e projetos de ensino e extensão realizados em escolas públicas de Santa Catarina, indicam que a educação formal pode ser espaço para a convivência com as diferenças, exercícios interculturais, troca de conhecimentos, reflexões, problematizações, estímulo para relações tolerantes e respeito às diferenças, inclusive de gênero e sexuais. Além disso, a escola pode estar na contramão da homofobia familiar, por ser espaço para vivências homoafetivas e trans e para conhecer teorias, políticas públicas e legislações que fortaleçam sujeitos no enfrentamento de estigmas, estereótipos e discriminações.

Com essa pluralidade de abordagens e perspectivas teóricas, um elemento conduz as leituras: o papel da situação vivida em campo na construção de nossas reflexões como antropólogas feministas. A situação se torna, nessa obra, central para todos os capítulos, com vistas a fortalecer, como acreditamos, o exercício da vivência e da experiência concretas, fundadas em uma escuta atenta, para a construção do conhecimento antropológico.

O livro traz, portanto, um amplo leque de investigações sobre sexualidade, articulando teoria feminista, teoria *queer* e antropologia. Para que essas pesquisas pudessem ser produzidas, o NIGS contou, ao longo dos anos 2000, com uma série de apoios institucionais ligados às políticas públicas de apoio ao campo de estudos sobre gênero e diversidades. Destacamos alguns

desses projetos que foram essenciais para as idas a campo, participação em eventos acadêmicos e apoio financeiro através de bolsas.

Em primeiro lugar, citamos os projetos apoiados pelo CNPq, no quadro dos Editais Gênero e Ciências, financiados com recursos da Secretaria de Políticas para Mulheres, entre 2010 e 2015: “Sexualidades, gênero, violências e reprodução numa perspectiva comparada”, “Teoria Feminista, Teoria *Queer* ou Teorias Sociais Contemporâneas? O campo dos estudos de gênero e sexualidade no Brasil” e “Feminismo, ciências e educação: relações de poder e transmissão de conhecimento”. Lembramos também dos apoios institucionais ao desenvolvimento e consolidação do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades, financiados por editais da Secretaria de Políticas para Mulheres. No auge do desenvolvimento das políticas públicas para mulheres no governo Lula (2003-2010) e Dilma (2011-2016), essas linhas de financiamento para pesquisas em grandes redes e fortalecimento de equipes de pesquisa feminista foram fundamentais para o crescimento quantitativo e qualitativo do campo dos estudos feministas e *queer* no país.

Em segundo lugar, destacamos os apoios da CAPES, CNPq e FAPESC recebidos através do projeto PNPd-CAPES *Antropologia, Gênero e Educação*, desenvolvido entre 2011 e 2016, que apoiou com bolsa de pós-doutorado vários dos autores aqui presentes e permitiu qualificá-los profissionalmente para que integrassem, por meio de concursos, universidades e organismos internacionais de pesquisa. Contamos também com recursos do projeto PRONEM-FAPESC-CNPq (2013-2016) com mesmo título, que permitiram o desenvolvimento de uma rede estadual catarinense de pesquisas nas áreas de gênero, sexualidade e educação e na formação de estudantes de ensino médio (através de projetos CNPq-PIBIC EM) e de graduação de quatro universidades (UFFS, UNIPLAC, UNISUL e UFSC) através do diálogo horizontal com a equipe de pós-graduandos vinculados ao NIGS.

Em terceiro lugar, relembremos os projetos de cooperação interinstitucional que nos permitiram ampliar nossas redes acadêmicas e interlocuções teóricas. Entre eles o projeto de cooperação internacional com a França, CAPES-COFECUB “Gênero, Sexualidade e Parentesco: Um estudo comparativo entre França e Brasil”, desenvolvido em parceria com a equipe coordenada por Agnès Fine na EHESS de Toulouse. No âmbito da cooperação nacional, tivemos apoio através dos projetos PROCAD-CAPES “Gênero e

Ciências: Feminismos, Sexualidades e Violências” realizado em parceria com a Universidade Federal da Bahia e “Antropologia Contemporânea em Diálogo com os grupos estudados: repensando o conceito de cultura no Nordeste, Amazônia e no sul do país” em parceria com as Universidades Federais do Rio Grande do Norte e Amazonas. Por fim, destacamos o projeto internacional da Rede LIESS – Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistorico de las Sexualidades, que nos permitiu amplo diálogo e intercâmbios com colegas da Espanha e de diferentes países da América Latina.

Reconhecemos o papel fundamental que esses recursos financeiros e redes acadêmicas propiciaram à equipe do NIGS, em um período em que, paradoxalmente, o núcleo precisou atuar em condições materiais muito difíceis, com um espaço físico de apenas 10 metros quadrados para acolher, em alguns momentos, mais de 40 pesquisadoras e pesquisadores vinculados a esses diferentes projetos. Mesmo em situações tão precárias, a equipe do NIGS soube se reinventar e produzir o que lhe é mais caro: pesquisa como espaço coletivo de construção de conhecimento.

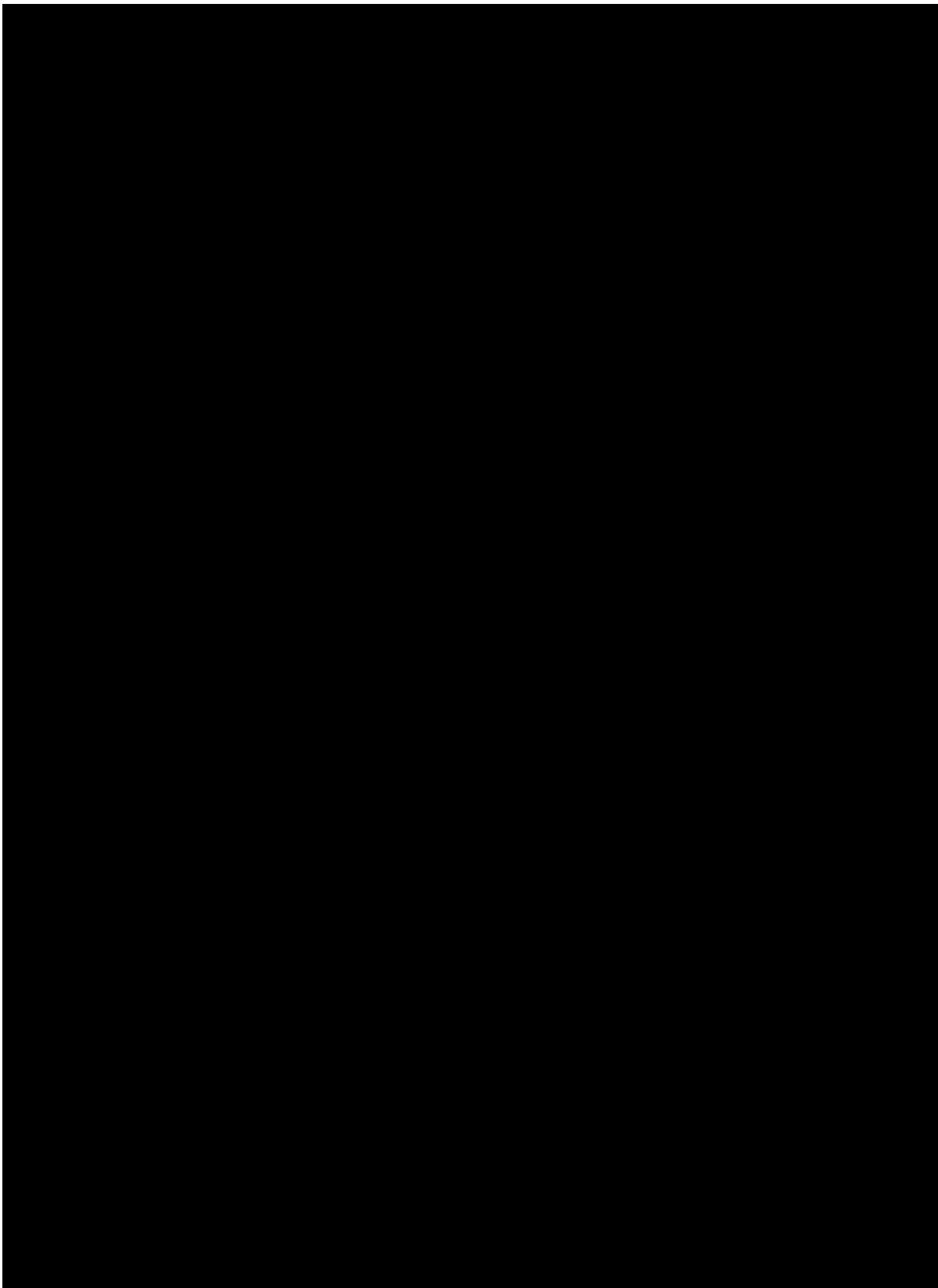
Entre as inúmeras interlocuções desse momento de nossa produção intelectual grupal, agradecemos particularmente às e aos colegas que se dispuseram a ler, comentar e fazer recomendações de melhoria aos textos aqui publicados: Alexandre Fleming Câmara Vale, Anna Paula Uziel, Camilo Albuquerque Braz, Daniela Auad, Miguel Vale de Almeida, Paula Regina Costa Ribeiro, Richard Miskolci, Rozeli Maria Porto e Maria Luiza Rodrigues Souza. Temos também uma dívida particular com Gerusa Bondan, revisora e conselheira editorial de nossas publicações, e somos gratos pela forma afetuosa e engajada pela qual a Editora da UFSC acolheu nosso livro. Sabemos o quanto é importante, perturbador e revolucionário publicar pesquisas feministas e *queer*.

Miriam Pillar Grossi
Felipe Bruno Martins Fernandes
Florianópolis/Salvador, maio de 2018

PRIMEIRA PARTE



O campo político:
estado, direitos e lutas



Uma abordagem antropológica das políticas transnacionais de direitos LGBT: circulação teórica e deslocamento territorial¹

Felipe Bruno Martins Fernandes

Introdução

Em novembro de 2011, no quadro do convênio CAPES-COFECUB estabelecido entre a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e a Université du Mirail (Toulouse/França), desembarquei na França para realizar um estágio pós-doutoral de um ano. Esse artigo reflete o impacto das teorias e do compartilhamento do *ethos* francês sobre minha trajetória acadêmica, bem como dos avanços do papel da antropologia brasileira na definição de “sistemas globais” de conhecimento (cf. RIBEIRO; ESCOBAR, 2012; RIAL, 2012). Pude, a partir desta experiência, rever os dados analisados em minha tese de doutorado (FERNANDES, 2011), o que possibilitou tanto uma releitura sobre os mesmos, como um encontro produtivo entre a minha tese, as reflexões de autores franceses sobre o Estado (AUGÉ, 1994; BOURDIEU, 2012; ÁBELÈS, 2012) e as reflexões oriundas do acompanhamento de situações de mundialização da antropologia brasileira e a experiência vivida em algumas situações da política global. A estadia de um ano na França, no município de Toulouse (quarta cidade em número de habitantes no país), foi extraordinária. Vivenciei na França um ano eleitoral presidencial em que, cotidianamente, diferentes projetos políticos se apresentaram à sociedade.

¹ Ao professor e ativista Márcio Ricardo de Carvalho (*in memoriam*), participante da Jornada APEB-NIGS (Paris, fevereiro de 2012), tendo cometido suicídio um ano após a jornada, supostamente por motivos políticos.

Neste artigo, que tem o objetivo de refletir sobre políticas globais ligadas às agendas políticas *queer* e LGBT, tomo como fontes de análise anotações sobre uma experiência incorporada e vivida (TURNER, 2005), um certo *habitus* reinterpretado sobre minha estadia na França. Como apontou James Clifford (1986), a produção de conhecimento no campo da Antropologia acontece através de *artefatos alegóricos*. A alegoria etnográfica é composta de dados empíricos, recolhidos a partir da observação participante que torna possível a elaboração de um argumento. Neste texto, chamo esses artefatos alegóricos de *circulações*. Segundo Carmen Rial (2008), ao analisar as *circulações* de jogadores brasileiros no sistema futebolístico internacional, *circular* envolve deslocamento físico, mas, também, simbólico:

O deslocamento geralmente leva-os para uma cidade vizinha maior, mas não é incomum os casos em que vão para muito longe de casa, em outro estado e até outra região, uma orientação da circulação no sentido periferia-centro. Esse momento de ruptura é vivido como muito significativo: implica uma mudança radical nos seus estilos de vida, sendo visto pelos jogadores e por seus familiares como um sinal de que o projeto de uma carreira de futebolista está bem encaminhado. Por outro lado, essa ruptura evidencia que esse projeto, se bem-sucedido, terá como consequência o afastamento físico do círculo familiar e de vizinhança. (RIAL, 2008, p. 47).

Tomo, portanto, emprestado de Carmen Rial (2008) o conceito de *circulação* para pensar os movimentos que estabeleço neste artigo: movimentos do pensamento, mas, também, deslocamentos físicos.

Um dos meus alicerces teóricos é o livro publicado com os cursos de Pierre Bourdieu (2012) ministrados entre 1989 e 1992 sobre o Estado. Nele, o autor foca na escolha de uma estratégia analítica para se pensar essa instituição. Como alternativa às teorias correntes produzidas no seio do “pensamento de estado”, ele propõe a análise genética que envolve um diálogo do pesquisador com o campo da história e busca demonstrar a arbitrariedade “dos começos” tanto do Estado como de suas políticas e ações. Para Bourdieu, nós somos pesquisadores e atores sociais, “sujeitos de Estado”, ou seja, produzidos pelo “pensamento de Estado”. Neste curso, Bourdieu nos incita a contornar a imposição do Estado que nos faz pensar esta instituição a partir da aderência às categorias analíticas produzidas pelo próprio Estado – o que produz, para

Bourdieu, o Estado como impensável. Sugere, portanto, um retorno à origem para demonstrarmos a arbitrariedade da gênese de toda política de governo. Para o autor, a abordagem genética é a estratégia mais eficaz no escape do “pensamento de Estado” nas análises sobre o Estado.

A aproximação de Pierre Bourdieu com o tema do Estado se deu pelo estudo realizado nos anos 1974-1976 sobre as políticas de habitação na França. Neste período, essas políticas sofreram várias inflexões e reformas, tendo sido objeto de grandes debates nacionais (BOURDIEU; CHRISTIN, 1990). A partir deste estudo, foi possível compreender a lógica de um mercado burocrático a partir da gênese de suas regulamentações, bem como produzir a história social do campo; ambas responsáveis pela análise das decisões que alteraram a política habitacional francesa incluindo no campo estatal novas fórmulas de auxílio e crédito. Essas orientações de Bourdieu permitiram uma primeira circulação teórica no campo da antropologia política, refletindo sobre o governo Lula e a implementação de uma agenda anti-homofobia no Brasil dos anos 2000 no primeiro item deste artigo: “Primeira circulação: Analisando o governo Lula”.

Olhar o “combate à homofobia” como uma política pública foi o tema de minha tese de doutorado, intitulada “A Agenda Anti-Homofobia na Educação (2003-2010)”, que teve uma perspectiva interdisciplinar em que a análise do Estado contou com um olhar antropológico e uma incursão historiográfica, possibilitando a compreensão da emergência de um campo específico de políticas públicas vinculadas às questões LGBT. Busquei, em minha tese, fazer um exercício de relativização da instituição estatal. Durante a escrita da tese, me questionei muitas vezes sobre o significado do Estado, buscando desnaturalizá-lo enquanto instituição, concluindo que “*o Estado não passa de uma sensação nas mentes das pessoas*”, ou seja, uma construção cultural dada por cada contexto nacional e histórico. Esta constatação corrobora a proposta de Antônio Carlos de Souza Lima (2012), para quem o papel do antropólogo que analisa o Estado é

buscar entender como, sociogeneticamente, se estabelecem, se rotinizam, se executam e se transformam as práticas administrativas, que no plano cotidiano performatizam o Estado, fazendo-o como realidade ideológica e organizacional, planos inseparáveis que, estando num fluxo incessante e em geral imperceptível, acabam por se resumir em análises de cunho sobretudo sincrônico. (SOUZA LIMA, 2012, p. 782).

Marc Abélès (2008; 2012), em uma perspectiva antropológica que pensa a política e suas instituições, aponta que qualquer contexto estudado é hoje um contexto mundial. Há no mundo político transnacional uma espécie de pertencimento global em que diferentes universos se interconectam, produzindo diálogos comuns e estruturando um deslocamento do político o qual, a partir da Antropologia, podemos captar *se e somente se* nos posicionarmos na intrínseca relação entre o regional (micro) e o transnacional (macro). O Estado, como uma construção social, passa a ser entendido como o resultado da atividade humana em que se operam representações simbólicas e se expressam ideais e mitos. Desta forma, o transnacionalismo “*n’est pas seulement une caractéristique du capitalisme contemporain, il conditionne également les relations de pouvoir et les référents culturels*” (ABÉLÈS, 2008, p. 140). É por isso que se torna tarefa do antropólogo que pensa a política global investir na capacidade de agir dos sujeitos, bem como analisar como a política, em suas estratégias individuais e coletivas, reproduz o Estado como uma instituição-fetice.

Em “*La Fabrique du Droit*”, Bruno Latour (2002) se posiciona como etnógrafo no Conselho de Estado francês, analisando a forma como juristas se deslocam entre casos singulares e a totalidade jurídica. Para o autor, a objetividade imaginada do Direito só existe a partir da tensão cotidiana entre juristas que colocam em ato posições conflitantes que, para o estrangeiro à instituição jurídica, parecem coerentes. No que tange ao seu posicionamento em campo, Latour sugere encarar a instituição jurídica como uma “elaboração de mundo” em que devemos nos distanciar do “ocidentalismo” que vigora em análises de instituições públicas. Para tal, o antropólogo aconselha que se compare instituições como o Conselho de Estado não a partir das diferentes práticas culturais ou naturezas, mas se levando em conta os “jogos de contraste”, reanalisando nossas próprias diferenças e afastando-nos da fácil diversidade visível nos tipos de instituições possíveis nas diferentes situações culturais. Já para Marc Abélès, que fez uma etnografia em equipe da Organização Mundial do Comércio (OMC), o foco do trabalho do antropólogo em uma instituição transnacional é privilegiar as representações e práticas que se põem em ato no interior da instituição. Advoga por uma transformação no campo da Antropologia em que a distância entre investigador e objeto se enfumace. Aponta a necessidade de investimento nas relações entre culturas e o transnacionalismo, cuja diplomacia inerente se tornou relevante para a antropologia contemporânea. Ressalta a importância analítica

dos regimes de visibilidade e invisibilidade nessas instituições, lembrando que a comunicação (publicidade e transparência) recebe investimento importante na produção da política global, que passou a valorizar a participação da sociedade através de representantes.

Na segunda parte do capítulo, intitulada “Segunda circulação: investindo em situações etnográficas e saber local, tomando elementos para percepção da produção contemporânea de subjetividades políticas transnacionais”, dialogo com essas reflexões, analisando algumas situações vividas em minha estadia na França.

Primeira circulação: analisando o governo Lula

O período de 2003-2010 foi de florescimento de uma agenda governamental de Direitos LGBT no Brasil. Esse é o período das duas gestões do governo Lula em que o Partido dos Trabalhadores, na figura de Luiz Inácio Lula da Silva, dirigiu a nação. Esse governo foi sucedido também pelo Partido dos Trabalhadores, na figura de Dilma Rousseff, entretanto, apresentando uma série de retrocessos em relação às agendas LGBT e feministas. Essa parte tem o objetivo de analisar o governo brasileiro em suas novidades e particularidades, especialmente na construção de agendas relacionadas às populações homossexuais e trans.

Durante seu governo, Lula desenvolveu um novo “modelo de gestão”, nomeado como Estado Indutor. A indução estatal, característica da Era Vargas, fora um conceito usado nos anos 1940-1960 para definir a participação do Estado na indução do desenvolvimento, i.e. na injeção de recursos estatais no mercado financeiro. Já nos anos 1990, o termo indução é apropriado pelas teorias da administração como um modelo de gestão em que às instituições não estatais, dentre essas instituições a sociedade civil, são atribuídas tarefas estatais com vistas a garantir a qualidade das políticas públicas. A inovação do governo Lula foi o desenho de um Estado Indutor em que passou a ser papel do estado administrar as condições de possibilidade para que as políticas públicas sejam “bem feitas”.² Desta forma, o governo Lula desenvolveu um “modelo de gestão” em que buscou induzir o desenvolvimento, a eficácia de políticas

² Discursos e análises jornalísticas disponíveis no *Correio Brasiliense* (2010).

públicas com a participação de instituições não estatais e – aí se encontra a novidade – a organização da sociedade civil em torno de temas de interesse tanto da política econômica como da política social defendida pelo governo Lula (FERNANDES, 2011).

Um dos alicerces da indução da organização da sociedade civil posta a cabo pelo governo Lula foi o estímulo à “participação popular”. Um processo definido pelo então presidente da Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Transgêneros (ABGLT), Toni Reis, como “escuta ativa” – um diálogo entre governos e representantes de grupos subalternos em que suas demandas eram, de fato, ouvidas – foi característico de agendas que receberam investimento político pelo governo Lula. Como exemplos, estão as agendas anti-homofobia, antissexismo e antirracismo. Uma novidade no governo Lula foi a escuta da sociedade nos processos decisórios do orçamento público, prática iniciada no governo municipal do PT em Porto Alegre (nomeada, então, como orçamento participativo), desenvolvida por outras gestões municipais do partido ao longo dos anos 1990 e incorporada no governo federal, principalmente na primeira gestão. A participação popular na definição dos orçamentos públicos fez com que, como argumentou Martina Ahlert (2008), a visão de grupos afetados por políticas públicas se transformasse de “sofrimento” para uma sensação de “participação” nos processos decisórios do governo. O governo Lula se instaurou no Brasil, portanto, com essa perspectiva de “participação popular” como estruturante de um modelo de gestão em que a sociedade “participava” nos processos decisórios dos orçamentos públicos, mas também no desenho, elaboração, implantação, execução e avaliação de políticas públicas.

Outro alicerce da indução do governo Lula foi a ligação entre as políticas sociais com o tema da busca por justiça social. Antes de eleito, em 2002, o Partido dos Trabalhadores apresentou um documento à população brasileira intitulado “Carta ao Povo Brasileiro”. Esse documento não apresentou propostas claras à população, apenas definiu os princípios de governança que guiariam a gestão do Partido dos Trabalhadores no governo federal. Um desses princípios, que permaneceu coerente ao longo das duas gestões de Lula, foi a divisão do governo em dois grandes eixos (nomeados pelo governo como “núcleos”): um núcleo econômico e um núcleo social. Na Carta, Lula afirmou que seria a prioridade de seu governo atuar para o “desenvolvimento econômico” (eixo que passou a orientar o “núcleo econômico”) e para a “justiça social” (eixo que passou a orientar o “núcleo social”). Desta forma,

os “progressos” econômico e social atuaram no sentido de compartimentar o governo Lula em dois extremos, liderados por correntes políticas e grupos políticos segundo seus próprios interesses e onde se materializaram diferentes redes de relações, reciprocidade e aliança.

Segunda circulação: investindo em situações etnográficas e saber local, tomando elementos para percepção da produção contemporânea de subjetividades políticas transnacionais

A midiaticização da vida cotidiana, com circulação de discursos e práticas políticas, tem estruturado o mundo político global. Esse fato é também verdade quando falamos dos campos *queer* envolvendo ativistas e pesquisadores LGBT e suas agendas políticas contemporâneas.

No dia 10 de fevereiro de 2012, em uma histórica instituição universitária francesa, a *Maison du Brésil*, em Paris, ocorreu a “*Journée d’Etudes APEB-NIGS: Recherches LGBT au Brésil et en France: impacts théoriques et politiques*”. Além de comemorar os vinte anos do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), a jornada se pensava como re-estruturação da Associação de Pesquisadores e Estudantes Brasileiros na França (APEB). Dali saíram articulações que possibilitaram outras duas gestões posteriores da associação, bem como sua interiorização em regiões francesas fora do centro, com a fundação da APEB-Soud Ouest (Toulouse e entorno). O evento reuniu ativistas e pesquisadores europeus e brasileiros que refletiram sobre direitos LGBT, particularmente sobre a negociação destes direitos com instituições públicas e privadas. A participação de núcleos e indivíduos brasileiros e do interior francês que não puderam comparecer presencialmente ao evento foi fortalecida pela exibição, antes de cada sessão, de vídeos produzidos de forma caseira no Brasil e enviados por internet para a organização do encontro, que se encarregou, na maioria dos vídeos, da transcrição, tradução e legendagem de cada produto.³ A jornada

³ Informações sobre o argumento e a programação da jornada se encontram em: <<http://apebnigs.paginas.ufsc.br>>. Todos os vídeos enviados e projetados na jornada se encontram no canal do NIGS no *site* Vimeo em: <<http://vimeo.com/nigs>>.

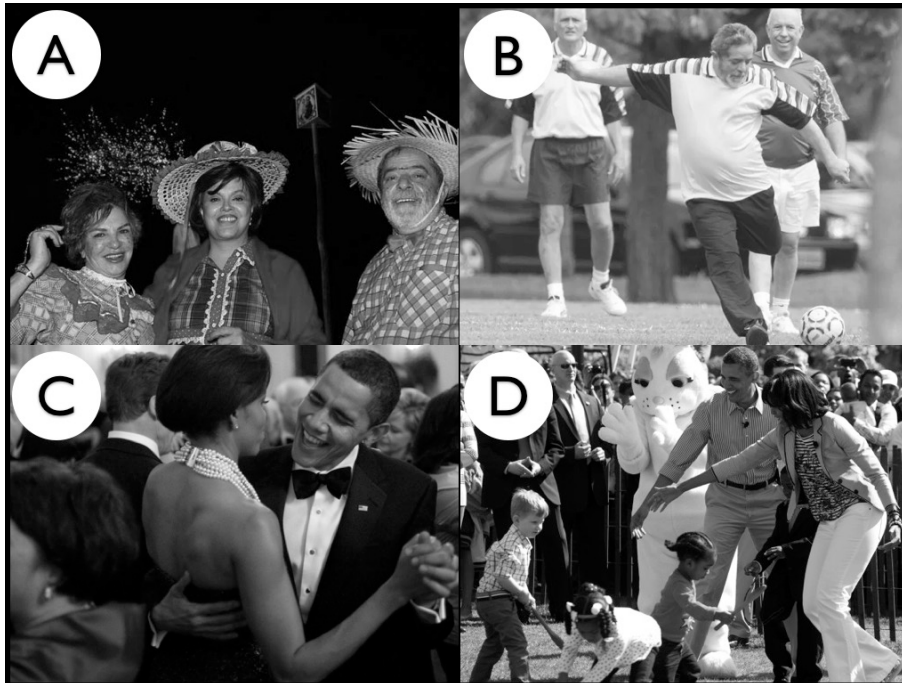
foi transmitida em tempo real pela internet. Elaboraram vídeos diferentes tipos de sujeitos: equipes universitárias, coordenadores de núcleos de pesquisa e ativistas lésbicas, *gays* e travestis. Variados em termos de marcadores sociais da diferença, os sujeitos que elaboraram vídeos recorreram a diferentes estratégias para responderem às questões propostas pela organização da jornada, que foram: 1) uma saudação ao movimento e núcleos de pesquisa LGBT franceses; 2) um pequeno histórico do grupo que representavam e 3) uma lista das principais prioridades políticas levantadas pelo grupo para o ano de 2012. Elaboraram vídeos as equipes universitárias do Ser-Tão – Núcleo de Estudos e Pesquisas em Gênero e Sexualidade da Universidade Federal de Goiás (vídeo coletivo) e do Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (através de sua coordenadora Anna Uziel), o professor Luiz Mott, pela Universidade Federal da Bahia e Grupo *Gay* da Bahia e os ativistas Virgínia Nunes pela Liga Brasileira de Lésbicas, Keila Simpson pela Articulação Nacional de Travestis e Transexuais, Andreas Boschetti pelo Coletivo Nacional de Homens Transexuais, Toni Reis pela Associação Brasileira de *Gays*, Lésbicas e Transgêneros e João Felipe da Costa pela Arc En Ciel – Toulouse. Se as principais pautas defendidas por ativistas foram a aprovação de uma lei que criminalize a violência homofóbica e estratégias de atuação aos ataques fundamentalistas religiosos, o que desejo dar visibilidade nesse momento é à eficácia da produção de diálogo transnacional por parte de pesquisadores e ativistas e a dominação das tecnologias de informação na transmissão de agendas políticas locais que afetam agendas políticas globais. Nos vídeos produzidos, com suas diferenças de produção e técnica, garantiu-se a transmissão transnacional da mensagem, o que demonstra o estabelecimento de diálogo entre representantes dos movimentos e campos científicos LGBT, tecnológicos ou presenciais, como estruturante das subjetividades políticas e acadêmicas dos sujeitos do campo.

A humanização de chefes de estado é um aspecto que possibilita a eficácia simbólica do pensamento de estado. Se o Estado é uma construção social, um aspecto da eficácia de sua manutenção como “algo” que nos engloba como população se faz transparente nas relações entre chefes de governo e entre chefes de governo e culturas populares que transcendem à pragmática das relações econômicas e governamentais e se materializam como discursos de proximidade com a vida cotidiana. Essa proximidade se dá em festas oficiais

que dialogam com culturas e grupos populares e em discursos de amizade ou admiração entre governantes. Durante o governo Lula, por exemplo, foram comuns “festas juninas” e “peladas”, além das clássicas imagens de Lula usando bonés de movimentos sociais, ou, mesmo, um cocar indígena. Segundo o presidente, as festas juninas realizadas na residência oficial foram reflexo do desejo de sua esposa, Marisa Letícia, ao passo que as peladas foram continuação de uma prática de sua vida anterior à presidência. Ambos os espaços de sociabilidade, característicos da cultura popular brasileira e amplamente midiaticizados, não apenas localizaram o presidente como “membro do povo”, mas humanizaram o chefe de governo, estratégia vista também em outras situações como, por exemplo, nas festas de estado de Barack Obama, presidente dos Estados Unidos, em que o presidente dança e sorri com sua esposa e filhas ou nas comemorações de páscoa em que casais LGBT figuram dentre os participantes. É de Michelle Obama uma frase tornada célebre, que diz que a “Casa Branca é a Casa do Povo onde todos deveriam se sentir bem”. Nesse sentido, líderes “populares” que operam marcadores sociais da diferença investem em proximidade com as populações que governam, especialmente através das festas (figura 1), deixando os discursos de chefe de estado para situações formalizadas e dissociadas de tradução para as massas. Segundo Obama, “eu sei que quando um monte de chefes de Estado estão falando não é visualmente interessante... as falas são escritas em uma linguagem seca”. Apesar disso, o “exterior” aos eventos formais, em momentos de intervalo e sociabilidade, novas modalidades discursivas emergem, por exemplo, quando Obama afirmou quando viu Lula se aproximar dele em intervalo da reunião do G-20, em 02 de abril de 2009, “esse aí é dos meus... eu amo esse cara, ele é o político mais popular do mundo e [aposto que] é por causa de sua boa aparência”.⁴

⁴ Discursos e análises jornalísticas podem ser vistas em Tapper, Miller e Travers (2009).

Figura 1 – A) Marisa, Dilma e Lula em uma das edições do Arraial do Torto; B) Em 2003, Lula joga bola no Palácio do Jaburu, em Brasília; C) Barack e Michelle Obama dançam em jantar de Estado na Casa Branca; D) Barack e Michelle Obama em celebração de páscoa: caça aos ovos na Casa Branca



Fonte: Foto A) Ricardo Stuckert/Divulgação. Foto B) *Folha Imagem*. Foto C) Official White House Photo. Foto D) *The Huffington Post*.

“Por ter conseguido ser ele mesmo”, François Hollande, ainda como candidato à presidência da França, em 18 de outubro de 2011, posicionou Lula como modelo da “esquerda que vence”.⁵ Além de Lula, Hollande mencionou como líderes-modelo o sul-africano Nelson Mandela – “pela sua coragem” e Barack Obama – “pelo simbolismo excepcional que representa”. Essa entrevista concedida à revista *Paris Match* no momento em que eu me preparava para

⁵ Discursos e análises jornalísticas em Reuters (2012).

viajar pela primeira vez à França me fez refletir, poucos meses depois de ter defendido o meu doutorado, em que analisei as duas gestões de Lula, não mais sobre um governo local e suas políticas para populações vítimas de violência e discriminação, mas na figura de Lula como chefe de estado e seu impacto nas políticas transnacionais. Questionado sobre os líderes-modelos de outros países, Hollande posicionou Lula em uma escala de “figuras heroicas” (para usar um termo de Marc Abélès, 2008), seja pela vontade eleitoral de “colar sua imagem à de Lula”, como afirmou à Rádio França Internacional (RFI), remetendo-se à interpretação da oposição sarkosiniana a Hollande, seja pelas similitudes biográficas de aderência aos movimentos sindicais de ambos os líderes. O passado combativo em prol da ampliação de direitos parece operar significativamente na construção imagética desses líderes políticos contemporâneos; seja direitos de classe (como os sindicalistas Lula e Hollande), seja direitos de minorias (como Nelson Mandela e Barack Obama, nesses casos, minorias raciais).

Na guerra subjetiva que institui um regime de proximidade e distanciamento entre chefes de estado ora como indivíduos como outros quaisquer, ora como veículos de interesses nacionais, a exploração de biografias e, mais profundamente, o estabelecimento de ligações subjetivas ancoradas em discursos de amizade e admiração, mesmo que oportunistas e ficcionais, tem estruturado a cena política transnacional. Se o ainda candidato à presidência francesa elogiou Lula pela sua coerência histórica e subjetiva, ele também elogiou o modelo de governança de Lula, ao dizer, por exemplo, que um encontro de 40 minutos a sós com Lula serviu para “ouvir conselhos” sobre a implementação de políticas sociais. O transnacionalismo (também compreendido como diálogo global), portanto, é estruturante de subjetividades políticas, seja de ativistas LGBT, seja de chefes de Estado.

Ainda em campanha interna no Partido Socialista (PS) francês para candidatura à presidência, François Hollande, em setembro de 2011, se posicionou favorável ao casamento para todos os casais, proposta que notadamente estenderia o direito ao casamento aos casais compostos por pessoas do mesmo sexo, homossexuais ou trans (figura 2). Este posicionamento ocorreu primeiro em vídeo de estética caseira, provavelmente na residência do então candidato, à frente de uma estante de livros e em plano americano. Hollande, em dois minutos e quarenta segundos de gravação, apresentou sua

plataforma em relação às agendas LGBT dividindo-a em três grandes ações. A primeira foi a abertura do casamento a todos os casais que envolveria, segundo o candidato, a continuidade do engajamento do PS com a matéria apresentada como um direito a ser reconhecido e uma liberdade a ser proposta pelo seu governo. De outro lado, essa abertura envolveria um engajamento societário no qual o conjunto da sociedade teria um papel que extrapola a lei que seria votada. A segunda grande ação mencionada foi o combate à homofobia, que seria implementado através de duas áreas de governança, a Educação e as Relações Internacionais. No campo da educação, o governo produziria um programa voltado tanto às crianças e jovens como às famílias. No campo das relações internacionais, o governo se posicionaria contrário às nações que criminalizam quaisquer aspectos relacionados às homossexualidades. Por fim, o candidato afirmou comprometimento com as questões trans, dizendo que, apesar de não serem relevantes em termos numéricos e populacionais, têm relevância em termos de liberdade individual de cada pessoa em viver sua sexualidade.

Há semelhanças e diferenças entre as propostas de Hollande durante sua campanha e a agenda anti-homofobia implementada por Lula em suas duas gestões. Se, por um lado, ambos os candidatos nomearam a Educação como área de governança privilegiada no combate à homofobia, por outro lado, as outras áreas privilegiadas se diferenciaram. No governo Lula, uma área de governança que se destacou foi a Segurança Pública (tributária dos Direitos Humanos), fruto da agenda política local que quantificou assassinatos de homossexuais e denunciou a violência letal e os crimes de ódio como um grande problema nacional. Já na proposta de Hollande ao governo, uma intervenção de combate à homofobia sobre os estados nacionais que criminalizam aspectos da homossexualidade se tornou prioridade, o que possibilita diferentes interpretações como, de um lado, solidariedade internacional e, de outro, homonacionalismo. Além disso, tanto Lula como Hollande afirmaram o “engajamento societário” como estruturante das transformações desejadas no que tange à homofobia. Se Hollande afirmara esse engajamento em seu vídeo descrito acima, Lula o fez em junho de 2008, ao abrir a 1ª Conferência Nacional GLBT, dizendo: “[o preconceito] é uma doença que a gente não combate apenas com leis. A lei ajuda, a Constituição ajuda, montar conselhos ajuda, [...] tudo ajuda, mas é um processo cultural. É um processo que passa por uma revolução cultural” (BRASIL, 2008).

Figura 2 – Panfleto que detalha as ações voltadas às populações LGBT no programa de governo do Partido Socialista francês intitulado “w”

Je veux lutter sans concession contre toutes les discriminations et ouvrir de nouveaux droits.

FRANÇOIS HOLLANDE

Lutte contre les discriminations visant les personnes LGBT

- Rétablir un dispositif de lutte contre les discriminations doté de réels moyens pour agir et accompagner les victimes.
- Soutenir les associations qui luttent contre les discriminations, en particulier celles qui interviennent en milieu scolaire.
- Former les travailleurs sociaux à la lutte contre les discriminations.
- Veiller à ce que les cérémonies du souvenir de la déportation intègrent tous les motifs de déportation, y compris le motif d'homosexualité.
- Mettre fin à l'exclusion des gays du don de sang.
- Agir dans les organisations internationales, pour la dépénalisation universelle de l'homosexualité.

Droits des couples et des familles homoparentales : Mariage, partage de l'autorité parentale, adoption, procréation assistée

- Ouvrir le droit au mariage civil à tous les couples. Renforcer les droits des pacsés.

François Hollande a pris des engagements pour les droits des personnes LGBT. Dans ses « 60 engagements pour la France », le 31^e est consacré à l'ouverture du mariage et de l'adoption.

- Étendre les possibilités de partage de l'autorité parentale, pour protéger les liens établis entre un enfant et l'adulte qui l'élève sans être son parent biologique ou adoptif.
- Ouvrir l'adoption conjointe aux couples de même sexe, et permettre l'adoption d'un enfant par le concubin, pacsé ou époux de son père ou par la concubine, pacsée ou épouse de sa mère.
- Ouvrir à tous les couples, de même sexe ou de sexe différent, l'assistance médicale à la procréation par insémination avec don anonyme.

Droits des trans : L'Etat ne doit pas être un problème, il doit apporter des solutions.

- Permettre le changement de sexe à l'état civil sans qu'il y ait eu, de manière obligatoire et préalable, une opération chirurgicale.
- Procéder, dès 2012, à l'alignement des textes pour qu'y figure «l'identité de genre», au même titre que «l'orientation sexuelle», parmi les motifs de discrimination ou de violence condamnés.

Fonte: Facebook da ONG Arc En Ciel.

No que tange às relações internacionais, pude observar que o Brasil, apesar de ter instituído durante o governo Lula uma Coordenadoria LGBT ligada à Secretaria de Direitos Humanos (SDH) da Presidência da República (PR), está distante da proposta apresentada na campanha de Hollande para essa área de governança. O acionamento que fiz dessa coordenadoria no período entre outubro de 2010 e janeiro de 2011, sobre um caso concreto de insegurança pessoal de um defensor dos direitos humanos de LGBT em Uganda pareceu, à época, não alcançar lugar de “prioridade” na política internacional de direitos humanos brasileira. Era a época da campanha eleitoral presidencial no Brasil que acabou por eleger Dilma Rousseff, em cuja pauta de campanha, no que diz respeito à política internacional de direitos humanos, vigorava a defesa dos direitos humanos da iraniana Sakineh Ashtiani, em sintonia com campanhas globais similares que, por vezes, assumem viés salvacionista e orientalista.

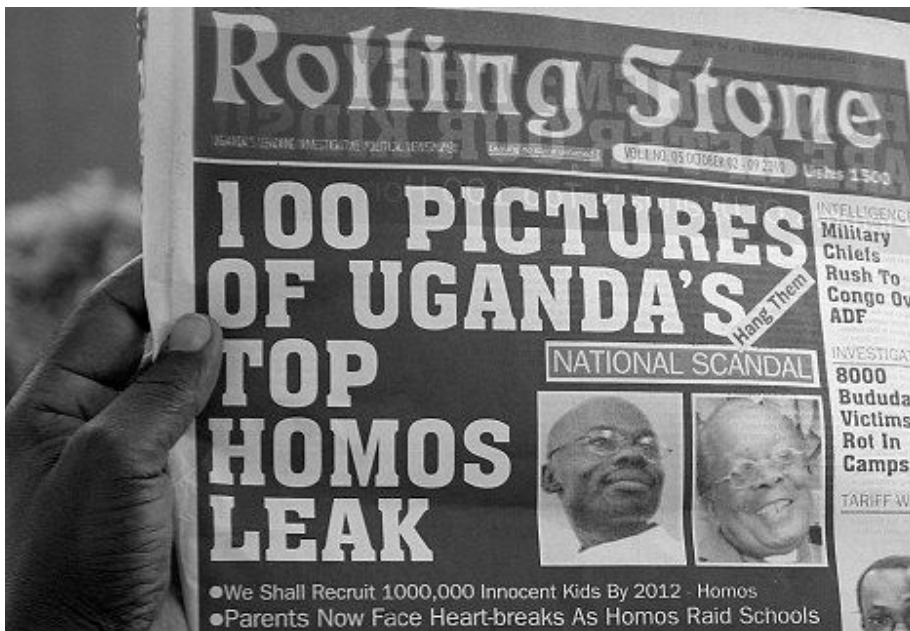
Nas eleições presidenciais de 2010 houve retrocesso do compromisso do Partido dos Trabalhadores (PT) com os direitos sexuais e direitos reprodutivos, com base em acordos escusos no que tange ao casamento homossexual e ao aborto. Já, na defesa da iraniana, o Brasil se mostrou aberto ao diálogo com uma política progressista de direitos humanos internacionais quando “Lula” propõe asilo político para a mulher e “Dilma” se posiciona contra o caráter “bárbaro” da morte por apedrejamento. Nesse mesmo período, ativistas LGBT ugandenses enfrentavam um projeto de lei que penalizava a homossexualidade com pena de morte e David Kato, ativista da organização *Sexual Minorities Uganda* e amigo pessoal, informava-me das constantes ameaças que sofria de setores conservadores, tendo tido, inclusive, sua foto publicada em capa de jornal com a *headline* “Enforque-os” (figura 3). Informada do caso desde outubro, a Coordenadoria LGBT, apesar de se posicionar solidária ao caso, foi incapaz de cumprir com o papel de mediação atribuído globalmente ao Brasil em casos similares, o que mostra que o investimento em relações internacionais em casos específicos sob determinadas circunstâncias não alcança prioridade na política internacional.⁶ David Kato foi morto no final de janeiro de 2011 e chefes de Estado (como Barack Obama) lamentaram sua morte. Segundo o presidente norte-americano,

⁶ Para detalhamento da denúncia, veja Pellegrini (2011).

estou muito triste em saber da morte de David Kato. Em Uganda, David mostrou tremenda coragem na luta contra o ódio. Ele era um poderoso ativista por direitos e liberdades. Os Estados Unidos estão em luto pela sua morte e nos repactuamos com o seu trabalho.

Nem uma palavra foi pronunciada pelo governo brasileiro, apesar de informado e acionado há pelo menos quatro meses antes do ocorrido, diferente do governo norte-americano. Esta “morte anunciada”, com base no diálogo estabelecido com a SDH, mostra que relações internacionais nas agendas LGBT brasileiras careciam de prioridade e vontade políticas, talvez por ignorância em como estabelecer relações transnacionais no campo das políticas de direitos LGBT.

Figura 3 – Detalhe da capa do jornal ugandense *Rolling Stone*, de outubro de 2010, com foto de David Kato e *headline* “Enforque-os”



Fonte: Foto MailOnline.

É apenas em outubro de 2013 que o Brasil aponta as agendas LGBT de direitos humanos como pauta da área de governança das Relações Internacionais. Em matéria intitulada “Brasil quer ação mais forte em direitos humanos”, publicada pelo jornal *O Globo* em 22 de outubro de 2013,⁷ o recém-nomeado ministro das Relações Exteriores e diplomata Luiz Alberto Figueiredo, que deixou o cargo de embaixador do Brasil na ONU para assumir o ministério, afirmou que o foco de sua gestão seriam os direitos humanos, dentre os quais dá centralidade aos direitos LGBT. Figueiredo reforça o papel mediador do Brasil no campo da política externa e, segundo a matéria,

a estratégia também prevê o fortalecimento da equipe de negociadores brasileiros, com grupos formados não apenas por diplomatas, mas com ampla participação de representantes de outros órgãos do governo, ONGs e atores da sociedade civil,

além de afirmar que a atuação do Brasil nas relações internacionais deve ser em termos de política externa e não apenas em termos da “diplomacia clássica” de “paz e segurança internacional”.

Voltando ao tema da educação na França, ainda durante o governo Sarkozy e, em mesmo momento em que Hollande publicou seu vídeo com as pautas LGBT (setembro de 2011), ocorreu uma grande polêmica sobre o ensino de gênero nas escolas francesas. Essa polêmica pode ser analisada como similar às polêmicas sobre o ensino brasileiro para a sexualidade, particularmente sobre “kit anti-homofobia” que recebeu grande reação parlamentar e, mesmo, um veto presidencial (FERNANDES, 2011; FERNANDES, 2012). Na França, a reação ao ensino de gênero se materializou através de propositura do parlamento francês, que buscava tanto proibir este ensino nas escolas como, também, questionava o caráter científico dos Estudos de Gênero. Desta forma, problemas que parecem – em um primeiro olhar – meramente locais se replicam em outras situações nacionais e é tal repetição que podemos classificar como um “problema transnacional” no campo das políticas sociais.

Instituída a campanha presidencial francesa em 2012 – um campo de disputas e coalizões, de extremismos e expressão do ódio, de projetos políticos com diferentes alternativas e estratégias –, o movimento LGBT francês buscou

⁷ Discursos e análises jornalísticas podem ser vistas em *O Globo* (2013).

negociar suas pautas, com maior ou menor sucesso. A tradição política francesa é fundada no universalismo republicano (liberdade, igualdade e fraternidade), ou seja, baseada em valores universais que devem ser adotados por todas e todos e aplicáveis a todas e todos, sem distinção. Durante a reabertura do “*Espace des Diversités et de la Laïcité*” da prefeitura de Toulouse (ocorrida em 20/12/2012), por exemplo, tive a oportunidade de escutar o presidente do “*Conseil Représentatif des Associations Noires*”, Louis-Georges Tin, que ministrou a conferência intitulada “*Justice sociale et discriminations*”, em que apresentou o “*Pacte pour en finir avec les discriminations*” (TIN, 2012). Este pacto foi lançado por uma coalizão de organizações francesas durante o período eleitoral e, através da publicação, reivindicaram a implementação de ações voltadas ao combate às discriminações e à garantia de direitos fundamentais para negros, mulheres, homossexuais, deficientes, jovens e idosos e comunidades étnicas. Segundo a coalizão, o grande desafio na França é discutir a construção da igualdade para todas e todos quando, na realidade, determinados marcadores como o gênero, a sexualidade, a raça/etnia, a origem e a condição física produzem desigualdades sociais e societárias importantes. Essa reivindicação, que parte de uma coalizão de movimentos sociais franceses, coloca em pauta não apenas as necessidades e agendas políticas de grupos subalternos, mas questiona fundamentalmente uma política universalista que, como apontou Marc Abélès (2008, p. 140), “*ne représente pas au même titre tous ceux dont il [o Estado] se réclame*”.

É também Louis-Georges Tin que protagoniza, com outros dois ativistas (um deles ugandense refugiado na França por conta das torturas vividas em seu país por ser homossexual), uma polêmica greve de fome nos primeiros meses do governo Hollande, reclamando a implementação da “promessa de campanha” de atuação no campo das relações internacionais. Se, durante a campanha presidencial, esta atuação não estava clara nos discursos correntes, dias após a eleição de Hollande o presidente recebe em audiência Tin e outro ativista para discutirem as agendas LGBT a serem implementadas pelo governo francês. A demanda do movimento em relação à agenda de relações internacionais envolveu o pedido de apresentação junto à ONU de uma resolução que exigisse a despenalização universal da homossexualidade, tendo os ativistas, durante a reunião, recebido apoio do presidente. Entretanto, dias após a reunião, o governo recua da apresentação da resolução na ONU, argumentando que esta

foi “apenas” uma promessa de campanha e que o movimento LGBT deveria se contentar com o apoio do governo ao casamento igualitário. Este recuo foi disparador de uma greve de fome dentro da instituição global intitulada Comitê do Dia Internacional de Combate à Homofobia (Comitê IDAHO), coordenada pelos ativistas em questão. Sem o apoio massivo do movimento LGBT, a greve de fome dos ativistas se perdeu em polêmicas. Acompanhando a greve, li comentários de apoio e contrários chegando ao extremo: “apoio sua greve e deveria me juntar a vocês, preciso perder uns quilinhos”. Segundo Tin, “[Quando decidi fazer a greve de fome,] pensei em Gandhi, Martin Luther King, que usaram essa estratégia quando suas causas estavam em estágio de desespero”. Nesse sentido, as figuras heroicas também são operadas em discursos militantes, estruturando o transnacionalismo também no mundo ativista.

Considerações finais

No campo de sistemas globais políticos e de conhecimento, o transnacionalismo se evidencia em práticas individuais e coletivas através de relações de poder e referentes culturais. A apreensão dessas práticas é possível para o investigador que circula, podendo essa circulação ser um movimento do pensamento que ultrapassa fronteiras disciplinares e linguísticas ou, de fato, um deslocamento físico. Como apontaram Raewyn Connell (2007) e Gustavo Lins Ribeiro (2012), a circulação de ideias em sistemas globais deve tanto posicionar as reflexões norte-americanas e europeias como contextuais como, também, investir na pluralização referencial, produzindo teorias do sul que reconhecem a criatividade do centro ao mesmo tempo em que localizam o centro, um movimento, portanto, de circulação de ideias que trazem novas reflexões à luz e realocizam de forma simétrica aquelas ideias consideradas centrais.

Tentei articular, a partir de situações etnográficas, o Estado como uma construção social. Nessa perspectiva, a capacidade de agir e as escolhas estratégicas dos sujeitos têm centralidade na análise que buscou profanar chefes de Estado e subjetividades políticas transnacionais com vistas a trazer algumas contribuições sobre as relações de poder no campo político como *performances* de posições de sujeito assentadas em ideais e crenças. Nessas

performances se operam técnicas de comunicação, alusão a figuras heroicas, passados combativos, desinteresse por países africanos e modelos de gestão compartilhados e elogiados. No que tange aos modelos de gestão, se operam também clivagens importantes. Se há divisões nos Estados em áreas de governança que recebem ou não tradução para as massas (como no caso do governo Lula entre núcleo econômico e núcleo social), essas divisões também se materializam na qualidade dos discursos dos chefes de Estado em falas formais e informais. Investindo nessas reflexões, busquei trazer para a discussão alguns elementos das subjetividades políticas transnacionais, bem como ilustrar alguns elementos da política global que incidem fortemente nas transações internacionais.

Referências

ABÉLÈS, M. (Org.). *Des anthropologues à l'OMC: scènes de la gouvernance mondiale*. Paris: CNRS Éditions, 2012.

_____. Politique et globalisation: perspectives anthropologiques. *L'Homme*, Paris, v. 1, n. 185-186, p. 133-143, 2008.

AHLERT, M. *Mulheres de Monte Verde: etnografia, subalternidade e política na relação de um grupo popular de Porto Alegre e o Programa Fome Zero*. 2008. 138 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

AUGÉ, M. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Malesherbes: Flammarion, 1994.

BOURDIEU, P.; CHRISTIN, M. R. La construction du marché: le champ administratif et la production de la “politique du logement”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 81-82, p. 65-85, 1990.

BOURDIEU, P. *Sur l'État: cours au Collège de France (1989-1992)*. Paris: Raisons d'agir, 2012.

BRASIL. Clam. UERJ. *Discurso do presidente Luís Inácio Lula da Silva na abertura da I Conferência Nacional LGBT*, 2008. Disponível em: <<http://www.clam.org.br/publique/media/discursolula.pdf>>.

CLIFFORD, J. On Ethnographic Allegory. In: _____. *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California, 1986.

CONNELL, R. *Southern Theory: social science and the global dynamics of knowledge*. Cambridge: Polity, 2007.

CORREIO BRASILIENSE. *Dilma Rousseff defende o Estado indutor*, 2010. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/economia/2010/04/04/internas_economia,183732/dilma-rousseff-defende-o-estado-indutor.shtml>.

DISCURSO do presidente Luis Inácio Lula da Silva na abertura da I Conferência Nacional LGBT. Brasília: Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Ministério dos Direitos Humanos, 2008. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/noticias/ultimas_noticias/2008/04>.

FERNANDES, F. B. M. *A agenda anti-homofobia na educação brasileira (2003-2010)*. 2011. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

_____. Por uma genealogia do conceito homofobia no Brasil: da luta política LGBT a um campo de governança. *Revue Passages de Paris*, n. 7, p. 97-104, 2012.

JAKETAPPER. ABC News. The Significance of President Obama Praising Lula's "Good Looks", 2009. Disponível em: <<http://blogs.abcnews.com/politicalpunch/2009/04/thats-my-man-ri.html>>. Acesso em: 2 abr. 2009.

LATOURET, B. *La fabrique du droit: une ethnographie du Conseil d'État*. Paris: La Découverte, 2002.

O GLOBO – Brasil quer ação mais forte em direitos humanos. *CUT Rio Grande do Sul*, 2013. Disponível em: <<http://cutrs.org.br/o-globo-brasil-quer-acao-mais-forte-em-direitos-humanos/>>.

PELLEGRINI, A. Em troca de e-mails, ativista de direitos gays pediu ajuda a brasileiro para voltar a Uganda. Internacional, *Bol Notícias*, 2011. Disponível em: <<https://noticias.bol.uol.com.br/internacional/2011/01/28/em-troca-de-e-mails-ativista-de-direitos-gays-pediu-ajuda-a-brasileiro-para-voltar-a-uganda.jhtm>>.

RECHERCHES au Brésil et en France: impacts théoriques et politiques. *Journée d'Etudes APEB-NIGS*, 2012. Disponível em: <<http://apebnigs.paginas.ufsc.br/>>.

REUTERS. *Lula é inspiração para socialista Hollande*, 2012. Disponível em: <<http://br.rfi.fr/geral/20120308-eleicoes-8>>.

RFI Internacional. *Na França, Hollande diz que Lula é a "esquerda que vence"*, 2011. Disponível em: <<http://pt.rfi.fr/geral/20120308-eleicoes-8>>. Acesso em: 18 nov. 2011.

RIAL, C. S. M. Banal Religiosity: brazilian football players as new missionaries of the neo-pentecostal diaspora. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, Brasília, v. 9, n. 2, p. 128-158, jun./dez. 2012.

_____. Rodar: a circulação dos jogadores de futebol brasileiros no exterior. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 14, n. 30, p. 21-65, jul./dez. 2008.

RIBEIRO, G. L.; ESCOBAR, A. (Org.). *Antropologias mundiais: transformações da disciplina em sistemas de poder*. Brasília: EdUNB, 2012.

RIBEIRO, G. L. Transformações disciplinares em sistemas de poder. In: RIBEIRO, G. L.; ESCOBAR, A. (Org.). *Antropologias mundiais: transformações da disciplina em sistemas de poder*. Brasília: EdUNB, 2012.

SOUZA LIMA, A. C. de. O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 2, p. 781-832, 2012.

TIN, L. (Org.). *Pacte pour en finir avec les discriminations*. Paris: Autrement, 2012.

TAPPER, Jake; MILLER, Sunlen; TRAVERS, Karen. *Obama, G-20 Leaders Agree on 'Historic' Steps to Jump-Start Global Economy*, 2009. Disponível em: <<https://abcnews.go.com/Politics/Business/story?id=7236942&page=1>>.

TURNER, V. Dewey, Dilthey, and Drama: an essay in the anthropology of experience. In: _____. *The Anthropology of Experience*. Urbana and Chicago: University of Illinois, 2005.

VIMEO. NIGS/UFCS. Journée d'Etudes APEB-NIGS Recherches LGBT au Brésil et en France: impacts théoriques et politiques – Vendredi 10 Février 2012. Disponível em: <<https://vimeo.com/nigs>>.

Aberturas e limites do conceito de democracia sexual: debate em torno do casamento igualitário, nacionalidade e racialização na Argentina e na França

Caterina Rea

Introdução

Apesar do permanecimento de inúmeras desigualdades e contradições, a região da América Latina, e particularmente do Cone Sul, está vivendo, nestas últimas décadas, conforme destacam Mario Pecheny e Rafael de la Dehesa (2011, p. 8), uma fase de significativos avanços no reconhecimento dos direitos sexuais e de gênero, em particular voltados às populações LGBT. “Na região, nesta última onda de democratização, os progressos no reconhecimento de direitos sexuais, reprodutivos e de gênero são significativos”. Em julho de 2010, o Parlamento argentino votou uma lei que permite o casamento entre pessoas do mesmo sexo, se tornando o primeiro país da América Latina (precedido somente pela Cidade do México, que votou uma lei semelhante em 2009) a reconhecer o princípio da igualdade para casais homossexuais. Seguindo na luta pelo reconhecimento das minorias sexuais, a Argentina votou, em maio de 2012, uma lei de identidade de gênero reconhecida como pioneira no mundo. Em abril de 2013, o Uruguai seguiu o passo, também votando uma lei de casamento igualitário.

No caminho que levou à votação destas leis na Argentina, foram largamente mobilizadas as categorias de igualdade e de direitos humanos, assim como a necessidade de incluir a esfera da sexualidade, da família, do

casamento dentro da dimensão política e dos processos democráticos da discussão, da contestação e da deliberação. O caso argentino aparece como particularmente apto para ilustrar o que o sociólogo francês Eric Fassin (2008; 2009) define como democracia sexual, ou seja, o processo de desnaturalização e de historicização das questões sexuais e de gênero que, tiradas do domínio do imutável e do privado, são cada vez mais colocadas na esfera da deliberação política. Muitos dos seus intérpretes reconheceram a lei do casamento igualitário como uma etapa significativa no processo de volta à democracia na Argentina e de consolidação das organizações democráticas do país. A socióloga Renata Hiller (2010, p. 82) comenta que “a ampliação do estatuto matrimonial para incluir os casais homossexuais integra-se no horizonte de análises dos processos de democratização ocorridos em nosso país durante os últimos vinte cinco anos”. E continua observando que o caráter democrático desta lei não está somente no fato de ampliar os direitos de categorias sociais e de sujeitos antes excluídos, mas também nos próprios procedimentos através dos quais esta lei pôde se realizar: antes de tudo, o recurso às regras do debate e da negociação política que permitiu redefinir os limites do espaço democrático e dos atores sociais.

Porém, no seio da comunidade LGBT internacional, o conceito de democracia sexual e a prioridade colocada na agenda que defende a ampliação de direitos sexuais não são unânimes. Estas estratégias parecem, nas perspectivas de vários grupos e atores políticos, serem suspeitas de veicular um modelo ocidental e euro-americano de modernidade sexual. Vários teóricos e militantes, como Jin Haritaworn/Tamsila Tauriq/Ezra Erdem (2008), na Holanda; Jasbir Puar (2007), nos Estados Unidos; Maxime Cervulle/Nick Nees-Roberts (2010) e Marie-Hélène Bourcier (2011), na França, interrogam criticamente as contradições desta modernidade sexual onde política das sexualidades, desejo de normalização, lógicas nacionalistas e racistas estão, muitas vezes, imbricadas de maneira ambígua e complexa. As políticas de implementação e ampliação de direitos sexuais, como o reconhecimento do casamento homossexual e da homoparentalidade, encontram-se particularmente questionadas pelos grupos *Queer* e LGBT mais radicais, pelos *Queer of Colour* em muitos países europeus e nos Estados Unidos enquanto julgadas “burguesas”, “normalizadoras” e expressão de conformismo moral e econômico de uma parte da população LGBT.

Na França, por exemplo, mais de dez anos depois do debate sobre o PACS, quando as associações LGBT apareciam como mais profundamente unidas na reivindicação das uniões civis, várias foram, ao contrário, as vozes de personalidades e intelectuais LGBT que se pronunciaram de forma crítica em relação ao projeto de casamento. Segundo a teórica *Queer* Marie-Hélène Bourcier (2011), as demandas de igualdade, através do reconhecimento do casamento *gay*, equivalem a uma hetero-sexualização naturalizante das relações que impedem e travam a possibilidade de uma proliferação de formas de intimidade e de relacionamento além da forma conjugal. Ao limitar a reivindicação à sua justiça sexual, estas demandas permaneceriam ligadas à esfera individual e privada, incapazes de dar conta das profundas e complexas relações entre direitos sexuais e sociais, instituição do casamento e dinâmicas de racialização, novas lógicas nacionalistas e normativas. “O que se perdeu nesta relação fusional com a simbólica do casamento é o fato das reivindicações em matérias de justiça sexual poderem ser parte da justiça social” (BOURCIER, 2011, p. 284). Nesta perspectiva, a expressão da sexualidade se tornaria um critério de demarcação e de pertinência que separa uma identidade própria, nacional – supostamente branca e ocidental, moderna, liberal, protegida pelas fronteiras que a instituição do casamento contribui a reforçar – da identidade d@s dit@s “outr@s” suspeit@s de não compartilhar a mesma compreensão da sexualidade. “A epistemologia sexual ocidental é instrumentalizada para significar a modernidade, relegando assim outros âmbitos de racionalização do domínio do sexual à pré-modernidade” (CERVULLE/REES-ROBERTS, 2010, p. 40).

Estas preocupações e reservas críticas estiveram presentes no debate que acompanhou a aprovação da lei do casamento igualitário na Argentina? Se não, por quê? Tratando de responder a estas perguntas, o objetivo deste texto é reler o processo argentino à luz destas discussões – em particular na forma na qual elas se apresentaram no contexto francês – para questionar o valor e a força prático-teórica da noção de democracia sexual implicada na nova instituição do casamento igualitário e sua relação com a possibilidade efetiva de realizar uma plena inclusão cidadã.

Do ponto de vista metodológico, indicamos a perspectiva da historicização e da contextualização dos presentes debates: esclarecemos, desde já, que o sentido atribuído às categorias e noções fundamentais como

diretos sexuais, democracia sexual e as formas nas quais elas são mobilizadas dependem do contexto social e histórico no qual estas mesmas são, cada vez, produzidas e elaboradas. A problematização destas questões relativas ao contexto argentino inclui os dados de três entrevistas realizadas em Buenos Aires em julho de 2012 com personalidades acadêmicas e militantes argentinas que acompanharam as lutas em prol do casamento igualitário.¹

Movimento LGBT contra si mesmo?

Na apresentação do texto conclusivo de um colóquio dedicado ao “Sexual Nationalism” (Nacionalismo Sexual), realizado em Amsterdã em janeiro de 2011, o teórico francês Didier Eribon mencionou sua principal inquietude neste momento:

No que vai se tornar a teoria *queer* se ela chegou ao ponto de considerar como seu principal inimigo o movimento LGBT, acusado de todos os males que podem degenerar em “ismos”?: homo-nacionalismo, homo-neo-liberalismo, homo-colonialismo, homo-imperialismo. E, suponho, também outros “ismos”, muitos outros maus “ismos”. (ERIBON, 2011).

A nota de Eribon resume (sem compartilhamento de forma global) um mal-estar difundido entre os movimentos LGBT francês e europeus durante esta primeira década do século XXI; especialmente entre @s que defendem a posição de uma “resistência aos regimes da normalidade” e a consequente des-identificação das sexualidades dissidentes, irredutíveis à figura de uma identidade pura e fixa. Este mal-estar aponta principalmente dois destes “ismos”: o “homo-neo-liberalismo”, que também podemos identificar como homo-normatividade, e o “homo-nacionalismo” como forma de um novo fenômeno chamado “nacionalismo sexual” (JAUNAIT, 2011).

Nos anos 1990, no momento dos incendiários debates que levaram à aprovação do PaCS (Pacte Civil de Solidarité) na França, em 1999, os diferentes movimentos LGBT pareciam ser unidos na reivindicação do acesso às uniões

¹ Aproveitamos, aqui, para agradecer os aportes do professor Mario Pecheny (UBA/ CONICET), do ativista e dirigente Esteban Paulón (FALGBT) e do jornalista, escritor Osvaldo Bazán para a redação deste texto.

civis, contra a frente reacionária que impugnava categorias psicanalíticas e antropológicas (ordem simbólica, diferença dos sexos, Lei do Pai) para opor-se a uma medida identificada com o fim da civilização e da cultura. Constatamos aqui como a situação não parece ser mais a mesma, vários anos depois, durante os debates que precederam a aprovação da Lei do casamento *gay* no país.²

Com certeza, também nas polêmicas mais recentes, a figura da ordem simbólica como lei supostamente meta-histórica e imutável permaneceu uma referência essencial para os opositores ao casamento *gay* e, sobretudo, à filiação homoparental.³ Da mesma forma, a noção da diferença dos sexos enquanto condição que assume cada indivíduo frente a posições e papéis predefinidos na ordem humana, social e familiar continuou a ser invocada nos discursos mais reacionários de muitos psicanalistas e de outros supostos *experts* (*experts*) chamados a se pronunciarem sobre os efeitos socioantropológicos da proposição de lei. O artigo publicado no periódico francês *Le Monde* pel@s psicanalistas Monette Vacquin e Jean-Pierre Winter (2012) em dezembro 2012, em pleno debate do projeto de lei, é um claro exemplo do retorno desta retórica reacionária que usa as categorias da psicanálise para descreditar esta medida como um “igualitarismo ideológico, sinônimo de diferenciação” – nas perspectivas destes supost@s expert@s – como uma perversa “denegação da diferença” dos sexos perpetuada através da eliminação dos termos “pai” e “mãe” do Código Civil.⁴

² Durante os anos 1990, na época dos debates sobre o PaCS, associações politicamente muito diferentes, como a APGL (*Association des Parents et futurs Parents Gays et Lesbiens*) e *Act-Up Paris* puderam sustentar os mesmos combates para a igualdade de direitos e o reconhecimento da filiação homossexual. Como lembra Fassin (1999), em ocasião da Jornada NIGS/APEB, *Questions LGBT: recherches au Brésil et en France – questions théoriques et politiques* (Paris, 10 de fevereiro de 2012), na época do PaCS as vozes dissidentes *queer* não se mostraram na arena da discussão política, enquanto o objetivo principal era a oposição aos argumentos apresentados pelos adversários do PaCS (também por personalidades de esquerda) em nome das categorias derivadas das ciências humanas. Mesmo que não diretamente religiosos, estes argumentos se basearam em outras formas de transcendência, apresentadas como a “expertise” supostamente laica da psicanálise e da antropologia, cujo resultado foi igualmente uma despolitização autoritária dos discursos.

³ Para uma leitura do debate francês sobre a filiação homoparental e o papel do discurso psicanalítico, cf. Perelson (2006).

⁴ Para uma crítica psicanalítica detalhada deste artigo, cf. Ayouch (2012).

Além da virulência destes propósitos, nos recentes debates em torno do casamento para tod@s, destacou-se, também, a firme oposição da Igreja católica, com seus argumentos abertamente homofóbicos, esta vez mais visivelmente presentes no debate político do que na época do PaCS. Isso seja talvez o signo de crise da tão reivindicada laicidade republicana que, uma vez mais, mostra seus limites na realização de uma plena igualdade material e inclusão das minorias, sejam elas sexuais, mas também raciais.

Dentro do próprio campo LGBT francês a situação dos últimos anos parece mais complexa e as posições em campo mais diversificadas e matizadas. Acreditamos que esta nova configuração política nasce das recentes tensões na articulação entre democracia sexual e democracia racial⁵ no contexto francês e europeu e da consequente exigência de redefinir as fronteiras de inclusão agora não somente em termos de sexualidade.

Neste quadro, o processo de politização das questões sexuais, doravante incontornável, mostrou um fenômeno, talvez novo, mas difundido no contexto francês e europeu: a direitização de *gays* e lésbicas e a emergência de uma mentalidade individualista e neoliberal de atitudes consumeristas e mesmo de ideias racistas se difundindo nos movimentos LGBT. Como explica Didier Lestrade (2012), militante *gay* francês na luta anti HIV/Sida e cofundador da associação *Act-Up Paris*, durante o início dos anos 2000, a

França se rasga sobre as questões de identidade, de racismo, de banlieue (bairros de periferias), de crise econômica e de conflito com as religiões – sobretudo o islam. Pela primeira vez o Front National de Marine Le Pen seduz abertamente os *gays*. Muitos *gays* e muitas lésbicas não hesitam em manifestar suas ideias racistas. (LESTRADE, 2012, p. 13).

E assim conclui: “Meu sentimento é que o movimento *gay* está se desencaminhando da sua história e entrando em conflitualidade com outras

⁵ Utilizamos aqui o termo democracia racial num sentido diferente do contexto brasileiro, onde este termo se tornou popular no início dos anos 1930 com a obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala* (1933). Com o termo democracia racial, indicamos – em analogia com a democracia sexual – o processo de politização das questões raciais, ou seja, a presença na arena pública de questões, reivindicações, discussões ligadas às minorias racializadas e ao reconhecimento dos direitos de imigrantes e descendentes de imigrantes enquanto sujeitos sociais.

minorias (Negros e Árabes das periferias), participando do novo discurso neopopulista que atravessa a Europa” (LESTRADE, 2012).

Diversos artigos publicados em revistas LGBT e livros testemunham, na França, este clima onde as causas LGBT (como as lutas feministas contra o sexismo) são frequentemente mobilizadas e instrumentalizadas contra outras minorias, especialmente as minorias racializadas. Em particular, a entrevista realizada pelo jornalista Franck Chaumont *Homo Ghetto* e o livro autobiográfico de Brahim Naït Balk *Un homo dans la cité* suscitaram debates inflamados ao momento de sua publicação. A temática comum que os caracteriza é a apresentação de vidas de *gays* e lésbicas morador@s das periferias francesas, muit@s descendentes de imigrantes oriund@s de países do Magreb e, em geral, de países muçulmanos. As vidas dest@s jovens são apresentadas, neste contexto mediático, como constantemente atravessadas pelas dificuldades de articular homossexualidade e cultura de origem, como oprimidas por uma homofobia particularmente violenta, imputada à tradição cultural do mundo árabe e africano. Estes textos tornaram-se, assim, exemplos do fantasma direitista e sarkozista – do qual uma parte da comunidade LGBT seria apropriada – da separação, no espaço social francês, entre a civilização ocidental “de souche”, sexualmente liberada e aberta, e a suposta “barbárie” das periferias, lugares de perpetuação de uma cultura sexualmente atrasada e complexada, sexista e homofóbica.

A lógica do homo-nacionalismo impõe escolher entre a luta pelos direitos LGBT e a luta pelos direitos das minorias racializadas. Nesta perspectiva, democracia sexual e democracia racial parecem se opor de maneira não conciliável. O grupo das LOCS (*Lesbiennes of Colour*) (2011) contribuiu recentemente ao denunciar estas lógicas racistas e nacionalistas nas quais “só uma e única identidade seria representada e representável” na comunidade LGBT, como na ocasião da organização da Parada *Gay* parisiense de 2011. Neste caso, a escolha da imagem de um galo branco para o cartaz da Parada foi largamente contestada pelas LOCS (2011) e outros grupos *Queer* anti-homonacionalistas enquanto expressão de uma implícita adesão da Inter-LGBT a uma ideologia nacionalista, racista, centrada na exaltação das origens gálicas da França (sem contar a simbólica androcêntrica e machista que esta imagem sugeria). Nesta lógica, que privilegia a assimilação ao republicanismo e universalismo, o sujeito das lutas, para ampliar direitos sexuais, acabava

sendo restringido aos *gays* (e às lésbicas) franceses/as, branc@s e de classe burguesa. “Por que um galo? Por que ligar o patriotismo, o nacionalismo, a identidade nacional [...] aos espaços LGBT que deveriam evitar os esquemas e os discursos da opressão?”, afirma um pequeno panfleto redigido pelas Lesbiennes of Colour (2011). O cartaz foi retirado antes da Parada, mas a fratura no movimento apareceu doravante como não sustentável.

Embora Lestrade considere que uma verdadeira discussão sobre homonacionalismo não conseguiu se instalar na França, como aconteceu nos Estados Unidos e em outros países europeus, consideramos que a nova configuração histórica e social do movimento LGBT francês e a aparição de tendências nacionalistas, conservadoras e populistas chegaram a influenciar o debate em torno do casamento para tod@s, determinando a expressão de novas posições críticas e radicais de matriz *Queer*, impensáveis na França até uns anos atrás. É então a partir da particularidade desta nova conjuntura sociopolítica que as reivindicações para o casamento e a homoparentalidade tornaram-se, aos olhos de muitos teóricos e militantes *Queer*, como uma maneira burguesa, branca e normalizadora de desviar a atenção das desigualdades e das múltiplas formas de precariedade que atravessam a comunidade LGBT. Conforme destacam Cervulle e Roberts (2010, p. 23), a “atenção excessiva para o casamento *gay* e a homoparentalidade tendem a ocultar a questão das desigualdades sociais dentro da comunidade LGBT”, identificando as prioridades da luta no eixo único da sexualidade em detrimento de outros fatores de discriminação, mas também – para estes autores – determinando a marginalização de outras formas de vida, irredutíveis aos arranjos da instituição matrimonial.

Talvez, a questão como ela se deu na nova conjuntura sociopolítica que estamos descrevendo é se e de que maneira a democracia sexual contribui para mudar uma compreensão burguesa da democracia e de seus direitos liberais e individuais determinando políticas concretas de ampliação da cidadania e das esferas de inclusão, ou se ela se limita a ser uma assimilação e normalização das sexualidades dissidentes no quadro pré-constituído do conformismo social vigente e da lógica republicana “da qual sabemos que ela resiste a levar em conta as questões pós-coloniais e minoritárias” (GARROT; GOLDMAN, 2011).

Casamento igualitário e processo democrático na Argentina

Voltando ao contexto argentino para entender sua especificidade: qual é sua contribuição para essas discussões? Como operam, neste contexto, os dinamismos da democracia sexual e como puderam juntar-se à trajetória histórica do processo de democratização? Em um país que faz apenas 30 anos que saiu de uma das mais violentas ditaduras do século XX – e que ainda padece muitas de suas consequências –, a noção de democracia sexual parece incorporar um sentido ainda subversivo ou, pelo menos, uma etapa fundamental do processo de libertação de qualquer forma de pensamento inquestionável ou de organização social autoritária. A noção de democracia sexual remete, então, à politização das questões sexuais que, subtraídas à imutabilidade do sagrado – de uma dimensão religiosa, natural ou simbólica, supostamente pré-social e intocável –, se incorporam nos debates da esfera pública, marcadas pelas regras da negociação, da contestação e da deliberação. Os espaços do corpo, da sexualidade, da família e até das relações de gênero não são mais considerados como espaços privados não negociáveis, como alheios ao político, mas como atravessados por relações de poder, por lógicas histórico-sociais de dominação. “O normal é o normatizado” (FASSIN, 2008); ou seja, produto de institucionalizações, criação humana contingente e modificável. A definição de Fassin, portanto, está centrada na ideia de uma desnaturalização das normas sexuais e de gênero, através do processo de democratização, em virtude do qual estas normas podem ser questionadas, tornando-se objeto de discussão e de transformação, perdendo, assim, a evidência presumida de um fato natural.

Deste ponto de vista, e segundo diz o periodista e militante Osvaldo Bazán, durante o processo que levou à aprovação da lei do casamento igualitário, se conseguiu instalar na Argentina um debate popular; se conseguiu que, pela primeira vez, “até nas províncias do interior do país os temas ligados a gênero, sexualidade e homossexualidade fossem discutidos nas casas, nas ruas, nas lojas, e se enraizaram no tecido mais profundo da sociedade” (BAZÁN, entrevista, 13 jul. 2012).

Apesar da violência expressa pelos adversários (Igreja católica, grupos Pró-Vida e Pró-Família), que não hesitaram em externar sentimentos profundamente homofóbicos, a lógica da discussão se instalou, permitindo que

o que, há pouco tempo, parecia indiscutível, fosse questionado abertamente, tornando-se discurso e motivo de interrogação.

Como nunca antes na história do país, até em pequenas localidades se realizaram concentrações e encontros a favor da diversidade sexual: todos os participantes concordam que eles não tinham podido organizar só dois meses antes, que foi a reação lógica à explosão de agressão. (BAZÁN, 2010, p. 521).

A favor ou contra, as diversas atividades realizadas em torno da lei tiveram o efeito de alimentar o debate e terminaram – talvez paradoxalmente contra o planejado – ampliando a frente favorável à lei. “Tal foi o clima do debate, tanta discussão ocorreu nestes 69 dias, que todos sentiram a necessidade de dizer o que pensavam” (BAZÁN, 2010, p. 543), ou seja, de uma maneira ou de outra, de tomar parte no debate público. Uma tal necessidade se impôs também para os setores mais conservadores, que tiveram que descer à mesma arena política, dobrar-se, ao menos em parte, à lógica do debate democrático. “Inclusive para muitos dos mobilizados contra a iniciativa, o processo pode ter resultado num exercício de cidadania e politização” (HILLER, 2010, p. 123).

A maioria dos protagonistas e intérpretes deste debate está de acordo em afirmar sua importância para o processo de democratização do país. Não se tratou apenas de estender os direitos para grupos que eram, antes, excluídos, mas, também, de redefinir as regras próprias a este espaço de discussão e deliberação.

Tanto os argumentos esgrimidos como as transformações operadas no espaço público indicaram, além dos resultados, a imanência da ordem social. Isto é, o debate mostrou que são as sociedades que definem e redefinem suas próprias normas. O debate multiplica a possibilidade de que surjam novas demandas e sujeitos políticos. (HILLER, 2010, p. 124).

Neste processo de democratização, as significações fundamentais que se instalaram durante o debate foram as da igualdade enquanto direito básico, e de cidadania inclusiva. Ao utilizar estes termos, é necessário esclarecê-los, para que estas noções se tornem, por sua vez, objetos de discussão. Como muitas das feministas latino-americanas ligadas aos movimentos pós-coloniais recordam, a referência às categorias de igualdade ou de direitos humanos não implica, por

si mesma, o abandono de lógicas hierárquicas nem a garantia da instauração de condições materiais de justiça. Tal referência leva, em muitos casos, a novas formas de discriminação a tudo o que não aparece imediatamente de acordo com os princípios da racionalidade moderna. Aquelas alteridades racializadas consideradas “problemáticas” (SEGATO, 2011, p. 35) não seriam contempladas pelo paradigma de uma modernidade (sexual) interpretada como um projeto normalizador abstrato e absoluto.

No contexto argentino, porém, os valores da igualdade, a democracia e os direitos humanos não atuaram como princípios abstratos, supostamente universais e meta-históricos, mas como significações sociais profundamente enraizadas na história recente do país e, particularmente, em sua trajetória de redemocratização. Mais do que direitos civis de matriz liberal e individualista, tratou-se de defender os princípios de uma igualdade material e da luta a qualquer forma de discriminação e de exclusão do pleno exercício da cidadania. Estes valores dão corpo ao que podemos definir como um “pluralismo histórico” (SEGATO, 2011, p. 26), enquanto expressão de uma trama coletiva realizada “pelo caminho do debate e da deliberação” (2011), em termos de um projeto crítico que interroga, discute e contesta as ideias e as estruturas que organizam a sociedade.

Cabe, aqui, mencionar um ponto de comparação e de divergência com o debate francês no qual tiveram um papel significativo, desde a época do PaCS, a referência à questão da filiação – verdadeiro ponto conflitivo⁶ – e o papel do discurso das ciências humanas e, particularmente, da antropologia psicanalítica. A importância do discurso de uma expertise “laica” e “científica”, porém vinculada a categorias essencialistas e meta-históricas particularmente hostis à institucionalização dos casais do mesmo sexo e suas consequências relativas à homoparentalidade foi uma constante dos debates franceses que não parece ter equivalente no contexto argentino. Os referenciais da psicanálise lacaniana – como a Ordem simbólica transcendente e a diferença dos sexos, pensados como elementos indispensáveis e estruturantes à subjetividade e

⁶ A filiação, bem mais do que o casamento em si mesmo, constitui, no contexto francês, “o principal obstáculo à institucionalização dos casais homossexuais e este bloco encarnaria a essência da definição da nação francesa” (PATERNOTTE, 2011, p. 38-39). Para uma análise do laço entre a questão da filiação, nacionalidade e processos de naturalização, ver Fassin (2011).

à esfera social – foram onipresentes na França desde a época do PaCS entre os opositores das mudanças sociofamiliares. Neste contexto ideológico, tais referenciais tornaram-se, para muitos, expressão da nação (francesa) e garantias da sua continuidade e especificidade cultural. No entanto, no debate argentino, foi decisiva a oposição frontal entre a imanência das categorias político-jurídicas (igualdade, cidadania, inclusão, não discriminação) dos grupos para a diversidade sexual, a democratização do casamento e a transcendência dos argumentos dos grupos abertamente religiosos – católicos e evangélicos – organizados nos movimentos Pró-vida e Pró-família.

Importância do discurso igualitário e consolidação da democracia

Para entender o que se passou na Argentina em torno da lei do Casamento Igualitário, não é possível considerar somente a reivindicação isolada do casamento, mas é necessário fazer uma consideração mais global dos processos de consolidação da democracia neste país e da luta igualitária ainda em desenvolvimento em outros âmbitos da sociedade.

De acordo com o sociólogo Carlos Fígari (2012), no contexto argentino, o pedido pelo casamento igualitário apresentou-se como exemplo da mutação de uma demanda normalizadora em uma luta progressista para a igualdade. A especificidade do processo, no caso argentino, consiste na radicalidade do pedido: “Os mesmos direitos com os mesmos nomes”. Deste modo, explica Fígari,

se apresentava uma irredutibilidade na demanda que ia do tudo ao nada. Ter colocado o tema como uma questão de igualdade reposicionou todo o debate. Já não é um assunto de reconhecimento de minoria, mas o acesso igualitário ao mesmo direito de todos/as; um argumento proposto em termos de direitos humanos universais. (FÍGARI, 2012).

E, como foi assinalado antes, a referência aos direitos humanos universais não indica, neste contexto, um conceito abstrato, mas a expressão concreta de uma trajetória histórica; o fruto de lutas e de conquistas sociais por parte de grupos minoritários durante as décadas que seguiram à restauração democrática. “Saber transformar a dor e o sofrimento (para convertê-lo) em

luta e ter um compromisso concreto com o país”, disse Paulón (2012), ao descrever os pontos fundamentais da estratégia do coletivo LGBT que apoiou o Casamento igualitário.

A maioria dos protagonistas e intérpretes destes atos concorda em afirmar que, no caso argentino, as questões sexuais se apresentaram do ponto de vista dos direitos humanos. “O sexual é sujeito de direitos”, afirma Pecheny (2012), explicando, em uma conferência feita em 12 de julho de 2012, no Instituto Pasteur de Buenos Aires, que “direitos sexuais” é um termo novo que marca esta ideia de que o sexual (e o reprodutivo) é sujeito de direitos. “A volta à democracia na Argentina permitiu avançar neste campo” (PECHENY, 2012). Isso colocaria os pedidos ligados ao reconhecimento dos casais homossexuais como atravessados pelas mesmas lógicas que impregnaram “a história recente” do país, a saída da ditadura e a instauração do processo democrático (PECHENY; DE LA DEHESA, 2011, p. 54).

Nesta direção, Bazán (2012) explica que “o tema não era tanto o casamento, mas a igualdade, não importando a orientação sexual”; e então a luta se volta contra qualquer tipo de discriminação. Não se tratava de defender alguns direitos a mais para um grupo burguês e privilegiado, mas de combater uma discriminação real. “O tema do casamento não foi sentido como um delírio burguês nem como pedido de um grupo particular, mas como uma questão de igualdade” (BAZÁN, 2012) que diz respeito à sociedade inteira. Como afirma também Renata Hiller (2010),

Inscrevendo-se na linguagem dos direitos humanos, a igualdade e a não discriminação que impulsionavam a iniciativa mostraram como, longe de interessar a uma minoria, discutir a possível ampliação do estatuto matrimonial significava colocar em questão que distinções seriam consideradas legítimas em um Estado democrático. (HILLER, 2010, p. 86).

Entretanto, apoiar o casamento igualitário não significa reiterar a velha instituição matrimonial que perpetuava papéis de gênero desiguais. No discurso dos militantes que promoveram a lei, o casamento igualitário implica uma transformação social considerável, uma resignificação das normas e do estatuto que o regulam. Como explica Paulón (2012), “a instituição histórica do casamento melhorou com a entrada das diversidades sexuais; antes, se

tratava de uma união desigual entre ‘mujer’ e ‘varón’”. A partir da incorporação dos grupos LGBT ao casamento civil, estas desigualdades teriam desaparecido (pelo menos formalmente) com a supressão, no Código Civil, dos termos mesmo de “mujer” e “varón”.

Nesta perspectiva, pode-se entender por que o movimento LGBT se apresentou mais unido que em outros contextos ao elevar seu pedido de casamento igualitário. As vozes dissidentes dos grupos *queer* não estiveram tão presentes ou não chegaram a comprometer a unidade da frente a favor da igualdade. O caso da CHA (Comunidade Homossexual Argentina) foi emblemático: depois de uma oposição inicial à categoria do casamento, em nome de um discurso antinormalizador e antiburguês, esta associação terminou apoiando a iniciativa. Referimo-nos, aqui, às análises de Mariana Manzo (2011, p. 83), que considera como, durante o debate legislativo e jurídico, “não se perceberam as críticas substanciais contra a instituição do casamento que tivessem conseguido romper com esta lógica binária entre os setores contrários do conflito”⁷.

É possível indicar aqui duas razões, profundamente entrelaçadas, da prioridade desta estratégia unitária:

- A força do discurso sobre os direitos humanos no contexto argentino, pelas razões históricas mencionadas e a dificuldade de opor-se a tal discurso, desde uma perspectiva que fosse, também, democrática e progressista.
- A necessidade de uma oposição forte aos ataques agressivos dos grupos conservadores católicos, evangélicos e Pró-família.

Estrategicamente, conta Pecheny (2012), “os movimentos *queer* não se opuseram aos princípios igualitários para não separar a frente que se opunha aos argumentos dogmáticos e reacionários dos religiosos”. E como escreve ainda Mariana Manzo (2011), “homogeneidade do pedido: as organizações da diversidade sexual em luta uniram-se sob o mesmo lema e pedido político: democratização do casamento”. Não que não estivessem presentes vozes discordantes e divergências ideológicas quanto à maneira de entender os

⁷ A lógica binária evocada por Mariana Manzo (2011) é aquela que dividiu, durante o debate, os grupos católico, Pró-vida e Pró-família de um lado e os grupos pela Diversidade Sexual do outro.

efeitos da heteronormatividade e quanto às estratégias políticas para superá-la. Mas, como explicam também Hugo Rabbia e Tomás Iosa (2011), os distintos movimentos, os grupos históricos e os grupos mais recentes conseguiram se unificar a partir da realização da Parada da Diversidade de 2009 (Marcha 09), impulsionando de forma estratégica a linha favorável ao casamento igualitário. Talvez a fala de Osvaldo Bazán, na entrevista que me concedeu em julho de 2012, seja representativa desta linha estratégica:

somente agora podemos dar-nos a esse luxo de discutir e até de levantar a crítica ao casamento. Mas porque já temos este direito, porque a igualdade foi reconhecida. Antes, sem o direito nem a possibilidade de aceder ao casamento, tampouco teria sentido afirmar sua rejeição.

Considerações finais

A intenção, neste texto, foi discutir a ideia de *democracia sexual*, analisar suas críticas e abrir novas perspectivas para esta noção à luz da experiência concreta dos processos argentino e francês que, há quase três anos, levaram à aprovação da lei do casamento igualitário nos dois países. A análise comparativa destes dois processos mostra que, como qualquer categoria sociopolítica, a democracia sexual toma o seu sentido e se torna eventualmente problemática em relação à realidade social, histórica e política na qual ela opera. Vistos desde a América Latina e desde uma perspectiva diferente na geopolítica das relações pós/neocoloniais, o processo do casamento igualitário e a noção de democracia sexual aparecem, talvez, menos imediatamente ligados com lógicas conservadoras e normativas e com os nacionalismos sexuais que racializam discursos e formas de sexualidade.

Por certo, como lembram Pecheny e De La Dehesa (2011), na conjuntura histórica argentina em que essa mudança se produziu não faltam paradoxos e contradições sociais. Expressão incontestável dessa época de passagem do autoritarismo à democracia, essas transformações no campo das políticas sexuais se mesclam com outras tensões sociais que atravessam o país, como o fenômeno da crise econômica e as políticas neoliberais. No entanto, apesar de tais contradições, estes eventos marcaram, no contexto argentino (e, mais amplamente, no latino-americano), um momento fundamental da “construção

da sexualidade como questão política” (PECHENY; DE LA DEHESA, 2011, p. 55), ou seja, da sexualidade como fator decisivo de distinção entre o que é político, e, portanto, objeto constante de discussão, e o que permanece fora de toda a esfera propriamente política.

Destacamos que a institucionalização da lei coloca, como consequência direta, a questão de tutelar e dar visibilidade àqueles que, por diferentes razões, não se reconhecem dentro desta instituição, mesmo que modificada e igualitária. O informe apresentado pelo CONICET a favor da lei é um claro exemplo desta preocupação, da necessidade de uma reflexão permanente para evitar que o que foi concebido como um direito incluyente se torne um novo instrumento de separação e de exclusão. Assim, o casamento igualitário não pode ser o objetivo último da luta para a igualdade dos grupos LGBT, nem a condição necessária para o reconhecimento de suas vidas como dignas e viáveis. Neste sentido, a lei “não supõe que o casamento seja a forma exclusiva de organização da sexualidade e do parentesco, nem que desvalorize as outras formas não matrimoniais de arranjos familiares, mas que pretende, meramente, corrigir a aplicação desigual de uma norma jurídica” (FÍGARI, 2010, p. 27). E, com a aprovação da Lei de Identidade de Gênero em maio de 2012, logrou-se outra importante etapa no processo de defesa e de ampliação dos direitos das minorias sexuais sem subordiná-lo à lógica da instituição matrimonial.

Na compreensão deste panorama, a teoria *queer* pode servir como uma ferramenta crítica para pensar esse “depois do casamento igualitário” e como ferramenta crítica para pensar diferentes posicionamentos segundo o modelo da interseccionalidade entre sexualidade, raça/etnia, gênero e classe. Em particular, ela fornece um sólido conjunto teórico para questionar as várias formas de discriminação e suas diferentes manifestações. Quando esses diversos fatores são levados em conta, podem ampliar-se as esferas de inclusão e resgatar novos direitos. A tarefa é, então, redefinir não apenas as normas sexuais e de gênero, mas, também, as omissões, as invisibilizações e, sobretudo, as marginalizações através das quais se constitui o imaginário nacional que, no caso da Argentina, é de uma nação supostamente “branca” e “eurocentrada” que ainda acaba silenciando as vozes e subalternizando posições das populações negras e indígenas do país (BIDASECA et al., 2011). Em outras palavras, resta perguntar acerca do impacto desta lei, e da mais recente lei de Identidade de Gênero sobre outros fatores de desigualdade

que, em um país como a Argentina, reduzem, e até impedem, ainda, para muit@s, um pleno acesso à cidadania (PECHENY; DE LA DEHESA, 2010, p. 33-34).

Referências

- AYOUCH, T. Pour une psychanalyse pour toutes, non à une psychanalyse homophobe. *Nouvel Obs. Féministes en tous genres*. Disponível em: <<http://feministesentousgenres.blogs.nouvelobs.com/thamy-ayouch/>>.
- BALK, B. N. *Un homo dans la cité*. Paris: Calmann Lévy, 2009.
- BAZÁN, O. *Historia de la homosexualidad en Argentina*. Buenos Aires: Marea Editorial, 2010.
- BIDASECA, K. Reflexiones sobre la negritud femenina latinoamericana. Las voces de las mujeres afrodescendientes en Ciudad de Buenos Aires. In: BIDASECA, K.; VAZQUEZ LABA, V. *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en America Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2011. p. 95-118.
- BOURCIER, M. *Queer zones 3 – Identités, cultures, politiques*. Paris: E. Amsterdam, 2011.
- CERVILLE, M.; REES-ROBERTS, N. *Homo Exoticus: race, classe et critique queer*. Paris: Armand Collin, 2010.
- CHAUMONT, F. H. G. *Gays et lesbiennes dans la cité: les clandestins de la République*. Paris: Le Cherche Midi, 2009.
- ERIBON, D. *De la subversion: droit, norme et politique*. Paris: Cartouche, 2010.
- _____. Les frontières et le temps de la politique. In: _____. *Sexual Nationalisms*, Amsterdam, 2011. Disponível em: <<http://didiereribon.blogspot.com.br/2011/02/les-frontieres-et-le-temps-de-la.html>>.
- FASSIN, E. *L'inversion de la question homosexuelle*. Paris: Amsterdam, 2008.
- _____. La démocratie sexuelle contre elle-même. *Vacarmes*, n. 48, 2009. Disponível em: <<http://www.vacarme.org/article1781.html>>.
- _____. Homosexuels des villes, homophobes des banlieues. *Metropolitiques.eu*, 1º dez. 2010. Disponível em: <<http://www.metropolitiques.eu/homosexuels-des-villes-homophobes>>.

- FASSIN, E. Naturalisations. Filiation, famille et nationalité. In: DORLIN, E.; FASSIN, E. *Reproduire le genre*. Paris: Bibliothèque Centre Pompidou, 2011. p. 137-143.
- _____. From criticism to critique. *History of the Present*, v. 1, n. 2, p. 265-274, 2011.
- FERNANDEZ VALLE, M. Después del matrimonio igualitario. In: ALDAO, M.; CLERICO, L. *Matrimonio igualitario en la Argentina: perspectivas sociales, políticas y jurídicas*. Buenos Aires: Eudeba, 2010. p. 173-198.
- FÍGARI, C. Per Scientiam ad Iustitiam! Matrimonio igualitario en Argentina. In: *Dossiê Direitos Humanos: diversos olhares*, 2010. p. 125-145.
- _____. Gay marriage/Matrimonio igualitario in Argentine: from conservative claim to progressive demand. In: CONGRESS OF LATIN AMERICAN STUDIES ASSOCIATION, San Francisco, California, May, 2012.
- GARROT, C.; GOLDMAN, O. Homonacionalisme et impérialisme sexuel: quand les homos changent de drapeau. *RdL. La revue des livres*, n. 1, 2011. Disponível em: <<http://www.revuedeslivres.fr/homonacionalisme-et-imperialisme-sexuel/>>.
- HARITAWORN, J.; TAMSILA, T.; ESRA, E. Gay Imperialism: gender and sexuality discourse in the 'War on Terror'. In: KUNSTMAN, A.; MIYAKE, E. (Ed.). *Out of Place. Interrogating Silences in Queerness/Raciality*, 2008.
- HILLER, R. Matrimonio igualitario y espacio público en Argentina. In: ALDAO, M.; CLERICO, L. *Matrimonio igualitario en la Argentina: perspectivas sociales, políticas y jurídicas*. Buenos Aires: Eudeba, 2010. p. 81-124.
- JAUNAIT, A. Retours sur les nationalismes sexuels. *Genre, Sexualités et Société, Rubrique Opinions et Débats*, 2011. Disponível em: <<http://gss.revues.org/1957>>.
- MANZO, M. Movilización del derecho: conflicto por el matrimonio igualitario en Córdoba. In: SRÓ RUATA, M. C.; RABBIA, H.; IOSA, T.; MANZO, M.; CAMPANA, M.; MORÁN FAÚNDES, J. M. *El debate sobre matrimonio igualitario en Córdoba: actores, estrategias y discursos*. Córdoba: CDD, 2011. p. 75-103.
- LOCS. Ni coqs galois ni poules pondeuses! Le racisme et la xénophobie au nom de la lutte contre l'homophobie: Basta. Les mots sont importants. *Net*, 2011. Disponível em: <<http://lmsi.net/Ni-coqs-gaulois-ni-poules>>.
- PATERNOTTE, D. *Revendiquer le mariage gay*. Belgique, France, Espagne, Bruxelles: l'ULB, 2011.
- PECHENY, M.; DE LA DEHESA, R. Sexualidades y política en América Latina. El matrimonio igualitario. In: ALDAO, M.; CLERICO, L. *Matrimonio igualitario en la*

Argentina: perspectivas sociales, políticas y jurídicas. Buenos Aires: Eudeba, 2010. p. 7-58.

PECHENY, M.; DE LA DEHESA, R. Sexualidades, política e Estado na América Latina: elementos críticos a partir de um debate Sul-Sul. *Revista Polis e Psique*, v. 1, 2011, p. 26-64.

PERELSON, S. A parentalidade homossexual: uma exposição do debate psicanalítico no cenário francês atual. *Revista Estudos Feministas*, v. 14, n. 3, p. 272, 709-730, set.-dez., 2006.

PUAR, J. *Terrorist Assemblages: homonationalism in Queer times*. Duke: Duke University Press, 2007.

RABBIA, H.; IOSA, T. Plazas multicolores, calles naranjas. La agenda del matrimonio entre parejas del mismo sexo en el activism LGTB cordobés y la oposición religiosa organizada. In: SRÓ RUATA, M. C.; RABBIA, H.; IOSA, T.; MANZO, M.; CAMPANA, M.; MORÁN FAÚNDES, J. M. *El debate sobre matrimonio igualitario en Córdoba. Actores, estrategias y discursos*. Córdoba: CDD, 2011. p. 33-74.

VACQUIN, M.; WINTER, J. Non à un monde sans sexes. *Le Monde*, 4 dez. 2012.

Política y sexualidad en América Latina: *¿aún el siglo del neoliberalismo?*

Mario Pecheny

El trabajo discute la pertinencia de la categoría de post-neoliberalismo, a la luz del estatus de las políticas sexuales, para referirse al período actual en varios países de la región de América Latina. El interés de este trabajo es proponer una primera discusión del post-neoliberalismo como concepto y fenómeno, que expresa los tres componentes del no muy feliz término: post, neo y liberalismo.

La intención detrás de esta discusión es sostener que las políticas sexuales deben pensarse en su politicidad, es decir, en la conflictividad socialmente estructurada, y en su historicidad, más allá de la reducción que las reivindicaciones sexuales y los movimientos sociales han sufrido en estos años al institucionalizarse el marco de las democracias formales, y de alguna manera despolitizarse. Por despolitización entiendo la doble sustracción de los conflictos sociales de su inserción en el marco de condiciones estructurales de vulnerabilidad y desigualdad, y de los procesos históricos que los han producido y reproducido, reduciéndolos a cuestiones de índole individual y resoluble técnicamente, por ejemplo, a través de la intervención de la medicina o la salud pública. Tal despolitización coherente con los postulados neoliberales.

En los años recientes, numerosos gobiernos, partidos y movimientos sociales en la región vienen festejando un retorno de la política, de las movilizaciones populares, de avances en términos de justicia social, como si el neoliberalismo hubiera quedado definitivamente superado y sea un problema de otros horizontes del mundo. Concuero con la postura de que el neoliberalismo, tal cual como fuera impulsado aquí décadas pasadas, no existe

más; pero eso no implica que su impronta no rija todavía las prácticas sociales y políticas en la región, que sus lógicas no estén todavía operando, aun con ropajes populistas o de izquierda.

Dilucidar el post-neoliberalismo implica entonces reflexionar sobre en qué medida y cómo varias experiencias políticas actuales en la región, como el kirchnerismo en la Argentina, reúnen elementos “post”, tanto en el sentido de que van más allá temporalmente de la etapa neoliberal como en el sentido de que niegan discursivamente al neoliberalismo; elementos del “neo” liberalismo tal como ha sido hegemónico durante décadas en la región y que diera lugar a una estructura de relaciones sociales y económicas y un estatus específico de lo político; y elementos del “liberalismo” clásico, aquél del lenguaje de los derechos humanos, el estado de derecho y la autonomía de los individuos.

En Argentina y en la redescubierta región de América Latina, la hegemonía del discurso neoliberal ha comenzado a resquebrajarse frente a la aparición o retorno de partidos en el gobierno que se reivindican de izquierda o transformadores, la recuperación de la movilización popular, la voluntad de una regulación estatal de los conflictos sociales y la re-politización de cuestiones cuya resolución se pretendía dejar al orden auto-regulado del mercado y/o a la intervención técnica de los (saberes) expertos. Al calor de los nuevos o renovados repertorios de lucha, que atravesaron la región durante la última década del siglo pasado, han surgido gobiernos orientados tanto a fundamentar su legitimidad en las demandas populares como en el fortalecimiento de los procesos democráticos sumados a una recuperación del estado como instrumento del cambio social. Las experiencias nacionales registran características disímiles de acuerdo con sus estructuras sociales, sus dispositivos institucionales y los sujetos políticos renacidos o surgidos en los procesos de movilización, pero tienen en común una cierta identidad de oposición frente a las recetas, ensayadas en el pasado reciente, hostiles al papel del Estado y a la dirección política de la economía.

Particularmente en las últimas dos décadas reemergieron, en casi toda la región latinoamericana, movimientos sociales de base territorial, populares, fuertemente movilizados en sus demandas socioeconómicas e identitarias que, en muchos casos, desde México hasta Argentina, han integrado cuestiones de género y sexualidad, en el contexto de discursos populares ligados a la pobreza, la marginalidad, el acceso al trabajo o la tierra. De ahí el interés que

despiertan estos modos articulados entre movilización ligada a la exclusión socioeconómica con otras dimensiones histórico-culturales que incluyen a la juventud, el género y la sexualidad como dimensiones reflexivas de sus propias identidades en construcción. Teniendo en cuenta esos procesos, ¿hasta qué punto el régimen político y el Estado al procesar las demandas sociales, incluyendo las sexuales, transforman su carácter despolitizador y hasta qué punto mantienen la lógica neoliberal que ha venido rigiendo su “gubernamentalidad”? La propuesta del término post-neoliberalismo apunta a dar cuenta de la tensión presente en una yuxtaposición de sentidos, de las paradojas que de allí resultan, más que a denunciar nuevos ropajes de la dominación o a alertar contradicciones teóricamente insalvables.

Avancemos pues. Post-neoliberalismo significa tres cosas diferentes, y no es solamente una cuestión de énfasis en los dos prefijos o el sustantivo: *post-neoliberalismo*;¹ *post-neoliberalismo* y *post-neoliberalismo*. Estos tres componentes y sus sentidos parcialmente contradictorios o paradójicos están de hecho articulados en la práctica.

Los rasgos atribuidos al prefijo neo, en relación con neoliberalismo, siguen estando entre nosotros. Las transformaciones estructurales que produjeron los gobiernos neoliberales de los años ochenta y noventa han creado regímenes políticos y culturas neoliberales, en el contexto de Estados y economías neoliberales. A pesar de los cambios percibidos, seguimos hoy viviendo en tales culturas y regímenes políticos, y en tales Estados y economías, cuyas reglas formales y de sentido común hegemónico perduran. El neoliberalismo se definía, entre otros rasgos, por la construcción (*framing*) de la política como instrumental: primacía de la lógica económica; propuesta de ajuste estructural y desmantelamiento del Estado; priorización de la costo-efectividad en la evaluación de políticas públicas; desconfianza de la política al presuponer un orden social como orden natural, auto-regulado; explosión tecnocrática de los discursos positivistas de políticas basadas en la “evidencia”; segmentación y especialización de las políticas y la política, como resultado tanto de los requerimientos de reducción presupuestaria como de eficacia en el impacto supuesto de la acción estatal; ONGización y profesionalización de los movimientos sociales; ideología del fin de las ideologías etc. Finalmente,

¹ Todos os grifos são do autor.

otro rasgo del neoliberalismo para destacar aquí es la explícita, pero ideológica y falsa (en sentido marxista), despolitización de la política.

La política estado-céntrica en América Latina, aquella que había depositado por décadas en el Estado y sus instituciones la resolución de los conflictos y desigualdades sociales, había sido atacada críticamente. Para ello, el proyecto neoliberal implicaba también acotar y reducir las demandas sociales, consideradas por definición imposibles de ser procesadas todas al mismo tiempo. En tal contexto, los lazos y redes sociales, las organizaciones colectivas, particularmente entre los pobres, fueron debilitadas o destruidas, al tiempo que la salud y educación públicas, las universidades públicas, la protección social etc. sufrieron procesos de descentralización y privatización – no siempre alcanzadas, debido a la resistencia y movilización colectivas.

Sin embargo, en este régimen neoliberal que siguió a la crisis de la deuda y políticas de ajustes estructurales, la mayoría de los países alcanzaron avances claves en términos de derechos en materia de salud, sexualidad y género. Avances incluso impensables por la propia militancia al inicio de las transiciones democráticas.

En efecto, desde los años noventa, la mayoría de los países produjeron reformas legales y políticas públicas en salud reproductiva, género y sexualidad, incluyendo reconocimiento a los derechos en estas materias para adolescentes y jóvenes, mujeres, lesbianas, *gays* y trans.

Algunos países (y ciudades) han sido vanguardia en el reconocimiento de nuevos derechos y sujetos: no-discriminación basada en sexo, género y orientación sexual; leyes de cuotas y discriminación positiva para mujeres en la representación política; producción estatal de anti-retrovirales y negociación de patentes; provisión universal de anti-retrovirales y tratamientos para las personas con VIH; matrimonio igualitario (CLÉRICO; ALDAO, 2010) y adopción por parte de parejas del mismo sexo; reconocimiento de la identidad de género y los derechos que ello implica para las personas trans etc. Y cuatro países (Argentina, Brasil, Costa Rica, Chile) han elegido mujeres como presidentas, dos de ellas re-elegidas. Como se sabe y parece aun inexplicable, la principal deuda pendiente en la región, con contadísimas excepciones, es el acceso al aborto legal.

Estos pasos progresistas en términos de política sexual, reproductiva y de género pueden explicarse por los tres “componentes” del post-neoliberalismo,

y es el ejercicio que estoy proponiendo en este texto. Comencemos con el componente neo, relacionado con la lógica económica, la costo-efectividad y el discurso de la modernización. Como recordáramos, las políticas neoliberales apuntaban a resolver la crisis fiscal del Estado (“achicar los gastos”), tanto como a disciplinar a los actores sociales: siguiendo esa lógica, avances en anticoncepción, salud reproductiva, y derechos sexuales (en el contexto del sida) han sido perfectamente compatibles con las políticas sociales focalizadas y los procesos de ONGización. El sida, la salud reproductiva (a veces en tanto política de planificación familiar o política demográfica de control de la natalidad), e incluso la desnutrición y la pobreza proveyeron un discurso impersonal, técnico, para legitimar leyes y políticas que habrían podido ser construidas como cuestiones de derechos sexuales, por ejemplo la garantía a la accesibilidad a métodos anticonceptivos. Muchos derechos *gays* han sido alcanzados gracias a la epidemia de sida, que tomo a la población homosexual como objeto de políticas públicas; muchos derechos de las mujeres han sido alcanzados gracias a las altas tasas de mortalidad materna por aborto y tasas de embarazos no buscados, las cuales permitieron legitimar, cual imperativo externo, medidas en anticoncepción o educación sexual, o prevención de la violencia sexual y de género. Los gobiernos neoliberales y las instituciones globales promotoras de políticas sociales focalizadas han aceptado, y aceptan, más fácilmente aquellos argumentos que son formulados en términos de “salud” (construidos como imperativos técnicos impersonales, no-políticos), que aquellos formulados en términos de derechos y justicia social, o de reconocimiento ciudadano de sujetos políticos. Estos modos de “abrir el juego” legítimamente a nuevas problemáticas y nuevos sujetos siguen operando hoy, cosa que saben muy bien las ONG y líderes de todo el espectro social.

Además, algunos avances en derechos a la salud, sexuales y reproductivos han sido instrumentales para los neoliberales: estos avances permitieron a los gobiernos ahorrar dinero, homogeneizar poblaciones, y controlar a actores sociales potencialmente radicalizados. En otro orden de cosas, puede mencionarse una consecuencia no menor: la implementación de reformas legales y de políticas públicas han dado origen o alentado cuantiosas ganancias privadas: p.ej. las compañías farmacéuticas que fabrican los medicamentos para el VIH o las empresas productoras de anticonceptivos y preservativos, los proveedores públicos y privados de salud etc. hacen más dinero si un número

mayor de personas acceden a insumos, medicamentos y tratamientos. A través de estos procesos, movimientos sociales y nuevos sujetos han adquirido derechos de ciudadanía pero en calidad de ciudadanía terapéutica u otras similares, conformándose en ONG con cuentas en el banco y balances anuales, a menudo más ocupadas en producir informes de relatorías que en alentar movilizaciones en las calles. En síntesis, medidas que podrían leerse como “de justicia social”, como el acceso universal a medicamentos, han sido construidas como des-radicalizadas y traducidas en políticas y leyes instrumentales.

Desde el punto de vista de los discursos políticos circulantes, el discurso de la modernización, que históricamente ha incluido valores individualistas propios de las clases medias, contribuyó también a dar un rostro humano al neoliberalismo: avances en derechos de género y sexuales pueden apuntalar una auto-imagen de sociedades modernas, políticos modernos, y sistemas políticos modernos. Las clases medias ilustradas que apoyan los valores individuales de la libertad sexual encuentran en este tipo de medidas sexuales una suerte de compensación de políticas económicas injustas y ataques a los derechos sociales. Parlamentos y élites políticas, en varias ocasiones han usado las leyes y políticas “modernas” en género y sexualidad para mostrarse “modernos”, “del primer mundo”, “no conservadores”... Buenos Aires, por ejemplo, se ha autopromovido como sitio *gay friendly* (así, en inglés) apuntando a constituirse en un destino turístico para turistas gastadores del resto del mundo.

Por último, en un sentido más amplio y más ampliamente conocido, las políticas neoliberales son coherentes con el tradicional acceso de nuevos sujetos de derechos a través del mercado, los ciudadanos en tanto consumidores, la ciudadanía concebida como mercado: mercado de las técnicas de reproducción asistida, mercado de la noche, mercado de sitios de Internet... El neoliberalismo no ha sido pues incompatible con el avance de derechos. Este fenómeno es, quizá, paradójico y curioso, pero no contradictorio.

Yendo hacia atrás en el tiempo y en la genealogía teórica, el segundo componente es el aspecto liberal del neoliberalismo y el post-neoliberalismo tal cual apareció en las experiencias políticas post-dictatoriales en la última parte del siglo XX. Traigo esto en un segundo momento analítico (es decir, luego de describir en este texto al neoliberalismo), pues la intención no es describir el fenómeno / lenguaje liberal en los años ochenta sino mencionar su impronta en el período neoliberal y post-neoliberal.

Recordemos entonces que el liberalismo de los derechos, el estado de derecho y la democracia política, fue redescubierto en la noche negra de las dictaduras. La arbitrariedad de los asesinatos y la tortura realizados desde el Estado dio lugar a resistencias que se hacían en nombre de derechos inalienables: a la vida, a la libertad, a la justicia. Este componente liberal refiere aquí al discurso de los derechos personales, a la autonomía, la igualdad, y la libertad. Luego de las dictaduras y regímenes autoritarios y casi totalitarios, el discurso de los derechos humanos devino *lingua franca*, construcción (*framing*) universal de las reivindicaciones políticas, leyes y políticas públicas en Argentina y otros países latinoamericanos. De la resistencia y protección ante la violencia estatal, en el lenguaje de los derechos como derechos negativos (es decir, que el Estado se abstenga de violarlos) enseguida se pasó a visiones de los derechos más proactivos (es decir, que el Estado proteja derechos y que el Estado promueva las condiciones para ejercerlos), con nuevos temas y sujetos politizados a través del lenguaje de los derechos. Puede decirse que desde la transición democrática, tanto en la primavera transicional, como en las crisis, el lenguaje de los derechos en la articulación de demandas ha sido indispensable a los diferentes actores para legitimar sus reclamos en los espacios públicos.

Una dinámica de derechos humanos permitió así, progresivamente, la constitución de una agenda de justicia social y de justicia sexual, la formación de sujetos sexuales y movimientos sociales en torno del género, la salud y la sexualidad, en toda la región, en un contexto más global donde la salud, la reproducción y la sexualidad fueron cada vez más construidas políticamente como asuntos de derechos. En los años noventa y 2000 fue apareciendo en encuentros, documentos y leyes la expresión “derechos reproductivos”, luego también “derechos sexuales”. Estos procesos son historia conocida, sobre los cual hay exhaustivos estudios y registros en toda la región (ver por ejemplo Petracci y Pecheny (2007), y los otros los libros publicados por el Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos, con los casos de Brasil, Chile, Colombia y Perú).

No voy a extenderme sobre el componente de derechos liberales (en tanto reivindicación política, lenguaje, reglas de juego, Estado de derecho y democracia formal) que se re-instaló en los años ochenta, sino simplemente cerrar con la afirmación de que este componente “resistió” de algún modo a

los embates del neoliberalismo que lo presupone y lo niega, y que reaparece en tiempos post-neoliberales (populistas, de izquierda) dándole un matiz individualista a partidos, gobiernos y regímenes que antaño se caracterizaron por negar activamente tal matiz, sobre la base de una legitimidad más bien de “pueblo-uno” que de pluralismo.

El tercer componente: *post*-neoliberalismo. El uso de prefijos es un problema, no una respuesta válida al desafío de la definición. Pero al menos hace visible el problema: la post-modernidad no es la modernidad, aunque no sepamos bien qué es; lo mismo que el post-marxismo, el post-feminismo... A veces el agregado del prefijo es útil pues se puede volver a sacar: finalmente el post-feminismo no es tan post, la post-modernidad tampoco. En fin, volviendo al asunto de caracterizar al período actual como post-neoliberal, digamos que este momento post-neoliberal es al mismo tiempo un revival: de los discursos populistas y de izquierda del pasado. Post-neoliberal, neo-populista, giro a la izquierda... Diversas definiciones circulan entre los analistas, pero tienen en común señalar un cierto quiebre en la tendencia neoliberal y neoconservadora que hegemonizó la región durante las décadas pasadas.

Si bien, como dijimos, a nuestro criterio las estructuras neoliberales aún están en pie, la calificación de “post” es correcta para caracterizar las experiencias políticas que vivimos hoy. En efecto, en la región, estamos siendo testigos de una repolitización de la política: de la retórica, legitimidad, identidades, y movilización social, el discurso de los derechos humanos nuevamente se radicalizó, en los términos de memoria y justicia. Asistimos a un renacimiento del discurso de la justicia social y las apelaciones al pueblo y a la igualdad socio-económica. En este dinámico marco, los derechos y sujetos sexuales y de género han reformulado sus reivindicaciones en nombre de la igualdad, la democracia, la justicia social, al tiempo que las perspectivas teórico políticas post coloniales e interseccionales adquieren mayor relieve.

La interseccionalidad de varios ejes de opresión (género, sexualidad, clase, raza, etnia, educación, estilos de vida, y trabajo) se hace evidente e imposible de soslayar. En todos estos asuntos subyace una complejidad que la organización de las demandas en cuestiones decidibles o legislables y en políticas públicas intenta reducir con fines de objetivación política y procesamiento institucional. Cuando los actores pasan de una relación de exterioridad al estado y la política institucional a formas diversas de vinculación con los

mismos, se ven desafiados a traducir sus reclamos en legislaciones y políticas públicas, incluso de integrarse activamente en redes de políticas públicas o aun en el aparato gubernamental y del estado. En suma, una pluralidad de viejos y nuevos actores han luchado no sólo por la inclusión de sus demandas en las agendas de deliberación pública y de toma decisiones sino por el derecho de participar en la conformación de los procesos político-formales donde tales agendas se definen. Casos emblemáticos incluyen al género y la sexualidad y otros tópicos novedosos de esta articulación entre el populismo de la justicia social y el liberalismo de los derechos asociados a estilos de vida individuales.

Ahora bien, la impronta del liberalismo político y democrático reinstaurado en los ochenta con el discurso y práctica de los organismos de derechos humanos y que devino en lenguaje de múltiples demandas, no disminuyó ni ante los embates despolitizadores del neoliberalismo y su “gente”, ni ante la restitución populista de un sujeto “pueblo” que muchas veces fue y es hostil a un lenguaje de derechos de raigambre individualista y plural.

El campo del género y la sexualidad (aun cuando persista la deuda del aborto ilegal) muestran cómo han podido articularse discursos y prácticas populistas/de justicia social con reivindicaciones caracterizables como individuales, liberales, progresistas o pequeño-burguesas, y dotadas de manera novedosa de un cariz popular y transformador. El caso del matrimonio igualitario en la Argentina ha mostrado esta confluencia de discursos liberales, neoliberales y post-neoliberales / de justicia social. Con Germán Pérez hemos provocado a nuestros colegas al plantear que el período actual representaría un “populismo liberal”. Un estilo de liderazgo populista, con inflexiones populares en sus interpelaciones a la sociedad movilizadora, pero en el contexto de un programa de restauración institucional de corte liberal democrático. Extraña articulación para las teorías contemporáneas del populismo que piensan la conformación de las identidades populares en directa oposición (la frontera interna) al orden institucional, por no decir liberal. El kirchnerismo en Argentina, por ejemplo, combina un estilo populista de liderazgo y una lógica populista de articulación del campo político, con una recuperación de la tradición liberal democrática que tuvo su primavera en los primeros años de la nueva democracia.

El uso que diversos actores han hecho y hacen de la tradición liberal democrática promueve la protección y extensión de derechos, favorece las

asociaciones intermedias y combate los monopolios y los privilegios como principales amenazas a las libertades públicas. Esos elementos se articulan en el discurso populista como demandas populares a partir de las cuales se construye una frontera interna de exclusión respecto de un bloque de poder conservador que, desde la dictadura hasta el neoliberalismo, conculcó derechos, reprimió la protesta, concentró el poder económico, en definitiva, aplastó la promesa de la democracia como ampliación de derechos básicos – “se come, se cura, se educa” – y la transformó en un conjunto de reglas formales de competencia entre élites.

En esta clave, las leyes de matrimonio igualitario y de identidad de género (como en otro orden, la de muerte digna) le dan al kirchnerismo un indudable matiz modernizador capaz de articular, también a través de un conjunto de demandas liberales, a los sectores “progres” de las clases medias a la plebs popular. Además, se trata de sectores activos en la formación de la opinión pública y en la definición de la agenda de gobierno. El kirchnerismo resulta así un populismo de fronteras móviles que, contrariamente a caracterizaciones polémicas vigentes, presenta una menor rigidez y capacidad adversativa que el peronismo clásico o el chavismo, y una mayor flexibilidad para definir coaliciones políticas o corrientes de opinión.

De tal suerte, lo que despunta con el kirchnerismo y otras experiencias políticas similares de la región no es tanto el retorno del “pueblo sensible”, integrado por una comunidad de experiencias de sometimiento e intereses determinados en el mundo del trabajo, y estructurado en un dispositivo institucional homogéneo de presión corporativa y penetración político-institucional – la columna vertebral del peronismo clásico –, sino un “pueblo principio” que se reconoce en un conjunto de derechos fundantes de la igualdad y la integración, articulando de manera compleja la pertenencia a la comunidad con la afirmación de la singularidad de experiencias individuales y colectivas.

Un no-cierre

En estas páginas propuse usar la expresión “post-neoliberalismo” para describir analíticamente un período y una experiencia política, que estamos transitando en buena parte de América Latina. La yuxtaposición de

prefijos, poco feliz a la lectura, expresa sin embargo la coexistencia de lógicas políticas que son paradójales pero no contradictorias. El lenguaje liberal de los derechos, las exigencias neoliberales de la impersonalidad tecnocrática y la costo-efectividad, y las renovadas interpelaciones a la justicia social y al pueblo movilizado, construyen simultáneamente sentidos políticos que dan forma tanto a las políticas públicas en materia de salud, género y sexualidad, como a las reivindicaciones sociales que una pluralidad de actores pugnan por instalar en la esfera pública.

La politización de las cuestiones de salud, género y sexualidad implica para los actores pero también para las y los intelectuales, el reconocimiento de las estructuras sociales y la historicidad que las producen. El momento actual, más allá de la retórica y la épica restauradoras de la política populista y de izquierda, muestra un panorama más matizado, en el que lenguajes y lógicas políticas aparentemente en tensión logran combinarse para conformar un campo paradójico en el que se dan hoy las disputas por los derechos sexuales, y no solo los sexuales.

Referências

- CLERICO, L.; ALDAO, M. (Org.). *Matrimonio igualitario: perspectivas sociales, políticas y jurídicas*. Buenos Aires: Eudeba, 2010.
- JELIN, E.; HERSHBERG, E. *Constructing democracy: human rights, citizenship, and society in Latin America*. Boulder: Westview Press, 1996.
- PECHENY, M.; DE LA DEHESA, R. Sexualidades y políticas en América Latina: un esbozo para la discusión. In: CORREA, S.; PARKER, R. (Org.). *Sexualidade, saúde e direitos humanos*. Rio de Janeiro: Abia, 2011. p. 31-79.
- PÉREZ, G. Genealogía del quilombo. Una exploración profana sobre algunos significados del 2001. In: PEREYRA, S.; PEREZ, G.; SCHUSTER, F. (Org.). *La huella piquetera: avatares de las organizaciones de desocupados después de 2001*. La Plata: Ediciones Al Margen, 2008.
- PEREZ, G. J.; AELO, O.; SALERNO, G. (Org.). *Todo aquel fulgor: la política argentina después del neoliberalismo*. Buenos Aires: Nueva Trilce, 2011.
- PETRACCI, M.; PECHENY, M. *Argentina: derechos humanos y sexualidad*. Buenos Aires: CEDES-CLAM, 2007.

Material girls em guerra contra Madonna e o *queer*: o lesbianismo radical *woman-identified* na França de 2002 a 1980

MH/Sam Bourcier

Madonna does it better... than Butler

O “retorno”, na França, em 1996, de um Foucault repolitizado a partir de um ponto de vista pós-feminista ou *gay* pelas diferentes correntes da teoria *queer* americana – Butler (para as redefinições dos gêneros como “*performance* e performatividade”), De Lauretis (para as “tecnologias de gênero”), Rubin e Sedgwick (para a reintrodução das sexualidades, das práticas e das culturas sexuais alternativas) – desencadeou críticas violentas por parte das lésbicas radicais francesas ou francófonas.¹ Encontramos seus rastros em panfletos como aqueles que foram distribuídos em 1997 e 1998 no festival de filmes lésbicos não mistos organizado pela associação Cineffable desde 1989, e também em várias declarações feitas no quadro da segunda edição do colóquio Wittig em 2001² e nas sessões de seminários Q da associação Le Zoo.³

¹ Que se manifestam notadamente pela realização dos seminários organizados pela associação *queer* Le Zoo (fundada em 1995) consagrados ao Saint Foucault de David Halperin e também aos fundamentos da teoria *queer*: Butler, Sedgwick, Rubin, De Lauretis. Esses seminários aconteceram de 1996 a 2000 no Centro *Gay* e Lésbico de Paris, na Université de Paris I – Sorbonne, e depois em outras várias universidades e lugares associativos do interior.

² O colóquio consagrado à obra política, teórica e literária de Monique Wittig aconteceu com a sua presença no Reid Hall na Columbia University em Paris. Os anais desse colóquio, *Parce que les lesbiennes ne sont pas des femmes, autour de l'oeuvre politique, théorique et littéraire de Monique Wittig* foram publicados pela Éditions Gaies et lesbiennes.

³ E mais particularmente durante uma seção consagrada a uma apresentação comparativa da heterossexualidade em Butler e Wittig que aconteceu em 1999.

A apropriação da teoria *queer* pelos grupos franceses tem suas especificidades: tendência anarco-*queer* fortemente representada no sul da França, tomadas de posição epistemológicas-políticas em relação às instituições universitárias e de saber em geral, questionamento do universalismo francês e de uma política e de uma cultura elitistas e dominadoras.⁴ Essas especificidades são quase imperceptíveis em críticas que pouco diferem estruturalmente de uma primeira ofensiva anti-*queer* – que deixou rastros escritos dirigidos às encarnações americanas do movimento *queer*, ou melhor, a seus substitutos.⁵

É neste contexto que Madonna rouba o brilho de Judith Butler em uma série de artigos reagrupados em uma obra intitulada *Madonna: érotisme et pouvoir*, publicada em 1994 pela Editora Kimé, uma respeitável editora de filosofia. Neste livro, Baudrillard coloca-se do lado de Nicole-Claude Mathieu, cujos trabalhos em antropologia social são uma das referências centrais do feminismo materialista francês, e de Danielle Charest, uma ativista lésbica radical canadense que vive na França há muitos anos.

O que se cristaliza em Madonna da teoria *queer* e – ao contrário – do feminismo revolucionário que alimentou o movimento lésbico radical na França nos anos 1980? Qual é o lugar da lésbica nessa configuração? O artigo de Danielle Charest quase nos obrigaria a reformular a questão perguntando-nos: qual é o palco reservado às lésbicas, uma vez reescrita a *performance* de Madonna em *Girlie Tour*, que Charest critica tão severamente? Por que seria preferível substituir os “três casais de mulheres formados por três mulheres vestidas de ternos de três peças e cartolas (entre as quais a própria Madonna) e que afrontam três mulheres despidas vestindo apenas maiôs”, “seis atrizes” que diriam “*yes, we women fuck women, yes we love women*” e não simplesmente “*we fuck Women*”? (CHAREST, 1994, p. 107, 110). Em que a utopia do neutro,

⁴ Este artigo foi publicado no livro organizado por Lucille Cairns, *Gay and Lesbian Cultures in France*, Oxford: Peter Land, 2002.

⁵ A tradução foi fiel à forma como o texto foi publicado originalmente. Nesse sentido, a ausência de referências segue o padrão apresentado no original. A tradução foi realizada por Felipe Bruno Martins Fernandes e Vinicius Kauê Ferreira e contou com a revisão de Miriam Pillar Grossi e Fernando Scheibe. Referência original do artigo traduzido: BOURCIER, Mh/Sam. Material girl en guerre contre Madonna et le *queer*: le woman-identified lesbianisme radical en France de 2002 a 1980. In: _____. *Sexpolitiques: Queer zones 2*. Paris: La Fabrique Éditions, 2005. p. 131-154. [NT].

à qual nos remete o roteiro separatista e o roteiro abolicionista de supressão total dos gêneros, seria ela desejável e permitiria um reencontro entre mulheres forçosamente amantes e não puramente sexuais: “Imaginemos agora que, os homens tendo desaparecido do palco, Madonna entoa com outras atrizes” agora “vestidas em trajes neutros”. “*Come on girls we don’t need them, we don’t need them anymore. Don’t you see they make us believe we need them and when we doubt they rape us?*”

Se insisto nessa reescrita do *Girlie Show* é porque vemos aparecer aí alguns dos principais marcadores discursivos *queer* em que tropeça o feminismo das lésbicas radicais – que, aliás, não é necessariamente o mesmo que o das jovens lésbicas francesas politizadas nos anos 1990 –: sexo demais, a leviandade política que proviria do entusiasmo pela teoria da *performance*, quer dizer, das definições do gênero como *performance* e performatividade de Judith Butler. O texto de Nicole-Claude Mathieu contém, aliás, um pastiche do feminismo pós-moderno que visa diretamente à autora de *Problemas de Gênero*.

Justify my drag

Antes de abordar o componente antissexo e anti-*queer* desses artigos, não é inútil voltar à rejeição conjunta de Madonna e Butler favorecida por uma interpretação restritiva da *performance*/performatividade aplicada à noção de gênero. Ela desempenha um papel importante na crítica materialista marxista do *queer*.

Para começar, a *performance*/performatividade vai ser descrita como uma operação puramente linguística. Sem considerar a dimensão pragmática da performatividade e, portanto, a questão dos atos de linguagem, o que nos obrigaria a abandonar as esferas da linguística estrutural pura ou simplesmente saussuriana e complicaria sensivelmente a relação com a realidade e sua produção. O pastiche de Nicole-Claude Mathieu, que toma significativamente a forma de uma conferência, só dota a performatividade de uma dimensão oral para melhor zombar dela: “eu serei breve e direta para dar lugar à infinita diversidade das diferenças sempre em processo de se diferenciar (sempre diferAntes) que não deixarão aqui, espero, de ser colocadas em atos discursivos e práticas significantes na requintada performatividade daquilo

que chamávamos, no tempo da pré-história, uma discussão. Obrigada por ainda estarem aqui” (CHAREST, 1994, p. 85).

Remontando à época moderna, mais do que à pré-história, podemos reposicionar a concepção de linguagem que atravessa o feminismo e o lesbianismo radicais franceses: trata-se de uma concepção clássica em que o sujeito e a realidade preexistem à linguagem, realidade a que pode ser útil esse instrumento imperfeito concebido para representá-la. Estamos lidando com uma visão instrumental da linguagem que se refere a um modelo decididamente pré-estrutural. Essa visão nos leva antes a medir os desvios existentes entre a realidade e a linguagem do que a considerar o conluio entre o discurso e a realidade que as teorias políticas da performatividade supõem (com o sair do armário [*coming out*] ou a inversão da injúria para citar apenas esses exemplos).

É, aliás, significativo que a crítica de Nicole-Claude Mathieu se apoie na metáfora como tropo da retórica clássica para consolidar a diferença entre a realidade, o imaginário e os símbolos e servir como referência para nomear e desvitalizar as operações de *performance* e/ou de performatividade:

Madonna, pelo menos em seus últimos shows, está no ponto de intersecção entre a teoria *queer* norte-americana de origem homossexual e o feminismo pós-moderno em sua pretensão conjunta de subverter as categorias fixas do sistema heterossexual e racista (homo/hétero, masculino/feminino, branco/preto/amarelo, etc.). Ela seria uma “metáfora intergênero” e, sobressignificando o gênero, deslocaria os significantes. Veremos que a questão é saber se os significados (as categorias sociais de sexo) estão tão modificados, o que implica questionar os limites que as condições sociais objetivas impõem a uma metáfora e, correlativamente, a possível influência de uma metáfora sobre a realidade.

Essa assimilação da *performance* ao registro “puramente” metafórico permite redesenhar uma oposição binária favorável à abordagem marxista/materialista. De um lado, a realidade, a materialidade e a opressão concreta, as relações sociais de sexo com as quais se preocupa o feminismo materialista; e, de outro, o imaginário/simbólico (CHAREST, 1994, p. 92),⁶ as representações, o “gender”, o abstrato, o vago de que o “*queer*” faria sua fortuna:

⁶ Le genre n'est pas seulement symbolique.

Dessa forma, só o *gender* passa a interessar, ao qual se atribui um conteúdo unicamente simbólico, representacional, e o corpo individual que acaba sendo representado como um dado puramente anatômico [...]. Isso me dá a impressão de um fruto onde não veríamos mais que a superfície, a casca, por um lado e, por outro lado, o caroço. A casca: os aspectos simbólicos/imaginários da oposição de gênero masculino/feminino, em que o interesse pelo espetáculo da diferenciação vestimentária e, assim, pela travestilidade [...]. Aquilo que é esquecido em tudo isso é a polpa da fruta, o centro, aquilo que faz da fruta uma fruta e a torna comestível – e, no caso, intragável sob sua forma atual –, a realidade cotidiana das relações entre homens e mulheres. O que é esquecido é o sexo, não só no sentido da sexualidade, mas no sentido de categorização biológica que continua a funcionar socialmente – o sexo social.

Evidentemente, a opção de traduzir “drag” por “travestilidade” contribui para esvaziar o paradigma da *performance* de seu potencial crítico. Eis-nos enquadrados por denominações originárias da taxonomia médica das perversões do século XIX. O termo “travesti” tem o inconveniente de colocar a ênfase no “fetichismo da indumentária”, o que tende a assimilar a *performance* de gênero a um simples truque vestimentário. Acima de tudo, ele remete ao disfarce e reforça a ideia de que existe um original, mesmo que oculto. O próprio fato de ter escolhido falar de um espetáculo de Madonna reduz a noção de *performance* a uma recreação teatral efêmera. Isso faz com que se esqueça a proposição central da demonstração de Butler, a saber, que a *performance* de gênero não é uma exclusividade de Madonna, nem da *drag queen* ou do *drag king*, mas que todo gênero é *performance*.⁷ A *drag queen* de Butler, as *performances* de gênero de Madonna não são mais do que a manifestação hiperbólica do caráter construído da feminilidade – e poderíamos dizer o mesmo da masculinidade. Ao definir a identidade sexual e o gênero como performativos, ou seja, como resultantes de efeitos de repetição dos códigos de *performances* de gênero, Butler afirmou claramente que a heterossexualidade, como todo gênero, é uma paródia, isto é, uma imitação sem original do gênero masculino ou feminino.

⁷ Que não se limita ao gênero. A ideia de “raça” como *performance* é um paradigma abundantemente utilizado na crítica da teoria racial, na crítica pós-colonial e nos estudos da *performance*.

Este impasse sobre a dimensão performativa do regime sexo/gênero dominante que é a heterossexualidade,⁸ a análise da travestilidade com a ajuda do conceito de inversão em sua acepção antropológica nos ancora, portanto, no pensamento *straight*. Há uma ausência de questionamento sobre as ligações que a antropologia tem com as formulações patologizantes dos sexólogos, que se definiram para reparar e explicar os comportamentos homossexuais cada vez mais visíveis em áreas urbanas no final do século XIX. Como todos sabem, essa patologização dos invertidos no pensamento de Krafft-Ebing e Havelock Ellis é baseada em uma hierarquização por grau de transgressões de gênero. A recuperação deste tipo de categoria no discurso antropológico e etnológico em geral, e em particular na análise de Nicole-Claude Mathieu, desencadeia a referência às e aos travestis e transexuais para compreender as inversões de gênero nos povos Inuit e nos Berdache,⁹ sem nunca se interessar nas identidades de gênero a partir da cultura *gay* e lésbica (*butch/fem*, por exemplo).

O prisma heterocêntrico nos conduz a interrogar a “inversão de gênero” no espetáculo de Madonna como uma combinação puramente binária: uma mulher que se disfarça de homem... ou que oscilaria entre um e outro sexo. Isso reificaria o sacrossanto par da diferença sexual, binária e limitativa, e implicaria que Madonna é referencialmente uma mulher que se veste de homem, quando, na verdade, a maioria de seus espetáculos realiza a *performance* de feminilidades e masculinidades diversas e complexas: da louca ao machão, passando pela drag queen e Marlene Dietrich... No *Girlie Show*, em particular, a cena em que Madonna está “vestida como um homem” é precedida pela representação de um ícone lésbico: Marlene Dietrich em *Marrocos*. As garotas “disfarçadas de homem” podem ser lidas como drag kings que ridicularizam a masculinidade

⁸ Esta vontade de “diminuir os estragos” da *performance* de gênero salvando a heterossexualidade de seus efeitos também aparece de forma bastante sensível entre os psicanalistas pseudo*queer* da Epel.

⁹ Caindo no quadro que consiste em tomar como óbvia uma denominação que é o puro produto da imaginação taxinômica dos antropólogos ocidentais que reagruparam sob estes termos de origem francesa diversas orientações sexuais e de gêneros (amplamente mais do que dois gêneros e dois sexos) características das culturas dos índios norte-americanos (cf. Ann Bolin, Thomas Wesley & Sue-Ellen Jacobs. “‘And we are still here’: from Berdache to Two-spirit people”. *American Indian Culture and Research Journal*, v. 23, n. 2, 1999, p. 91-107).

colocando a mão nos bagos. Ou seja, feminilidades e masculinidades que são a ressignificação e a descontextualização da masculinidade e da feminilidade dominante heterocentrada. Dizer que “ela [Madonna] só se refere à heterossexualidade” significa assistir ao show errado. A própria Madonna não escolhe identificar-se como menino *gay* em vez de mulher? “*Don’t they know that I’m a gay man trapped in a woman’s body?*”.

Na verdade, é típico da leitura materialista fixar a carga política sobre as mulheres, a classe, o grupo oprimido por excelência no feminismo radical e revolucionário francês. Raciocinar pela inversão (da diferença sexual) oferece a possibilidade de reafirmar o sexo social, ou seja, a opressão material das mulheres dentro de termos marxistas materialistas que Madonna e “os queers” estariam negligenciando. Para as *material girls* em guerra contra Madonna, erguer o sexo – social – contra o *gender*, a opressão material “real” contra o desmantelamento do sistema binário sexo/gênero *straight*, significa uma fidelidade à diferença sexual, índice biológico da opressão que permite limitá-la às mulheres, mas acarreta uma singular restrição do horizonte político lésbico.

Like a Virgin machine

Este aprisionamento heterocêntrico bem no coração do lesbianismo radical explica em parte outra rejeição: aquela da sexualidade. Pecado individualista que desvia da opressão, o sexo é também pensado como uma atividade ou uma preocupação “essencialmente” masculina. A suposta propaganda de Madonna em favor de um “comunismo sexual” (MATHIEU, 1994, p. 87) é uma fantasia masculina. O sexo seria a obsessão desta categoria de homens dominantes que são os homossexuais, de que, além do mais, é preciso se livrar, assim como das estratégias de aliança *queer* que unem os *gays* e as lésbicas:

O inconveniente (e o perigo) da teoria *queer* é que o único denominador comum (a prática da sexualidade) em realidade imposta pelos homossexuais, (mais uma vez: homens), porque suas preocupações são reduzidas à foda, atira muitas lésbicas e feministas numa forma de pensamento individualista, psicologizante e reformista.

Essa vontade de se livrar dos homens e dos *gays* leva a lamentar que as garotas do *Girlie Show* não vinculem o amor à sexualidade, voltando assim a uma visão extremamente convencional da “mulher”, não realmente sexual, mais sensível, homossexual. A essa visão genericada da sexualidade se acrescenta o uso sistemático, quase mackinnoniano,¹⁰ do *topos* do estupro heterossexual que parece bloquear qualquer outra forma de evocação da sexualidade:

Ao som de “*love your brother, love your sister*”, o conjunto dos dançarinos e dançarinas representa cenas de amor coletivo, homens e mulheres, homens e homens, mulheres e mulheres. Notamos que os gemidos amorosos provêm unicamente de vozes femininas – o que reproduz uma característica do estado atual dos relacionamentos heterossexuais (muitas vezes é impossível dizer se sua vizinha grita de prazer ou de sofrimento, o que torna o silêncio do homem ainda mais impressionante, especialmente porque sabemos que, para a maioria dos homens, forçar uma mulher é erótico). (MATHIEU, 1994, p. 86).

Especialmente porque, mais uma vez, como é o caso com o drag, o desenvolvimento das culturas sexuais originadas da cultura *gay* e lésbica nunca é mencionado, ou se vê totalmente eclipsado pela perspectiva *straight* que, de novo, informa totalmente a reflexão.

A oposição *hard/soft* estrutura a repartição da oposição entre *striptease* e sadomasoquismo (CHAREST, 1994, p. 106). As práticas SM¹¹ são estigmatizadas de uma forma que denota uma ignorância singular do SM tal como se desenvolveu na década de 1970 na cultura *gay*, na cultura lésbica

¹⁰ MacKinnon é uma das principais figuras norte-americanas do feminismo antipornô. O estupro é o paradigma central de sua análise da opressão das mulheres. Com Andrea Dworkin ela está na origem da tentativa de legislação antipornografia que assimila a pornografia a uma discriminação sexista.

¹¹ “Inúmeras formas de homossexualidade ou de homosocialidade [...] são a expressão da fraternidade viril contra as mulheres, que exprime e reforça a hierarquia dos gêneros (como é o caso dos bares *leather* homossexuais, as equipes masculinas de esporte, para não falar da ideologia nazi)” (MATHIEU, 1994, p. 91). A aproximação SM e nazi é igualmente perceptível em seu *Anatomie politique* (MATHIEU, 1994, p. 251).

ou na sexualidade radical¹² nos anos 1980-1990, na França e nos Estados Unidos. Se não é errado dizer que uma parte da cena *leather gay* é uma forma de separatismo masculinista composta apenas de *gays* e/ou heterossexuais, esta cena foi também aquela que conseguiu reunir lésbicas e *gays* em jogos sexuais nos quais, precisamente, não são mais os gêneros que regulam as práticas sexuais. Encontramos esse mesmo tipo de apresentação caricatural do SM em um dos panfletos distribuídos no festival de Cineffable em 1996,¹³ que representava uma menina *leather* com uma suástica na coxa, assimilando claramente a cultura SM ao nazismo.

O “Maudites Femelles”, o único grupo de garotas SM, que emergiu em Paris em 1996 e que contava com certo número de lésbicas, nasceu justamente da vontade de reagir contra a dessexualização do movimento de liberação das mulheres, tanto no movimento feminista como no lesbianismo radical. A ideia era tomar distância de uma sexualização centrada na doçura em oposição ao sexo, o afeto *versus* o sexo.¹⁴ O SM pode ter tido o sentido de “sexo” para as lésbicas porque os acessórios e a sexualidade em público ou em grupo visibilizavam e desprivatizavam a sexualidade dita feminina. Ele corresponde a uma vontade de tirar a sexualidade da esfera privada, do quarto e da conjugalidade. A demonização das práticas SM que se manifesta em certas lésbicas radicais dos anos 1990 mostra seu desinteresse pelo desenvolvimento das culturas *gays* e lésbicas e das culturas sexuais diferentes.

Deeper and deeper

O entusiasmo com a ontologia negativa que atravessa a crítica materialista anti-queer – ontologia negativa, já que esculpida pela falta através de operações como suspender, retirar, neutralizar, erradicar que seriam constitutivas da mulher, ou da lésbica? – não seria completo sem o questionamento do vibrador

¹² A cultura do sexo radical agrupa nos Estados Unidos aqueles e aquelas que se reconhecem em práticas sexuais e de gênero ditas desviantes, não heteronormativa e tudo exceto “vanilla sex” (sexo gentil, erótico e carinhoso).

¹³ O panfleto visava também a reagir à presença de filmes SM na programação do festival.

¹⁴ Cf. notadamente o texto de Métale, a presidente das *Maudites Femelles*, publicado em *La Revue H* na sequência do caso Spanner (n. 4, primavera de 1997, p. 11-12).

ou dos gestos “patriarco-penetrativos”. Madonna não foge a essa regra, já que se vê censurada por representar “o próprio ato sexual que ela não consegue imaginar senão perpetrado pelo falo” (CHAREST, 1994, p. 109). Entre os outros panfletos anti-queer e antivibrador distribuídos no festival Cineffable podia-se ler: “os vibradores são *queer*: o que é o movimento *queer*?” para argumentar no sentido da naturalidade da sexualidade e da tecnofobia que convém às “mulheres”: “Ser *queer* é não ser esperta o suficiente para gozar com seu corpo e com o de sua amante sem acessórios”. O panfleto antiSM que exibia a mulher maravilha sadomasô buscava assimilar “o *queer*” e a América capitalista, lugar onde mais se comercializam brinquedos sexuais no mundo. Cabia aos outros panfletos insistir na dimensão imperialista do vibrador e convencer as leitoras de que o pênis é necessariamente o modelo do vibrador e de que ele separa as mulheres, ou ao menos aquelas “que se deixaram convencer de que é muito excitante ter um pedaço de plástico [sic] entre elas”. Na verdade, a história do vibrador tende a provar que ele tem mais a ver com a “imitação” da mão e com a reapropriação das técnicas vibratórias utilizadas pelos médicos do século XIX para produzir a crise histérica – o orgasmo – titilando o clitóris do que com uma “imitação” do pênis. As lésbicas que tinham por volta de 30 anos na década de 1980 por vezes suspendem o tabu do vibrador evocando o papel que ele pôde ter na sua vida sexual, complexificando sensivelmente a equação vibrador = arma patriarcal.

Terminemos aqui o périplo anti-queer que nos conduziu da crítica do drag àquela do vibrador, passando pelo SM. Paradas, por assim dizer, que encontramos na mesma ordem em *Virgin Machine* (1998), o filme de Monika Treut, que nos conta o percurso iniciático de Dorothee em busca do amor romântico na Alemanha e que vai encontrar ao mesmo tempo o sexo e a cultura lésbica em São Francisco e aprender... a desconfiar das *performances* da feminilidade e da masculinidade que, no entanto, a fascinavam.¹⁵ A reavaliação da crítica de Madonna como artista *queer* pelos escritos recentes das lésbicas radicais é reveladora dos pontos de embate entre teoria *queer* e feminismo materialista. Mas, de certa forma, ela nos ensina também sobre

¹⁵ Seduzida pela *performance* drag king de Ramona interpretada por Shelley Mars, Dorothee se apaixona por ela. Esta última interpretará a *performance* perfeita da feminilidade e do amor romântico pelo qual ela procurava durante uma noite, com sexo incluso. De manhã cedo, Ramona apresenta-lhe a nota de cobrança pelos serviços sexuais prestados.

a genealogia da identidade lésbica na França pós-Stonewall e o feminismo: uma identidade paradoxal, interdita ou esquecida na teoria feminista que alimentou o lesbianismo radical; uma identidade desejada mas, no fim das contas, muito contrariada em sua produção numa de suas emanações que foi o efêmero F.L.R., o Front Lesbien Radical, fundado em 1980.

What it feels like for a girl?

Nos anos 1990 a afirmação da existência de uma cultura e de uma identidade lésbicas específicas num lugar como o Centro LGBT de Paris provocava o riso da maior parte das lésbicas e dos *gays*. O interesse desencadeado pelas iniciativas *queer* na França provavelmente se explica em parte porque elas conferem, em particular às lésbicas, uma cultura, uma diversidade, um lugar que jamais pudera ser central nem no feminismo materialista radical ou revolucionário nem no movimento lésbico radical. Esse lugar é impensável na cultura política francesa universalista e republicana. Paradoxo em relação à postura *queer* anglo-saxônica, fundamentalmente pós-identitária, a implementação de uma perspectiva *queer* favoreceu na França, indissociavelmente, uma produção de identidades e uma crítica pós-identitária. E também porque o lesbianismo radical teórico quase não deixava lugar para a lésbica.

O que propõe a política lésbica radical materialista promovida pela *Amazones d'Hier et lesbiennes d'Aujourd'hui*? A visão política é totalizante: “A heterossexualidade: um regime político no qual nenhuma relação sexual pode ser livre para as mulheres” (TURCOTTE, 1996, p. 121). O paradigma de referência aqui é, por certo, a mulher enquanto categoria social mas reconhecível biologicamente *in fine*. A mulher permanece nesse caso ao mesmo tempo o sujeito e objetivo da política. Com uma estratégia de inspiração revolucionária e abolicionista: “A causa social da heterossexualidade é de manter as mulheres na sua apropriação através da chantagem e do estupro [...]. Não podemos pretender relações sociais igualitárias enquanto esse regime político da heterossexualidade não for abolido” (TURCOTTE, 1996, p. 121).

Como é possível que a alienação da mulher heterossexual seja a principal questão no lesbianismo radical francês? Por que a declaração decisiva de

Monique Wittig de que as lésbicas não são mulheres¹⁶ não conseguiu produzir um descentramento em relação a um feminismo fundacionalista, feito pelas mulheres para as mulheres?

Uma das razões que explica o afastamento dos recursos do pensamento de Monique Wittig e o lado *straight* da política e da teoria lésbicas é que as principais militantes lésbicas do feminismo radical francês optaram por uma estratégia de entrada política e teórica no armário. Desse ponto de vista, o episódio do processo intentado pelas antigas lésbicas políticas de *Questions Féministes* a *Nouvelles Questions Féministes*¹⁷ é exemplar do registro de identificação preferencial das teóricas do feminismo materialista na França. Christine Delphy, a editora da revista, optou por um jogo de identificação cruzado: com Simone de Beauvoir mais do que com as lésbicas, com o paradigma da mulher e em luta contra sua opressão mais do que contra a opressão da lésbica. Ela se opôs ao desenvolvimento de uma política lésbica que Monique Wittig, entre outras, desejavam nos anos 1980. Um MLF 2, um movimento de liberação das lésbicas. A reivindicação de Wittig tinha pelo

¹⁶ Em 1980, Monique Wittig dá uma conferência nos Estados Unidos intitulada “La pensée straight” [O pensamento hétero] que ela conclui com uma frase que se tornou célebre e programática: “as lésbicas não são mulheres”. O texto foi publicado no mesmo ano na revista *Questions Féministes* puis dans *Feminist Issues*, o clone americano de *Questions Féministes* que se monta nos Estados Unidos após a exclusão das lésbicas da redação francesa. Para a tradução deste texto em francês, cf. *La pensée straight* (1980). A famosa frase foi um dos pontos de debate das intervenções durante colóquio consagrado à Monique Wittig em junho de 2001.

¹⁷ O debate sobre a questão da análise da heterossexualidade estoura no n. 7 da revista *Questions Féministes*. Para as lésbicas políticas que se reagrupam em torno do texto de Monique Wittig, *La pensée straight*, a heterossexualidade não é uma prática sexual, mas um sistema social, pedra angular da apropriação das mulheres. Havia se decidido em comum acordo que o n. 8 seria o último e seguiria pelo debate em torno da heterossexualidade. A publicação do primeiro número de *Nouvelle Questions Féministes*, praticamente idêntica à *Questions Féministes*, será vivida como uma traição dos compromissos assumidos, sobretudo porque é uma lésbica fundadora de *Questions Féministes* que está na origem dessa publicação que excluiu as lésbicas políticas. O processo das lésbicas de *Questions Féministes* contra *Nouvelles Questions Féministes* marcará o apogeu da traição, especialmente quando Christine Delphy entregará no tribunal uma carta de Simone de Beauvoir repudiando a ideia de uma linha editorial lésbica. Significativamente, o veredicto do processo figura *in extenso* no primeiro número de *Espaces*, boletim e em seguida revista das lésbicas radicais cujo primeiro número data de janeiro de 1982.

menos o mérito de fracionar a inquebrável opressão das mulheres e tornar possível um sujeito da política não identificado como mulher: estratégia de desidentificação que seria, aliás, retomada nos anos 1990 por um feminismo crítico dos efeitos excludentes do feminismo unificado dos anos 1980.¹⁸

Desperately looking for the lesbian

Essa estratégia de entrada no armário deixou rastros na memória lésbica. Contribuí e contribuí ainda atualmente para dificultar a produção de uma identidade e de uma cultura lésbicas reconhecidas e reivindicadas como tais. Durante minha pesquisa sobre o lesbianismo na França,¹⁹ uma das entrevistadas me dizia, não sem tristeza:

mas ela está onde, a lésbica, nos textos de Mathieu ou Guillaumin? E por que elas nunca relacionaram seus trabalhos de reflexão a suas experiências de lésbicas? Por que elas nunca ligam as discriminações, de raça e de orientação sexual, por exemplo [...] E, além disso, não aguento mais escutá-la [Colette Guillaumin] falar sempre dos feminismos e do racismo... e o racismo das lésbicas, então!.

É verdade que essas invisibilizações sucessivas em diferentes níveis, o fato de não se identificar como lésbica ou de não reivindicar um ponto de vista lésbico enquanto teórica, ou ainda de não evocar as práticas lésbicas, contribuíram a fazer perdurar um feminismo materialista radical pouco reflexivo²⁰ que se apoia sempre em premissas denunciadas, em 1999, por um grupo de lésbicas imigrantes (o Groupe du 6 Novembre) que criticava o racismo “integrado” das lésbicas.²¹

¹⁸ Notadamente em Teresa De Lauretis. Cf. “Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness”, *Feminist Studies*, v. 16, n. 1, 1990.

¹⁹ Comecei em 2000 uma série de entrevistas de atores do movimento lésbico radical e de lésbicas políticas ou não no quadro de um trabalho sobre o lesbianismo radical francês.

²⁰ Devido, em parte, à falta de institucionalização dos estudos feministas na França.

²¹ Trata-se do grupo do 6 de novembro, nascido em 6 de novembro de 1999 e que se define como “reunindo lésbicas oriundas das migrações forçadas, das colonizações presentes ou passadas, descendentes da escravidão, da Argélia, de Lyon, da Alemanha, de Toulouse, de Île-de-France, de Marseille e de outros lugares” (panfleto de apresentação).

O caráter universal, abusivo, global e colonial da luta contra o patriarcado não foi criticado dentro do feminismo francês branco dirigido às lésbicas que continua a pensar a mulher e suas alienações como uma invariante cultural e geográfica. Prova disso é a utilização, no feminismo materialista, da noção de escravidão para as mulheres brancas e a classe das mulheres, de que o mínimo que podemos dizer é que ela reduz a opressão de raça ao esquema marxista de classe, quando sabemos que esse tipo de apropriação política foi objeto de constante crítica por parte de feministas e lésbicas negras.²²

Compactando a classe e a categoria de sexo (social) como único vetor de opressão das mulheres, o feminismo radical impôs um feminismo monogenerificado (excluindo a política lésbica, sobretudo conduzida por *butchs*) e contribuiu a fazer crer que a opressão de gênero é sinônimo da opressão da mulher e que os estudos sobre os gêneros são sinônimos de estudos sobre as mulheres ou o gênero feminino. Essa dependência forte demais para com a temática da opressão das mulheres, que não coincide com a opressão das lésbicas, conduziu à utilização da categoria “mulher” de maneira biologizante e naturalizante e a fazer esquecer o fato de que a posição “mulher” pode ser diversamente ocupada por transexuais, ou mesmo homens, ou seja, outros oprimidos. E que muitas mulheres podem ocupar o lugar do opressor.

Nicole-Claude Mathieu rejeita o “*queer*” e o pós-modernismo com a acusação de “relativismo cultural”,²³ diluidor, excessivo, porque ele implica um total questionamento da reificação da categoria “mulher”, da dimensão imperialista branca do feminismo e da abordagem comparativa que atira para todos os lados que continua a ser especialidade da antropologia que ela pratica.

²² De Angela Davis a Audrey Lorde, passando pelos coletivos como o Combahee River Collective.

²³ “Realidade, palavra particularmente detestada do pós-modernismo que me aparece como um novo obscurantismo, e particularmente perigoso sob a forma que ele toma nos *Women’s Studies* norte-americanos, não somente em crítica literária (o combate da sofisticação retórica sendo alcançado nas obras de Judith Butler) e em história, mas também em etnologia. Isso se passa de modo conjunto a um relativismo extremo que tende a proscrever toda generalização transcultural ou transclassial sobre as relações entre os sexos, em nome de infinitas diferenças culturais ou subculturais entre as mulheres. [...] Os *Cultural Studies* fazem muito sucesso nos Estados Unidos, mas onde estão as sociedades? Onde está a vida das mulheres, aquelas que denunciaram, arriscando suas vidas, Taslima Nasreen e outros ainda?” (MATHIEU, 1994, p. 83 e 98).

O inventário das culturas e as listas de populações diferentes nos levam de volta à retórica do quadro de presença e ausência que maneja tão “admiravelmente” o Rousseau do *Discours sur les Sciences et les Arts*.²⁴ Alguns viram em Rousseau um dos pioneiros da antropologia,²⁵ mas se trata de uma antropologia política fundada numa travessia livresca das culturas. Aspecto que deve nos lembrar do ancoramento de certos métodos e disciplinas no pensamento humanista do Iluminismo, eurocêntrico e progressista, nem sempre para o melhor. Que o “turismo” antropológico clássico tenha sido enriquecido a seguir pelo campo etnográfico exótico, ainda praticado pela antropologia francesa, não muda muito a questão. O eurocentrismo autoproclamado curioso pelos Outros longínquos os constrói²⁶ e alinha a história pela marcha da Razão. É um falso policentrismo.

Essa maneira de exotizar para falar das sexualidades e dos gêneros diferentes (os Berdaches e os Inuits estando em alta há um bom tempo para evocar o autoproclamado “terceiro gênero”) é uma maneira de se desviar das subculturas menos distantes, e mesmo claramente contemporâneas e próximas de si. Essas últimas não são levadas em conta nem por Nicole-Claude Mathieu nem por Danièle Charest. Tudo se passa como se sua diversidade ou sua simples existência não pudessem aparecer, a partir do momento em que tudo circula ainda em torno da pedra angular da heterossexualidade – da “diferença sexual investida pelo patriarcado universal”, em linguagem materialista.

Esse não reconhecimento das subculturas próximas está ligado a uma concepção da cultura e de seu estudo que se funda ainda na objetividade do cientista, observador não implicado. No fim das contas, pouco nos

²⁴ De modo a demonstrar que as ciências e as artes sempre perverteram os povos, Rousseau se dedica em seu primeiro *Discurso* a uma pesquisa-prova que interpreta e ilustra os costumes corrompidos do Egito, Grécia, Roma imperial, Constantinopla, China contemporânea (diagrama) em oposição aos Persas, Citas, germanos, Roma republicana e Suíça de sua época (diagrama).

²⁵ Cf. Victor Goldschmidt, *Anthropologie et Politique, les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1983.

²⁶ Nas ciências e nas artes, nas narrativas de conquistas, pela linearização da história por blocos (da Grécia clássica e democrática à *pax* romana passando pelos imperialismos civilizadores) e a fabricação do Ocidente. Sobre a deseurocentralização, ver Ella Shoat e Robert Stam, *Unthinking Eurocentrism*, Londres e New York, Routledge, 1994.

preocupamos com a recepção de suas teorias ao estudar os Nambikwara. As coisas ficam ainda menos simples com o estudo das minorias e das culturas “subalternas”, que, dos *Disability Studies* [Estudos da Deficiência] aos *Gay and Lesbian Studies* [Estudos Lésbicos e Gays], acabaram levando a uma contestação das análises objetivantes ou apolíticas. Passamos, pelo menos fora da França, de uma sociologia dominadora das minorias e das subculturas a uma tematização dos estudos de acordo com as minorias e subculturas em foco. Essa passagem só pôde ocorrer graças à valorização de pontos de vista próximos das subculturas – sobretudo quando o observador faz parte delas –, não se negligenciando mais a cultura popular e concebendo-se as culturas como lugares de negociação e apropriação.

Secret

Para continuar a explorar os bastidores do show de Madonna, a cortina se levanta sobre outra cena teórica, aquela que opõe uma grande parte das ciências humanas francesas, lideradas pela sociologia, seguida de perto pela antropologia, às metodologias culturalistas que põem em questão a constituição dos objetos e dos campos, a apreciação da politização da cultura e de seu funcionamento do lado dos receptores/atores, sem falar do *sujet* da pesquisa. É aqui que devemos igualmente observar a fixação na explicação pela opressão, cujos mais belos exemplos foram fornecidos pela sociologia bourdieusiana, sempre pronta a medir o grau de sujeição – para não dizer de estupidez – das massas, especialmente pelas mídias²⁷ ou por Madonna. É um excesso de politização e de atividade inesperados da parte dos habituais “objetos” da pesquisa sociológica que leva o sociólogo encantatório²⁸ a rejeitar os estudos culturalistas “específicos”. Normal, eles fragmentam seu campo e seu saber-poder e ameaçam o nacionalismo disciplinar francês.

²⁷ Sendo o auge atingido em “Sur la télévision” [Sobre a televisão] e “L’emprise du journalisme” [A autoridade do jornalismo], retomado em *Sur la télévision*, Paris, Seuil/Liber-Raison d’Agir, 1996.

²⁸ Tendo sido Bourdieu, sem dúvidas, o campeão dessa batalha que ele pode ter tido a impressão de ganhá-la ao longo de sua vida.

Devemos relacionar ao quadro político francês universalista e republicano essa maneira de não ver as coisas. Esse quadro científico e político *straight* que não autoriza a pensar que a identidade e a cultura possam ser objeto de uma instrumentalização pelas minorias e que diaboliza Madonna por não poder controlá-la, pois seu show é um texto aberto a múltiplas leituras, apropriações e ressignificações. Censurar Madonna pela ambiguidade de sua mensagem mostra uma desconfiança teórica e política em relação às mídias e à política da representação – um dos grandes recursos de que se privou e continua a se privar o feminismo francês.²⁹ Essa visão ao mesmo tempo simplista e vertical do funcionamento das mídias não leva em conta a dimensão da recepção e das negociações/perversões das mensagens emitidas, sem contar o fato de que ela invisibiliza a “tradição” de releitura e de desvio das mensagens (filmes, ícones, textos) que caracteriza a cultura lésbica.

Ao focar no paradigma da mulher e de sua opressão, ao se manter preso num quadro *straight* tanto no plano político-sexual como epistemológico, o que afeta seja a apreensão das identidades sexuais seja a das mídias, restam no final poucas margens em relação às problemáticas heterossexuais e pouco interesse manifesto e/ou teórico pela cultura lésbica e seus recursos. É de se perguntar se as lésbicas radicais antiqueser não duvidam de sua existência, ou pelo menos de sua possibilidade e eficácia política. Torna-se também muito difícil sair de uma visão, por assim dizer, substancial, das relações de poder, assombrada por entidades monolíticas – “os homens”, “as mídias”, “a heterossexualidade” – ainda mais que esta endossa uma visão restritiva e purificada da violência: o sujeito político lésbico radical é sempre inocente ao se consagrar à luta contra a opressão: lutar contra o inimigo macho estuprador.

²⁹ A respeito da indizibilidade da *performance* de gênero de Madonna, Danielle Charest estigmatiza “a ambiguidade que caracteriza seus *shows*, uma ambiguidade que deixa a porta aberta a múltiplas interpretações. Isso poderia ser um sinal da riqueza do espetáculo, a prova da complexidade e do fervilhar de mensagens. É, na verdade, uma falta de clareza (visto que se pode perfeitamente ver aí uma ou várias interpretações sem jamais perceber os outros) que permite satisfazer diferentes setores de seu público que selecionam aquilo que eles querem entender e ver segundo suas vontades e seus interesses particulares. Paradoxalmente, a abertura a diferentes interpretações constrange e limita Madonna” (CHAREST, 1994, p. 108).

Becoming Visible³⁰

A agenda política do lesbianismo do fim dos anos 1990 se parece, em muitos aspectos, com aquela dos grupos de lésbicas radicais que apareceram nos anos 1980³¹ na Europa: “as lésbicas guerrilheiras [sic] contra a classe dos homens”, tal foi a palavra de ordem de inspiração materialista da primeira manifestação lésbica organizada na França nos dias 21 e 22 de junho de 1980 por um grupo de “lésbicas de Jussieu”.³² O nascimento dessa corrente política visava a criar enfim um espaço para as lésbicas que sabemos padecerem de uma violenta invisibilização no movimento feminista francês, todas as tendências confundidas. No dia 8 de março de 1981, a ruptura com o feminismo foi oficialmente consumada, como nos lembram Ártémise e Cunégonde em suas crônicas do Front Lesbienne Radical [Frente Lésbico-Radical], rapidamente seguida da separação com o movimento *gay*.³³ O nascimento do movimento lésbico autônomo coincidiu com a constituição do Front des lesbiennes Radicales, no dia 6 de abril, e reagrupou cerca de sessenta lésbicas que buscariam em vão se estruturar para favorecerem sua expansão.³⁴

³⁰ *Slogan* reproduzido em inglês em *Espaces* n. 12, março de 1983. Esse será igualmente o título de uma exposição sobre a cultura *gay* e lésbica após Stonewall, organizada em 1994 na New York Public Library.

³¹ Na Bélgica, na Itália e na Holanda.

³² NT: Jussieu é um bairro de Paris onde fica a Universidade Paris VII.

³³ “Em março de 1981, e após um ano de reveses, as lésbicas finalmente assumiram publicamente a decisão de romper com o feminismo e de constituir uma frente de lésbicas radicais independente dos movimentos *gays*”, *Espaces*, n. 4, 19 de abril de 1982, p. 5.

³⁴ Um ano após sua criação, o Front fracassou em atrair novas recrutas e desvaneceu. O encontro nacional de 26 e 27 de junho não atrairá mais que duas pessoas. Esse fracasso vem coroar um ano de reuniões tensas que não acarretaram num consenso e nas quais as participantes foram psicologicamente e moralmente levadas ao limite. Para uma crônica detalhada, pode-se remeter à relação humorística desse processo feita por Cunégonde e Artémise ao longo dos números de *Espaces*.

Em duas das principais revistas publicadas pelos coletivos lésbicos radicais, *Croniques aiguës et graves*³⁵ e *Espaces*,³⁶ as prioridades políticas permanecem na luta contra o estupro e a heterossexualidade, muitas vezes postulados como equivalentes.³⁷ Em 1982, enquanto o grupo de lésbicas radicais do FLR de Paris penava havia um ano para chegar a um acordo sobre uma plataforma de reivindicações, se a vontade de autonomia em relação ao feminismo de qualquer tipo é claramente reafirmada, o objetivo político principal continua sendo a “liberação de todas as mulheres através da destruição do sistema de poder da classe dos homens e da destruição das classes de sexo”³⁸.

Contra o estupro, mas mais a favor de Navratilova do que de Yourcenar

Porém, o que diferencia as lésbicas radicais daquela época do discurso radical antieuropeu dos anos 1990 – mas também das teóricas lésbicas não declaradas daquela época que recusaram apoiar explicitamente o FLR³⁹ –, é a importância da visibilidade e da identidade lésbicas, em outras palavras, a saída do armário. A reivindicação de autonomia do FLR não é contraditória com a vontade de investimento do espaço público enquanto lésbica, pelo contrário, e face às dificuldades encontradas e à falta de apoio das “intelectuais”, veem-se emergir figuras de referência americanas que participam da cultura popular, como Martina Navratilova, “a queridinha de *Croniques aiguës et graves*”⁴⁰ que se vê preferida em relação à Marguerite

³⁵ A publicação de *Chroniques aiguës et graves* durou dois anos (1983-1984).

³⁶ O primeiro número de *Espaces, le bulletin de liaison et d'information entre les lesbiennes radicales*, é publicado em 15 de janeiro de 1982. A publicação mensal torna-se em seguida uma revista de reflexão bastante densa que será publicada até 1983.

³⁷ Cf. a discussão teórica sobre estupro e heterossexualidade (*Espaces*, n. 1, p. 9-10, 15 de janeiro de 1982, p. 9-10) e a sequência de diferentes processos por estupros nas duas revistas.

³⁸ Cf. “Projet de plate-forme pour un front de lesbiennes radicales”, dans *Espaces*, n. 5, p. 8-9.

³⁹ Uma má recordação que é frequentemente evocada pelas entrevistadas politizadas à época e que têm hoje seus cinquenta anos.

⁴⁰ “Martina Navratilova é a queridinha das Diabol'amantes. Uma mulher que não se constrange em se dizer lésbica, que não esconde o nome de suas amigas, que exercita os músculos de seu

Yourcenar: “Às vezes nos pegamos preferindo Martina a Marguerite. Ou, se quiserem, uma heroína da raquete que ousa falar o seu nome à literata que se esconde em seu armário”.⁴¹

E talvez até, em certa medida, chegue-se a preferir Martina a Monique Wittig,⁴² pouquíssimo solidária às lésbicas radicais que procuravam a filiação concreta com ela, dependente demais da alta cultura universalizante:

Discordo completamente de M.W. quando ela dirige às lésbicas, quando ela nos dirige um verdadeiro alerta. Cuidado, diz ela, para não atrair Djuna Barnes para a nossa “minoría”, pois então ela correria o risco de ser “destituída”, seu trabalho literário seria “banido”, “objeto de desconsideração”, ele cessaria de operar no nível literário, o texto sairia da Literatura, ele não interessaria a ninguém mais “a não ser aos homossexuais”, perderia “sua polissemia”, ele se tornaria “unívoco”. “Adotado por um grupo político”, se tornaria “um símbolo, um manifesto”. Não seria mais do que um slogan nas nossas mãos, uma coisa encolhida, guetizada? [...] O gueto literário não são as lésbicas que o fabricam ao apreciarem um livro: são os “leitores dentro da norma” que o criam ao lerem através de suas lentes *straight*.

As duas revistas destilam essa desconfiança explícita em relação às protagonistas da alta cultura elitista.

corpo de tal modo que nenhum comentarista se autoriza a dizer que ela é feminina”, in “Coup de coeur pour une grande”, *Chroniques aiguës et graves*, n. 3, p. 23.

⁴¹ A afirmação é ilustrada por uma fotocópia de uma fotografia de Martina Navratilova abrindo os braços a seu adversário. A ilustração ocupa toda a página. Cf. *Chroniques aiguës et graves*, n. 1, p. 30.

⁴² Um artigo de *Chroniques et graves* (n. 2, abril de 1983, p. 21 e 23) intitulado “Devant le bois de la nuit, les vampires du ghetto rodent” critica a apresentação que Monique Wittig faz à sua tradução de *La passion* de Djuna Barnes, recém-lançada pela editora Flammarion, e onde ela opta pelo ponto de vista universal do escritor contra o ponto de vista minoritário. Segundo certas declarações, pareceria que Monique Wittig teria recusado seu apoio às lésbicas do FLR que foram visitá-la nos Estados Unidos – onde elas haviam se instalado.

As lésbicas radicais não são mulheres e o hábito faz a sapatão

Se as coisas são fáceis para Martina Navratilova nos Estados Unidos e nas quadras de Roland-Garros ou de Wimbledon, elas são menos fáceis para as lésbicas políticas francesas que tentam afirmar sua identidade. Tudo acontece como se assistíssemos a um *coming out* invertido, tanto o processo de desidentificação domina: desidentificação em relação ao heterofeminismo,⁴³ mas também em relação aos homens, em relação às lésbicas não políticas, em relação aos *gays*:⁴⁴ “nós, o que temos que enfrentar é a construção de um ser novo que não é mais uma ‘mulher’... mas que tampouco é um homem ou uma bicha!”⁴⁵

De fato, a divisa de Wittig não encontrou sua declinação: “as lésbicas (radicais) não são mulheres”. Como esclarece um artigo de *Chroniques aiguës et graves*, o gênero político “lésbica radical” se sobrepõe a “EDAF: ser designado como ‘anatomicamente garota’” [être désigné ‘antomiqument fille’].⁴⁶ Mas o questionamento sobre a identidade permanece muitas vezes dominado pela *vulgata* psicanalítica ou pela psicologia (que enfatiza a relação mãe/filha para “explicar a homossexualidade e o amor pelo mesmo”) ou por uma busca da

⁴³ Aquele de *Psych & Po* e das “traíçoiras” feministas radicais revolucionárias, mas também aquele das lésbicas feministas engajadas nos grupos mistos como o Miel: “de Psyképo que sua a camisa pra fazer passar seu MLF como o único, o verdadeiro, o exclusivo no feminismo radical que está em falta de raízes, passando pela Coordenação de grupos de mulheres em busca de sua luta específica e pelo Miel delicadamente melado de feminismo e de cuardismo”, cf. *Espaces*, n. 3, 23 de março de 1982, p. 15. NB: “cuardismo” é um neologismo feito a partir da sigla do CUARH (Comité d’urgence antirépression homosexuelle).

⁴⁴ Em *Espaces* como em *Chroniques aiguës et graves*, encontra-se artigos que estigmatizam o recurso aos *gays* como pais de substituição ou ainda a identificação *gay* das lésbicas: “Na base de nossa maneira de entrar em relação com o mundo que nos cerca, de nossas escolhas, a identidade. Edifício frágil para todas as lésbicas que, em busca de uma estruturação mais sólida, às vezes se perdem numa identificação cúmplice com a homossexualidade dos homens. Cumplicidade que, para existir, deve ter seu inverso: olhar as outras lésbicas como ‘mulheres’ se afirmando (nas suas costas) como escapando àquela ‘Mulher’”, em *Chroniques aiguës et graves*, n. 2, p. 10.

⁴⁵ *Chroniques aiguës et graves* n. 3, julho de 1983, p. 8.

⁴⁶ Cf. o artigo de Monique em *Chroniques aiguës et graves*, n. 3, julho de 1983, p. 8.

definição da lésbica no passado (donde a criação de uma cadeia de centros de arquivos⁴⁷ para reconstituir a memória lésbica perdida). A dificuldade é que os registros de identificação masculina e feminina são ambos suspeitos.

É preciso se desfazer da construção da feminilidade heterossexual (aquela da oprimida), mas é proibido se assemelhar ao inimigo a que ela beneficia (o opressor):

É provavelmente porque as “masculinas” e as “femininas”, impostas por uma sociedade que repousa nessas divisões, continuam muito presentes nas lésbicas militantes, que a roupa permanece um problema particularmente complicado. Quantas liberais não se queixaram do escandaloso sectarismo daquelas que rejeitam as lésbicas de saia... e quantas outras (porque não se deve esquecer a outra face) não se sentiram agredidas pela hiperfeminilidade de certas lésbicas. Tudo isso não diz respeito a problemas ou conflitos pessoais mas sim à significação social de nossa maneira de nos vestir. Vestir-se com um terno de três peças, gravata e chapéu, eventualmente raspando o cabelo além disso, significa claramente que a gente quer se dar uma aparência social de homem. E um homem é um opressor [...], da mesma forma, não é nos genes que estão inscritos os caracteres: cabelo comprido, rímel, salto agulha... Não somos “naturalmente”, não nascemos “femininas”, e assumir uma aparência social de mulher é se conformar à imagem de um ser humano oprimido.⁴⁸

No final das contas, a “verdadeira lésbica”, porque ela é reconhecível e aceita os riscos, é mesmo a sapatão masculina:

Aquelas que se vestem comumente no setor masculino, as sapatões, podemos dizer que elas rejeitam qualquer semelhança com as mulheres oprimidas. E se às vezes podemos confundi-las com um homem, o que

⁴⁷ Assistimos nos anos 1980 a um florescimento de centros de documentação e de arquivos em toda a Europa que se inspiram mais ou menos diretamente no projeto iniciado em Nova Iorque por Joan Nestle em 1976 (O “Lesbian history Archives”). Os atuais Archives lesbiennes de Paris se constituem em 1983.

⁴⁸ “O hábito não faz a sapatão... mas não nos enganamos facilmente”, em *Espaces*, n. 12, mar. 1983.

não é muito agradável, *o engano não dura muito tempo*,⁴⁹ estamos diante de uma lésbica. Na aparência quase oposta, encontramos a lésbica feminina: gostamos de mulheres, não de homens, então nem pensar em se parecer com eles; quanto mais femininas formos, melhor. Pena que possamos confundi-las com as heterossexuais e que elas contribuam de certa forma para a ignorância, imposta pela sociedade, da existência das lésbicas; e pena que elas não saiam dos esquemas feminino/masculino.⁵⁰

Em compensação, nenhuma salvação para a “questão” SM que aparece nas duas revistas através de apresentações documentadas e circunstanciadas que dão a palavra às teóricas lésbicas do movimento. Os textos de Samois,⁵¹ mas também aqueles de grupos holandeses, são traduzidos para abrir o debate.⁵² Mas o SM lésbico não consegue escapar à pecha de ser patriarcal. *Croniques aiguës et graves* se pronuncia claramente contra⁵³ e publica o *mea culpa* de uma sapatão SM, Della Disgrace⁵⁴ (mais conhecida hoje com o nome Del La Grace Volcano) seguida de um texto de Dolorès, a tradutora, que termina com um: “Sim, às vezes sonho com uma sociedade SM, uma sociedade Sem Malícia”.⁵⁵ E para adoçar os hábitos lésbicos, a página que segue o dossiê explosivo é uma “página carinhosa” ilustrada com imagens de gatos e citações de Patricia Highsmith e de Colette sobre o melhor amigo com garras da lésbica.⁵⁶

⁴⁹ Ênfase minha.

⁵⁰ *Espaces*, n. 12, mar. 1983, p. 8, no dossiê “Allure de gouine”.

⁵¹ “Samois” é a sigla da associação SM criada por Pat Califia e outras. Lésbica feminista fundadora de Samois nos anos 1980, Pat tornou-se Patrick há dois anos, *transboy* e pai de uma criança que ele teve com Matt, igualmente transgênero *female to male*. Figura importante da teoria do sexo radical (*Public sex: the culture of radical sex, coming to power*), Califia é também um prolífico escritor de ficção pornô (*Macho Sluts, Diesel Fuel*). Seu manual de sexo lésbico SM (*The Lesbian S/M Safety Manual*) provocou um escândalo no momento de seu lançamento em 1988 e o projetou no contexto da “sex wars” frente às feministas antipornografia.

⁵² Cf. dossiê “Le SM lesbien” en *Espaces*, n. 16-17, jul.-ago. 1983.

⁵³ Cf. o n. 3 de *Chroniques aiguës et graves* bem como o artigo intitulado “Les sept péchés capitaux, ou ne vous retournez pas, l’avenir est gris”, em *Chroniques aiguës et graves*, n. 4, jan. 1984, p. 6.

⁵⁴ “Coming Out contre le SM”, em *Chroniques aiguës et graves*, n. 3, jul. 1983, p. 38-40.

⁵⁵ “La Griffé Sympa”, em *Chroniques aiguës et graves*, n. 3, jul. 1983, p. 41-42.

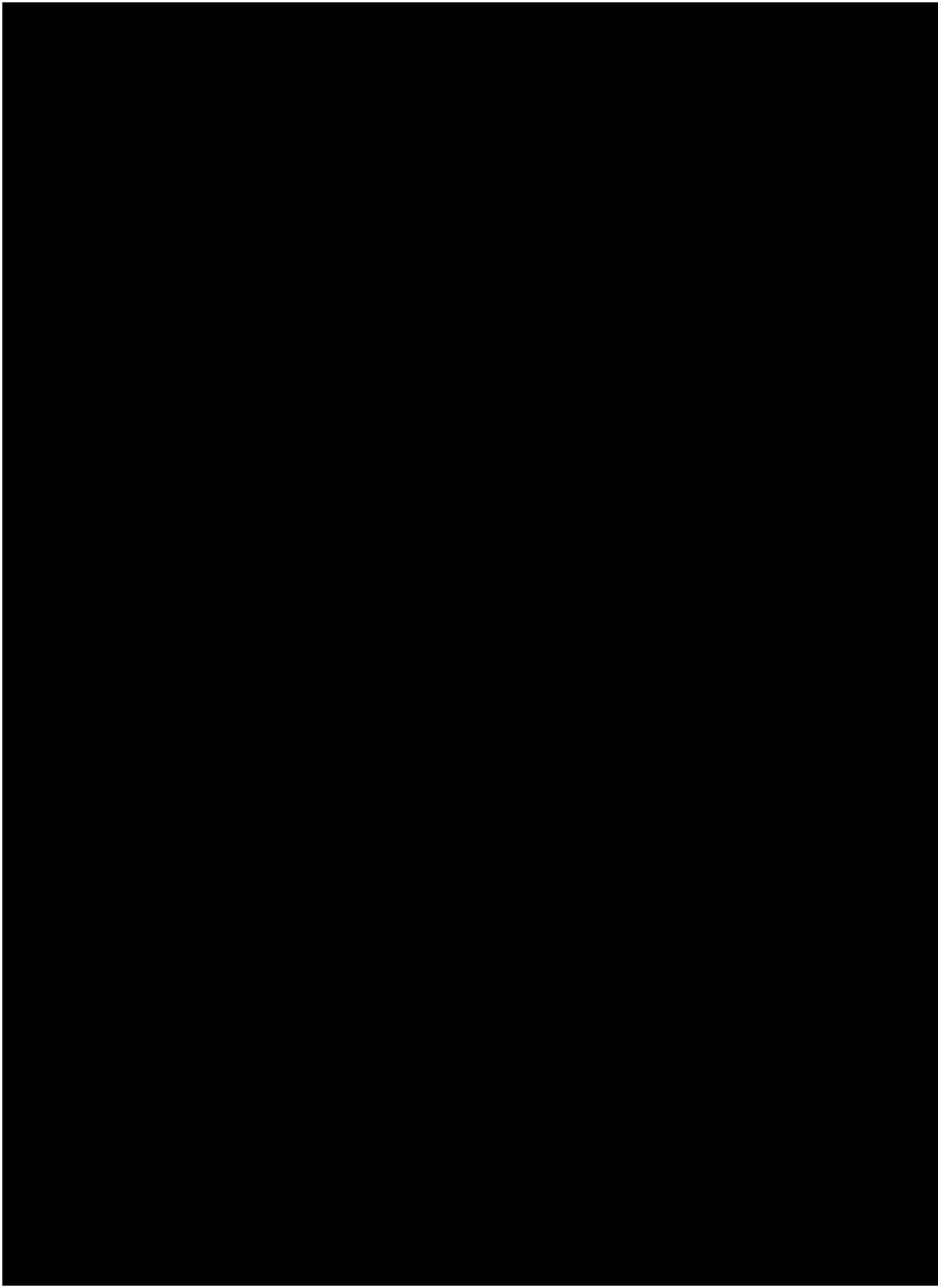
⁵⁶ Cf. *Chroniques aiguës et graves*, n. 3, jul. 1983, p. 43.

À recusa das novas identidades lésbicas que emergem nos anos 1980 e que têm a desvantagem de ser anglo-saxãs, devemos acrescentar uma resistência francesa (hexagonal) à reivindicação identitária da diferença, que pode parecer contraditória com a igualdade entre indivíduos. E isto talvez explique aquilo, o questionamento da identidade lésbica não encanta mais do que uma ínfima minoria de lésbicas francesas: em setembro de 1992, o Front des lesbiennes Radicales se dissolve e, se as revistas continuam, seus desenhos ou suas tirinhas ironizam sobre a solidão e o *spleen...* da lésbica militante em busca de identidade.

SEGUNDA PARTE



O campo e as crenças: religião e política



A Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) no Brasil: Igreja dos Direitos Humanos?

Fátima Weiss de Jesus

Reflijo, neste artigo, sobre como a inclusiva Igreja da Comunidade Metropolitana no Brasil (ICM-BRASIL), especialmente a ICM de São Paulo (ICM-SP), se insere no campo político brasileiro contemporâneo e, em particular, suas relações com o movimento LGBT e com organismos do Estado na luta por políticas públicas em São Paulo. Partindo de uma breve contextualização a respeito do momento onde a ICM-SP surge no Brasil, analiso o papel que a Igreja tem desempenhado em três principais lutas do movimento LGBT brasileiro: as lutas em relação à prevenção DST/AIDS; as lutas pelos direitos humanos que envolvem a defesa de um estado laico, criminalização e combate à homofobia e outras violências contra grupos subalternos, com os quais a ICM se identifica e a luta pelo reconhecimento do casamento entre pessoas do mesmo sexo.

A Igreja da Comunidade Metropolitana no Brasil

A Igreja da Comunidade Metropolitana foi fundada em 1968, na cidade de Los Angeles, por Troy Perry, após ter sido expulso de uma Igreja Pentecostal em Los Angeles, Califórnia, nos EUA.

No site da igreja é mencionada a sua criação, em 1968, “*um ano antes de Stonewal*”.¹ É bastante recorrente, nas falas de meus interlocutores, a menção

¹ Felipe Bruno Martins Fernandes (2011) afirma que “Revolução de Stonewall” (Nova Iorque, EUA, 1969) é um mito fundador que marca a definição do homossexual como um sujeito político [...]. “A Rebelião de Stonewall pode ser interpretada como o marco de

da MCC como a primeira organização religiosa para os direitos LGBT nos Estados Unidos e a participação do reverendo da organização da primeira parada *gay* de São Francisco. O reverendo Troy é acionado como ativista, como enfatizou o pastor da ICM-SP: “O reverendo Troy, por exemplo, jejuou, fez greve de fome pedindo apoio governamental pra pesquisas de combate à AIDS nos EUA”.

Estas narrativas, muito presentes entre meus interlocutores em campo, fazem referências a Troy Perry como uma espécie de mártir. Assim, a MCC é inserida naquilo que tem sido descrito como a emergência do movimento homossexual americano.

Segundo dados do seu site (<http://mccchurch.org/overview/>) da Matriz MCC Church, esta igreja está presente em 37 países, faz parte do Conselho de Igrejas norte-americano e é dirigida por uma mulher, Reverenda Nancy Wilson; a coordenação da América Latina é da bispa Darlene Garner.

Segundo André Musskopf, a ICM existe há mais de 25 anos e uma “presença mais organizada da ICM” no Brasil acontece em 2003, por ocasião da I Conferência das Igrejas da Comunidade Metropolitana no Brasil. O objetivo do encontro era passar de um “trabalho feito pela internet” para a implantação de igrejas nos estados brasileiros. Ainda, segundo o autor, em 2004, aconteceu uma visita do Reverendo Troy Perry, fundador da UFMCC, quando foi inaugurado, oficialmente, no Rio de Janeiro, o primeiro templo da ICM no Brasil.

Em 2006, com a visita da bispa Darlene Gardner (responsável pelas ICM na América Latina) ao Brasil, a ICM no Rio é destituída e Marcos Gladstone funda a Igreja Cristã Contemporânea alguns meses depois (NATIVIDADE, 2008). Minhas conversas e entrevistas com alguns interlocutores de pesquisa sugeriram/informaram que, quando acontece a visita da Bispa Darlene, a Igreja do Rio “*estava caminhando de uma forma um pouco diferente, o pastor tinha registrado Igreja da Comunidade Metropolitana e ele como pastor vitalício*”. A igreja do Rio tinha criado um estatuto próprio, diferente daquele proposto pela Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana.

um “entendimento”. Foi ali, naquele momento, que, pela primeira vez, uma comunidade “reconhecida” como homossexual percebeu sua situação de “opressão” e reagiu. Ao período de Stonewall é dado o lugar de construção de uma nova forma de se viver a homossexualidade” (FERNANDES, 2011, p. 68-69).

A visita da Bispa ao Brasil, em 2006, se deu em função de sua nomeação para a coordenação da ICM na América Latina, em 2005. De acordo com Musskopf (2008), em seu plano de atuação para o triênio 2005-2008, a coordenação buscava, entre outras metas: “*priorizar a produção de materiais para o trabalho das lideranças*”; isso inclui a tradução quase total do material disponível no site da Matriz MCC para o português e disponibilização no site da ICM-Brasil (que comecei a acessar sistematicamente em 2008), “*maior envolvimento em questões de justiça social*” e “*expansão da ICM*”.

Em 2012, a ICM possuía igrejas em São Paulo ICM-SP (objeto da pesquisa etnográfica), Belo Horizonte e Divinópolis, em Minas Gerais, Vitória-ES, Fortaleza-CE, Belo Horizonte e Rio de Janeiro (desde 2011, através da filiação da Igreja Betel à Fraternidade das Igrejas da Comunidade Metropolitana, agora ICM-Betel). Possui, ainda, pequenos grupos que visam à implantação da igreja em Salvador, Teresina-PI, Goiânia-GO e Umuarama e Maringá-PR (“casas de missão”) (ICM-BRASIL, 2012).

Embora o conteúdo do site da ICM-BRASIL esteja sendo sempre atualizado e seu conteúdo “fixo” – que nos apresenta a igreja e define seus objetivos – seja constantemente alterado, foi possível coletar dois trechos distintos que apresentam a ICM no link “quem somos”. Em 2008, a ICM se preocupava em definir que não se denominava uma igreja “Gay”, segundo as palavras do site:

A Igreja da Comunidade Metropolitana é uma igreja cristã com alcance especial à comunidade GLBT em volta do mundo [...]. Ao contrário do que muitos pensam, a ICM não é uma igreja gay; se assim fosse, estaria discriminando o heterossexual. A terminologia apropriada seria igreja cristã inclusiva, como no *slogan* “ICM, a igreja que inclui em Cristo”. (ICM, 2008).

A ICM no Brasil intitula-se uma “Igreja Cristã Inclusiva”, contrapondo-se à identidade “*evangélica*” e considera-se herdeira de um movimento “cristão gay” que tem início nos Estados Unidos no final da década de 1960, com a fundação da Metropolitan Community Church.

Atualmente (2012), o site da ICM-Brasil, no link “quem somos”, retrata a Igreja como “uma comunidade global que está derrubando muros e construindo esperança!”. Além disso, visa “à integração saudável da sexualidade e da

espiritualidade para que *gays*, lésbicas, bissexuais, transexuais, heterossexuais e questionadores possam viver com integridade como pessoas de fé”. Tem por objetivo, também, “lutar por justiça e paz no mundo”.

A instalação oficial e definitiva da ICM no Brasil como Igreja da Comunidade Metropolitana acontece do ano de 2006, a partir da ICM de São Paulo (que passou a realizar seus cultos num salão de hotel), estando ligada à UFMCC ou FUICM (Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana), apesar de diversos grupos terem se reunido em São Paulo (e outros estados) a partir do conhecimento de sua Matriz americana, ao longo das décadas de 1990 e 2000.

A ICM – Igreja dos Direitos Humanos?

Como pude apontar antes, a ICM-SP considera-se emblemática de um movimento “cristão *gay*” que se inicia nos Estados Unidos no final da década de 1960-1970 com a articulação, através da MCC, da primeira parada do orgulho *gay* de Los Angeles, em articulação com o movimento *gay* emergente neste país.

A Metropolitan Community Church-MCC tem, desde sua criação, nos Estados Unidos, uma relação bastante intensa com o movimento LGBT. Nesse país, a década de 1960 é marcada pela emergência das lutas homossexuais, que têm na “rebelião de Stonewal” um marco do movimento norte-americano deste período.

Os movimentos homossexuais norte-americanos e europeus inspiram, no Brasil, lutas similares já desde a década de 1970, no período da ditadura militar. Segundo Felipe Fernandes (2011), há três principais momentos que estruturam o movimento LGBT brasileiro.

O primeiro momento, nos anos 1970-1980, se caracteriza pela organização de grupos de militância homossexual que têm uma proposta libertária associada a outros movimentos sociais no enfrentamento da opressão, no contexto da ditadura militar (FRY, 1982; MacRAE, 1990; GREEN, 1998). No segundo momento (anos 1980-1990), a epidemia de HIV/AIDS estigmatizou a população LGBT sob a ideia de uma “peste *gay*”, e a violência e intolerância contra não heterossexuais recrudescem, gerando um “pânico moral” (RUBIN, 1998), mas permitindo também uma forte mobilização do

movimento homossexual que se organiza em ONGs e grupos que fazem a prevenção e apoio a pessoas infectadas pelo vírus da AIDS. Já no terceiro momento (anos 2000), quando surge a ICM-SP, observamos a ampliação de grupos, sob as diferentes letras da sigla LGBT, num processo complexo de disputas identitárias (FACCHINI, 2005, 2008) e a inserção das questões homo e transexuais no debate público através das políticas de Estado no Governo Lula (FERNANDES, 2011).

Também nos Estados Unidos, no final das décadas de 1980 e 1990, as Igrejas Inclusivas surgem como resposta e luta ao estigma associado à AIDS, como alternativas religiosas que não condenassem essa população homossexual. Estas eram também uma estratégia de resistência e solidariedade de grupos ativistas, marca da ICM nos Estados Unidos.

O momento de surgimento da ICM-SP no Brasil, nos anos 2000, é o período em que a categoria “homofobia” se torna o principal conceito para as políticas públicas voltadas às pautas LGBT (FERNANDES, 2011) e este contexto marca também sua inserção no movimento LGBT local.

A visível flexibilização das homossexualidades e de identidades masculinas e femininas, através do trânsito de gênero e da inclusão de pessoas trans e homens “afeminados”, tão presente na ICM-SP, foi também facilitadora no processo de visibilidade e inserção da Igreja nas redes do movimento LGBT e nos organismos de políticas públicas em São Paulo que, sob a categoria de homofobia, têm se inserido como mais um agente de mobilização pelos direitos LGBT.

As reflexões aqui iniciadas sobre a ICM-SP abrem pistas para o entendimento das estratégias de legitimação social e religiosa das Igrejas Inclusivas e da articulação política por cidadania e direitos LGBT.

Durante o período em campo, o pastor e um diácono da ICM-SP me relataram que, à exceção deles dois, nenhum@ outr@ membr@ da ICM-SP fazia parte de grupos de ativismo/militância LGBT, mas participava das reuniões de alguns grupos, por solicitação das lideranças, e os acompanhava nos encontros. Um membro se destacava por estar ligado a grupos de ativismo HIV/AIDS. De fato, a ausência explícita de militância em grupos LGBT pareceu algo curioso, na medida em que a ICM tinha inserção em diferentes esferas de atuação para os direitos LGBT na cidade de São Paulo.

No decorrer da pesquisa e no diálogo com meus interlocutores, comecei a perceber que a própria ICM-SP era vista por seus/suas membr@s como um espaço ativista/militante.

[...] porque eu sendo parte da igreja ICM, eu me considero militante *gay*. Eu vejo isso como uma analogia da própria militância política. (Aquila, entrevista realizada em março de 2010).

O próprio pastor diz que sua inserção em grupos ativistas/militantes se deu a partir do seu envolvimento com o projeto de estabelecer a ICM no país:

A militância veio através da ICM, veio. Como prática, porque orar passivamente, na igreja, pedindo justiça social, não é a cara da ICM; a oração é acompanhada de ação, ela se posiciona e isso faz parte da história da ICM. O reverendo Troy, por exemplo, jejuou, fez greve de fome pedindo apoio governamental pra pesquisas de combate à AIDS nos EUA; isso faz parte da razão, do jeito de ser ICM, eu fui aprendendo isso tudo, que eu não conhecia ainda, eu não sabia porque era importante. (Pastor da ICM-SP, entrevista realizada em março de 2010).

Assim, a participação na ICM é percebida como espaço de militância e a ICM é chamada como grupo militante para eventos que reúnem movimentos sociais e onde acontecem debates sobre as questões LGBT. Trata-se de uma posição original, a de uma Igreja militante, mas que a aproxima de outros modelos históricos de engajamento religioso no Brasil, dados por grupos como as CEBs, marcados pela Teologia da Libertação.

Todo o discurso do reverendo de São Paulo está em consonância com a perspectiva global da Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana. No Manual do Clero & Protocolo Latino-Americano de Ordenação e Certificação de Pastores/as Leigos/as da ICM (2008), há a seguinte declaração:

A ICM assumiu sua posição. Como uma das igrejas emergentes no mundo, nós proclamamos uma espiritualidade que é libertadora e suficientemente profunda para abordar as perguntas do nosso mundo caótico e complicado. Nós vivemos a nossa crença de que é na margem que somos abençoados/as e fornecemos muitas formas para as pessoas encontrarem nossa mensagem de libertação e inclusão. Através da

implantação de igrejas, da revitalização de igrejas, de alianças, da internet e nosso trabalho com ações de compaixão e justiça, nós vamos expandir nosso alcance substancialmente nos próximos anos. A ICM se tornará um nome conhecido por um número crescente de pessoas como um lugar onde todos/as são bem-vindos/as e cujo serviço aos excluídos/as é o foco principal do nosso ministério. Seremos líderes no mundo sobre a união entre a espiritualidade e a sexualidade, articulando nossa mensagem e disseminando-a de forma efetiva. (ICM, 2008, p. 2).

O “Protocolo de Direitos Humanos” da MCC enfatiza, em sua “filosofia”, que, como cristãos, são chamados a “ser solidários com aqueles que são marginalizados e oprimidos”, “ser parceiros em trabalhar para a mudança”, “ser testemunhas que chamam a atenção para os abusos de Direitos Humanos”, “ser uma voz na comunidade internacional por justiça”, “levantar novas gerações de notáveis ativistas espirituais”, “construir e criar o nosso futuro na esperança”.

Evangelizar, no discurso pastoral, assume um caráter diferente daquele que pretende agregar nov@s membr@s às fileiras de seus templos, “não é trocar de espaço geográfico, mas de estado de consciência”.

A ICM tem incorporado à sua maneira de ser Igreja inclusiva a ideia de “inclusão radical”, que pode ser descrita nos termos de “luta pelos direitos humanos”:

Nossa missão de Inclusão Radical não é só a luta pelos direitos da comunidade LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais), mas pela igualdade de direitos de todas e todos sem distinção, conforme declaramos em nossa Confissão de Fé: “...Creio nos direitos humanos, na solidariedade entre os povos, na força da não violência. Creio que todos os homens e mulheres são igualmente humanos. Creio que só existe um direito igual para todos os seres humanos, e que eu não sou livre enquanto uma pessoa permanecer escrava...”. Por esta luta a ICM é conhecida em muitos países como a Igreja dos Direitos Humanos. (ICM-SP, 2012).

O foco da Igreja (que tem um crescimento numérico realmente inferior ao de outras Igrejas Inclusivas no Brasil, especialmente pentecostais) não é “as pessoas que estão dentro da comunidade”, mas a abertura para o diálogo inter-religioso e com os movimentos LGBT e de Direitos Humanos. Como escutei várias vezes, “Orar é bom, mas a gente precisa agir também!”.

A seguir, exponho os três principais campos onde a ICM age: no ativismo de prevenção HIV/AIDS, no reconhecimento do casamento entre pessoas do mesmo sexo e na luta contra a homofobia e outras formas de discriminação social.

O ativismo no campo do HIV/AIDS

O depoimento de um dos integrantes da ICM ilustra a forma como a epidemia da AIDS teve um papel importante na constituição do movimento LGBT e como esta abriu portas para a inserção da questão religiosa no movimento LGBT.

A primeira onda foi “O lampião da esquina”, o grupo “Somos”. Depois, veio a segunda onda, com esses novos grupos que emergiram, por exemplo, e foi exatamente nesse momento que

[...] surgiu esse resgate da possibilidade da religião se integrar na nossa vida, essa era uma coisa não tratada, a primeira onda foi mais política. E foi quando a gente sofreu muito com a AIDS desde o começo, foi a fase mais devastadora da AIDS e foi a primeira onda que sofreu o grande baque. E depois a gente se fortaleceu e veio a luta pelos direitos, inclusive a religiosidade. (Alfeu, entrevista realizada em março de 2010).

Este depoimento mostra o quanto AIDS e religiosidade são entendidas como lutas por “direitos”, no campo LGBT. Quando iniciei meu trabalho de campo, eu não ouvia falar de HIV/AIDS na ICM-SP; o HIV/AIDS se fazia presente apenas pelos folhetos de prevenção e de grupos de apoio e combate ao HIV/AIDS que eram disponibilizados na Igreja. Tempos mais tarde, quando um rapaz, pouco frequente na ICM-SP, deu um testemunho público agradecendo a Deus por poder estar presente e que os medicamentos retrovirais estavam fazendo efeito, o HIV/AIDS surgiu de maneira mais explícita. Seu testemunho fez com que eu procurasse entender o que era aquela invisibilidade da AIDS no campo até o momento. Foi então que eu percebi que o HIV/AIDS não era invisível porque não existia, ele era compartilhado por todos/as da ICM através do não dito e da jocosidade: *malhar os glúteos* era uma expressão sempre utilizada pelo grupo quando subia as escadas da igreja, numa referência à lipodistrofia, consequência do tratamento de HIV/AIDS.

As lideranças religiosas frequentemente acionavam um *ah, são os remédios, esses remédios!* – brincando com seus esquecimentos, também consequência atribuída ao tratamento, ou, ainda: *essa bicha tá doidinha, ainda não tomou os remédios hoje.*

Segundo Carlos Guilherme Valle (2002), a respeito da ONG/AIDS, que realizou pesquisa no Rio de Janeiro, a jocosidade era parte da *performance*, “expressando diferenças, algumas vezes conflito, entre identidades clínicas e *status* sorológico ou identidades de gênero e sexuais. Um *ethos* de humor, jocosidade e informalidade operava e informava as interações sociais, a *convivência*” (VALLE, 2002, p. 197). Na ICM-SP, a jocosidade dava conta, segundo o pastor da ICM-SP, de *deixar mais leve*:

[...] no dia a dia a gente fala o tempo todo, a gente brinca com isso, tem uma coisa muito gostosa que a gente começou a desenvolver, porque esse é um dos efeitos do tratamento. A pessoa que brinca às vezes nem é [portadora do HIV], mas brinca pra deixar isso suave, pra deixar o outro, que é soropositivo, mais à vontade, pra tornar esse peso horrroso mais leve e o tratamento fazer parte da nossa vivência, e todos nós vivemos ou convivemos com isso. (Pastor da ICM-SP, entrevista realizada em março de 2010).

Esta frase, *nós somos todas pessoas vivendo com HIV e AIDS*, que era comumente usada em ONGs AIDS (VALLE, 2002, p. 196) nas décadas de 1980 e 1990, aparece na ICM-SP nos anos 2000, fora de um contexto específico do HIV/AIDS, para criar um senso de compartilhamento.

Apenas em 2009 a ICM-SP articula, dentro de suas atividades, o Grupo de Ação Pastoral. Entretanto, as questões relativas ao HIV/AIDS, no início da ICM-SP, eram “*só uma coisa pastoral, às portas fechadas*”. As pessoas o procuravam em sigilo, pois o medo do *estigma* não possibilitava ações coletivas. Um membro da ICM começou a ser a ponte de informações sobre encontros de grupos ativistas HIV/AIDS e foi convidado a desenvolver um grupo para lidar com

[...] as demandas de pessoas que chegavam na igreja com dificuldade de acessar serviços pra pessoas que vivem com HIV ou casais sorodiscordantes, de pessoas que não são da ICM e de membr@s da ICM. E a gente resolveu formar o grupo, mas a gente tem muita

dificuldade porque existe um preconceito muito grande contra essas pessoas, mesmo dentro da comunidade LGBT, existe um preconceito com aqueles que são soropositivos e a gente pensou em como começar o grupo de pessoas que querem trabalhar pastoralmente, atender as pessoas, conversar, orar com elas, brincar, acompanhar no médico, trocar ideias, informações sobre acesso aos serviços, partilhar. (Pastor da ICM-SP, entrevista realizada em março de 2010).

No contexto religioso, trabalhar o HIV/AIDS faz sentido na ICM, porque “o HIV/AIDS é uma doença explorada pelos fundamentalistas religiosos como sendo castigo de Deus” (Pastor da ICM-SP, entrevista realizada em março de 2010) e a proposta da ICM-SP é desconstruir o enunciado religioso que permeou não apenas as igrejas, mas a sociedade.

Embora a proposta das lideranças seja do compartilhamento, as dificuldades e tensões em trabalhar com HIV/AIDS são expressas através da noção de que há um *juízo moral* internalizado na sociedade que dificulta o compartilhamento das experiências com o HIV/AIDS fora dos contextos de ativismo HIV/AIDS, mesmo na ICM-SP.

A luta pelos Direitos Humanos

Os relatos de meus interlocutores de pesquisa reforçam como foi difícil a aproximação da ICM com o “movimento” LGBT, o que é atribuído ao fato de muitos militantes serem ateus e com dificuldades em aceitar a entrada de grupos religiosos no movimento. O pastor conta que conseguiu aceitação no movimento através de um discurso centrado na injustiça e opressão e na desconstrução dos modelos tradicionalmente associados às religiões:

Era uma coisa um pouco complicada, a gente começou a se aproximar mais na medida em que eu comecei a me envolver mais com essa prática, quando a gente começou a participar das paradas, dos debates e a se posicionar. A dizer que nós éramos cristãos, usávamos a Bíblia, mas que a gente tinha uma leitura diferente da Bíblia e que a gente era contra toda a forma de injustiça e opressão, e isso era uma forma de se posicionar politicamente. Dessa forma a militância começou a conhecer um pouco a ICM. (Pastor da ICM-SP, entrevista realizada em março de 2010).

O Reverendo enfatiza que, apesar das resistências, insiste em se aproximar do movimento através da participação das reuniões abertas da Associação da Parada de São Paulo, “mesmo sem ser convidado” e que é nos embates que vivencia que a ICM conquista um lugar no movimento:

Teve uma oportunidade, que foi muito interessante, que na associação da Parada tinha um grupo de várias pessoas que eram ateus [sic] e eles fizeram uma crítica muito dura a igrejas inclusivas e aquilo doeu muito em mim, ouvir aquilo.

– Que crítica?

Eles falaram, alguém lá falou, “eu tenho nojo desses crentes viados, que faz [sic] igreja de bicha e fica aí reproduzindo esse mesmo sistema dos hipócritas religiosos, de heteronormatividade, de pregar contra o estilo de vida x ou y, mas que continuam praticando, o discurso é um, a prática é outra”. (Pastor da ICM-SP, entrevista realizada em março de 2010).

Ele prossegue contando como buscou desfazer as representações que se tinha sobre as Igrejas Inclusivas, buscando se diferenciar de outras igrejas inclusivas com práticas e discursos mais heteronormativos.

E aquilo doeu em mim, e eu pensei “meu Deus, não é assim, as coisas não são assim”, e então eu levantei a mão e “desculpa, a gente sabe que você é pastor de uma dessas igrejas”, “não, eu quero me manifestar porque na verdade essa informação não procede, ou, pelo menos, não é assim, vocês estão pintando com um pincel muito largo as igrejas inclusivas, e isso também é uma forma de discriminação e intolerância, porque nem todas as igrejas que têm proposta de ser inclusivas, de construção inclusiva, pensam desse jeito”. E ele falou assim: “Ah, é. Quer dizer que se eu não quiser casar, ter um relacionamento monogâmico, eu vou ser bem-vindo na sua igreja?” E eu respondi “Por que não seria?” (risos). Ele falou “ah, tá. E se eu vou pra boate, pra sauna...?”. (Pastor da ICM-SP, entrevista realizada em março de 2010).

Dialogando com militantes, em suas críticas aos modelos normatizantes da homossexualidade, o vínculo com a MMC dos EUA é ativado através de um vídeo que é mostrado e tem um impacto positivo na aceitação da ICM no seio do movimento da Parada LGBT de São Paulo:

E a gente começou a debater essas coisas e eu perguntei se a gente poderia assistir um [sic] vídeo de 13 minutos, pra saberem o que é a ICM e não misturar as coisas, e então eles colocaram no DVD o vídeo do Troy e todo mundo achou aquilo ótimo. “Vocês querem ser como é a Metropolitan Community Church nos EUA” é outra história, é outra coisa e então a gente começou a ter diálogo com eles. Eles eram ateus e não tinham interesse nenhum com a igreja, mas a ICM entende que o ateu é tão filho de Deus quanto qualquer outra pessoa e que o que nós chamamos de fé cristã, o ateu chama de direito do outro, esse respeito que ele tem pelo direito do outro, pra gente isso é fé, isso é viver a fé. Entendemos que ser ateu é mudar a linguagem daquilo que nós já buscamos, o que eles chamam de harmonia, de viver em comunidade, de respeito mútuo e tal, nós chamamos de cristianismo, puro e simples. Muda a nomenclatura, mas os fatos são os mesmos, nessa visão eles são nossos irmãos, nós não temos problema nem com os ateus. (Pastor da ICM-SP, entrevista realizada em março de 2010).

A perspectiva de Aquila faz uma espécie de crítica ao movimento.

Hoje eu vejo a nossa posição muito clara e muito precisa, e o movimento *gay* agora é que está se dando conta da nossa grande utilidade por um motivo simples: de onde vem a maior oposição no Brasil aos direitos dos homossexuais? Infelizmente, a maior oposição vem das igrejas. Na verdade os únicos grupos organizados contra os direitos *gays* são as igrejas, infelizmente. E aí, nós podemos ser uma maneira da militância se comunicar com isso e não só, entender, entender até o porquê, porque a maioria dos que participam do movimento *gay* são [sic] pessoas agnósticas, e mesmo que muitos tiveram origem em igrejas se distanciaram até mesmo do ponto de vista de estudar isso e pra enfrentar essa oposição tão agressiva deles [as igrejas]. As pessoas têm que até entender essa linguagem, é como se fosse: pra guerrear com o inimigo nós precisamos até entender a língua do país vizinho. Senão, não tem como ocorrer um enfrentamento, e eu vejo que é isso, que agora eu andei sabendo que o revendo fez alguns contatos e de pessoas que estão nos buscando com esse fim. (Aquila, entrevista realizada em março de 2010).

A reflexão presente no depoimento de Aquila aponta para um outro ponto ainda pouco abordado nos estudos sobre Igrejas Inclusivas, que é o

fato de por “estarem do lado das igrejas”, poderem dialogar melhor com este campo que é visto como o maior inimigo do movimento LGBT. A ICM é vista, portanto, como um espaço estratégico do próprio movimento por sua aproximação com o religioso.

A crítica e a proposta feitas por Aquila são pertinentes na medida em que movimentos pelos direitos LGBT têm reiteradamente reforçado a ideia de Estado Laico, com uma perspectiva de rechaço a qualquer perspectiva religiosa e ao diálogo com as religiões, numa investida contra as religiões como um inimigo genérico. No entanto, parece que escapa ao “movimento” que a sociedade é também pautada por valores religiosos, num jogo de tensões e restabelecimentos entre valores laicos e religiosos, como nos faz refletir Dias Duarte (2005). A prática cotidiana, pessoal e subjetiva é marcada por crenças e valores religiosos; quando o “movimento” se coloca contra, acaba incorrendo numa espécie de investida contra si mesmo. Sem considerar essa dimensão, o argumento do Estado Laico é politicamente fraco, pois produz embate e recrudescimento de posturas ainda mais conservadoras.

De modo mais amplo, podemos considerar que as pesquisas sobre laicidade tendem a ter, por um lado, como afirma Ari Pedro Oro:

[...] a concepção segundo a qual a secularização, enquanto fenômeno da modernidade, aponta para um processo de autonomia das várias esferas do agir social em relação à religião, a qual deixa de ser a instância ordenadora do social e se circunscreve ao âmbito do privado, perdendo, ou diminuindo, assim, seu poder e sua importância simbólica na sociedade. (ORO, 2006, p. 146).

E, por outro, a perspectiva de um

[...] “retorno do sagrado” no espaço público, no contexto de uma modernidade que se mostra incapaz de resolver os problemas mais profundos do ser humano e não consegue superar suas próprias contradições e ambiguidades internas. (ORO, 2006).

Ainda não é possível compreender, de forma clara, as implicações da inserção da ICM-SP no que diz respeito aos movimentos pelos direitos LGBT, mas algumas pistas dão conta de que, ao enfatizar a laicidade do estado sem, no entanto, desconsiderar a dimensão religiosa, a ICM busca uma estratégia

diferente de embate com grupos religiosos conservadores que têm atuado na arena pública do país. Como faz pensar Aquila,

[...] eu nem sei como é que vai ser concretamente, eu tenho medo da maneira que, eu me espanto com a maneira como algumas igrejas estão se posicionando e se mobilizando contra os direitos, concretamente. Eu não imaginava que isso poderia chegar numa dimensão tão política, de igrejas fazerem lobby com deputados para votar contra e não aprovar determinadas leis, eu nunca imaginei que isso chegaria nesse nível. Eu não sei ainda como vai ser, de que maneira vai ser esse enfrentamento.

– E você acha que é papel da ICM fazer esse enfrentamento?

Sim, e das outras [inclusivas] também. Eu sinto falta da união entre as igrejas inclusivas. (Aquila, entrevista realizada em março de 2010).

Num culto da ICM-SP, em novembro de 2008, na pregação, o Reverendo da ICM-Betel RIO afirmou que a Igreja tem a função “*de ser a consciência do Estado, não de estar ao lado dele*”, tem o dever de “*denunciar a homofobia*”. Por seu lado, o reverendo de São Paulo tem participado em debates sobre o Estado laico e a diversidade religiosa e se inserido em campanhas das políticas públicas no estado.

Quando tem alguma articulação, por exemplo, uma campanha que houve de divulgação estadual da lei que pune a discriminação e a homofobia no estado de São Paulo, eles nos chamam porque a gente é figura interessante pra aparecer na campanha; a ICM passou a ser uma referência para o movimento nesse sentido. E a gente começou a participar e ser chamado pra dar palestras e comentar, discutir, participar de debates. (Pastor da ICM-SP, entrevista, março de 2010).

Quando iniciei o campo, a ICM-SP já tinha representantes em alguns setores de políticas públicas do estado e do município, como o Grupo de Trabalho Religiões, ligado ao Programa Estadual de DSTs e AIDS de São Paulo. Em 2010, as relações entre a ICM-SP e os governos Estadual e Municipal tornaram-se mais próximas. O reverendo da ICM-SP participou, nos anos de 2009 e 2010, das campanhas de divulgação da lei estadual nº 10.948/2001 (conhecida agora como lei contra a homofobia) promovidas pela Coordenação de Políticas para Diversidade Sexual da Secretária de Justiça e Cidadania do

Governo Estadual. Em 2010, o diácono e o reverendo da ICM-SP tornaram-se parte do Conselho Municipal de Atenção à Diversidade Sexual, um órgão consultivo e vinculado à Coordenadoria de Assuntos de Diversidade Sexual (CADS) da Secretaria de Participação e Parceria da cidade de São Paulo.

A gente está inserido [sic] nas campanhas, por exemplo, de prevenção, de HIV/AIDS, nós recebemos convites das prefeituras da grande São Paulo, pra ir participar dos eventos e dar palestras, participar da distribuição de preservativos, de lubrificantes, pra falar a respeito de diversidade sexual e fé cristã, pra falar de inter-religiosidade e prevenção. O estado de São Paulo tem um GT Religiões dentro da Secretaria da Saúde, e nós também participamos através de um membro da ICM no GT. (Pastor da ICM-SP, entrevista, março de 2010).

Estas relações mais próximas entre a ICM-SP e setores governamentais voltados às políticas públicas LGBT indicam a participação da Igreja na cena política de forma autônoma, como mais uma componente entre agentes (ONGs e outros coletivos de ativismo e militância LGBT) que configuram o movimento LGBT em São Paulo. Como se dão essas relações? Há tensões? O que a inserção da ICM nestes meios pode significar para as discussões sobre “direitos sexuais”?

Os anos de 2010 e 2011 apresentaram a consolidação dos anseios das lideranças religiosas da ICM na direção de serem compreendidas como a “igreja dos direitos humanos”.

O discurso ativista, que ficava restrito às pregações e eventos pontuais, durante os anos anteriores, tornou-se ação estratégica no enfrentamento de discriminações e, do mesmo modo, um crescente diálogo, permeado por tensões, com ativistas e agentes de políticas públicas no estado de São Paulo, estando ela representada em diferentes segmentos, tendo participado das duas conferências municipal e estadual LGBT em São Paulo. Recentemente, a ICM-SP participou, em conjunto com outros representantes do movimento LGBT, de uma reunião com o governador de São Paulo para apresentar propostas da II Conferência LGBT de São Paulo.

Ari Oro (2006) e outros autores entendem que a “relação entre religião e política não é de exclusão mútua”, pois “religião e modernidade se combinam de diferentes maneiras, podendo-se perceber uma coexistência de expressões

de secularização e dessecularização nos mesmos meios socioculturais” (ORO, 2006, p. 147). Da mesma forma, ao contrário de serem mutuamente excludentes, “racionalidade e religiosidade constituem dois elementos estruturalmente constitutivos dos processos sócio-históricos, e agem sincronicamente, contaminando-se reciprocamente [...]” (ORO, 2006, p. 148). Portanto, é preciso entender esses processos de maneira contextual e específica.

As dimensões e tensões das relações entre religião e política atravessam as sociedades ocidentais e orientais em múltiplas e complexas especificidades. No Brasil, a problematização em torno da questão do Estado laico tem reemergido recentemente como uma “reivindicação” de movimentos organizados em protesto contra a atuação da chamada “bancada evangélica” no congresso nacional. A questão do Ensino Religioso mobiliza discussões sobre o papel da Religião e Estado no Brasil. Discussões como estas têm ganhado interesse crescente na mídia e entre a população em geral. Nas últimas eleições, a força de setores religiosos conservadores foi fundamental para o desenho político do país.

O casamento entre pessoas do mesmo sexo

A ICM-São Paulo tem se articulado com os grupos LGBT no Brasil através da participação na Semana do Orgulho LGBT em São Paulo e na organização da celebração da “bênção de união homoafetiva” coletiva.

Com isso, nós começamos a nossa aproximação com a associação da parada, e a gente teve a aproximação com as outras ONGS também, que foi o grupo CORSA, e fizemos o primeiro casamento coletivo, e, no casamento, o presidente do grupo CORSA celebrou a união dele com seu companheiro; fizemos uma mobilização na cidade toda. E começamos a sinalizar politicamente melhor ao que viemos e, pela primeira vez, em 2008, a ICM saiu como apoiadora, um dos grupos que apoiam a construção da Parada *Gay* de São Paulo, e desde então nós somos sempre chamados, como referência religiosa pra o movimento LGBT. (Pastor, entrevista, março de 2010).

Em 2008, dois casais (um *gay* e um lésbico) receberam a bênção. Salomé e Rosana, um casal que celebrou união em 2008, contou-me que foi através

da cerimônia que tornaram pública a sua relação, com o apoio da ICM. O evento teve uma grande cobertura na imprensa, os vídeos das reportagens e as matérias impressas ainda circulam nas páginas da Internet d@s membr@s da Igreja (do Orkut, *blogs*, *sites* da Igreja).

Em 2009, a ICM-SP realizou a união de três casais lésbicos e um *gay*. Essa celebração coletiva, às vésperas da parada, é realizada como ato político, já que a igreja celebra “casamentos” durante todo o ano àqueles que desejarem, em diversos lugares do país, não sendo exigido que as pessoas sejam membr@s da ICM.

Claudia Nichnig (2010) analisa que o reconhecimento público das uniões pela via jurídica é uma das formas de “coming out” para casais de mesmo sexo. No plano religioso, ao efeito simbólico da celebração pública do casamento, a ICM-SP atribui um objetivo político de visibilizar e lutar pelos direitos dos LGBT.

Fica evidente que a articulação deste evento religioso funciona, dentro da parada de São Paulo, como um momento de visibilidade, seja pelo *close* ou pelo lugar político que a ICM ocupava naquele momento em São Paulo.

A cerimônia teve início com louvores entoados pela equipe de louvor da ICM-SP, seguidos da “palavra” trazida pelo diácono. Toda a celebração enfocava aquela cerimônia como “transgressora” e representativa de uma “virada na história brasileira”, cuja mensagem proferida pelo diácono articula elementos políticos, religiosos, morais e de visibilidade e cidadania.

O casamento é enfatizado sob a perspectiva contratual e sua celebração religiosa é entendida como transgressora:

Esta noite e este evento trazem algo que repete o ano anterior: a bênção cristã sobre o casamento homoafetivo. Essa particularidade que chama para si o interesse do público presente deve-se ao caráter transgressor deste momento. Na sociedade brasileira, além de não haver o reconhecimento legal das uniões homoafetivas, há uma forte rejeição e condenação ao amor entre pessoas do mesmo sexo pelas instituições religiosas e seculares.

Duplamente negado: pela justiça e pela igreja, o amor contratual manifesto [...] é marcado pela transgressão.

E talvez, neste contexto do termo transgressão, faça-nos sentido as palavras do Cântico dos Cânticos, que diz, no capítulo 7 e versículo 6:

“Põe-me como selo sobre o teu coração,
Como selo sobre o teu braço,
Porque o amor é forte como a morte”.

Dado em sentido pejorativo em nossa cultura, o verbo transgredir possa não ser quisto por muitos presentes. Contudo, quero recuperar esse verbo em sua ação que dá o tom certo ao ato do amor. Originado do Latim – transgredire – tem como sentido primeiro ir além, quebrar regras, desobedecer.

Para ilustrar a posição transgressora, o diácono utiliza personagens bíblicos (como Moisés e Jesus Cristo), históricos (como Harvey Milk e Martin Luther King) e líderes religiosos de movimentos de contestação (como Martinho Lutero e Mãe Menininha do Gantois). Ao finalizar sua “pregação”, o diácono conclama à ação política pelos direitos pela via religiosa.

Pois é exatamente isso que fazemos neste dia: vamos além do que nos permite a lei brasileira, vamos quebrar a regra heteronormativa de nossa cultura e vamos desobedecer, em nome de Deus, ao que nos é imposto pelas instituições religiosas, abençoando e reconhecendo a legitimidade do amor desses casais.

E fazemos isso não apenas como um ato militante ou um ato de protesto, mas pela força do amor que traz diante de nós cada um desses casais. Ao penhorar diante de Deus este amor, fazem-nos testemunhas desse ato transgressor que desafia a moral repressora, que desafia a própria história e que busca para si a isonomia, legitimando o amor que já vivenciam entre si.

É por amarem-se que se dispõem publicamente a transgredir e contribuir para uma virada na nossa história brasileira. É por amarem-se que vão além do que é determinado socialmente como casamento. É por amarem-se que quebram e enfrentam as regras sociais. É por amarem-se que desobedecem à imposição das instituições para legitimar e declarar este amor publicamente. É este amor tão forte como a morte e tão real quanto a vida que possibilita a felicidade e a dignidade de se constituírem como um casal diante de Deus e da sociedade [...].

Seu discurso remete a uma série de contextos de opressão, contra negros, homossexuais, religiões afro-brasileiras, inserindo a ICM nesse mesmo lugar transgressor na luta por Direitos Humanos. Desta forma, a união civil surge como bandeira de luta para a ICM como uma tarefa religiosa. A posição da ICM em relação ao casamento fica na esfera do direito, uma posição amplamente refletida, como nas palavras de Daniel Borrillo:

É a esse ato jurídico que os *gays* e as lésbicas, em virtude do princípio de igualdade da lei, devem ter acesso. Isso não implica que todos os homossexuais partilham os valores que fundamentam o casamento ou que todos queiram se unir: não se trata do casamento, mas do direito ao casamento. (BORRILLO, 2002, p. 52).

Desta perspectiva, o casamento assume uma posição central nas sociedades ocidentais e não pode ser negado para nenhuma pessoa em função do sexo, e é legítimo que pessoas do mesmo sexo lutem pela “igualdade real dos direitos”.

O casamento coletivo também é uma forma de posicionamento político, porque o casamento na ICM não é sacramento, depois daquela oração, imposição de mãos e troca de alianças, a pessoa não se torna um casal, ela já era um casal legítimo, ela só está celebrando, ela está gritando, fazendo a manifestação pública. O rito na ICM é uma manifestação política. (Pastor da ICM-SP, entrevista em março de 2010).

A ICM-SP não realizou cerimônia coletiva de casamento em 2010, alegando que não teve apoio para realizar a celebração, mas não conseguiu acessar informações mais detalhadas. É preciso mencionar que o Supremo Tribunal Federal (STF) – em 05 de maio de 2011, reconheceu a união pública entre pessoas do mesmo sexo como união estável, embora não haja uma legislação que garanta os mesmos direitos de união a casais LGBTs. A decisão do STF permite que os casais registrem suas uniões em cartório sem maiores entraves, podendo, assim, recorrer aos mesmos direitos que casais heterossexuais em união estável. Em decorrência disso, muitos casais têm solicitado na justiça a conversão da união estável em casamento.

A ICM-SP realizou a celebração coletiva de união, novamente em 2011, sob esta perspectiva. A 3ª Celebração de Casamento Coletivo da ICM de

São Paulo, realizada no Salão Nobre da Faculdade de Direito da USP, reuniu muitas lideranças religiosas da ICM do Brasil, que realizaram a *bênção* para doze casais *gays* e *lésbicos*. O evento foi amplamente divulgado pela igreja, que anunciava em seu site:

[...] para confirmar juridicamente as bênçãos de união, o 29º Tabelionato ofereceu gratuitamente aos casais o Registro de União Estável, que lhes foi entregue no mesmo dia. Em um momento de bastante tensão com fundamentalistas cristãos, pudemos ter um dia de muita alegria, sabendo que o amor manifesto por esses casais é mais forte que qualquer preconceito. O evento foi realizado na véspera da XV Parada do Orgulho LGBT de São Paulo.

Aqui, podemos ver mais claramente que a ICM-SP tem se posicionado no campo do ativismo e realizado ações em diálogos de aproximações e tensões com o movimento LGBT e com agentes de políticas públicas, utilizando um discurso político-religioso contra *fundamentalistas cristãos*.

Algumas considerações

Durante minha pesquisa de campo na parada de 2010, percebi que grande parte das igrejas inclusivas participava da Parada do Orgulho LGBT e na Marcha Para Jesus,² fazendo divulgação através de entrega de panfletos (RODRIGUES, 2007).

A ICM-SP no entanto, não participa institucionalmente da Marcha para Jesus e, embora não impeça seus membr@s de participar, faz restrições

² No Brasil, a Marcha para Jesus surge a partir da iniciativa da Igreja Neopentecostal Renascer em Cristo; é um evento que une evangélicos de diferentes denominações ao som de trios elétricos com cantores evangélicos conhecidos. A maior Marcha para Jesus acontece em São Paulo e recebe também pastores “tele-evangelistas” que realizam pregações durante a Marcha. Em 2010, a marcha aconteceu no sábado anterior à parada. A 19ª edição, de 2011, tornou-se um evento de afronta ao Supremo Tribunal Federal e de ameaças aos políticos, por ações de líderes evangélicos. Silas Malafaia atacou com palavreado vulgar a aprovação da união estável entre pessoas de mesmo sexo, orientando seus fiéis a não votarem em parlamentares defensores do PL 122. Também criticou a decisão do STF de liberar marchas a favor da maconha, insinuando que, após isto, seriam aprovadas marchas a favor de crimes.

ao evento, justificando que “não dariam crédito” para um evento organizado por “fundamentalistas” que não aceitam e discriminam homossexuais em suas igrejas.

A participação na Parada também acontece de forma bastante específica em relação à ICM, que participa como mais uma das instituições organizadas pelas populações LGBT e está articulada com a Associação da Parada como parceira no evento. Outras igrejas inclusivas se fazem presentes na parada para “evangelizar” e trazem um discurso que reflete a necessidade de “retirar gays e lésbicas da promiscuidade”.

Marcelo Natividade (2008) analisou a imposição de condutas morais rígidas e um ideário universalista que procura não evidenciar qualquer diferença. O resultante disso aparece como refração por grande parte das “igrejas inclusivas” ao movimento LGBT, visto como espaço de “promiscuidade” e revelação de um orgulho da diferença. Neste sentido, a ICM ocupa uma posição oposta, a de se construir sob a bandeira LGBT e ter um discurso “politizado” que contrasta com outras denominações que *não levantam bandeira*.

A ICM tem buscado posicionar-se politicamente e aliar-se ao movimento LGBT em lutas como a prevenção do HIV/AIDS, contra a homofobia e pelos direitos humanos e na defesa do casamento entre pessoas do mesmo sexo.

Chama a atenção, também, o constante diálogo da ICM-SP com os setores da “diversidade” de diferentes partidos políticos, que foi se tornando intenso durante esta pesquisa. A ICM-SP se afirma como “suprapartidária”, enfatizando que seu diálogo com os partidos se dá através da pauta LGBT, e, não, de “visões políticas de esquerda ou direita”.

No início da pesquisa, em 2008, era grande a quantidade de *folders*, cartilhas e panfletos de partidos de esquerda apoiadores de movimentos sociais, especialmente negro e LGBT, que era disponibilizada na ICM-SP, através de um expositor. Por vezes, alguns políticos apareciam em eventos da ICM-SP e sua presença era destacada pelo pastor.

Observamos como, ao aproximar-se do Movimento, a ICM aproximou-se também de setores do Estado que atuam no campo dos Direitos Humanos. Esta aproximação com o campo político teve alguns desdobramentos concretos de vínculos com partidos. Em 2010, a ICM-SP inicia um diálogo mais próximo com a “diversidade Tucana”, ala LGBT do PSDB, e o pastor participa de encontros do grupo; em 2012, um diácono da ICM-SP articulava o diálogo com setores da diversidade do PSOL, afiliando-se a este partido.

Nesse sentido, finalizo este capítulo perguntando: que estratégias serão estabelecidas nos próximos anos? Continuarão os líderes da ICM-SP estabelecendo diálogo com o “movimento”? Qual será a participação em ações de políticas públicas do governo? Entrarão ou não em embate, na arena política, com os setores políticos *evangélicos*? Qual a possibilidade de membr@s da ICM se lançarem como candidatos às eleições? Que tensões se estabelecerão?

Acredito que tais questões surgem porque é um campo que está em intensa movimentação, e só pode ser analisado de uma perspectiva contextual, levando em consideração as dinâmicas próprias deste complexo contexto de tensões e relações.

Referências

BORRILLO, D. *Homofobia*. España: Bellaterra, 2001.

_____. *A sexualidade tem futuro?* São Paulo: Loyola, 2002.

BUTLER, J. *Problemas de gênero*. Rio de Janeiro: Record, 2008. [2003]

CARDOSO, F. *O evangelho inclusivo e a homossexualidade*. São Paulo: Clube dos Autores, 2010.

DIAS DUARTE, L. F. Ethos privado e justificação religiosa, negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, M. L. et al. *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

DUQUE, T. Entrevista com Leôncio Pereira. “Coluna Persona”. *Espaço GLS*, mar. 2006. Disponível em: <<http://www.espacogls.com/colunas/persona/antiores/09032006.shtml>>. Acesso em: 30 abr. 2009.

FACHINI, R. *Sopa de letrinhas?* Movimento homossexual e a produção e identidades coletivas nos anos 90. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

_____. *Entre umas e outras: mulheres, (homo)sexualidade e diferenças na cidade de São Paulo*. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – UNICAMP, São Paulo, 2008.

_____. *A agenda anti-homofobia na educação brasileira (2003-2010)*. 2011. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – UFSC, Florianópolis, 2011.

FERNANDES, F. B. M. *A agenda anti-homofobia na educação brasileira (2003-2010)*. 2011. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, UFSC, Florianópolis, 2011.

- FRY, P. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: _____. *Para Inglês Ver*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- FRY, P.; MacRAE, E. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Abril Cultural Brasiliense, 1995.
- GREEN, J. N. *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: EdUNESP, 1998.
- ICM. *Manual do clero & protocolo latino-americano de ordenação e certificação de pastores/as leigos/as da ICM*, 2008. Disponível em: <<http://www.icmbrasil.com/novoportal/documentos/Manual%20do%20Clero.doc>>. Acesso em: abr. 2012.
- ICM-BRASIL. ICM-BRASIL, NOVO PORTAL, 2012. Sítio Eletrônico Desativado. Disponível originalmente em: <<http://www.icmbrasil.com/novoportal/>>.
- ICMSP. *Anel de Tucum: Qual o significado do seu uso?*, 2012. Disponível em: <http://www.icmsp.org/novoportal/index.php?option=com_content&view=article&id=339:o-anel-de-tucum-qual-o-significado-do-seu-uso&catid=43:artigos&Itemid=67>.
- MACRAE, E. *A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da abertura*. Campinas: EdUNICAMP, 1990.
- METROPOLITAN Community Churches. *Transforming ourselves as we transform the world*. Disponível em: <<http://mccchurch.org/overview/>>. Acesso em: abr. 2012.
- MOTT, L. *Igreja e Homossexualidade no Brasil: Cronologia Temática, 1547-2006*. In: II CONGRESSO INTERNACIONAL SOBRE EPISTEMOLOGIA, SEXUALIDADE E VIOLÊNCIA, São Leopoldo, RS, EST, agosto de 2006.
- MUSSKOPF, A. S. *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. 2008. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2008.
- NATIVIDADE, M. T. *Carreiras homossexuais e pentecostalismo: análise de biografias*. 2003. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – UERJ, Rio de Janeiro, 2003.
- _____. *Deus me aceita como sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil*. 2008. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – IFICS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- NICHINIG, C. *Sob o mesmo teto: discussões sobre família e homossexualidade no Brasil*. Curitiba: Reunião de Antropologia do Mercosul, 2011.

ORO, A. P. *Religião e política no Cone Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo: Attar; CNPq/Pronex, 2006.

PRINS, B.; MEIJER, I. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. Tradução: Susana Funck. *Revista Estudos Feministas*, v. 10, n. 1, p. 155-167, 2002.

RODRIGUES, E. L. *As igrejas inclusivas: o movimento homossexual buscando seu espaço no meio evangélico*. Apresentação Oral. In: XIV ENCONTRO NACIONAL DA ABRAPSO, São Paulo, 2007.

_____. *Igrejas evangélicas inclusivas das cidades de São Paulo e Guarulhos: um estudo psicológico das igrejas vistas por seus pastores*. 2009. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, PUC, São Paulo, 2009.

RUBIN, G. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: NARDI, P.; SCHNEIDER, B. *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies – A reader*. London/New York: Routledge, 1998. p. 100-133.

VALLE, C. G. O. Identidades, doença e organização social: um estudo das ‘pessoas vivendo com HIV e AIDS’. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 17, p. 179-210, 2002.

_____. Apropriações, conflitos e negociações de gênero, sexualidade e sorologia: etnografando situações e performances no mundo social do HIV/AIDS (Rio de Janeiro). *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 51, p. 200-236, 2008.

Religião, pornografia e inclusão: o perigo das homossexualidades em novas religiosidades cristãs

Cláudio Leite Leandro

Introdução

O Brasil se constitui como um território onde as religiões têm uma presença plural, no qual, ao longo das últimas três décadas, observam-se importantes transformações em relação à moralidade e à relação com o mundo secular.¹ O censo demográfico do país, de 2010 (BRASIL, 2012), expôs o declínio dos que se consideram católicos, um avanço dos que se consideram evangélicos e também o aumento dos que se autodeclararam sem religião. A pesquisa Novo Mapa das Religiões, realizada em 2011, desenvolvida pela Fundação Getúlio Vargas (NERI, 2011), indica que houve um crescimento dos “evangélicos tradicionais” em relação aos “pentecostais”.²

¹ Este texto é uma versão sintetizada dos principais argumentos defendidos em minha dissertação de mestrado, realizada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, realizada sob orientação das professoras Miriam Pillar Grossi e Maria Regina Azevedo Lisbôa, a quem agradeço o acompanhamento teórico e metodológico, as leituras atentas e as inúmeras revisões textuais que fizeram de meus trabalhos. Sou também grato ao apoio financeiro que recebi de bolsa CAPES através do PPGAS e de projetos de pesquisa coordenados pelo NIGS, junto ao CNPq, SPM e MEC, que apoiaram minhas atividades de campo.

² O Censo Demográfico 2010 do IBGE utiliza as categorias “evangélico”, “evangélico de missão” e “pentecostal” para se referir ao conjunto das segmentações das denominações que têm origem no protestantismo trazido ao Brasil, no final do século XIX, classificadas

Nesse cenário, no qual questões de gênero e sexualidade se imiscuem no discurso religioso e tomam, muitas vezes, o seu centro (DUARTE; CARVALHO, 2005), pretendeu-se, com este estudo, inserir no debate reflexões a respeito de uma parcela de sujeitos religiosos que segue a tendência dos evangélicos no Brasil desde a década de 1990. Em um movimento dissidente, os chamados “protestantes históricos reformados” dispensam filiações sólidas, constituindo-se como uma instituição religiosa que se forma e se modifica veloz e fragmentadamente.³ Participam deste movimento religiosos oriundos de várias denominações evangélicas pentecostais e tradicionais, sendo seus criadores jovens formados em grupos de missões que atuam evangelizando no contexto urbano. Observa-se, nesses grupos, um caráter transnacional, pois extrapolam os limites do território brasileiro. Buscam paradigmas de evangelização na Europa e Estados Unidos e se constituem em uma rede de alianças que avança também para países da América Latina, vizinhos do Brasil. Há, portanto, um fluxo de pessoas indo para países como Inglaterra e Estados Unidos, onde buscam observar e conhecer novos modelos de atuação evangelística. Estes, ao voltarem ao Brasil, retornam às suas igrejas de origem ou constituem novas igrejas, fomentando um universo religioso que se vê diferente do pentecostal e que, em certa medida, é simpático aos evangélicos tradicionais, embora também se diferencie deles.

Essa recente configuração do cristianismo protestante produz o que a antropóloga Rita Segato (2008) define como nova “paisagem” religiosa, pois constitui uma nova “territorialidade” em que a “diferença” é assumida enquanto emblema, não constituindo necessariamente modificações de conteúdo nas

da seguinte maneira: “Evangélicas de Missão” – Luterana, Presbiteriana, Metodista, Batista, Congregacional, Adventista, e “outras Evangélicas de Missão”; de “origem Pentecostal” – Assembleia de Deus, Congregação Cristã no Brasil, O Brasil para Cristo, Evangelho Quadrangular, Universal do Reino de Deus, Casa da Bênção, Deus é Amor, Maranata, Nova Vida, “Evangélica Renovada não determinada”, Comunidade Evangélica, “Outras igrejas evangélicas de origem pentecostal”; “sem religião” – sem religião, agnóstico, ateu. É preciso, contudo, considerar que o IBGE produz seus resultados com base em amostras estatísticas e que, portanto, as múltiplas denominações religiosas do campo brasileiro não são nominadas em sua totalidade. Para uma perspectiva antropológica sobre terminologias e classificações do protestantismo brasileiro, conferir o artigo de Emerson Giumbelli (2000).

³ Ramos religiosos provenientes de igrejas protestantes históricas e caracterizados por um liberalismo mais exacerbado.

teologias e práticas religiosas. Esse território constitui uma rede de alianças que não mais possui fronteiras muito visíveis ou sólidas, que se refazem na medida em que a “comunidade” decide que “é hora de mudar”.

Tomo como caso etnográfico o estudo de dois grupos religiosos: o “ministério” Sexxxxchurch, cuja proposta é “recuperar viciados em pornografia”, e a igreja Capital Augusta, adepta da chamada “teologia inclusiva”.⁴ Comparando o discurso desta igreja com o das “igrejas inclusivas” pesquisadas pelo antropólogo Marcelo Natividade (2008) e pela antropóloga Fátima Weiss de Jesus (2012),⁵ discuto como nudez e práticas sexuais próprias da pornografia “mainstream” são transmutadas em uma iconografia e literatura cristãs com o fim de “falar sobre sexo”, e, ainda, como ideias sobre “inclusão” são capturadas no discurso da igreja Capital Augusta na divulgação de seus cultos na capital paulista. Essas duas modalidades de discurso são centrais no entendimento de uma política da diferença que produz um valor de perigo às homossexualidades, numa correlação entre pureza e perigo que constrói sujeitos “impuros”, “pecadores” e “pecaminosos” em razão de suas práticas sexuais e identidades de gênero (cf. DOUGLAS, 1976), seguindo perspectivas conservadoras como as percebidas em igrejas evangélicas pentecostais.

Considerando tal contexto religioso, estudei um universo de missões cristãs que produz um tipo particular de evangelismo a partir de dois discursos contemporâneos: o “pornográfico” e o “inclusivo”. O discurso “pornográfico” visa, em última instância, disciplinar os usos do corpo para o exercício da sexualidade. Isto é realizado a partir de imagens sexuais, discursos de governo do corpo e regimes sexuais nos quais a confissão, o hedonismo moderno e as tecnologias da informação e comunicação se configuram como elementos fundamentais para sua produção. Já o discurso de “inclusão” é recrutado para compor o discurso religioso proselitista no “coração” da maior metrópole da América Latina, a cidade de São Paulo, uma vez que buscamos entender práticas de evangelismo que operam a partir das representações sobre o urbano e o espaço da cidade cosmopolita.

⁴ A pesquisa foi realizada na internet, no ano de 2010, e nas cidades de São Paulo-SP e Curitiba-PR, no ano de 2011.

⁵ Segundo Weiss de Jesus (2012, p. 27, nota 1), “‘Igrejas Inclusivas’ pode ser entendida como uma categoria que define igrejas que são abertas à comunidade LGBT”.

Sexxxxchurch: o evangelismo “abusado”

Fundada em São Paulo, em 2007, a Sexxxxchurch é um grupo cristão interdenominacional voltado especificamente para questões ligadas à sexualidade. Definido como um “ministério”, o grupo se diferencia organizacionalmente de “igreja”, pois não possui um templo ou a gama de rituais que uma instituição eclesial como as igrejas possuem. Atua junto a redes sociais e, apesar de não possuir uma ligação formal a nenhuma denominação, possui alianças com diversos ministérios e igrejas, especialmente com a igreja Capital Augusta. Foi a partir do contato com um grupo estadunidense que propunha “recuperar viciados em pornografia”, chamado XXXchurch,⁶ que a Sexxxxchurch passou a ter como foco central de atuação a “recuperação de viciados em pornografia” (BAGGIO, 2008).⁷ A ideia da Sexxxxchurch foi criar um grupo religioso que abordasse “pornografia/prostituição/sexo” de forma “criativa” e “não condenatória”,⁸ através do uso de uma linguagem que se atribui de uma iconografia e literatura sobre nudez e práticas sexuais numa alusão a um universo tanto pornográfico quanto cristão, por meio de uma abordagem normativa e disciplinar da sexualidade.⁹

Entre os anos de 2007 e 2010, a atuação do grupo privilegiou a Internet como lugar de evangelização, a partir de uma série de sites com conteúdo sobre sexo e cristianismo. Seu principal site foi o sexxxxchurch.com, local de maior aglutinação dos valores, crenças e práticas do grupo, veiculados por textos, imagens e ferramentas de interação. Isso transformou seus sites num espaço de produção de verdades sobre a sexualidade e, principalmente, um produtivo campo missionário (COUTINHO; BORNHOLDT, 2001).

⁶ Site do grupo na internet: <www.xxxchurch.com>.

⁷ Conforme relato disponível no *site* do pastor Sandro Baggio, que conheceu o XXXchurch nos Estados Unidos e importou a proposta para o Brasil, junto ao grupo Sexxxxchurch.

⁸ Afirmções presentes na seção “o que é a SEXXXXCHURCH”. Disponível em: <www.sexxxxchurch.com>. Em fins de 2010 o *site* foi retirado da internet.

⁹ Como se verá adiante na exposição dos dados etnográficos, o uso de discursos textuais e iconográficos próximos da linguagem de uma pornografia “mainstream” é produzido enquanto dispositivo da sexualidade, ou seja, para atrair, por meio de uma política evangelística, aqueles que fazem uso de pornografia. Desse modo, são discursos que visam à regulação de práticas sexuais consideradas “pecado”, sendo, portanto, antipornográficos.

Esse período de atuação intensa na Internet sugere o perigo do “vício” por pornografia em termos de uma gradação no rompimento de “limites da sexualidade”:¹⁰

Ser dependente é semelhante à dependência criada por drogas, como cocaína, por exemplo. Assim como no mundo das drogas há uma escalada, muitos pedófilos relatam que se viciaram nesse tipo de pornografia por não encontrarem mais prazer na pornografia onde mostravam somente mulheres adultas. Muitos lutam para deixar o vício de ver pornografia há anos e não conseguem. Muitas vezes é preciso um trabalho a longo prazo com terapia e frequência em grupos de apoio usando os mesmos passos do Alcoólicos Anônimos.¹¹

Em conformidade com tal discurso, pureza e perigo estarão intimamente relacionados à pornografia, pois o contato com nudez e práticas sexuais a partir do registro pornográfico produzirá um constante perigo para o sujeito, pois lhe retirará o controle sobre o corpo e, especialmente, sobre suas zonas genitais e erógenas, com consequências que se dariam desde o indivíduo até a sociedade, e desde o pensamento até a materialidade do corpo (DOUGLAS, 1976). Daí que, para se chegar à pureza, é necessário construir uma rigorosa ascese corporal até que se chegue ao lugar legítimo da expressão do desejo sexual: o casamento heterossexual monogâmico.

Nesse caminho de luta contra o desejo, o cuidado com a pornografia se transforma em uma conduta de distanciamento de tudo aquilo que uma

¹⁰ O conceito é da antropóloga Maria Filomena Gregori (2008), que o utiliza para analisar as articulações e conexões sobre violência e gênero acerca do erotismo, atentando para possibilidades e paradoxos dessa relação: “o erotismo, visto da perspectiva de gênero, constitui prazer e perigo (VANCE, 1984). Perigo, na medida em que é importante ter em mente aspectos como o estupro, abuso e espancamento como fenômenos relacionados ao exercício da sexualidade. Prazer, porque há uma promessa na busca de novas alternativas eróticas em transgredir as restrições impostas à sexualidade tomada apenas como exercício de reprodução” (GREGORI, 2008, p. 576). No caso da Sexxxchurch, trata-se de um limite relativo à inscrição de normatividades sexuais constituídas sobre a pornografia.

¹¹ Trecho de artigo “Afim, o que é pornografia mesmo?”. Publicado em: <<http://www.sexxxchurch.com/afim-o-que-e-pornografia-mesmo>>.

sexualidade desregrada fomentaria. Práticas que conduzem à impureza, formando sujeitos desviantes, como a prostituta:

[pornografia] Não é um termo inventado nos dias atuais. Ela vem da palavra grega *pornéia*, juntamente com mais outras três palavras (*pornos*, *pornê* e *pornéuo*). *Porne*, “uma prostituta”, e *graphien* “escrita”. Pornografia significa literalmente a “escrita de uma prostituta”, seja escrever sobre uma, desenho, fotografias, pinturas, filmes ou televisão. E com todo avanço global desse mundo tecnológico, a pornografia tem sido rápida para ligar os canais desse esgoto aos corações de muitas pessoas. O mundo pré-cristão foi muito pornográfico. Alguns pensam que pornografia nasceu quando a Internet invadiu nossas casas. Isso não é verdade. O mundo em que Cristo veio era um mundo pornográfico. Embora não houvesse telas de lcd, ou rede de relacionamentos, fotografias, a pornografia estava ali.¹²

Além da prostituta, outros sujeitos seriam produzidos em razão do contato com a pornografia: o “punheteiro”, o “pedófilo”, o “adúltero”. Seguindo a lógica do risco (MORAES, 2008), a pornografia seria um elemento capaz de atrair os desejos do sujeito para domínios do descontrole moral, ético e jurídico instituídos por nossa sociedade. No caso da pedofilia, por exemplo, o problema estaria no fato de que a “pornografia alimenta a pedofilia, já que não tem uma mulher, uma esposa”. “Buscar ajuda psicológica, mas buscar mesmo ajuda espiritual”.¹³ Já a masturbação, prática sexual do “punheteiro”, é apresentada como perigo que tem seu centro no descontrole que produz, em seu caráter egoísta e narcísico – um “obstáculo”. A argumentação se faz na ideia de que “a masturbação é um comportamento egoísta e centrado em si mesmo”, “é impulsionada por luxúria e fantasia”, “é controladora” e “abre porta para outros pecados sexuais”. Somados à homossexualidade, à travestilidade e à prostituição, esses seriam os “usos impróprios da sexualidade”, como deixa claro este texto do grupo:

Portanto, todos os usos impróprios de nossa sexualidade (adultério, fornicção, fantasias ilícitas, masturbação, pornografia, comportamento

¹² Texto disponível no Fotolog do grupo: <www.fotolog.com.br/sexxxchurch1/60751836>. Acesso em: 23 fev. 2010.

¹³ Trecho de vídeo do grupo que apresenta a pornografia, entre outras conotações, como um “câncer”. Dados extraídos de audiovisual disponível em: <sexxxchurch.com.br>.

homossexual, estupro, abuso sexual de crianças, bestialidade, exibicionismo, e assim por diante) distorcem o verdadeiro conhecimento de Deus. Deus tenciona que a vida sexual humana seja um indicador e um antegozo de nossa relação com Ele.¹⁴

Essas definições de pornografia projetam a negação e desqualificação de “sexualidades dissidentes”,¹⁵ revelando prescrições que produzem verdades sobre o sexo e, a partir delas, direções normativas da experiência sexual dos sujeitos. Essa direção acompanha a tradicional limitação da expressão positiva do desejo, a exemplo do que acontece nas igrejas evangélicas pentecostais no Brasil, no matrimônio heterossexual monogâmico. Dentro desses limites, o prazer, o erotismo e o ato sexual são percebidos como “mandamento”, plenamente amparados pelo “amor”, que enseja o contexto de afeto válido entre homem e mulher: “o amor é muito mais sério”. Nesse discurso religioso, o “sexo não é sujo, não é pecado, mas precisa exercer o que a Bíblia diz sobre isso”.¹⁶ A fuga da pornografia e de seu potencial desejante traria, então, a possibilidade de controle sexual, e o casamento funcionaria como o elemento que deslocaria o sujeito do lugar do pecado sexual, afinal, conforme enfatizam, “não admira que Paulo disse que era ‘melhor casar-se do que ficar ardendo de desejo’” (1 Coríntios 7:9, NVI).¹⁷

¹⁴ Texto disponível no Fotolog do grupo, em: <<http://www.fotolog.com.br/sexxxchurch/56360350>>. Em artigo intitulado “O pecado secreto”, publicado em: <www.sexxxchurch.com>, essa lista de pecados sexuais é ampliada: “A pornografia explora exatamente essas coisas – adultério, prostituição, homossexualismo, sadomasoquismo, masturbação, sexo oral, penetrações com objetos e – pior de tudo – pornografia infantil, envolvendo crianças de até 4 anos de idade”.

¹⁵ Por ‘sexualidades dissidentes’ me refiro ao conceito que define práticas sexuais transgressivas como as de travestis, crossdressers, prostitutas, homossexuais, *boy-lovers*, ou, ainda, práticas de incesto consentido, BDSM (bondage, dominação e submissão, sadismo e masoquismo), pornografia “bizarra”, *barebacking*, pornografia “hetero”. Estas práticas e sujeitos são ricamente analisados na coletânea *Prazeres dissidentes*, organizada por Maria Elvira Díaz-Benítez e Carlos Eduardo Figari (2009).

¹⁶ Dados extraídos de audiovisual onde o primeiro líder da Sexxxchurch falava em culto da Capital Augusta sobre o livro bíblico de *Cantares*, reconhecendo-o como eminentemente “erótico”. Disponível em: <vimeo.com/sexxxchurch>. Acesso em: 16 maio 2012.

¹⁷ Texto presente em artigo intitulado “O pecado secreto”. Disponível em: <sexxxchurch.com>. Acesso até: nov. 2010.

Se a pornografia seria o estímulo para a emergência de uma lista de pecados sexuais, a confissão será o mecanismo para “recuperação” dos sujeitos, para promoção de sua “pureza sexual”. Esse recurso predominou no site <sexxxchurch.com>, cujos artigos eram acompanhados de espaços para confissões textuais de pecados sexuais. Ali, o ato de confessar foi encorajado pela Sexxxchurch e parece funcionar como um apoio recíproco daqueles que “estão” em pecado. Sendo a confissão tão central nas narrativas desses sujeitos, e como o objetivo é entender o alcance público e privado dessas concepções para as subjetividades daquele que confessa, descrevo, abaixo, um dos artigos que registrou o maior número de confissões, intitulado “GRITEI AOS QUATRO VENTOS: ‘SOU HOMOSSEXUAL’”¹⁸

Assinado por uma jovem de 19 anos que se declara lésbica, o artigo relata seus dilemas e angústias em razão do exercício do “homossexualismo”¹⁹ e as estratégias utilizadas para superar a questão, conforme trechos compilados do texto integral:

Manifestei aquilo que achei ser “o fogo que me alimentava”. Gritei aos quatro ventos: “SOU HOMOSSEXUAL! Nunca mais ficarei com um homem!”. E, na época, me senti incredivelmente bem com isso. Senti-me livre, realmente vivendo o que sempre sonhei. Fiquei com várias mulheres. Três delas ficaram mais marcadas. Ao lado de uma delas, cri viver os melhores dias da minha vida (até então). Mas, como outrora, vi que a vida não é fácil. Começou a faltar-me algo. Um vazio no peito. Um gosto estranho, como se, ao mesmo tempo que [sic] aquela vida era perfeita e aparentava ser doce, era extremamente amarga. Em um momento de choque de realidades e ao perceber que a felicidade verdadeira não estaria ali, ao lado de mulheres, confessei querer sentir a Deus.

¹⁸ Grifos e aspas (em “Sou Homossexual”) no original. Texto completo retirado de: <<http://sexxxchurch.com/home/gritei-aos-quatro-ventos-“sou-homossexual/#idc-cover”>>.

¹⁹ Nesse contexto etnográfico, a categoria “homossexualismo” vai sempre se referir, como aponta Marcelo Natividade, a uma diferença negativamente marcada, na qual “homossexuais são sempre percebidos como promíscuos e perigosos, corrompem valores, espriam doenças – logo necessitam ser corrigidos e convertidos” (NATIVIDADE, 2009, p. 151). Em contraposição a esta concepção negativa, utiliza-se o termo “homossexualidade”, que, de outra forma, evidencia a multiplicidade de identidades associadas à diversidade sexual como algo positivo, não podendo ser subsumidas a um mesmo rótulo (NATIVIDADE, 2009, nota 28).

[...] Não fiz grandes escolhas, só entrei em um site, li um livro e me apressei para ir à igreja. Sem que eu percebesse, afastei-me um pouco da beira do precipício. E, aos poucos, fui me afastando cada vez mais.

A homossexualidade é apresentada na narrativa da jovem como um descontrole das pulsões sexuais, do desejo, ao pensar que se tratava, em certo momento, do “fogo” que a alimentava. Porém, o engano da experiência que parecia ser “doce” se apresentou como “extremamente amarga”. O prazer advindo das relações homossexuais seria, então, uma falsa experiência, que logo desmantelaria por um “momento de choque de realidades”, cuja confissão parece ter sido o primeiro passo para uma purificação, seguida da ida da jovem a uma igreja e o subsequente afastamento do “precipício”. Uma linguagem dramática permeia as concepções de sexo, gênero e identidade de gênero nesse discurso que traduz claramente a homossexualidade como um mal que provoca dor, angústia e engano.

A esses exemplos de evangelismo na Internet soma-se uma nova articulação evangélica da Sexxxxchurch, dada em razão de um cisma e uma “segmentação” do grupo, em meados de 2010.²⁰ A equipe, que era formada até então por 17 pessoas, entre homens e mulheres, em 2011, passou a ter apenas 3 pessoas, sendo eles dois homens e uma mulher, cuja liderança foi exercida por um rapaz que esteve no grupo desde sua criação. Depois desse evento, o ministério não mais privilegiou a atuação na Internet, mas passou a focar as relações interpessoais mais diretas, por meio de intervenções em igrejas evangélicas, como foi o caso de uma igreja protestante de Curitiba-PR, relatado abaixo, onde houve um debate sobre pornografia, sexo e prostituição. Além disso, o grupo promoveu uma evangelização na 15ª Parada do Orgulho LGBT de São Paulo, prática que já ocorria em anos anteriores.

“Sexo por Dinheiro” e “Pornografia” são os nomes dos eventos realizados em Curitiba-PR,²¹ nos quais o líder atual da Sexxxxchurch esteve falando a

²⁰ Sobre esse evento, enfatizo, para além do dissenso, da divergência ou do desacordo que produziu tal ruptura, uma permanência de vínculos relacionais, como a relação estabelecida posteriormente com a igreja Capital Augusta. Nesse caso, me valho da noção de “segmentação” de Edward Evan Evans-Pritchard (1992) para indicar as relações que se fazem entre grupos que, sendo independentes entre si, guardam relações de mutualidade.

²¹ Eventos a que assisti durante minha pesquisa de campo para o mestrado, em 2011.

jovens e adolescentes da Igreja Luterana – Comunidade do Redentor. Os dois eventos foram realizados em dias seguidos. O primeiro foi destinado apenas aos jovens da igreja, e o segundo foi destinado aos adolescentes.²² Além do líder da Sexxxchurch, a igreja convidou mais dois rapazes para falarem sobre os respectivos temas. O evento “Sexo por dinheiro” aconteceu no período da noite. A Igreja Luterana fica localizada no Centro da capital paranaense. O evento contou com a presença de cerca de 30 jovens. Houve transmissão pela Internet, e os usuários poderiam fazer perguntas também por meio dela. Os dois convidados foram apresentados: o líder da Sexxxchurch enquanto membro fundador da Sexxxchurch e seu atual líder, graduado em Jornalismo, do interior de São Paulo; o outro convidado foi apresentado como coordenador de uma associação de recuperação de prostitutas (mulheres e travestis) em Londrina-PR, chamada “Associação Refúgio”. Morava em Cambé, cidade próxima a Londrina. Assim que foram apresentados, seguiu-se um debate, com perguntas feitas pelo público presente ali, bem como os participantes via Internet.²³

PERGUNTA APRESENTADOR: POR QUE SE PROSTITUIR?

AR: As mulheres o fazem por dependência química e os homens (travestis) por falta de uma figura masculina na família.

SXC: No caso do profissional do sexo em São Paulo a coisa é mais variada. O evangelismo é mais complexo. Há prostitutas bagaça que cobram 20 reais e outras que cobram 3000.

PERGUNTA PÚBLICO (MENINA): É POSSÍVEL SE PREVENIR CONTRA AS DROGAS? QUAL O PAPEL DAS MÍDIAS?

AR: Trabalho também com crianças para evitar cair na prostituição. São realizadas oficinas de arte. Certa vez, foi realizado um projeto com parceria do Governo do Estado do Paraná e que teve como resultado

²² Opto por analisar apenas os discursos do evento “Sexo por Dinheiro”, pois são os que apresentam dados mais relevantes na relação entre religião e homossexualidade.

²³ Nomeio como AR as respostas do coordenador da Associação Refúgio, e de SXC as respostas do líder da Sexxxchurch. A transcrição desses discursos corresponde às perguntas e respostas mais relevantes para analisar o tema da homossexualidade.

a diminuição da criminalidade em 10%. A droga destrói o caráter da pessoa. Primeiro a mídia coloca a prostituição como algo bonito, mas isso não é verdade. Qualquer coisa que você digita no Google sai uma mulher pelada. Pornografia hoje está muito mais fácil acessar, diferente de anos atrás. No Brasil a mulher é forçada a ser sexy. Dizem que é a melhor coisa que ela tem é o seu corpo.

SXC: Como alcançar prostitutas de luxo? É um investimento muito alto e que tem pouco retorno. Quem pode agir mais é quem está próximo das universidades. As meninas que cobram mais não param para te ouvir. E quando se trata de usuárias de drogas, elas acham que estamos chamando de pobre e também não dão atenção.

AR: Estive presente no Miss Travesti Londrina e uma das travestis era desviada da igreja. Foi discriminada pelos seus trejeitos. Essas pessoas achavam que nós estávamos falando do mesmo cristianismo banalizado da igreja.

SXC: 100% das pessoas abordadas na rua (na prostituição) já foram evangélicas.

PERGUNTA DA INTERNET: COMO VALORIZAR A MULHER SEM APELAR PARA O SEXISMO, O MACHISMO E O FEMINISMO?

AR: Não há de se apelar para o machismo ou o feminismo, tem de se valorizar a mulher pelo que ela é. Sobre se as ex-prostitutas e ex-travestis se envolvem no projeto da Associação após o processo de mudança (termo meu), oriento elas a não darem testemunho e se não precisam frequentar a igreja que vou, podem ir a qualquer igreja, a que fica mais perto da sua casa. Não é homofóbico defender o direito de o sujeito ser hetero. Sou do movimento LGBT (no sentido de ser pró-gays ao buscar a mudança da orientação sexual dos sujeitos). O sujeito quer ser hetero e não o deixam ser hetero. O valor da mulher está claro na bíblia. O homem precisa proteger a mulher. Os papéis estão definidos. Valorizando as pessoas do jeito que elas são.

SXC: A mulher tem de ser submissa, mas o homem tem de amar a mulher.

AR: O homem tem perdido a referência de ser homem. Está omissa. Assim, ele gera crise na mulher. Homem e mulher têm de identificar seus papéis, senão isso aumenta a questão dos homossexuais.

PERGUNTA PÚBLICO (MENINA): PESSOAS SE PROSTITUEM POR SEREM HOMOSSEXUAIS?

SXC: A gente não converte o homossexual, mas leva a pessoa a Deus. A prostituição não leva ao homossexualismo. Antigamente, as pessoas achavam que era demônio, mas passa por questões psicológicas. Você precisa abraçá-lo como homem para ele perceber que não é um objeto.

Seguindo a lógica do risco da pornografia, a prostituição é considerada degradante e uma porta para outras práticas, como a “dependência química”, em referência ao consumo de drogas ilícitas. Importante notar que a identidade de gênero travesti é claramente negada ao ser associada à figura de “homem”; a razão para isto, inclusive, seria a falta de masculinidade heterossexual em decorrência da “falta de uma figura masculina”. Nesse sentido, é importante perceber que “travesti”, nesse contexto religioso, é considerada uma orientação sexual e não identidade de gênero. Isso se deve à ideia do dimorfismo sexual, pela qual homens têm sua designação sexual e erótica pelas características biológicas socialmente prescritas ao “homem” em oposição à “mulher”. Ademais, o discurso de inclusão é acionado pela prática do acolhimento “do” travesti e da prostituta, cujo claro objetivo é a suposta regeneração a um estado considerado original da heterossexualidade.

Essa ética evangelística do acolhimento também foi amplamente utilizada pela equipe da Sexxxchurch na ocasião da XV Parada do Orgulho LGBT de São Paulo, realizada no ano de 2011.²⁴ A atividade consistia na entrega de *flyers* e na socialização com os participantes da Parada. Além da equipe da Sexxxchurch, estavam mais dois rapazes, um deles era ligado à Capital Augusta e sua função era fotografar alguns dos participantes, e o outro também fotografava, mas em um local fixo, numa calçada próxima ao Conjunto Nacional. Este último tinha um projeto próprio, iria publicar as fotos no seu perfil no Flickr, e as fotos do outro rapaz iriam para o site da Sexxxchurch.

A maior parte das pessoas fotografadas era as que estavam fantasiadas, além de travestis e drag queens. Basicamente, o trabalho da Sexxxchurch se dava em chamar as pessoas para tirar uma foto e depois entregar o *flyer*, explicando rapidamente do que se tratava. A estratégia era simples e a maior

²⁴ Também observada por mim, como parte da pesquisa de campo de mestrado.

parte das pessoas aceitava o convite e o *flyer* sem questionar. Poucas pessoas perguntavam do que se tratava. Vez por outra, o líder do grupo saía para abordar algumas pessoas na rua ou, mesmo, as que passavam na calçada, mas a maior parte do tempo permaneceu no local onde tiravam as fotografias. Os outros dois integrantes é que circulavam mais entre as pessoas que ali estavam. Também houve a distribuição de fitas com a inscrição “Jesus ama a todos”. A algumas delas eram amarrados preservativos e entregues aos participantes da Parada.

Interessante notar que, nessa seleção dos sujeitos a serem fotografados, escolhia-se pessoas fantasiadas, em geral homens, mas também as travestis e drag queens. Em discursos da Sexxxchurch na Internet, o corpo feminizado da travesti, por exemplo, figura como “um problema a ser resolvido”, considerado como “uma questão de orientação sexual”. A travesti é definida tão somente enquanto homossexual.²⁵ As menções que o grupo faz a esses sujeitos são, em geral, vinculadas à prostituição, enquanto que a dimensão de uma identidade de gênero travesti é ausente.

Tolerar uma série de práticas que aconteciam na Parada, tais como o excesso na bebida alcoólica, a suspeição sobre o uso de drogas alucinógenas e, sobretudo, a homossexualidade declarada, não parecia ser incômodo algum para a equipe da Sexxxchurch. Isso se dá justamente pela postura de “acolhimento” pregada pela igreja. A escolha da Parada do Orgulho LGBT para evangelização é considerada o momento propício para o grupo exercer a inclusão de pessoas LGBT e demonstrar nessa relação face a face, baseada no ato “socializar”, um diálogo interpessoal e direto, transmitindo a mensagem

²⁵ Concordo com Fernanda Cardozo em sua definição de travestilidade, que privilegia as concepções que essas sujeitas criam para si num movimento que busca distanciar-se de estereótipos e concepções distantes de suas próprias experiências: “A travestilidade corresponde à autoidentificação de indivíduos que, tendo sido primeiramente socializados a partir de um gênero com base em sua anatomia fisiológica classificada pelo discurso biomédico, passam a identificar-se com performatividades socialmente associadas a outro gênero, tendo-se em vista a matriz heterossexual que orienta representações de gênero organizadas de forma binária. A dificuldade de se conceitualizar o termo provém, em grande parte, das disputas de discursos sociais em torno do objeto travestilidade, como os oriundos do campo biopsicológico, da pesquisa social e do campo político. Entendo, aqui, por travestis femininas pessoas que, socializadas como sujeitos masculinos em função de sua genitália, se constroem femininamente, a partir daquilo que entendem por feminino” (CARDOZO, 2009, p. 12, nota 1).

“Jesus ama a todos”. O tema oficial da organização do evento no ano de 2011 foi “Amai-vos uns aos outros: basta de homofobia”. Firmados no propósito do “amor” como mandamento divino, a Sexxxchurch ressalta o quanto é positiva sua presença na Parada *Gay* e marca sua presença, como em anos anteriores, sob o imperativo bíblico “Amai-vos uns aos outros”.

O desejo de incluir LGBT é corroborado quando nos reportamos a ícones midiáticos do universo evangélico que declaradamente se manifestam contra homossexuais, como é o caso de pastores evangélicos como Silas Malafaia. Alguns diálogos com a equipe revelam, de um lado, a relativização da crítica ao homossexual, e, de outro, o não reconhecimento das demandas civis de LGBT como legítimas, vistas a partir da atuação do movimento civil LGBT:

Depois de cerca de duas horas fixados em um mesmo lugar, a equipe da Sexxx passou a transitar pela via em meio às pessoas, e os acompanhei. Nesse momento o fotógrafo já havia ido embora. Transitamos no sentido MASP e nesse trajeto os sujeitos fantasiados eram fotografados e recebiam o flyer, que também era deixado em lugares estratégicos, visíveis. Em certo momento descemos uma travessa da Paulista e paramos em uma padaria para comer. Ali conversamos e meus temas sempre associavam o universo da pesquisa, de maneira que falei sobre a Marcha pra Jesus, Silas Malafaia, Cleiciane, bispa “Falsonia”. E as impressões que tive deles é de negação da figura do Malafaia, por exemplo, que seria alguém que “pega no pé dos *gays*”. O pessoal em todo momento se manifestou contra a conduta desse pastor e também do casal da igreja Renascer, bispos Estevão e Sônia Hernandes. (Diário de campo do autor, São Paulo, jun. 2011).

A evangelização por parte da liderança da Sexxxchurch coloca a questão do acolhimento de homossexuais como conduta que vislumbra sua regeneração para um estado que seria o original a qualquer pessoa, o da heterossexualidade, em um movimento que o antropólogo Marcelo Natividade (2008) identifica em igrejas evangélicas conservadoras. Estar no evento que mais concentra homossexuais no país se constitui então como estratégia para oferecer aos LGBT um tipo de reparação que, primariamente, não requer qualquer mudança. No entanto, resta saber no plano da subjetividade quais os efeitos que tal proposta assume para esses indivíduos. Portanto, mesmo os

caracterizando como conservadores no que tange a concepções de gênero e sexualidade, esses discursos não são exatamente do mesmo nível que aqueles que se apresentam como os mais reacionários e contrários às demandas civis de LGBT, como os apresentados no cenário nacional por figuras públicas como a do pastor Silas Malafaia ou parlamentares que integram a bancada evangélica na Câmara Federal e no Senado.

Note-se, no entanto, que etnografias como as de Marcelo Natividade e Fátima Weiss de Jesus têm demonstrado que sujeitos LGBT têm migrado ou constituído novas comunidades religiosas que os aceitem em sua identidade de gênero e orientação sexual, opostas à limitação heteronormativa. Ademais, nesse campo, o discurso de “inclusão” é o centro identitário dessas recentes denominações, que inauguram a união entre tipos de doutrina, teologia e organização eclesial ao domínio do “religioso”, agregando sujeitos não heterossexuais sem lhes exigir mudanças no que diz respeito ao gênero e à sexualidade, e sem lhes imputar discursos de desqualificação. Em outras palavras, ser LGBT não é um problema nessas igrejas, denominadas como “inclusivas”.

Capital Augusta: os limites da “inclusão”

A igreja Capital Augusta, criada em meados de 2009, em São Paulo-SP, tem origem teológica no chamado “Movimento Vineyard”. Criado com o nome de “Movimento de Jesus”, o Movimento Vineyard teve origem no ano de 1974, em Los Angeles, Estados Unidos, com a proposta de renovar o cristianismo daquele país inserindo em uma abordagem pautada em uma evangelização que considerasse aspectos “culturais” da sociedade na qual a igreja estava localizada.²⁶

No Brasil essa nova configuração religiosa foi trazida na década de 1990, na cidade de Piratininga, interior paulista, com a criação da igreja “Vineyard de Piratininga”. Posteriormente, em São Paulo, há pouco mais de dois anos, foi criada a igreja Capital Augusta.

A relação entre Sexxxchurch e Capital Augusta se dá em razão de vários dos integrantes do ministério, que saíram do grupo no momento de sua cisão,

²⁶ Informação extraída de Vineyard (2011).

fazerem parte da liderança da Capital Augusta e esta assumiu, segundo o pastor da igreja, um papel de “apoiadora” da Sexxxchurch. Assim, ambos os grupos são do mesmo universo religioso, chamado por eles de “missões urbanas”. Esse é um contexto em que jovens de igrejas tradicionais se habilitam como missionários em escolas de formação de missionários no Brasil. Ao voltarem, participam ou fundam grupos chamados de “ministérios”, que são grupos independentes institucionalmente de qualquer igreja e que possuem pautas de evangelização bem específicas. Tanto a Sexxxchurch como a Capital Augusta são produtos desse processo.

Desde o início de sua criação, a igreja Capital Augusta ocupou cinco localidades diferentes na Rua Augusta e na Avenida Paulista: o primeiro foi o Hotel Pan Americano; o segundo lugar foi o “Boca” (Boca Club), uma boate onde ficaram por cerca de cinco meses; o terceiro local foi o vão livre do MASP; o quarto local foi a boate Outs (Clube Outs); o quinto e último lugar foi novamente um hotel, o Linson, que deu lugar ao Outs em meados de maio de 2012 e onde permanecem atualmente. Desse modo, o pedaço Augusta-Paulista foi sempre o interesse privilegiado pela igreja.

Assim, o nome “Capital Augusta” traduz bem a representação que a igreja faz ao unir a referência a São Paulo e à Rua Augusta, indicando sua identificação central com esse espaço. Fazer uso do vão livre do MASP, segundo alguns sujeitos da igreja, não foi uma opção deliberada, mas forçada em razão da falta de recursos da igreja para alugar um local de culto. As mudanças são relatadas apontando dificuldades de se estabelecer nos lugares alugados na região, seja em razão do valor alto do aluguel ou da precariedade que alguns espaços apresentavam. A insistência da igreja em se manter nesse espaço revela que vale mais a pena superar os percalços do que se deslocar para outras regiões, que seriam eventualmente mais baratas, ou possibilitariam espaços maiores ou mais confortáveis. O desejo de permanecer é que definia, então, o valor da dificuldade.

Nesse contexto de usos da Rua Augusta, o espaço da rua que fica entre a Avenida Paulista e o Centro da cidade, conhecido como baixo Augusta, agregaria não só um mix de estabelecimentos comerciais, mas práticas estigmatizadas reconhecidas sob o signo estereotipado do álcool, das drogas e do sexo. A região da rua que agrega boates “GLS”, clubes de sexo para homens, um espaço de prostituição de mulheres, dezenas de bares e uma rua reconhecida

como espaço de sociabilidade de *gays* e *lésbicas* (Rua Frei Caneca), transforma o baixo Augusta em uma região moral (PARK, 1967).

Depois dos percalços do início de sua trajetória na Rua Augusta, ao alugarem o primeiro hotel e perceberem as más condições de realizações dos cultos, e depois, ainda, de terem de ceder inesperada e abruptamente o espaço da primeira boate alugada para ser construído um estacionamento, finalmente a jovem igreja decide: “Então quer saber de uma coisa? A gente vai pra rua”.²⁷ A rua vai ser um elemento simbólico recrutado para se referir ao segundo lugar de reunião e culto da Capital Augusta: a Avenida Paulista. Famosa por sua grandiosidade arquitetônica, econômica e cultural, a Paulista é o território que melhor expressa a atuação ritualística pública da igreja. Em seu site, o anúncio do culto realizado no vão livre do MASP sinaliza também para o objetivo da igreja de se constituir enquanto grupo que está presente onde a “diversidade” está:

O vão livre do MASP concentra vagabundos assumidos, gringos endinheirados, hippies, nerds, casais de namorados (hetero, homo, etc.), artistas, e tudo quanto é tipo de gente mais que você possa ou não imaginar. Então, por que não uma igreja lá também? (Texto presente no site da Igreja).

Reforçando a ideia de um apoio à “diversidade”, em agosto de 2011, o jornal Folha de São Paulo, edição da Internet, publicou matéria intitulada “Igreja funciona dentro de boate na rua Augusta”. O texto jornalístico narra que o lugar que é ocupado, aos sábados, por “flanelados, tatuados e emos”; dá espaço, no domingo, ao “público jovem” que divide espaço com “garrafas de Smirnoff e Heineken”, as quais “permanecem intocadas”. O texto ressalta elementos que destacariam certo diferencial da igreja como, por exemplo, o modo como se veste o pastor na ocasião da entrevista: “camiseta preta estampada com símbolo matemático que representa o ‘diferente’, tem o antebraço tatuado e brinco na orelha”. Diz, ainda, que a igreja é “protestante” e que “o grupo inicial era formado por músicos, designers e gente que ‘já vivia a

²⁷ Dados extraídos de um áudio de um culto datado de 16 jan. 2011, narrado pelo pastor da igreja e intitulado “Nossa História”. Disponível no site da igreja: <<http://capitalaugusta.com/podcasts/nossa-historia/>>.

vida da Augusta”. O ponto da matéria que destacamos é o que cita questões de moralidade ligadas principalmente à sexualidade:

A Capital permite a ingestão de bebidas alcoólicas, desde que com moderação. Sexo, melhor dentro do casamento. “O projeto ideal é a castidade, mas, se não é essa a sua realidade, vamos seguir o caminho da reparação”, aponta o pastor. *Gays* são bem-vindos. “Na Augusta, é natural que eles frequentem. Nosso *slogan* é: Proibido pessoas perfeitas”. (VAZ, 2011).

Na etnografia realizada nos rituais de culto da Capital Augusta, o tema da sexualidade não foi abordado em nenhum momento. No entanto, na Internet havia disponível um vídeo de alguns dos cultos da igreja, em um site da Sexxxchurch, e alguns deles faziam menção a uma série chamada “Posição Missionária”. Tal série teria sido gravada durante um culto na Capital Augusta,²⁸ em 2009. Os vídeos nos oferecem elementos para pensar o lugar da sexualidade no discurso institucional da igreja, a partir do qual relativizaremos com os dados já apresentados.

No primeiro dia, a série apresentada por um rapaz foi intitulada como “Preliminares”. A narrativa é elaborada a partir da relação de Adão e Eva e expõe ideias sobre casamento heterossexual e monogamia como valores. O segundo dia da série é chamado de “Algumas Posições” e o tema tratado é a “homossexualidade”. Nesse evento, o jovem que apresenta o tema inicia dizendo que é “legal” falar de homossexualidade ali, por ser uma “igreja alternativa”, e acrescenta que “a igreja não fala de homossexualidade e quando fala é de manhã e em uma grande emissora de televisão e fala que as pessoas vão queimar no inferno”. O jovem prossegue afirmando que gosta de falar sobre o assunto porque tem uma “história de transformação nessa área”. Segundo ele,

não existe diferença entre o pecado sexual (homo) e o pecado da fofoca, o pecado da mentira, o pecado da gula. Culturalmente, socialmente e na nossa ideia existe. Mas biblicamente não existe. A única diferença que existe é que quando você peca na homossexualidade você peca contra seu próprio corpo.

²⁸ Na época, a igreja ainda se chamava Vineyard Capital.

Afirma, também, que a “homossexualidade não é genética” e que não é uma “escolha”. Diz que trabalha há cinco anos com “aconselhamento” de homossexuais e é professor da JOCUM.²⁹ Em algumas palavras, define o que é a homossexualidade:

O que é a homossexualidade: resumindo, é busca de amor. Preencher um vazio de um amor que não teve na infância. Meninas ela não teve a feminilidade da mãe, não viu na mãe e foi buscar em outra mulher. Homossexualidade não é um problema sexual, mas emocional. Busco muito em outras pessoas e não encontro, por isso há muita promiscuidade na homossexualidade. Existe um buraco nos rapazes emocionalmente e nas meninas e eles buscam preencher.

[...] Homossexualidade é a busca desesperada por afeto, carinho, amor. É uma busca, por sentido, por amor. Assim como a igreja vai mudar, disse um pastor, vão haver pastores *gays*, líderes de louvor com suas namoradas. Aí eu disse, a igreja pode mudar, mas Deus não vai mudar.

As noções de homossexualidade presentes nos discursos da Capital Augusta apresentam claramente a homossexualidade como algo negativo e, inclusive, alvo de reparação. Se resgatarmos novamente as etnografias de Marcelo Natividade (2008) e Fátima Weiss de Jesus (2012), exatamente onde analisam os relatos dos sujeitos que participam das igrejas inclusivas, vamos perceber que se trata justamente de trajetórias marcadas pelo silêncio, “discrição”, “renúncia”, “vergonha”, “preconceito”, e, ainda, “medo de ser expulso de casa” ou ser classificado como “aberração”, “coisa pecaminosa”, “sem-vergonhice”. Essas são poucas das menções dos inúmeros relatos de sujeitos homossexuais em suas trajetórias religiosas em igrejas cuja perspectiva sobre a homossexualidade era não só negada, mas condenada.

Tais relatos apontam para o fato de que, no campo da sexualidade, em comparação às igrejas inclusivas, os limites da Capital Augusta são evidentes. E esses limites significam necessariamente que a inclusão é um projeto político institucional e que a equação que vai definir seus resultados está ligada diretamente às subjetividades de seus participantes. Nesse sentido, uma parcela

²⁹ JOCUM é um grupo interdenominacional que recruta jovens para evangelização nacional e internacional.

crescente de sujeitos tem decidido negar suas denominações de origem e migrar para espaços religiosos onde podem vivenciar suas experiências religiosas e compatibilizá-las com seus desejos, *performances* e expressões afetivo-sexuais. Desse modo, a ausência (ao menos declaradamente) de homossexuais na Capital Augusta, verificada na ocasião da observação e participação nos cultos em São Paulo-SP, nos leva a indagar se o fato de acolher, incluir e abrir as portas das igrejas seria o suficiente para mobilizar a adesão a uma denominação que define como relação ideal apenas a heterossexual.

Religiosidades renovadas, sexualidades (re)formadas

O discurso pornográfico produzido pela Sexxxchurch, com fins de evangelização, aponta para um universo contemporâneo no qual igrejas procuram se adequar a novas formas de fazer proselitismo cristão. Nesse caso específico, isso se dá especialmente pela imaginação, consumo e produção de representações eróticas. Dentre tantos “pecados sexuais” elencados nos vários sites, na Internet, a homossexualidade foi um dos que mais se destacou e sobre o qual a “recuperação” deveria ser levada a cabo pelo dispositivo da confissão, e uma modalidade distinta de confissão, que precisa ser realizada publicamente, pela Internet, criando e fomentando discursos sobre sexo e, conseqüentemente, verdades sobre a sexualidade. As incursões a campo em duas capitais brasileiras propiciaram a análise de renovadas estratégias, centradas na evangelização interpessoal, com intervenções evangelísticas em locais públicos e também em igrejas ligadas ao ministério Sexxxchurch. Tanto a abordagem pela Internet quanto a interpessoal mais direta, nas igrejas, apresentaram descontinuidades nas práticas e estratégias missionárias, mas também continuidades, principalmente no que diz respeito à regulação da sexualidade no campo que entrecruza “pornografia”, “sexo” e “pureza” sexual. Em ambos os momentos da pesquisa se verifica uma profusão de discursos que colocam a pornografia no lugar do risco, do perigo e a partir do qual supostamente se fomenta pecados mais graves, no sentido hierárquico, como o “homossexualismo”, a pedofilia, o adultério, a prostituição. No entanto, o cisma e segmentação da Sexxxchurch reconfiguram boa parte de sua liderança, que migra para outro grupo, já existente e com o qual mantinha (e mantém) parceria, a igreja Capital Augusta.

A igreja Capital Augusta possibilita relativizar diferentes formas de organização eclesial e apontar fronteiras e convenções importantes em torno das definições de “ministério”, “igreja” e “religião”. A observação de rituais, eventos e atividades realizadas por essa igreja, em locais públicos ou não, revela estratégias missionárias semelhantes às da Sexxxxchurch, que se utiliza de um discurso “inclusivo” para acolher aqueles a quem dirige a “recuperação” da pornografia. Na Capital Augusta, esse discurso se modula a partir do que o espaço da cidade de São Paulo lhe dá de reserva simbólica. Esse capital simbólico é utilizado para criar um discurso que se pauta na “diferença”, mas que apresenta um cristianismo do espetáculo, aquele que se vale de emblemas – signos identitários – para criar uma “política da identidade”, que, como bem explica Rita Segato (2005), pouco ou nada apresenta de conteúdo distinto em relação ao cenário protestante brasileiro, especialmente nas questões relativas à “diversidade sexual”. Essa política reverbera para o campo da sexualidade, apresentando um discurso “inclusivo” permeado por perspectivas conservadoras, principalmente em relação às homossexualidades. Ou seja, a política de identidade da Capital Augusta se ampara em índices da modernidade para se sustentar, mas acaba criando um tipo de inclusão que tem como centro de seus limites a condenação da homossexualidade, seja como orientação sexual, seja como expressão estética, performática ou como identidade de gênero.

Diante desse quadro, a “nova territorialidade” de que fala Rita Segato (2007) é particularmente coerente com o campo apresentado, pois faz pensar em um modo de postular o discurso a partir de emblemas que marcam supostas diferenças, fronteiras e distâncias, mas que não apresenta novidade no que se refere às percepções sobre a sexualidade em especial. Seguindo a autora, nessa “nova ordem territorial” que se apresenta, o proselitismo continua sendo um ponto forte na busca por adeptos. Mas essa busca não se limita apenas ao oferecimento da mensagem cristã; vale-se, outrossim, da postulação de discursos que desqualificam a figura do homossexual, por exemplo, ou do ordenamento de discursos que consideram o uso de pornografia como fonte direta das pulsões sexuais que desencadeariam um descontrole tal, que produziriam sujeitos, como sugere Marcelo Natividade (2008), “em perigo e perigosos”. Assim, parece razoável conceber que as religiosidades apresentadas seguem na renovação de formas de regular a consciência dos sujeitos e suas

expressões afetivo-sexuais, traduzindo-se em um “neotradicionalismo” (NATIVIDADE, 2008), ou, ainda, com toda opacidade que esse campo apresenta, trata-se, como brilhantemente explica Beatriz Preciado (2008), de uma regulação que utiliza toda a realidade dos corpos, “seus pênis e clitoris”, seus “ânus e vaginas”. As renovadas formas de regulação da sexualidade estão certamente conectadas aos seus sistemas de crença mais próximos, contudo, é perceptível sua implicação em um campo social eminentemente secular, pelo qual é influenciado na modernidade. Assim, dispositivos historicamente verificados no cristianismo estão presentes, mas são ampliados pelo hedonismo moderno e suas implicações contemporâneas.

Assim, Sexxxchurch e Capital Augusta nos dão pistas acerca de uma rede transnacional de protestantes históricos reformados, que se valem da Internet e dos rituais realizados em igrejas, em São Paulo e Curitiba, para “falar abertamente sobre sexo”, criando dispositivos de controle da sexualidade, cuja homossexualidade enquanto experiência estética, erótica e política se constitui ainda como o grande tabu. Tal dispositivo, como vimos, visa à equação da tensão histórica da religião cristã sobre a transgressão que se faz pela “carne”, assim como nos ensina Georges Bataille (1987), e que, nos termos desses sujeitos, tem o objetivo de alcançar a “pureza” sexual.

Referências

AFINAL, o que é pornografia mesmo? Disponível em: <<http://www.sexxxchurch.com/afinal-o-que-e-pornografia-mesmo>>. Acesso em: ago. 2013.

BAGGIO, S. *Sexxxchurch*, 2008. Disponível em: <<http://www.sandrobaggio.com/2008/03/18/sexxxchurch/>>. Acesso em: 14 ago. 2013.

BATAILLE, G. *O erotismo*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

BROADWAY, A. *O pecado secreto*, jan. 2010. Disponível em: <www.sexxxchurch.com>. Acesso em: 22 jun. 2010.

BORNHOLDT, S. R. JESUS ON LINE: comunidades religiosas e conflitos na rede. *Boletim Omnes Urbes*, v. 3, n. 1, 2001.

BRASIL. *Censo Demográfico 2010*. Rio de Janeiro: MPOG, 2012.

CAPITAL AUGUSTA. *Nossa história*. Disponível em: <<http://capitalaugusta.com/podcasts/nossa-historia/>>. Acesso em: 29 maio 2012.

CARDOZO, F. *Das dimensões da coragem: socialidades, conflitos e moralidades entre travestis em uma cidade no sul do Brasil*. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Centro de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

DÍAZ-BENÍTEZ, M. E.; FÍGARI, C. E. *Prazeres dissidentes*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DUARTE, L. F. D.; CARVALHO, E. N. Religião e Psicanálise no Brasil contemporâneo: novas e velhas weltanschauungen. *Revista de Antropologia*, v. 48, n. 2, p. 473-500, 2005.

ESGOTO em seu coração, 20 jan. 2009. Disponível em: <www.fotolog.com.br/sexxxchurch1/60751836>. Acesso em: 23 fev. 2010.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Los Nuer*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1992.

GIUMBELLI, E. Para além do ‘trabalho de campo’: reflexões supostamente malinowskianas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 17, n. 48, 2002.

GREGORI, M. F. Limites da sexualidade: violência, gênero e erotismo. *Revista de Antropologia*, v. 51, n. 2, p. 575-606, 2008.

LEANDRO, C. L. *Da Sexxxchurch à Capital Augusta: novas religiosidades na regulação da sexualidade*. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

MORAES, E. R. Café Filosófico: a pornografia. In: *Balanço do século XX. Paradigmas do século XX*. Campinas: TV Cultura, 2008.

NATIVIDADE, M. T. *Deus me aceita como eu sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil*. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia e Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 2008.

_____; OLIVEIRA, L. de. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobias em discurso(s) evangélicos conservadores. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, n. 2, p. 121-161, 2009.

NERI, M. C. *Novo mapa das religiões*. Rio de Janeiro: FGV, CPS, 2011.

PARK, R. E. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, O. (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

PRECIADO, B. *Testo Yonqui: sexo, drogas e biopolítica*. Madrid: Espasa-Calpe, 2008.

POSIÇÃO missionária: fogo livre. Extraído de: <vimeo.com/sexxxchurch>.

SEGATO, R. L. La faccionalización de la República y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. In: ALONSO, A. *La América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, v. 1. Buenos Aires: CLACSO, 2007. p. 48-82.

SEXO chup!!! glup!!!, 7 nov. 2008. Disponível em: <<http://www.fotolog.com.br/sexxxchurch1/56360350>>. Acesso em: 29 maio 2012.

SEXXXCHURCH. *O que é a SEXXXCHURCH*. Disponível em: <www.sexxxchurch.com>. Acesso em: 6 out. 2010.

SEXXXCHURCH, um site cristão pornô. Disponível em: <sexxxchurch.com.br>. Acesso em: 26 maio 2010.

VANCE, C. *Pleasure and danger: exploring female sexuality*. New York: Routledge, 1984.

VAZ, J. Igreja funciona dentro de boate na rua Augusta; veja vídeo. São Paulo, *Folha de São Paulo*, 2011. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/saopaulo/2011/08/961117-igreja-funciona-dentro-de-boate-na-rua-augusta-veja-video.shtml>>. Acesso em: 8 jul. 2012.

VINEYARD. “História”, *Nossa História*, 2010. Disponível em: <www.vineyardbrasil.org>. Acesso em: 4 jul. 2011.

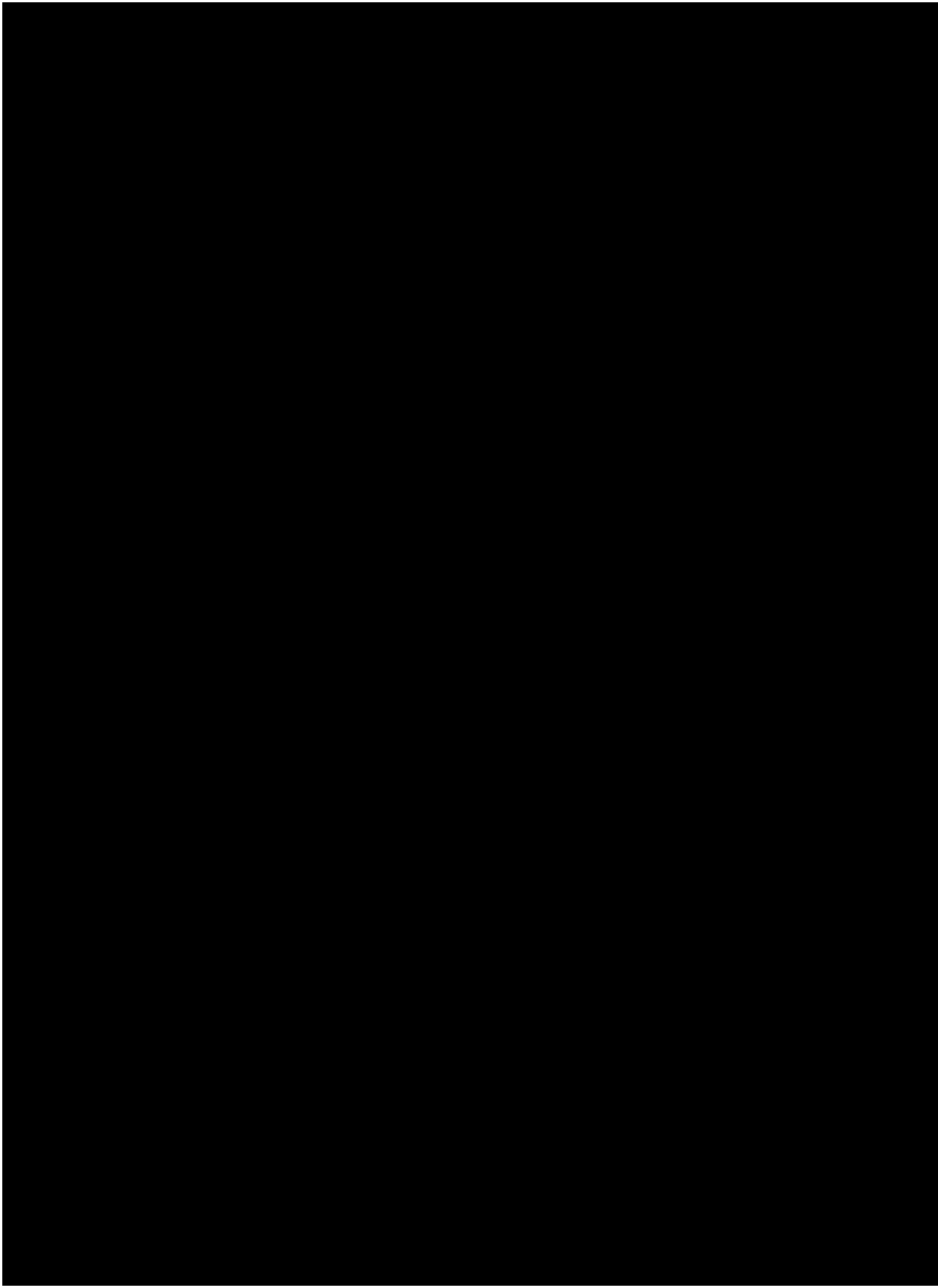
WEISS DE JESUS, F. *Unindo a cruz e o arco-íris: vivência religiosa, homossexualidades e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo*. 2012. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, 2012.

XXXChurch. *Helping Fight Porn Addiction*. Disponível em: <<https://www.xxxchurch.com/>>. Acesso em: 14 ago. 2013.

TERCEIRA PARTE



O campo em trânsito:
questões trans*



Relações entre mídia eletrônica e gênero na constituição de subjetividades e identidades transmasculinas brasileiras

Simone Ávila

Introdução

O objetivo deste artigo é refletir sobre as relações entre mídia, gênero e constituição de subjetividades e identidades de homens trans, também identificados como transexuais masculinos, homens trans, trans masculinos ou, ainda, *FTM* – sujeitos que, ao nascimento, foram designados como pessoas do “sexo feminino”, mas que se identificam como pertencentes ao gênero masculino –, analisando seus processos de subjetivação e de produção de masculinidades a partir de uma etnografia on-line e off-line com 34 interlocutores brasileiros.¹

Dos trinta e quatro interlocutores, dois, um de 44 anos e outro de 39, fizeram a transição de um gênero a outro em hospitais universitários e outros seis estão em transição formal, inseridos no processo transexualizador do Sistema Único de Saúde (SUS), com idades entre 22 e 25 anos. Quatorze interlocutores fizeram mastectomia em serviços privados, sendo que um deles, que mora no Japão, fez a mastectomia na Tailândia, em 2012, e dezenove não fizeram nenhum procedimento cirúrgico.

¹ Pesquisa realizada para o doutoramento junto ao Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFSC sob orientação de Miriam Pillar Grossi e Richard Miskolci.

Quanto à aplicação de hormônios masculinos como a testosterona,² por exemplo, vinte e cinco interlocutores relataram fazer uso do mesmo. A prescrição e o acompanhamento da hormonioterapia dos interlocutores que fizeram a transição ou estão em processo de transição formal são realizados por médicos do processo transexualizador do SUS; um interlocutor de 41 anos que mora no interior de um Estado da região sul é atendido por um endocrinologista e uma psicóloga em uma Unidade Básica de Saúde (UBS). Nove interlocutores fazem esse acompanhamento por médicos particulares e oito tomam hormônios adquiridos no “mercado negro”³ e eles próprios se autoprescrevem a dosagem. As informações sobre a prescrição da dosagem são encontradas em sites da Internet ou em conversas virtuais ou presenciais com outros homens trans.

As idades dos interlocutores oriundos da Internet variam de dezoito a quarenta e um anos. Os homens trans entrevistados pessoalmente têm 26, 36, 38, 42 e 50 anos.

Outro dado interessante é que os meus interlocutores são predominantemente brancos, pertencentes, na sua maioria, à classe média, de diferentes profissões e de diferentes níveis de escolaridade, sendo que dez interlocutores têm ensino médio, doze concluíram a formação superior, inclusive dois concluíram doutorado, cinco são estudantes universitários e sete interlocutores não informaram sua escolaridade.

Parto do pressuposto de que os sujeitos são produzidos discursivamente pela “experiência” (SCOTT, 2001) e que esta só existe como marca linguística em espaços nos quais valores e representações de masculino e feminino são compartilhados coletivamente, ou seja, através da linguagem. Compartilho da definição de Teresa De Lauretis de que experiência é “um processo pelo qual a subjetividade é construída por todos os seres sociais, sendo um complexo de significações, de efeitos, de hábitos, de disposições, associações e percepções que resultam da interação semiótica entre si e o mundo exterior” (DE LAURETIS, 2007, p. 76).

² Hormônio masculino.

³ Essa expressão foi usada por alguns interlocutores sem acompanhamento endocrinológico para falar da aquisição de testosterona no mercado “paralelo”, ou seja, através do tráfico de substâncias ilegais ou que só podem ser compradas com receita médica. Um interlocutor, ao criticar o emprego do “negro” como forma depreciativa, usou um termo de que gostei muito: “aquisições amorais”.

A transexualidade como categoria médica

Inicialmente, gostaria de contextualizar rapidamente o surgimento da transexualidade no discurso médico como uma categoria médica.

A transexualidade faz parte da literatura psiquiátrica desde o século XIX, seguindo a mesma lógica da psiquiatrização da homossexualidade como uma patologia (PELEGRIN; BARD, 1999). No século XX, a transexualidade foi incluída, em 1987, no Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM) como Disforia de Gênero, uma doença mental, psíquica. No DSM IV, publicado em 2001, a Disforia de Gênero passou a ser Transtorno de Identidade de Gênero (CASTEL, 2001).

É importante destacar que, para além da transexualidade, o DSM “inventa” algumas desordens psiquiátricas para inúmeras emoções e sentimentos, como a timidez, por exemplo, que é considerada pelo DSM como uma “fobia social” (CECCARELLI, 2010). Paulo Roberto Ceccarelli (2010) afirma que o DSM é uma fonte geradora de controle de comportamentos, que se constitui em uma nova ordem repressora.

Neste sentido, as discussões sobre transexualidade ocorreram sob a égide da psicopatologização, com suas conseqüentes repercussões sociais. Neste processo, localizamos a apropriação da “experiência transexual”,⁴ definida por Robert Stoller em 1982, pela medicina, levando à necessidade de inserir procedimentos de redesignações sexuais em processos terapêuticos formais e normatizados, no caso, as cirurgias de transgenitalização⁵ (MURTA, 2008).

Os protocolos rígidos para o tratamento de redesignação sexual se baseiam em pressupostos biologicistas e anatômicos na determinação do sexo

⁴ A categoria “experiência transexual” foi utilizada pela primeira vez pelo psicanalista americano Robert Stoller em seu livro *The transsexual experiment*, publicado em 1975 nos Estados Unidos. Este livro foi publicado no Brasil em 1982 pela editora Imago.

⁵ Para realizar as cirurgias de transformações corporais de acordo com sua identidade de gênero (em transexuais femininas, é construída uma vagina, vaginoplastia, e em transexuais masculinos, é construído um pênis, faloplastia), o sujeito transexual deve ser acompanhado em hospitais autorizados pelo Ministério da Saúde por uma equipe de saúde multiprofissional, que inclui médico endocrinologista, cirurgião, urologista, psiquiatra, psicólogo e assistente social. O período de acompanhamento é em torno de dois anos. Este período é considerado um período de avaliação do sujeito, a fim de definir se ele é um transexual “verdadeiro” e se está apto para as transformações corporais desejadas.

e nos papéis masculino e feminino fixamente determinados, não abrindo possibilidade para outras alternativas de vivência de gêneros (SUESS, 2010). Um exemplo disso é o “teste da vida real”, período no qual o/a candidato/a aos serviços de redesignação sexual deve passar se vestindo e se comportando com o gênero com o qual se identifica; é uma forma de verificar se o/a candidato/a é um/a “verdadeiro/a transexual”, termo usado para designar aqueles que, na perspectiva médica, viveriam melhor após um curso terapêutico que culminaria com a cirurgia genital.

Os discursos médicos científicos que tentam, há muito tempo, explicar a transexualidade e influenciam a compreensão da transexualidade pelos próprios indivíduos não levam em conta a reflexividade que, para Giddens, Beck e Lash (1997) permitiria o exame permanente e a reforma constante das práticas sociais, nas quais incluo a vivência das transversalidades e diversidades de identidades de gênero. Estes discursos são hegemônicos e uma das razões é a pretensa “verdade científica”, típica das ciências positivistas, nas quais se inclui a ciência médica.

Aimar Suess (2010) acredita que é necessário contrapor ao discurso médico outras perspectivas de compreensão que nos ajudem a pensar a transexualidade não como uma doença que precisa ser curada, mas como uma entre tantas outras formas de viver a vida para além do binarismo rígido de gênero, com o qual concordo. Deste modo, aquiesço com a definição de Carsten Balzer (2010), que afirma que a transexualidade se fundamenta na não concordância entre o sexo biológico e o gênero pelo qual uma pessoa deseja ser reconhecida socialmente, ou seja,

as pessoas transexuais são aquelas que possuem ou vivem/representam uma identidade de gênero diferente da atribuída ao nascer, incluindo aquelas que por obrigação, preferência ou livre escolha optam por apresentar-se, através da vestimenta, acessórios, cosméticos ou modificações corporais de modo diferente das expectativas a respeito do papel de gênero atribuído ao nascer. (BALZER, 2010, p. 81).

Feita esta contextualização inicial, é importante lembrar que existem outros discursos que criticam e problematizam a definição da “experiência transexual” como condição social “anormal”.

A mídia eletrônica como tecnologia de gênero

Pensar sobre a produção da subjetividade sexual e de gênero a partir de registros, projeção, imagem e decodificação do aparelho cinematográfico, da fotografia e da literatura, como fez De Lauretis (1987), parece bastante esclarecedor. Para Teresa De Lauretis, o gênero é uma representação e construção sociocultural e histórica, sendo “um efeito de cruzamento de representações discursivas e visuais que emanam de diferentes dispositivos institucionais, como a família, a religião, os sistemas educativos, os meios de comunicação, os tribunais” (DE LAURETIS, 1987, p. 3). A construção do gênero se dá também através de tecnologias de gênero variadas, tais como outros dispositivos menos flagrantes: as teorias radicais e as práticas artísticas (a linguagem, a arte e a literatura). Tanto as tecnologias de gênero quanto os discursos institucionais têm o poder de controlar o campo das significações sociais e de produzir, promover e “implantar” representações de gênero.

Outras autoras, como Beatriz Preciado (2008), consideram que o sujeito está constantemente implicado em um processo corporal de significação, de representação e de autorrepresentação, pois é tanto produtor como intérprete desses signos.

Muitos/as héteros se identificam com modelos de feminilidade e de masculinidade mostrados no cinema ou em outras produções visuais como a fotografia. Quem não se lembra da imagem *sexy* e provocante de Marilyn Monroe com o vestido levantado pela saída de ar do metrô como ícone da feminilidade ou, ainda, de Sylvester Stallone como o másculo e viril Rambo?

Da mesma forma acontece com os homens trans. Muitos dos meus interlocutores se autoidentificaram ou se autodeterminaram trans a partir de um filme ou vídeo a que assistiram, um livro que leram, ao ver um homem trans na mídia ou ao encontrar informações na Internet.

Jorge Leite Junior, ao analisar a história de Christine Jorgensen,⁶ afirma que a “extensão e a espetacularização” de sua história “é um dos elementos

⁶ Conhecida como a primeira transmulher americana, George William Jorgensen era um ex-soldado que, entre os anos de 1951 e 1952 fez a cirurgia de mudança de sexo na Dinamarca. Sua história foi publicada no jornal *The New York Daily News* em 1952, e teve grande repercussão na mídia. Ela tornou-se celebridade, participando de entrevistas e programas de rádio (LEITE JR., 2008).

mais importantes de seu caso e da história da transexualidade”, pois a partir da ampla divulgação que teve, milhares de pessoas ao redor do mundo ficaram sabendo da possibilidade científica de mudança de sexo. Segundo o autor, “é impossível pensar o desenvolvimento do conceito de ‘transexualidade’ sem a influência da mídia e da tecnologia médica” (LEITE JR., 2008, p. 138).

Deste ponto de vista, os mediascapes propostos por Ardjun Appadurai (1990), que se referem tanto à distribuição de recursos eletrônicos como jornais, filmes, televisão, Internet etc. para produzir e difundir informações, agora disponíveis para um número maior de pessoas em todo o mundo, quanto às imagens do mundo criado por esses meios, fornecem um repertório complexo de imagens e narrativas que apontam para a importância dos fluxos globais da mídia eletrônica (APPADURAI, 1990).

Para Carmen Rial (2007, p. 2), “sem dúvida, a mídia eletrônica localiza-se hoje no centro do intenso trabalho da imaginação, central na construção das subjetividades contemporâneas”, sendo a imaginação a maneira pela qual os agentes sociais se mantêm sujeitos, “re-organizando, ativa e constantemente, as imagens recebidas da mídia” (RIAL, 2007, p. 2). Segundo a autora, as palavras-chave para se pensar atualmente o mediascape e as relações de gênero são descentralização, fragmentação, decréscimo da censura e lutas por representação identitária.

Deste modo, os mediascapes nos ajudam a pensar nas relações entre mídia, gênero e constituição de subjetividades, como podemos observar nos depoimentos de alguns interlocutores.

Construindo transmasculinidades

Toni, 33 anos, conta que, bem cedo, desde os cinco anos de idade, sentiu que havia algo diferente nele e esta sensação de estranheza o acompanhou até os vinte e dois anos, quando assistiu ao filme *Boys Don't Cry*⁷ (“Garotos não

⁷ Baseado na história real de Teena Brandon, *Boys Don't Cry* (1999) relata a juventude de uma jovem garota que decide assumir sua homossexualidade, mas para fugir do preconceito e negação da sociedade adota nova identidade, transformando-se no garoto Brandon. Meninos não choram explora as contradições da identidade e juventude americana através da vida e da morte de Brandon Teena. Através de um caos de desejo e assassinato, surge a história de um jovem americano à procura do amor, de si mesmo e de um lugar para chamar de lar.

choram”), que conta a história de Brandon Teena, um homem trans americano que foi assassinado quando descobriram a sua condição. Segundo ele, “algo me impeliu para ver o filme, e foi o que faltava para que eu juntasse alhos com bugalhos, e aí sim dar uma ‘definição’ dessa sensação estranha de inadequação que já existia”.

Flávio, 44 anos, conta que se descobriu transexual em 2002, quando adquiriu um computador e começou a pesquisar na Internet sobre sexualidade e ingressou em um grupo de homossexuais femininas, “mas lá eu não fui bem aceito, então me disseram que eu deveria ser um transgênero. Pesquisando a respeito, achei a definição de transexualismo e me encontrei”.

Assim como Flávio, Carlos, Murilo e Nei também se identificaram como transexuais através de informações encontradas na Internet.

Pedro, 22 anos, conta:

Eu soube que existiam FTM⁸ (Female to Male) por acaso. Me deparei com uma entrevista num programa da Oprah⁹ e quem estava sendo entrevistado era o homem grávido, o Thomas Beatie [...] e foi aí, vendo esse programa, que eu soube o que eu era e o que eu devia fazer: a transição.

Foi através do personagem Max, da série *The L Word*,¹⁰ que Carlos, 21 anos, se autoidentificou como homem trans. Max é inicialmente, na série, uma lésbica masculina, que mantém relacionamentos com outras mulheres e, aos poucos, vai se identificando como um homem trans que se vê às voltas com a sua transformação corporal, colocando em discussão a tomada de hormônios e a cirurgia de mastectomia (retirada das mamas), e, em transição, tem um relacionamento com um homem. Neste caso, Max é um homem trans *gay*, como Carlos também se identifica.

⁸ *FTM*: sigla em inglês para *female to male*, de mulher para homem.

⁹ “*The Oprah Winfrey Show*” é o programa de maior audiência da história da televisão norte-americana. É transmitido no Brasil pelo canal por assinatura GNT.

¹⁰ Série de TV americana, considerada inovadora, que fez sua estreia em janeiro de 2004, nos Estados Unidos. É sobre um grupo de amigas lésbicas e bissexuais que vivem e amam em Los Angeles, e desafia as noções tradicionais de relacionamentos, estilos de vida *queer*, identidades de gênero, raça e etnia, sexo e sexualidade (Kim AKAAS e Janet MACCABE, 2006).

Outros exemplos que permitiram a alguns de meus interlocutores a autoidentificação ou autorrepresentação trans foram a leitura de livros e revistas sobre a temática, como Bernardo, 20 anos, que leu uma matéria em uma revista publicada em 2010 sobre o processo de transição de Chaz Bono,¹¹ e Vini, 38 anos, que leu as autobiografias do professor e advogado americano Jamison Green (2004) e de João W. Nery (1984), conhecido como o primeiro homem trans brasileiro.

Judith Butler (2010) afirma que o gênero se constitui em uma forma de regulação social, no qual dispositivos específicos de regulação (institucionais, militares, sociais, psicológicos, educacionais, legais, psiquiátricos) são evocados com o objetivo de refletir sobre a maneira pelas quais estas regulações são engendradas e impostas aos sujeitos. Butler (2005) afirma que a categoria “sexo” é normativa desde o começo, não funcionando somente como norma, mas também fazendo parte de uma prática reguladora na produção de corpos que controla e governa. No entanto, a autora chama a atenção sobre a condição não estática de um corpo, pois o sexo, sendo um ideal regulatório, é uma construção ideal que se materializa através do tempo, em função da reiteração forçada dessas normas.

Ainda segundo Butler (2005, p. 18), “os corpos nunca acatam inteiramente as normas mediante as quais se impõe sua materialização”; são justamente as instabilidades que abrem possibilidades de rematerialização que marcam um espaço “no qual a força da lei regulatória pode se voltar contra si mesma e produzir rearticulações que coloquem em juízo a força hegemônica dessas mesmas leis reguladoras” (BUTLER, 2005, p. 18).

Butler (2006) diz que o gênero é performativo, considerando a performatividade como “uma prática reiterativa e referencial mediante a qual o discurso produz os efeitos que nomeia” (BUTLER, 2005, p. 18). No entanto, quanto à performatividade, Preciado (2008) discorda, de certa forma, de Butler, e argumenta que o gênero “não é nem metáfora, nem ideologia e não pode ser reduzível a uma *performance*: ele é uma tecnoecologia política” (PRECIADO, 2008, p. 104). Preciado entende que o conjunto de tecnologias de domesticação do corpo, de técnicas farmacológicas e audiovisuais que fixam e

¹¹ Nascido como Chastity Bono, Chaz Bono é o único filho dos artistas Sonny e Cher. Iniciou seu processo de transição em 2008 e, em 7 de maio de 2010, mudou legalmente seu gênero e nome.

delimitam nossas potencialidades é uma ficção “somatopolítica”, que funciona como próteses de subjetivação e questiona a certeza de sermos homens ou mulheres.

Gêneros inteligíveis, para Butler (2006), são aqueles que, de certa maneira, mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Em outras palavras: dentro da norma heterossexual (heteronormatividade), por exemplo, uma mulher (fêmea) deve ser feminina e se relacionar com homens (macho). Para a autora, entender o campo do gênero a partir de discursos restritivos que insistem no binário homem e mulher como forma exclusiva “tomam a forma de uma operação reguladora de poder que naturaliza o caso hegemônico (heterossexualidade) e reduz a possibilidade de pensar em sua alteração” (BUTLER, 2006, p. 70-71). Esta operação reguladora fica muito clara nas falas de Carlos e Gilson.

Carlos diz:

Antes eu pensava que era mulher e hétero (e tentava me encaixar nesse grupo, agir como elas agem... etc.) [...] eu sempre tive um jeito masculino diferente das mulheres em geral, pensei que era lésbica masculina (butch, bofinho, sapatão). [...] mas também me pergunto se eu não sou um “intergênero”, um “transgênero não exatamente transexual” que está negando o próprio lado feminino da identidade de gênero.

Gilson, 18 anos, afirma: “sempre recusei quaisquer coisas relacionadas à cultura imposta pro indivíduo feminino”.

Considerações (quase) finais

As condições de possibilidade de uma construção diferente de gênero existem também nas margens dos discursos hegemônicos, como afirma Teresa De Lauretis (2007).

Situadas fora do contrato heterossexual e inscritas nas práticas micropolíticas, elas podem contribuir para a construção de gênero e se situam antes em um nível local de resistência na subjetividade e autorepresentação. (DE LAURETIS, 2007, p. 75-76).

Os exemplos de Thomas Beatie, Max, Chaz Bono, João W. Nery e Jamison Green, citados por meus interlocutores, são exemplos de resistências à norma heterossexual. E isto permite afirmar que os fluxos globais da mídia eletrônica produzem discursos e linguagens que se contrapõem não só aos discursos heteronormativos hegemônicos, como também aos discursos médicos patologizantes, possibilitando a produção de subjetividades transmasculinas para além dos binarismos rígidos de gênero, constituindo a transexualidade não mais como doença, mas como uma, entre tantas outras formas, de viver a vida.

Referências

- AKKAS, K.; MACCABE, J. *Reading The L Word: outing contemporary television*. London; New York: I. B. Tauris, 2006.
- APPADURAI, A. Disjuncture and difference in the global cultural economy. In: WILLIAMS, P.; CHRISMAN, L. *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. New York: Columbia University Press, 1990. p. 324-339. Disponível em: <http://www.intcul.tohoku.ac.jp/~holden/MediatedSociety/Readings/2003_04/Appadurai.html>. Acesso em: 12 set. 2010.
- BALZER, C. “Eu acho transexual é aquele que disse: eu sou transexual”. Reflexiones etnológicas sobre la medicalización globalizada de las identidades trans a través Del ejemplo de Brasil. In: MISSÉ, M.; COLL-PLANAS, G. (Ed.). *El género desordenado: críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Barcelona-Madrid: EGALES, 2010.
- BUTLER, J. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, 2006.
- _____. *Cuerpos que importan: sobre los limites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- _____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- CASTEL, P. Algumas reflexões para estabelecer a cronologia “fenômeno transexual” (1910-1995). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 21, n. 41, p. 77-111, 2001.
- CECCARELLI, P. R. A nova ordem repressiva. *Psicologia, Ciência e Profissão*, v. 30, n. 4, p. 738-751, 2010.
- DE LAURETIS, T. *Technologies of gender: essays on theory, film, and fiction*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

DE LAURETIS, T. *Théorie queer et cultures populaires: de Foucault à Cronenberg*. Paris: La Dispute, 2007.

GIDDENS, A.; BECK, U.; LASH, S. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1997.

GREEN, J. *Becoming a visible man*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2004.

LEITE JR., J. “*Nossos corpos também mudam*”: sexo, gênero e a invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

MURTA, D. Paradoxos entre o acesso à saúde e a patologização: algumas considerações sobre a psiquiatrização da transexualidade. In: FAZENDO GÊNERO, 8 – CORPO, VIOLÊNCIA E PODER. *Anais...* Florianópolis, 25 a 28 de agosto, 2008.

NERY, J. W. *Erro de pessoa*. Rio de Janeiro: Record, 1984.

PELLEGRIN, N.; BARD, C. Femmes travesties: un ‘mauvais genre’ – Introduction. *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n. 10, p. 2-8, 1999.

PRECIADO, B. *Testo Junkie: sexe, drogue et biopolitique*. Paris: Bernard Grasset, 2008.

RIAL, C. Guerra de imagens e imagens da guerra: estupro e sacrifício na Guerra do Iraque. *Revista Estudos Feministas*, n. 15, v. 1, p. 131-151, janeiro-abril 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2007000100009>.

SCOTT, J. Experiencia. *La ventana*, n. 13, p. 42-73, 2001.

SUESS, A. Análisis del panorama discursivo alrededor de la despatologización trans: procesos de transformación de los marcos interpretativos en diferentes campos sociales. In: MISSÉ, M.; COLL-PLANAS, G. (Org.). *El género desordenado: críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Barcelona-Madrid: EGALES, 2010.

Relatos de minhas experiências na UFSC com relação ao uso do “nome social”

Laura Martendal

Antes de tudo, gostaria de deixar claro que não concordo com este termo “nome social”. Para mim, meu nome não é social; é meu nome, ponto. Ninguém tem “nome social”. As pessoas, quando nascem, recebem seu nome de acordo com seu sexo. Mas algumas pessoas se identificam como transexuais (quando seu sexo não condiz com sua identidade de gênero) e isso deveria ser consertado imediatamente para evitar constrangimentos no convívio social.

Meus problemas com relação ao nome social na UFSC já começaram assim que fui fazer inscrição para o vestibular. Ao preencher meus dados pessoais, fui obrigada a colocar meu nome civil porque, senão, não batia com o número de meu CPF no banco de dados da COOPERVE. Naquele momento já pensei que, por ser uma universidade federal, já deveria ter um setor que tratasse desses casos. Fui para casa pensando que, se fosse aprovada, não faria muito alarde para que as pessoas não pedissem para ver meu nome na relação dos aprovados, pois jamais elas encontrariam o nome pelo qual eu sou chamada na relação de aprovados. Meu nome, que é o que eu uso diariamente, é o nome pelo qual quero ser chamada. Seria este o nome que supostamente meus conhecidos e amigos iriam procurar na relação de aprovados. Quando passei no vestibular, muitos até perguntaram meu sobrenome, porque não havia nenhuma LAURA na relação de aprovados do Curso de Serviço Social no semestre em que fui aprovada.

Então aconteceu exatamente como eu havia imaginado: passei no vestibular, fiquei feliz, mas não fiz muito alarde. Quando as pessoas se deram conta, eu já estava dentro da UFSC. Fui então conversar com a coordenadora

do curso de Serviço Social. Expliquei para ela que eu era uma transexual, que meu nome era Laura e que, na relação de aprovados, constava meu nome civil, mas que não reconheço aquele nome como meu nome. Disse também a ela que me identifico como mulher, me porto e me visto como tal e que gostaria que esta condição – se é que posso chamar assim – fosse respeitada em sala de aula e, principalmente, nas LISTAS DE CHAMADAS. Tentei explicar à professora que eu sou uma transexual e que meu nome na chamada deveria aparecer Laura Martendal, e não meu nome civil, e que eles deveriam atentar a este detalhe para não me constranger. Ela disse que meu caso era o primeiro dentro do curso de Serviço Social e que este fato seria comunicado a todos os professores e ela faria o possível para que eu não passasse por situações constrangedoras com relação ao meu nome. Falou, também, que é o DAE (Departamento de Administração Escolar) quem emite a relação de nomes para as coordenadorias dos cursos, quem cuida da emissão de diplomas e dos remanejamentos dos alunos dentro da UFSC. Disse a ela, naquele momento, que, para mim, este tipo de situação era muito constrangedor e que este era o motivo para eu estar ali, que tinha feito questão de conversar com ela, pois, assim, ela ajudaria a amenizar os constrangimentos no ambiente acadêmico. Lembro exatamente desse dia. Lembro que saí da sala da coordenadora do curso de Serviço Social crente de que não seria necessário mais nenhum tipo de intervenção, que ela já havia entendido minha situação e que ela, como professora de um curso que tem como base de estudos a INCLUSÃO SOCIAL, havia entendido minhas dificuldades e razões por estar ali. Além do nome, o tratamento também foi comentado. Eu disse à professora que não sou “ele”, sou “ela”, que minha identidade de gênero é feminina. Essa conversa que tivemos foi na primeira semana de fevereiro de 2012 e as aulas iriam começar no dia 19 de fevereiro. Na verdade, durante minha conversa com a professora, não me senti muito à vontade para estar conversando com ela aquela questão, ela não fez nada para que eu me sentisse mais “acolhida” pela instituição UFSC. Não vi nela um entusiasmo de professora – aquele em que a profissional demonstra real interesse pelo que está sendo conversado naquele momento. Para mim, era muito importante naquela hora que eu a visse como um alicerce para resolver meu problema nas dependências da UFSC.

No mesmo dia, entrei com um processo no DAE, para que meu nome fosse alterado no sistema. Dei entrada no processo e, segundo a atendente, que já chegou me chamando de “querido”, levaria em torno de duas semanas para que o

“DAE desse resposta ao aluno”. Expliquei-lhe meu caso, ela disse que já havia um caso na UFSC, uma aluna do curso de Arquivologia. Falei para ela que:

não sou querido, sou querida, meu nome é Laura Martendal, sou estudante do curso de Serviço Social e entrei no curso justamente para lutar contra os preconceitos e contra as injustiças sociais sofridas pelas(os) transexuais na sociedade. Questões como essa, por exemplo, as pessoas não sabem como nos tratar, não procuram se adequar-se às realidades, são engessadas e acabam nos ofendendo, às vezes sem maldade, outras vezes por pura transfobia.

Falei tudo isso no balcão de atendimento do DAE.

Nessa mesma semana, fui levar os documentos na PRAE (Pró-Reitoria de Assuntos Estudantis), para dar entrada ao pedido da aprovação do Cadastro Socioeconômico para poder ter acesso às políticas de inclusão social da UFSC, como o vale alimentação e o cadastro para o Programa Bolsa Permanência. Entrei na sala da funcionária que se identificou como assistente social, me identifiquei, expliquei minha situação e minha história de vida e a necessidade de ter aprovado meu cadastro econômico. Ela disse que o sistema funciona através de números, de dados, disse que “não são elas as responsáveis pela seleção das(os) alunas(as)”. Então fiquei indignada e disse para ela que, depois de meu relato de vida, da minha situação, ela, como assistente social, deveria saber se eu não preciso ou não mereça. Eu disse: “não sei o que você está fazendo aqui” e que eu não entendia qual a verdadeira função de uma assistente social dentro daquele programa. A assistente social olhou para mim, assustada, e disse que “com certeza meu cadastro seria aprovado”. Fiquei então aguardando o início das aulas, que estava para começar em apenas uma semana.

Chegou dia 19 de fevereiro de 2012, primeiro dia de aulas, eu estava muito nervosa e apreensiva quanto ao meu nome e minha apresentação em sala de aula. Para mim, não tem nada mais difícil do que o primeiro dia em uma sala de aula, ou em um grupo de pessoas com que você ainda não teve qualquer contato e que você terá que se expor durante a apresentação individual. Na verdade, sempre odiei me apresentar em público. Como já esperava, pela falta de vontade com relação ao meu caso, que percebi na conversa com a coordenadora do curso, já no primeiro dia de aula apareceu meu nome civil. No segundo dia, no terceiro dia ele estava lá e eu não respondia à chamada. Depois da aula, eu conversava com a/o professora/or e ela/ele me

dava presença. Em um dos casos em que eu já havia falado com a professora e ela me chamou novamente pelo nome civil, o problema persistiu e, na segunda vez em que me chamou pelo nome civil, levantei da cadeira, fui em direção à sua mesa, peguei a caneta da mão dela e botei um O no tamanho da folha da chamada e disse para ela que

na sala não há nenhum homem, só mulheres, inclusive eu. Sou LAURA MARTENDAL e já tinha conversado contigo sobre isso, acho uma falta de sensibilidade e de informação por sua parte, professora. Me desculpe a minha ignorância, mas a sua é bem maior

e saí da sala de aula.

Na segunda semana de aula, fui na PRAE para saber o resultado da bolsa e ver se meu cadastro tinha sido aprovado pelas assistentes sociais. Felizmente, meu nome estava lá e pude escolher o departamento em que gostaria de trabalhar. Como fui uma das primeiras a escolher, havia pelo menos uns 10 núcleos de estudos na lista. Um núcleo me chamou atenção: o NIGS (Núcleo de Estudos de Gênero e Subjetividades), coordenado pela professora Dra. Miriam Grossi, por tratar de assuntos ligados à sexualidade. Então fui conversar com a professora, depois de receber a folha de encaminhamento da PRAE. Expliquei à professora o que eu estava passando em sala de aula com relação ao meu nome e ela disse que havia uma resolução normativa que trata do nome social, a Resolução nº 18/2012, que seria votada nas próximas semanas. Depois, fiquei sabendo que uma das pessoas responsáveis pela criação dessa resolução era a própria professora Miriam.

Apesar disto, continuei a ser constrangida dentro da UFSC. Um dos lugares em que também passei por constrangimentos foi no RU (Restaurante Universitário), pois meu nome civil aparecia na relação de nomes e, como se não bastasse, a atendente que fornece os passes, despreparada e com “cara de paisagem”, me chamando pelo nome social, perguntou ao colega de trabalho dela: “O nome dele não aparece aqui, ele vai aonde pra resolver isso?”. Um outro assistente administrativo, mais grosseirão ainda, não falou nada e ainda saiu com cara de que tivesse achado algo engraçado.

Então, tive que *fazer a louca e dar um corretivo nela*.¹ Chamei sua atenção para a importância de me tratar por *ela* e que: “se ela tem dúvida, deve

¹ Estou empregando duas categorias bastante usadas no universo trans.

perguntar antes de ofender”. Enfim, já estávamos no mês de março e eu ainda tinha que continuar passando por essas situações diariamente na UFSC.

Fui então conversar com o chefe do DAE. Ele me recebeu e destaquei que era uma estudante transexual e que a universidade deveria se adequar a isto. Ele me pediu que escrevesse uma carta contando toda minha situação e colocasse meu pedido, dissesse o que eu queria realmente. Escrevi a carta e entreguei. Eu comentei com ele que a resolução com relação ao nome social estava para ser votada. Ele disse que sabia sobre a criação da resolução e perguntou quando seria votada, eu disse que não sabia exatamente o dia da votação, mas que seria nos próximos meses daquele semestre. Despedi-me e fui embora, novamente com pouca esperança. A atitude do funcionário me pareceu que era *um tanto faz*, uma falta de compromisso com a causa trans, um certo preconceito velado, não somente por parte dele, mas, também, por parte dos professores do curso de Serviço Social, sobretudo da coordenadora. Neste início, na UFSC, às vezes eu saía desanimada dos lugares em que entrava para conversar e reivindicar que me tratassem com respeito.

No dia 24 de abril de 2012, a Resolução Normativa seria votada. Então fui para o NIGS. Chegando lá, encontrei a professora Miriam, que me orientou a participar da sessão, que seria importante eu estar lá representando as transexuais, mostrar para eles que existimos realmente. Chegando na antessala onde estava acontecendo a votação, fui informada pela secretária que não poderia entrar, mas que o presidente da Comissão autorizou que eu assistisse através de vídeo no computador em tempo real. A votação foi rápida e a Resolução nº 18, que trata do uso do “nome social” de transexuais dentro da UFSC, foi aprovada por unanimidade pelos presentes que faziam parte da assembleia ordinária do Conselho Universitário. Para mim, essa resolução foi muito importante. Naquele momento, passou um filme pela minha cabeça. Como militante da causa trans, tive a sensação de me sentir mais cidadã. Mas, mesmo com essa resolução do CUN, os problemas na UFSC continuaram. Os assistentes administrativos e os professores desconhecem a resolução e, na sua grande maioria, não tiveram qualquer trabalho de reciclagem no ambiente de trabalho. Considero que isto deveria ocorrer, principalmente no âmbito humano para o tratamento, na relação direta com as pessoas, com o público e, sobretudo, com questões que envolvam sexualidade e gênero.

Terminei o semestre com o professor de Economia mandando um e-mail para toda a turma com as notas onde havia colocado meu nome civil. Sendo

que na sala de aula só tem mulher, não existia nenhum homem na turma. Então marcamos uma reunião com a reitora para discutir sobre a possibilidade de se formar uma Comissão Permanente para discutir ações que diminuam o preconceito das pessoas e facilitar o acesso desse público à UFSC. A Comissão foi indicada pela reitora após a reunião que tivemos no início de março de 2013. Não fui consultada, tampouco a professora Miriam. Até o final de 2013, não vimos nada de concreto em relação às questões trans ter sido feito por essa “Comissão”.

Logo no início do semestre 2013-1, a professora que leciona a disciplina de Seminários Temáticos fez a chamada e quando chegou ao meu nome ela me perguntou qual o meu nome. Eu disse “é esse aí que está na chamada”. Ela disse: “não, eu quero saber teu nome verdadeiro”. Isso ela falou para uma turma de 30 alunas, eu estava no fundo da sala. Para mim, foi como se ela tivesse me dado um soco, fiquei com muita raiva. Fui no mesmo dia conversar com a dita coordenadora. Expliquei o ocorrido, chorando compulsivamente, e disse para ela que cada vez que uma professora me chama pelo nome civil é como se ela tivesse chamando um aleijado de aleijado. Então troquei de turma e peguei uma professora maravilhosa, muito competente e preparada para trabalhar com questões ligadas à sexualidade e à identidade de gênero. No primeiro semestre 2013-1, me matriculei na Antropologia – Tópicos Especiais em Antropologia II. As aulas seriam acompanhadas pelo moodle, as tarefas e os textos seriam dados através dele, do moodle, mas, infelizmente, cada vez em que eu entrava, aparecia o meu nome civil e todos tinham acesso a esta informação, todos da sala. Conversei com o professor e ele me levou na central do MOODLE, onde fomos recebidos por um aluno bolsista que nos atendeu muito bem. Logo que chegamos, o professor explicou a situação: que existia um resolução interna aprovada pela Comissão Permanente da UFSC que aborda a questão do uso do nome social pelas(os) transexuais, que já havíamos feito várias vezes o pedido de mudança de nome e que meu nome civil ainda estava aparecendo na tela. Ele, o atendente, imediatamente mandou vários e-mails com o número da resolução para o departamento onde é efetuada a troca. Depois de uns 2 meses é que consegui a troca do nome; não somente eu, como minhas colegas transexuais que estavam passando por este mesmo tipo de constrangimento. Também tive, neste período, o privilégio de participar de vários eventos que me deram forças para dar continuidade a esta luta. Eventos como o TRANSDAY, que aborda questões diretamente relacionadas à transexualidade. Questões ligadas

ao transhomem e às transmulheres são discutidas com especialistas, professores e acadêmicos, assim como convidados ligados à causa também ajudam a dar mais visibilidade às discussões ligadas a esse grupo – outro trabalho muito interessante de que participo. A cada dia vejo mais empenho por parte de todos; trata-se de um concurso de cartazes, também organizado pelo NIGS e coordenado pela professora Miriam, que a cada ano aumenta consideravelmente o número de cartazes abordando questões de grupos excluídos socialmente como negros, índios, homossexuais, transexuais, entre outros. Neste concurso são realizadas visitas nas escolas e, para mim, é ótimo esse contato direto com os professores. Em minhas visitas, fui sempre muito bem recebida, mas percebi que, em muitas escolas, há professores, coordenadores e diretores que dificultam esse tipo de trabalho – a questão da homossexualidade ainda pesa nas escolas. É grande o número de professores que sustenta que a sexualidade se reduz apenas em ser hetero e que só existe homem hetero e mulher, quando, na verdade, eles mesmos passam por experiências em sala de aula que provam que não é bem assim: há casos de alunos homossexuais ou transexuais que afloram dentro das escolas e que **essas crianças e jovens têm graves problemas psicológicos com relação a** (grifos meus) essa questão; eles, na maioria das vezes, não conseguem se socializar com os demais devido à sua condição sexual. As conversas que tive com os professores foram bem interessantes porque, muitas vezes, me vi ali dentro das histórias contadas e me colocava no lugar daqueles alunos.

Considerações finais

Escrevendo este diário de campo, narrando minhas experiências dentro da UFSC e toda problemática envolvendo a questão do nome, pude perceber o quanto avançou e o quanto ainda tem que avançar essa questão: a questão do uso do “nome social” entre as(os) transexuais. Não fiz referência, em nenhum momento, neste diário, ao termo *travesti* (grifos meus) por entender que não me vejo como “um(a) travesti”, não me identifico com essa rotulação e tampouco me sinto um homem vestido de mulher; transexual sim porque me sinto uma mulher o tempo todo, não me visto de mulher para ir à UFSC, não me travisto, visto a roupa que condiz com minha identidade de gênero. O conceito de gênero está colado ao Ocidente, ao de sexualidade, o que promove uma imensa dificuldade no senso comum que se reflete nas preocupações da teoria

feminista de separar a problemática da identidade de gênero e a sexualidade que está marcada pela escolha do objeto de desejo (GROSSI, 1998, p. 4).

Nossa luta se faz no dia a dia, não é fácil quebrar essa barreira que as pessoas que se dizem hetenormativas colocam todos os dias para quem escapa desse padrão imposto socialmente, criado pela cultura ocidental alimentada por preconceitos e desmerecimentos com relação ao gênero. O gênero é que separa, o gênero dá poder, o gênero decide no caso da cultura vivida por nós, no mundo Ocidental. O gênero a que me refiro é o gênero masculino, onde ele é quem dita as regras sociais e tem a mulher como uma propriedade, um objeto sexual na maioria das vezes.

No Brasil, assim como em vários outros países, os modernos movimentos LGBT representam um desafio às formas de condenação e perseguição social contra desejos e comportamentos sexuais anticonvencionais associados à vergonha, imoralidade, pecado, degeneração, doença. Falar do movimento LGBT implica, portanto, chamar a atenção para a sexualidade como questão social e política, seja como fonte de estigmas, intolerância e opressão, seja como meio para expressar identidade e estilos de vida. (BOTELHO, 2011, p. 234).

Referências

- BUTLER, J. *Cuerpos que importan: sobre os limites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós, 2002. p. 195-212.
- BOTELHO, A. Homossexualidade e movimento LGBT: estigma, diversidade, cidadania. In: _____; SCHWARCZ, L. M. *Agenda brasileira: temas de uma sociedade em mudança*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- FOUCAULT, M. Hipótese repressiva. In: _____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 21-57.
- FRY, P. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: _____. *Para inglês ver: Identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- GROSSI, M. Identidade de gênero e sexualidade. *Antropologia em primeira mão*, Florianópolis, PPGAS/UFSC, n. 24, 1998.
- SCHULMAN, S. Homofobia familiar: uma experiência em busca de reconhecimento. *Bagoas*, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, v. 4, n. 5, 2010.

Nomes que importam: lutas pelo reconhecimento das identidades trans na UFSC¹

Jimena Maria Massa

Para Sandra,² uma das alunas *trans*³ da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), a possibilidade de ser reconhecida no âmbito universitário pelo seu nome social, aquele escolhido conforme a identidade de gênero⁴

¹ Agradeço muito especialmente à Laura Martendal, Sophia Caroline, Stefy Cunha, Patrícia Aguillera e Lirous K'yo Fonseca Ávila por terem compartilhado suas histórias comigo. Também a meus colegas Glauco Ferreira, cuja participação como pesquisador foi decisiva na primeira etapa deste trabalho, e Vinicius Kauê Ferreira, pela leitura atenta e revisão cuidadosa do português. À Corina Martins Espindola e Ringo Bez Jesus, pelas informações e experiências relatadas. Por último, agradeço os integrantes do NIGS pelas valiosas ideias e aprendizados, que foram fundamentais para realizar este trabalho.

² Para preservar o anonimato das pessoas entrevistadas, os nomes foram trocados por pseudônimos.

³ Utilizo o termo *trans* como categoria nativa e também como categoria analítica. É usado indistintamente pelas próprias interlocutoras, embora algumas tenham utilizado, também, em distintos momentos da pesquisa, os termos “travesti”, “transexual” e “transgênero” para se identificar. Por sua vez, cabe dizer que a maioria das pessoas envolvidas se define como transexual, independentemente de ter realizado ou não a cirurgia de redesignação sexual. O uso de uma nomenclatura única para as pessoas que vivenciam experiências de transição de gênero vem se ampliando. Nesse contexto, surge a possibilidade de um “movimento *trans*”. Para uma discussão sobre as identidades travesti e transexual, e sobre tais categorias como performativas, ver Bento (2008) e Barbosa (2013). Sobre a criação dos termos transexuais, ver Lima Carvalho e Carrara (2013).

⁴ O uso da expressão “identidade de gênero” não implica desconhecer o caráter processual, dinâmico, relacional e plural das identidades. E as identidades sexuais transgressivas são

autoatribuída, implicou, primeiramente, a descoberta de que não estava condenada a viver nas margens: “A Universidade era um lugar onde eu me sentia muito mal, um lugar que não era para mim... mas acabou sendo o lugar onde me sinto mais respeitada, o único lugar onde sou reconhecida pelo que sou”. Para quem passou muito tempo ocultando-se do mundo, chegando a trancar a própria matrícula por não se sentir acolhida pela instituição, o fato de se saber agora aceita e formalmente reconhecida da forma em que ela mesma se reconhece – como mulher – faz uma enorme diferença.

“Minha vida mudou completamente”, enfatiza Sandra, uma das sete⁵ alunas *trans* que, entre 2011 e 2013, solicitaram ser reconhecidas com seu nome social, entendendo como tal “aquele adotado pela pessoa, pelo qual se identifica e é identificada na comunidade” (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA, CUn, 2012). A adoção desse nome reflete a expressão de gênero autoatribuída, em contraposição ao nome de registro civil, dado em consonância com o gênero e/ou o sexo atribuídos durante a gestação e/ou nascimento.

A resolução normativa número 18, aprovada pelo Conselho Universitário (CUn), em 24 de abril de 2012, assegura a possibilidade de uso do nome social a travestis e transexuais nos registros, documentos e atos da vida acadêmica, exceto nos diplomas e certificados de validade oficial. Mas, para que esse direito fosse respeitado em todos os espaços universitários, foram necessárias (e ainda são) sucessivas e persistentes lutas. Muitas delas, individuais e solitárias por parte das alunas; outras, lideradas em forma coletiva e com apoio de professores, pesquisadores e militantes do movimento GLBT.

O objetivo deste artigo é descrever as vicissitudes dessas buscas de reconhecimento por parte das alunas *trans*, mostrando as expectativas, anseios, medos e dificuldades vivenciadas ao longo de um processo que combina complexas histórias de transformação pessoal e lutas político-institucionais. A partir de uma etnografia realizada junto às primeiras estudantes que solicitaram ser identificadas conforme suas identidades de gênero, procuro mostrar também os alcances e limitações de uma política de inclusão cuja

entendidas como realidades complexas e abertas a uma multiplicidade de fatores como raça, classe e geração.

⁵ Número vigente em agosto de 2013.

efetiva aplicação está condicionada pelas noções heteronormativas e/ou preconceitos transfóbicos de uma parte da comunidade universitária. Uma política que, para ser verdadeiramente afirmativa, precisa contribuir não apenas com o ingresso, mas, também, com a permanência das pessoas *trans* na instituição.

O trabalho descreve as urgentes necessidades individuais de reconhecimento e também as experiências de discriminação sofridas pelas protagonistas. Nos termos de Berenice Bento (2011), isso implica problematizar os limites das instituições sociais em lidar com os sujeitos que fogem às normas de gênero. Implica, também, lidar com a noção de imutabilidade do nome, aquele “certificado visível da identidade de seu portador” que constitui um elemento fundamental de inscrição social, mas que pode ser desafiado pelas transformações subjetivas acontecidas ao longo do percurso temporal da pessoa e de suas relações com outros.

Transgredir as convenções sociais que recaem sobre as expressões de gênero e sobre a sexualidade pode resultar em dor. As alunas *trans* já foram chamadas de “cara” e de “querido” (assim, no masculino!) pelos servidores universitários, mas, ainda assim, persistiram. Por um lado, porque as práticas de discriminação e violência sofridas por várias delas ao longo dos anos já não as intimidam. Por outro, porque o que está em questão é de importância fundamental: o reconhecimento do nome – nestes casos, nomes femininos – que implica, para todas elas, a primeira legitimação, em um âmbito oficial, da sua identidade de gênero.

A carteira do Restaurante Universitário foi, para quase todas, o primeiro documento que as identificou como mulheres. Não importa que o cartão sirva só para almoçar; serve, antes de tudo, para mostrar que, nesse espaço público cobiçado e prestigiado que é a Universidade, elas existem exatamente nos mesmos termos que decidem e desejam existir. Cabe lembrar, nesse sentido, que “as reivindicações de identidades que exigem direitos são o desdobramento inevitável de uma ordem de gênero que estabelece que a inteligibilidade dos gêneros está no corpo”. Assim, o reconhecimento do nome significa o exercício de um direito cidadão, mas, também, a conquista de uma tecnologia discursiva fundamental que afirma desejos e desafia normas.

“Moça, você não entende; eu sou transexual”

Paula, com 28 anos, foi a primeira a reivindicar na UFSC o reconhecimento do seu nome social. Em 2011, após ser aprovada no vestibular para o curso de Arquivologia, já no momento de sua matrícula solicitou, no Departamento de Administração Escolar (DAE), o reconhecimento desse direito. “Mas ninguém tinha noção de como isso ia acontecer [...]. Fui a pedir ajuda, mas a pessoa não estava preparada, acho que ninguém estava preparado”, relata, e continua: “Eu sabia que existia a carteirinha da Biblioteca e pensava que poderia usar meu nome *dragqueen* nela” (Paula faz shows numa conhecida casa noturna da cidade). “E também tinha certeza de que, na lista de chamada, não podia estar desse jeito (com seu nome de registro civil) de forma alguma”. Em seguida, agrega mais detalhes:

Entrei numa sala cheia de gente (no DAE) e falei para a moça que eu queria fazer uma solicitação, disse que queria usar o nome social dentro da Universidade. Ela perguntou meu nome, eu falei “Paula”, e ela me disse: “Mas uma moça tão bonita, por que quer mudar de nome?”. Aí eu falei: “Moça, você não está entendendo – eu tinha a minha identidade na mão, assim, tímida – eu estou começando agora e quero usar meu nome social dentro da Universidade para facilitar as coisas para mim”. E como ela seguia me questionando, falei de novo: “Moça, você não está entendendo mesmo, né? Eu sou transexual e quero usar meu nome social. Quero ver como a UFSC me ajuda nisso”. Como ela não tinha noção... um chamou o outro... até que finalmente fiz o pedido da minha maneira: entrei com um processo administrativo contra a Universidade.

O pedido de Paula fez com que a UFSC retomasse o assunto, o qual havia sido discutido em 2010 a partir de uma solicitação da Câmara Municipal de Florianópolis que previa a criação do nome social dentro da Universidade. Naquela ocasião, a UFSC tinha solicitado ao Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) um parecer em relação ao tema. Após uma análise de todos os processos semelhantes já discutidos em outras instituições, o parecer dos pesquisadores foi favorável, embora tenha recebido críticas por parte de alguns funcionários dos setores responsáveis. Uma das preocupações desses funcionários era o risco de banalizar a prática, e também inquietava a

viabilidade jurídica; concretamente, que o nome social se tornasse um problema legal para a Universidade. No entanto, o parecer foi aprovado pelo CUn, com o voto contrário de um professor, decidindo-se, assim, o estabelecimento formal de uma comissão para a implementação efetiva do nome social.

A iniciativa de Paula, que contava com o apoio da Associação em Defesa dos Direitos Humanos com Enfoque na Sexualidade (ADEH), acelerou esse processo e a comissão finalmente foi integrada pela professora e antropóloga Miriam Grossi (coordenadora do NIGS), a assistente social Corina Martins Espindola e o estudante Vinicius Kauê Ferreira. Depois de pesquisar antecedentes legais em outras instituições, dialogar com o Ministério Público e debater intensamente no CUn, a comissão, através de um parecer assinado pela professora Grossi, considerou “imprescindível o imediato encaminhamento institucional para viabilizar a utilização do nome social” de Paula em todas as comunicações internas e documentos de identificação da UFSC (correio eletrônico, cartão de identificação para Restaurante Universitário, cadastro na Biblioteca Universitária etc.). Estabeleceu-se também o registro na lista de presença com seu nome social, obedecendo à ordem alfabética deste e sem o nome civil entre parênteses.

Naquele contexto de debate, a comissão também quis ouvir Paula que, temerosa de ser “avaliada”, chegou à Reitoria acompanhada por amigas *trans* e militantes da ADEH. Foi aquela “famosa” reunião que causou bastante receio em alguns funcionários pela possível presença de travestis e transexuais na Reitoria. Finalmente, a comissão se reuniu com Paula, e, após lhe explicar que o objetivo era apenas informá-la do apoio institucional que a Universidade estava colocando à sua disposição, conversaram sobre as demandas da aluna e sobre as condições para uma inserção bem-sucedida no curso.

A UFSC foi a 6ª instituição de ensino superior do Brasil a adotar o uso do nome social, ação iniciada pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), que aprovou uma decisão favorável em 2007. A resolução da UFSC foi aprovada por unanimidade em 24 de abril de 2012, quando já havia, pelo menos, quatro alunas *trans* na instituição.

“Fiquei feliz, acho que fui mais feliz com essa notícia (a aprovação da solicitação para usar seu nome social) do que ter passado no vestibular”, conta Paula, que fez o exame duas vezes – a primeira não passou por centésimos e ficou “arrasada”. Quando ela decidiu ingressar na Universidade, estava “seis

anos parada”, sem estudar, mas confiava em si mesma: durante um ano se preparou sozinha em casa e, na segunda vez, foi aprovada. Escolheu o curso de Arquivologia porque já tinha trabalhado, de forma voluntária, na organização administrativa de um grupo de teatro que integrava. Gostava de mexer com papel.

Querendo ou não, eu sou uma pessoa que lutou, e se hoje tem o nome social na Universidade é porque eu bati o pé [...]. Quando eu entrei na UFSC, eles já tinham aquele parecer da comissão, mas ele não ia ser colocado em prática até alguém ir atrás e solicitar ser reconhecida dessa forma,

agrega Paula, orgulhosa de ter sido pioneira na conquista desse reconhecimento.

Três alunas indo atrás de direitos

Sabrina

Um ano depois, em 2012, Sabrina, Luísa e Sandra também solicitaram o reconhecimento do nome social. No caso de Sabrina, nascida em Florianópolis e previamente graduada em Jornalismo na UFSC, o pedido coincidiu com o início de um novo curso e com o momento de “assumir a mudança” de gênero.

Fiquei anos sem me assumir; sabia que um dia ia tornar isso público, mas demorou bastante. Coincidiu com a volta à UFSC. Quando entrei, não sabia que existia o nome social... na verdade, eu nunca tive muito problema com meu nome, até gostava dele. Mas quando assumi minha história de gênero como um divisor de águas, depois de uma cirurgia que fiz, comecei a perceber que eu precisava afirmar isso [...]. Cada um tem seu tempo. Se tivesse sido muito cedo, talvez teria passado por muitas situações traumáticas. Hoje posso trabalhar com certas questões de uma forma mais tranquila e cautelosa, lidar com o dia a dia, com as pessoas... Agora me sinto muito mais leve. Acho que passei muito tempo com esse peso sem exteriorizá-lo. Antes de tomar essa atitude, eu achava que precisava uma coragem absurda, enorme, e não foi tão assim. Então, me sinto mais tranquila, mais leve, mais encontrada comigo mesma.

Sabrina apresentou seu pedido de mudança de nome ao DAE no mesmo dia em que fez a matrícula em Letras Inglês. Depois de finalizar o curso de Jornalismo (1996-2002), morou alguns anos no Rio de Janeiro e São Paulo, e quando regressou a Florianópolis, decidiu voltar a estudar. Sempre gostou de escrever, mas não estava apaixonada pelo Jornalismo, onde “essa coisa dos egos é muito forte”. Decidiu, então, começar o curso de Letras Italiano, em 2011, mudando, no ano seguinte, para Letras Inglês. O novo curso foi a oportunidade para solicitar o reconhecimento do seu nome social.

“A promessa era que quando as aulas começassem (um mês depois), o nome já teria mudado”, mas isso não aconteceu. Os professores receberam as listas de chamada com o nome de registro civil e Sabrina teve que “ir atrás do processo, que estava parado na Reitoria”, onde viveu “uma história meio constrangedora”. Como a lista de chamada demorava em se adequar, precisou insistir e pressionar: conversou com a assistente social da UFSC e também falou, mais de uma vez, com a coordenadora do seu curso. Embora o pedido de Sabrina já tivesse sido formalmente aprovado, a coordenadora ainda tinha dúvidas em relação à mudança de nome da aluna.

Por fim, Sabrina teve que entregar pessoalmente as novas listas, com seu nome social, a todos os professores, uma vez que a coordenação do curso não se dispôs a fazer tal trabalho. “Além disso, meu nome veio com caixa alta, diferente dos outros!”, lembra, quase resignada, mas também agradecida pela boa disposição dos professores, que sempre respeitaram sua escolha. Salienta, também, o acompanhamento constante de Ringo Bez de Jesus, uma das lideranças do Gozze – Coletivo de Luta pela Diversidade Sexual da UFSC, sempre diligente com sua situação.

Luísa

“A primeira coisa que eu fiz na UFSC foi a questão do nome”, relata Luísa, também oriunda de Florianópolis, filha de militar e criada junto a 14 irmãos. “Sempre brinquei de casinha e de lavar louça, nunca de jogar futebol!”, sintetiza, com seu bom humor habitual, no momento de detalhar os diversos obstáculos que teve de enfrentar desde os 9 anos, quando começou a questionar sua identidade de gênero. Chefa de cozinha durante muito tempo em uma pizzaria local, funcionária em um grande supermercado da cidade e até dona da sua própria lanchonete, Luísa sofreu sistematicamente pela rejeição e falta

de oportunidades laborais, tendo incluso passado em concursos, aos quais não foi chamada por ser *trans*. “Me salvou o curso de cabeleireira”, confessa, ao descrever como sobreviveu em várias cidades do país. Começou também um curso em uma universidade particular, mas como não tinha como se sustentar, trancou-o.

Luísa também pediu o reconhecimento de seu nome social no momento de fazer a matrícula no curso de Serviço Social e, tal como aconteceu com as outras alunas, precisou “correr atrás” para que seu direito fosse respeitado em todos os espaços da UFSC. Com a intenção de minimizar os constrangimentos, conversou previamente com a coordenadora do curso, explicando-lhe que era transexual e que queria ser tratada como tal na sala de aula, especialmente na lista de chamada.

Saí da sala da professora crente de que ela tinha entendido minha situação e que, como professora de um curso que tem como base de estudos a inclusão social, tinha compreendido minhas dificuldades [...]. Eu lhe disse que eu sou um exemplo vivo dos excluídos.

Quando solicitou o reconhecimento do seu nome social no DAE, onde foi chamada de “querido”, precisou novamente se colocar.

Falei pra [sic] ela (a servidora) que não sou “querido”; sou querida, meu nome é Luísa... Sou estudante do curso de Serviço Social e entrei no curso justamente para lutar contra os preconceitos e as injustiças sociais sofridas pelas(os) transexuais na sociedade.

Naquela mesma semana, Luísa apresentou seus documentos na Pró-Reitoria de Assuntos Estudantis para ter acesso às políticas de inclusão social, quando finalmente obteve a bolsa permanência.

“Me sinto uma mulher o tempo todo, não me visto de mulher para ir à UFSC, não me travisto, visto a roupa que condiz com minha identidade de gênero”, explica Luísa uma e outra vez, inclusive nas salas das escolas públicas da cidade onde ministra, como integrante do NIGS, oficinas sobre homo e transfobia, violência e discriminação. Ciente da importância de dar seu depoimento para contribuir com a luta pelos direitos *trans*, Luísa já participou do *Trans Day NIGS* e de muitas outras atividades acadêmicas destinadas a visibilizar as identidades de gênero dissidentes. Inclusive, foi uma das mais

ativas na hora de convocar uma reunião das alunas *trans* com a reitora Roselane Neckel, no intuito de discutir os reiterados problemas surgidos na implementação da resolução do nome social.

Sandra

Nascida em São Luiz (Maranhão), Sandra mora em Florianópolis, sozinha, desde os 17 anos. Aos 22, ingressou no curso de Antropologia da UFSC, mas não conseguiu se adaptar. “A primeira vez que frequentei a Biblioteca de UFSC eu chorei, pois senti que todo mundo ficou me olhando. E eu comecei a suar e fui para minha casa. Senti que esse não era meu lugar, me senti uma pessoa estranha”, relata, com as emoções ainda à flor de pele pelas profundas mudanças que está vivendo.

Não aguentei a pressão, era tudo muito novo para mim; estava começando a me hormonizar e a assumir meu papel. Eu me senti em um lugar que não era para eu estar; os únicos lugares que eu frequentava desde os 17 anos, quando assumi meu papel feminino, era no meio das travestis e da prostituição. Eu tentava me inserir em outro lugar e não conseguia... minha vida, meu mundo era só isso. Quando entrei na Universidade, foi muito brusca a mudança de realidade para mim, não me adaptei e desisti do curso.

Após viajar à sua terra natal, quando finalmente conseguiu a aceitação da família, Sandra regressou à UFSC e passou em um novo vestibular, desta vez para o curso de Letras Espanhol, iniciado em 2013:

A minha sorte é que, além de eu ter passado, ganhei a bolsa permanência para trabalhar no NIGS, e foi lá que comecei a pesquisar sobre gênero e transexualidade... Aquilo me libertou daquelas crenças, daqueles mitos que eu tinha, porque eu vi que eu não era um demônio. Eu vi que não estava errada, o que está errado é o discurso, o que a sociedade põe para a gente, é isso que está errado [...]. Hoje em dia eu me aceito do jeito que eu sou, e vou para todos os lugares que eu quiser. Não tenho vergonha nenhuma.

O reconhecimento do nome social foi mais fácil que para suas colegas. Sandra conta que, após fazer o pedido ao DAE, “deu tudo certo”, inclusive com seus professores e colegas. O único problema surgiu com a plataforma de

ensino *Moodle*, em que aparecia com seu nome de registro civil. “Recentemente isso mudou, mas tive que insistir muito”, explica, ao tempo que lembra que o *Moodle* funciona como uma rede social “onde todo mundo te olha ou te manda mensagens”, e por isso é muito constrangedor aparecer com o nome civil.

Erros, omissões e esquecimentos

Após muito “correr atrás”, atualmente, as alunas *trans* são identificadas com seus nomes sociais nas listas de chamada, nas carteirinhas do Restaurante, no cadastro da Biblioteca e também na plataforma *Moodle*. No entanto, como o reconhecimento de sua identidade de gênero implica não apenas uma mudança nominal, mas a desnaturalização de normas heterossexuais e binárias, o processo é lento e complexo. Os “erros”, “omissões” ou “esquecimentos” de que têm padecido as estudantes em relação aos seus nomes indicam que os mecanismos sociais que cuidam das normas de gênero e que intervêm na produção da heterossexualidade são de difícil desconstrução. E, nesse contexto, a transexualidade seria “a materialização do impossível, o inominável, aquilo que transcende à capacidade de compreensão”.

Sabrina enfatiza que, quando seu processo de mudança de nome ainda estava sem resolução, vários professores, ao perceberem sua nova aparência, lhe perguntaram como queria ser chamada e, de boa vontade, mudaram seu nome a mão, sem duvidar nem questionar. No entanto, quando foi à Pró-Reitoria de Graduação para averiguar o andamento de seu pedido, que “estava parado”, ela se deparou com uma situação constrangedora:

A pessoa que me atendeu me perguntou “mas tu é aluno?”. Eu achei um pouco incoerente, porque se estava lhe explicando que já tinha passado pelo DAE é porque eu sou estudante! [...] Depois, a pessoa que cuidava dessas histórias não teve muito cuidado. Ele me falou assim, lembro até hoje: “Então, cara, se eu receber 300 pedidos de mudança de nome eu tenho que avaliar quem é a pessoa” [...]. Por isso eu acho que é preciso ser paciente, porque se a pessoa que cuida desse assunto me chama de “cara”, quando estamos tratando precisamente dessa questão, é porque não tem o mínimo cuidado. Eu posso entender que isso aconteça num bar ou numa lanchonete, mas a pessoa que está na Universidade cuidando desses assuntos não pode fazer esse tipo de abordagem.

Além dos preconceitos em torno da transexualidade, o desconhecimento em relação às questões identitárias e também a própria burocracia administrativa – onde parece não haver espaço para pensar e fazer diferente – já provocaram diversas dificuldades. Paula se deparou com seu nome de registro civil no padrão eleitoral, Sandra demorou muito tempo para ver seu nome social inserido no Moodle, e Luísa terminou o último semestre recebendo um *e-mail* enviado pelo professor de Economia para toda a turma com as notas da disciplina, no qual ela aparece com seu nome civil, sendo que, na sala de aula, não há nenhum homem.

Luísa se indigna ao relatar os vários constrangimentos que suportou “por ignorância ou por pura transfobia”. O mais recente aconteceu dentro da sala de aula, no início do primeiro semestre de 2013.

A professora da disciplina Seminários Temáticos faz a chamada e quando chega a meu nome ela me pergunta qual é o meu nome; eu disse “esse aí que está na chamada”, e ela disse “não, eu quero saber teu nome verdadeiro”. Ela falou isso para uma turma de 30 alunas, e eu estava no fundo da sala.

Enfatizando a falta de preparo, o descaso e o desrespeito que caracterizam alguns funcionários, “sendo que a Universidade teria que estar bem na frente das mudanças”, Luísa conclui que algumas pessoas desconhecem a existência da resolução e que a maioria não teve nenhuma formação para se relacionar com o público. Nesse sentido, ela insiste que, no seu caso, o trato recebido por parte das colegas tem sido muito melhor que por parte dos professores e funcionários.

Paula, por sua parte, se negava a utilizar o Moodle, onde aparecia seu nome de registro civil, e isso fez com que estivesse a ponto de perder uma disciplina. Apesar de ser uma ferramenta que a Universidade coloca à disposição dos estudantes para facilitar a vida acadêmica, no seu caso, não facilitava. “Pelo contrário, me deixava intimidada porque ele mostrava minha foto junto a meu nome de registro. Estou de cabelo comprido, maquiada e com nome masculino; chega a ser uma palhaçada”. Por causa do conflito com o professor dessa disciplina, Paula teve que expor sua história, de forma explícita, na frente de seus colegas:

Falei assim, como se fosse uma coisa simples: “como todo mundo sabe, sou transexual e tenho direito a usar meu nome social dentro da Universidade”. Só que falei isso com uma dor... não estava preparada para falar exatamente essa frase naquele momento. Foi uma superexposição, sim, foi, porque quem podia ter alguma dúvida ali teve a certeza.

Embora Paula diga que não quer “bater de frente” com o pessoal da UFSC, questiona a resistência de alguns servidores para se adequar à resolução do nome social. Uma das causas seria a confusão que se origina com o uso de um mesmo número de matrícula para dois nomes diferentes – o de registro e o social –, mas que pertencem a uma mesma pessoa. “Isso causa certa resistência, mas... se me autorizaram o uso do nome social aqui dentro, vão ter que se adequar”.

Corpos sob suspeita

“Além da vivência ambígua na família, outro espaço importante no processo de subjetivação e construção de si das travestis é o da escola”, explica Fernanda Cardozo (2009), em uma reflexão pertinente às pessoas *trans*, em geral, e a outras instituições produtoras de normas, como as universidades. E agrega: “O espaço escolar constitui uma das dimensões mais eivadas de conflitos e ofensas morais na experiência das travestis. Ele explicita e agudiza uma ruptura entre o desejo das travestis e a heteronormatividade pressuposta e reproduzida pela educação formal” (CARDOZO, 2009).

A desistência de Sandra no seu primeiro ano como aluna da UFSC remete, entre outras questões, aos limites das instituições sociais em lidar com os sujeitos que fogem às normas de gênero. O fato de o/a aluno/a interromper os estudos “parece algo inevitável, natural, sugerindo, portanto, que essa discussão não diz respeito ao ambiente escolar e que a instituição nada pode fazer para proteger seus/suas alunos/as vítimas desse tipo de violência, a não ser assinar o termo de transferência”. Sem ignorar os condicionantes inerentes à trajetória pessoal ou familiar de Sandra, que podem ter influenciado na sua decisão de trancar a matrícula, é preciso refletir em torno do que significa se sentir “estranha, fora de lugar” na Universidade. É preciso pensar quais mecanismos de exclusão operam nas instituições e, também, quais os desafios

de uma real política de inclusão para pessoas *trans*, além do reconhecimento do nome social.

Com lágrimas nos olhos, Sandra lembra que era muito triste mentir para sua mãe:

“Foi para a Universidade hoje?”, ela perguntava, e eu dizia “fui mãe”, mas eu não estava indo. Todo dia ela ligava... e eu mentia. Sabe o que é mentir para tua mãe? Mas era um sofrimento para mim ir para a Universidade. Eu me escondia para ninguém me ver.

Um ano depois, após ter passado em um novo vestibular e ganhado uma bolsa permanência, a situação parece outra. Mas não se trata apenas de dinheiro – embora seja fundamental, já que Sandra mora sozinha e depende da bolsa para se sustentar – senão de “aceitação”:

Uma coisa que eu aprendi é quem que são os outros para me julgar... O único que pode te julgar é Deus, e ele não vai olhar teu exterior ou o que você representou na terra. Pois tudo é uma representação, né? Ele vai ver o que você é por dentro. É porque eu represento um papel feminino que eu sou um demônio? [...] Agora eu me inscrevi para fazer um curso extracurricular de inglês, mas como será que vai ser... Será que meu nome social estará colocado na lista deles? A gente nunca sabe...

Entre os preconceitos que atingem as pessoas que transgridem as convenções de gênero, um dos mais arcaicos é o binômio travestismo-prostituição. Segundo Paula, “isso gera nas pessoas uma visão muito conturbada; elas acham que toda travesti ou transexual só trabalha em função do corpo e não é verdade. Também tem mulheres que trabalham como prostitutas, mas a gente não pode generalizar”. O consumo de drogas também é, em sua opinião, uma característica associada à transexualidade: “Então, eles olham pra ti e já têm um preconceito; aí, eu me pergunto” – agrega Paula – “se o preconceito é maior com a travesti ou com o *gay*, eu acho que com o *gay* a aceitação é maior... já o travesti/transexual eles veem como um objeto sexual”.

Embora esteja ciente do peso dos preconceitos, Paula diz que, até o momento, não sofreu esse tipo de discriminação dentro da UFSC. “Não sofri ainda na pele isso de ser apontada [...]. O teste maior foi eu ter ido para uma festa da (engenharia de) Automação e foi supertranquilo”. A mídia, com seus

personagens transexuais em novelas ou em *reality shows*, pode ter “ajudado bastante” a erradicar as aversões, pensa Paula. Por um lado, diz ela, “algumas pessoas já têm uma cabeça mais trabalhada e estão abertas às novas pessoas e ao mundo”, e, por outro, talvez ajude o fato de que “as pessoas olham para mim e não conseguem ver a imagem de uma transexual; talvez eu passe por mulher”.

Sabrina também assume que a aparência e as atitudes contribuem com a aceitação social. Mas não se trata apenas do “grau de feminilidade” – o que, no caso das *trans* mulheres, constitui um marcador tão frequente e estigmatizante quanto arbitrário e discutível – mas, também, das diferenças de raça e classe. Ela sabe que os diferentes eixos de diferenciação social se articulam, provocando novas desigualdades.

Nunca tive problema com os professores nem com os colegas; acredito que eu contribuo para que a relação seja mais fácil pela forma como eu me apresento ou me expresso, pois sabemos que, infelizmente, existem essas diferenças. Além disso, acho que se eu fosse uma pessoa com outro tom de pele, outro tipo de cabelo, talvez a aceitação por parte de todas essas pessoas fosse outra... Então, se cruzam a discriminação de classe com a de gênero.

Com relação à suposta “avaliação” de quem solicita usar o nome social, Sabrina coloca que “as questões físicas não podem estar atreladas à questão do nome”. E questiona: “Quem é que julga quem é mais feminina ou menos feminina? Depende de ter silicone? Segundo esses critérios, o nome social não serviria para os *trans* homens porque eles não conseguiriam atingir o grau completo de masculinidade... é isso? Não concordo”. Para ela, o único critério deve ser “a motivação e o desejo que a pessoa tem de ser reconhecida com seu nome social”, e destaca a importância de a Universidade respeitar esse critério, pois se trata de “um lugar que deve servir de exemplo para a sociedade como um todo”.

Embora a tal “avaliação” das características físicas na UFSC não exista – aliás, esse assunto nunca fez parte das discussões universitárias em torno do nome social –, o “grau de feminilidade” alcançado pelo corpo é uma preocupação recorrente nos depoimentos das alunas *trans* que, frequentemente, detalham os esforços realizados para “a transição”. A preocupação é

recorrente, mas também legítima, não só pelos eventuais desejos individuais de construir os respectivos corpos de uma ou outra maneira, mas também porque é difícil fugir de uma ordem de gênero que estabelece que a inteligibilidade dos gêneros está no corpo. Prova disso é o lugar determinante que a cirurgia de redesignação sexual, e outras similares, tem nas decisões judiciais em torno da mudança do nome civil.

Rumo à ampliação de cidadania

O reconhecimento do nome social na UFSC foi, para a maioria das alunas *trans*, o corolário de um processo de “transição” muito recente. Na medida em que não existe no país uma lei que permita a simples mudança do nome de registro civil em função da identidade de gênero autoatribuída, e uma vez que conquistar esse direito pela via judicial continua sendo difícil – entre outras razões, porque a decisão está atrelada, na maioria dos casos, às mudanças cirúrgicas –, a possibilidade de ser institucionalmente identificado/a com o nome condizente ao gênero autopercebido é um ganho cujos efeitos vão muito além da satisfação pessoal. O potencial individual e social dessa conquista tem implicações na construção das subjetividades e também em termos de ampliação de cidadania.

Um dos efeitos mais imediatos é a utilização do reconhecimento obtido na Universidade no processo judicial pela mudança do nome de registro civil. O uso do nome social em uma instituição federal é um antecedente fundamental. Inclusive pode servir para sustentar o pedido de pessoas *trans* que não fizeram a cirurgia de mudança de sexo. Sandra, por exemplo, iniciou o processo legal com a assistência jurídica dos alunos de Direito da UFSC e “os documentos que mais estão valendo são os emitidos pela UFSC”. Além disso, através da sua carteira universitária (“eu babo com minha carteirinha; imagina, é meu primeiro documento”), ela está conseguindo que outras instituições a reconheçam como Sandra.

Paula também considera que o reconhecimento por parte da Universidade “tem um peso muito forte para o juiz que analisa” um pedido de mudança de nome. Ao mesmo tempo, ela questiona a exigência judicial da cirurgia: “A pessoa acaba tendo que passar por isso (a cirurgia) para poder ter o direito de ter seu nome, para poder estar realizada com ela mesma e ser

respeitada... Se a pessoa que assina (o juiz) soubesse o quanto é dolorido, acho que autorizaria com mais facilidade”. Nesse sentido, cabe assinalar que, embora a construção dos corpos seja uma dimensão fundamental da experiência *trans* – não é por acaso que a cirurgia de redesignação sexual esteja no horizonte de expectativas da maioria das entrevistadas –, em geral, elas questionam a preeminência dos “assujeitamentos do poder médico patologizante”.

No entanto, Paula diz que não precisa aguardar a decisão da Justiça para usar seu nome social em todos os lugares e circunstâncias:

Eu sempre dou meu nome social, muito além de se lá na frente eles derem validade ou não. Deixo isso bem claro para todo mundo. Eu exijo e me coloco perante a sociedade dessa maneira, como Paula, então, é dessa maneira que quero ser respeitada. E qualquer coisa que eu fizer, ainda que seja um cursinho de informática na esquina, faço questão de usar meu nome social.

Sabrina também vai continuar com o processo judicial para a mudança de nome, especialmente por uma questão de trânsito social, “de não querer ter um diploma com um nome diferente... é mais para estabelecer uma unidade. Mas se não fosse uma questão de necessidade, se meu nome fosse Laerte ou qualquer outro nome unissex, eu não mudaria”. Ela se identifica como transgênero, “mas fazendo parte do universo feminino... se bem que o que é ‘feminino’ é muito relativo... e o que é *trans* também!”. Coerente com essa posição, Sabrina diz que, se houvesse a possibilidade de outro gênero estabelecido, ela talvez optasse por estar em outro lugar, um lugar *trans*.

Política com efeitos multiplicadores

Ao analisar a maneira com a qual as instituições lidam com as transgressões de gênero, Bento (2011) enumera as exclusões sofridas por pessoas transexuais e travestis em todos os campos sociais, incluindo as instituições escolares. Segundo a autora, “toda vez que alguém afirma: ‘não me reconheço nesse corpo, não me identifico com o gênero imposto [...]; quero mudar minha identidade civil’, essas anunciações reverberam nas instituições como sentenças proferidas por uma pessoa transtornada, sem condições de significar suas dores múltiplas” (BENTO, 2011).

Nesse contexto geral de discriminações e impossibilidades, o reconhecimento do nome social por parte da UFSC, entendido como um direito que não depende da morfologia genital nem da aparência, senão do simples desejo dos/das alunos/as solicitantes, abre uma brecha que permite imaginar novos horizontes; a resolução universitária, não obstante suas limitações, inicia um caminho e abre possibilidades.

O fato de “estar na Universidade” constitui, por sua vez, uma diferença. Além das dificuldades encontradas, a pertença à UFSC e o valor dessa instituição como espaço de reconhecimento têm um potencial que as alunas enfatizam de diferentes maneiras. Paula, por exemplo, explica que, embora continue fazendo seus shows na boate, esse já não é seu foco:

Sinto que fechei uma etapa. Vou me formar com trinta (anos) e vou estar começando um outro ciclo, com outras vontades. Acho que foi gostoso, viajei com meus shows, acabei fazendo meu nome no médio (meio?) LGBT, mas agora estou na Universidade e isso tem outro peso... (As pessoas) podem dizer “olha, é uma transexual com ensino superior”; então, vou estar em outro ciclo. Inclusive já estou com outros objetivos, como fazer um semestre no Rio de Janeiro, onde tem a primeira escola de Arquivologia, porque eu quero focar na área da restauração.

Sandra também está decidida a concluir o curso: “Está sendo ótimo para mim, esse eu vou terminar mesmo. Minha vida mudou totalmente. Eu vivia imersa nos preconceitos, que me faziam viver numa solidão terrível”. A pertença à UFSC implica não apenas um projeto de vida, mas também um caminho para a autoaceitação; porque, além do reconhecimento, a Universidade cumpre um papel fundamental na despatologização das identidades *trans* e na desconstrução de vários preconceitos: “Eu nem sabia que o *trans* era objeto de estudo. Toda minha vida me disseram que era sem-vergonhice, safadeza, algo muito ruim... e eu também pensava isso, por isso passei muito tempo me escondendo”, relata Sandra.

Além dos efeitos positivos que o reconhecimento do nome social traz às alunas em termos de autopercepção e de conquista de direitos, existem ainda as implicações sociais da resolução, por se tratar de uma política pública que, mesmo de caráter restrito, tem efeitos multiplicadores além da própria Universidade. O primeiro deles é a inclusão de um segmento da população que, em outras condições, talvez nem conseguisse ingressar ou permanecer na

instituição. Os depoimentos das alunas mostram em que medida é necessária uma política pública de acolhimento que permita reverter histórias marcadas pela discriminação e pela falta de oportunidades.

Em paralelo, cabe salientar a progressiva visibilidade e legitimação dessas identidades que, pelo mero fato de serem objeto de legislação pública, se tornam opções reconhecidas como tais. Atualmente existe na UFSC, por exemplo, um coletivo informal de alunas *trans* que compartilham interesses e trocam informações, e também a já citada comissão criada pela Reitoria para acompanhar a implementação da resolução no nome social.

Talvez estejamos diante do paradoxo de ser o próprio Estado – através de suas universidades – a possibilitar a proliferação de vidas e experiências que, antes, não podiam sequer ser concebidas senão como contestações marginais ou escandalosas. Caterina Rea levanta essa questão ao analisar o potencial da lei do Matrimônio Igualitário aprovada em 2012, na Argentina. E ela coloca outra questão que, salvo as diferenças, também pode ser aplicada à resolução do nome social: quais seriam, hoje, as vidas que ainda permanecem fora dos marcos e das novas fronteiras? Mais concretamente, quais as limitações dessa resolução que, como todo direito, implica, também, limites? Cabe lembrar, pois, que ao trazer um sujeito político e suas demandas para o espaço público, precisamos “tomar os sujeitos enunciados pelo movimento como termos sempre abertos a inclusões, acolhendo novas e diferentes demandas e questionando arranjos hierárquicos”. Novos sujeitos e novos nomes.

Referências

ÁVILA, S. Regimes de visibilidade de transhomens brasileiros: uma questão geracional. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL TRANSOCEANIK (Brasil) – *Interfaces Borradas*, Florianópolis, 27 a 29 maio 2013. Disponível em: <<http://transoceanik.paginas.ufsc.br/anais/transgenero/>>.

BARBOSA, B. C. Doidas e putas: usos das categorias travesti e transexual. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, n. 14, p. 352-379, ago. 2013. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/view/6860/4941>>.

BENTO, B. “Identidade legal de gênero: reconhecimento ou autorização?”. In: COSTA, H. et al. *Retratos do Brasil homossexual: fronteiras, subjetividades e desejos*. São Paulo: EDUSP/Imprensa Oficial, 2008.

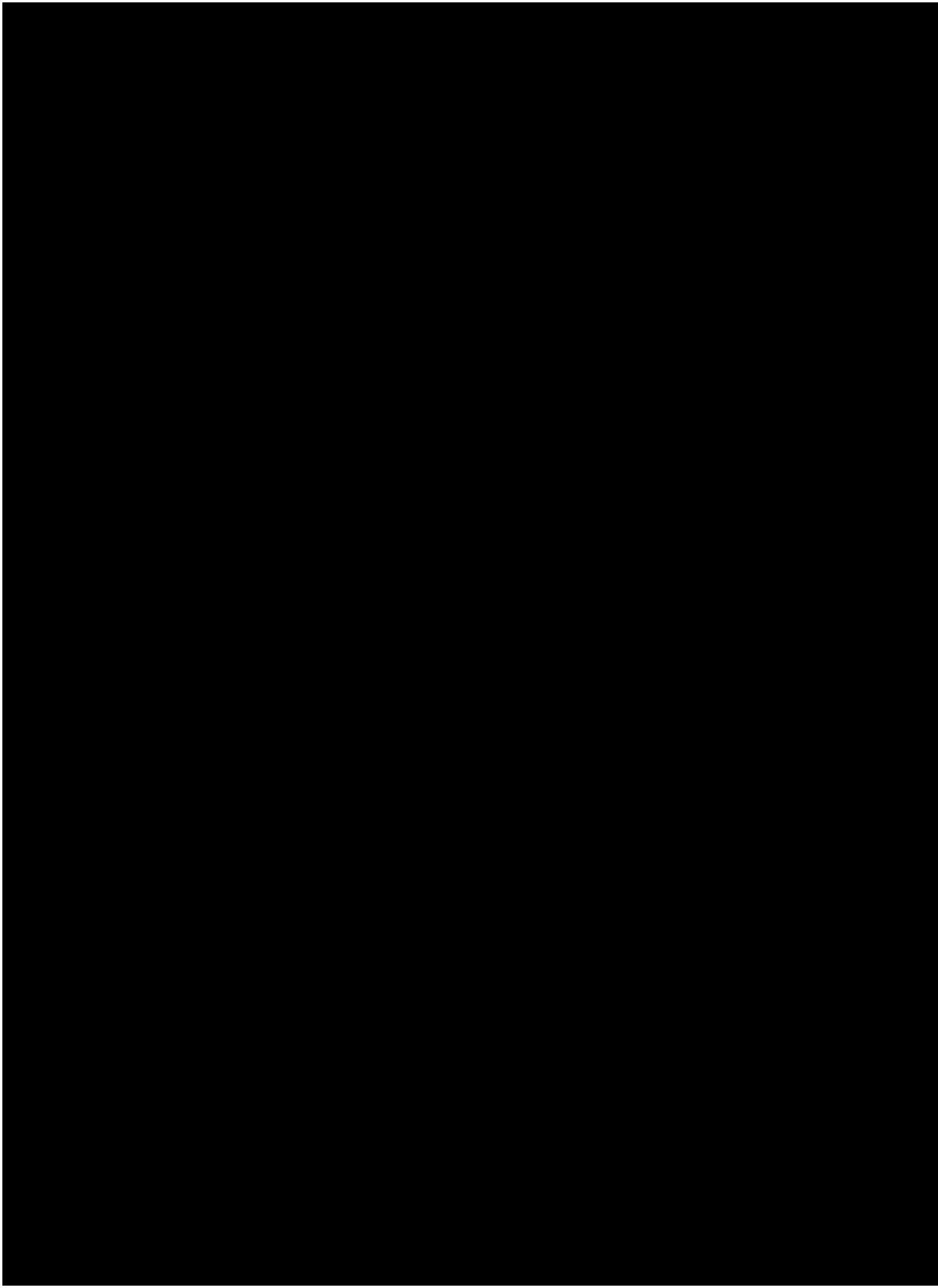
- BENTO, B. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. *Revista Estudos Feministas*, v. 19, n. 2, p. 548-559, maio-ago. 2011.
- BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. de M. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: EdUFGV, 2006. p. 183-191.
- CANÁRIO, P. Transexual pode mudar de nome antes da cirurgia. *Consultor Jurídico*, 13 ago. 2013. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2013-ago-13/tj-sp-autoriza-transexual-mudar-nome-antes-mudanca-sexo>>.
- CARDOZO, F. *Das dimensões da coragem: socialidades, conflitos e moralidades entre travestis em uma cidade no sul do Brasil*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.
- FACCHINI, R.; FRANÇA, I. L. De cores e matizes: sujeitos, conexões e desafios no Movimento LGBT brasileiro. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, n. 3, p. 54-81, dez. 2009. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/view/41/466>>.
- FERREIRA, V. K. Le ‘nome social’: luttes pour la reconnaissance sociale des travestis et transsexuels à l’Universidade Federal de Santa Catarina, au Brésil. *Passages de Paris*, n. 7, p. 74-82, nov. 2012. Disponível em: <http://www.apebfr.org/passagesdeparis/editione2012/articles/pdf/PP7_artigo7.pdf>.
- FINE, A. (Org.). États civils en question: papiers, identités, sentiment de soi. *Collection Le regard de l’ethnologue*, n. 19. Paris: Éditions du Comité de Travaux Historiques et Scientifiques, 2008.
- LIMA CARVALHO, M.; CARRARA, S. Em direção a um futuro trans? Contribuição para a história do movimento de travestis e transexuais no Brasil. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, v. 14, p. 319-351, ago. 2013. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/view/6862>>.
- REA, C. Queerizando las normas familiares: el caso de la ley de matrimonio igualitario en Argentina. *Queering Paradigms IV*, UFRJ, Rio de Janeiro, jul. 2012.
- UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA. Comissão designada pela portaria 0514A/GR/2011. *Do parecer no tocante à solicitação do uso do nome social em documentos escolares*, Florianópolis, 17 jun. 2011. Relatora: Miriam Pillar Grossi. Mimeografado.

UNIVERSIDADE DE SANTA CATARINA. Conselho Universitário. Dispõe sobre o uso do nome social por travestis e transexuais para fins de inscrição no concurso vestibular e nos registros acadêmicos no âmbito da Universidade e dá outras providências. Resolução Normativa nº 18, de 24 de abril de 2012. Repositório UFSC. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/78418/Resolu%C3%A7%C3%A3oNormativa_18CUn2012_NomeSocial.pdf?sequence=1>.

QUARTA PARTE



O campo em fluxos: sexualidades
e territorialidades



Novos achados etnográficos numa longa trajetória de familiaridade: reflexões sobre a produção de conhecimento sobre prostituição em Belo Horizonte

Letícia Cardoso Barreto

Introdução

A prostituição é uma ocupação marcada por diversidades que abrangem suas características, as pessoas envolvidas e os modos como é percebida. Conforme nos demonstram Adriana Piscitelli e José Miguel Olívar, abarca trocas que vão além da financeira, como a afetiva ou a sexual, ou a permuta de favores e presentes (PISCITELLI, 2004), envolvendo uma diversidade indeterminada de práticas, nem todas de cunho econômico ou sexual (OLÍVAR, 2010). Consideramos que abrange a negociação de práticas eróticas e afetivas mediadas por trocas de recursos materiais e simbólicos em ambientes de comércio sexual.

Pesquisas e intervenções relacionadas à prostituição têm adotado diferentes concepções do fenômeno, o que determina a lente através da qual leem a realidade e intervêm sobre a mesma. Consideramos que tem sido percebida principalmente por meio de três perspectivas, como algo a ser eliminado, um mal necessário ou um trabalho. Destacamos que estas abordagens remetem principalmente à prostituição feminina, não necessariamente havendo formas semelhantes de se refletir sobre a travesti ou masculina.

Na primeira concepção, a prostituição é vista como algo negativo, que gera consequências ruins tanto para quem a executa quanto para a sociedade

como um todo, podendo ser pensada como violência, submissão feminina, exploração, crime, devendo ser eliminada. Dentro desta perspectiva, há aqueles que consideram a própria prostituta uma criminosa, a ser penalizada, ou como uma vítima, a ser resgatada, o que podemos identificar, respectivamente, nos regimes legais proibicionista e abolicionista, conforme propostos por Marjan Wijers (2004). Em ambos os casos, os demais envolvidos, tais como donos de casa, cáftens e, até mesmo, os clientes, são penalizados.

No Brasil, a legislação entende como legal a prostituição, mas ilegais os empreendimentos vinculados a esta e também o rufianismo (BRASIL, 2002), embora existam ações de controle e de supressão e intervenções de caráter profilático e moralizador, como destaca Cristiana Pereira (2005). A concepção abolicionista está presente não apenas na ilegalidade da ocupação, mas também em ações e formas de percepção que, em última instância, visam à sua eliminação. Assim, observamos que a prostituição, por vezes, é percebida como uma forma de mercantilização, objetificação da mulher e de sua sexualidade. Nestes casos, é constante o uso de termos como “venda do corpo”, associados a noções de que, ao vender o corpo, a prostituta perde autonomia sobre o mesmo, que passa ao poder do homem, que a submete a seus desejos, vontades.

No contexto nacional, podemos observar traços abolicionistas na Pastoral da Mulher Marginalizada (PMM) e na Marcha Mundial das Mulheres (MMM), grupos presentes no contexto de Belo Horizonte, sobre os quais obtivemos informações ao longo do trabalho de campo. A Pastoral, fundamentada em visões cristãs, acredita que as prostitutas devem ser resgatadas, trabalhando sua dignidade associada a projetos de geração de renda, que, em última instância, visam à sua retirada da prostituição. A Marcha é influenciada por noções marxistas, com a ideia de que a sujeita deve ser conscientizada das formas de opressão a que está submetida, que são fruto das relações de produção, e cujas origens são obscurecidas pela ideologia, gerando naturalização, como teoriza Sílvia Lane (2007).

Na segunda, encontramos visões que se associam à noção de que a prostituição é um mal necessário, devendo ser controlada, higienizada para reduzir os seus males, o que seria associado ao regime legal regulamentarista (WIJERS, 2004). Em termos de políticas públicas, esta visão pode gerar práticas de cunho higienista e também cerceador. Nos países regulamentaristas, como

é o caso da Holanda, a prostituição é uma atividade regulamentada, mas que inclui requisitos específicos para tal que podem abranger registro em delegacia de polícia, exames médicos obrigatórios, dentre outros (BRASIL, 2002).

Uma consequência deste tipo de concepção é o foco na prostituição como questão de polícia ou de saúde, por exemplo. No Brasil, a emergência da AIDS e as tentativas de controle da epidemia levaram à criação de projetos, políticas públicas e a financiamentos para entidades que visassem à redução da incidência da síndrome nesta população específica. Consequentemente, a prostituição, em termos de políticas públicas, foi progressivamente reduzida a questões de saúde que, muitas vezes, nem abarcam a saúde da mulher como um todo, mas apenas aspectos reprodutivos e sexuais.

O movimento de prostitutas no Brasil teve seu início em 1979, em São Paulo, e se consolidou em grande medida por meio das políticas de enfrentamento à epidemia que tinham nas prostitutas um dos focos de ação, percebidas inicialmente como grupo de risco. Foram desenvolvidos alguns projetos, normalmente em parceria com Organizações Não Governamentais (ONG), como “Maria Sem Vergonha” e “Projeto Sem Vergonha”, que atingiam esse público-alvo, todos eles vinculados à prevenção, embora vários também adotassem uma perspectiva de organização política (BRASIL, 2002). Os projetos foram fundamentais para a organização da categoria e para o fortalecimento da Rede Brasileira de Prostitutas (RBP) e de outras associações regionais. Contudo, acabaram mantendo uma visão da prostituta como transmissora de doença e da prostituição como uma questão da saúde, o que, hoje em dia, ocasionou que a RBP evite obter financiamentos da área da saúde, como forma de mudança da perspectiva para uma mais laboral. Em Belo Horizonte, uma integrante da Coordenação de DST/Aids nos relatou que a prostituição tem efetivamente estado restrita ao âmbito de suas ações, o que temos observado também na prática.

Na terceira concepção, estão presentes visões da prostituta como uma trabalhadora, noção profundamente influenciada pela emergência destas como sujeitos políticos, muitas vezes organizados em torno de um movimento, mais ou menos consolidado, conforme citado anteriormente, se associando ao regime laboral (WIJERS, 2004), que não foi ainda implantado. Acredita-se que as explorações ocorridas são frutos do estigma e do isolamento, sendo necessário lutar por melhores condições de trabalho, como nos aponta Raquel

Osborne (2002), já que a violência estaria associada ao caráter informal e subterrâneo da atividade, conforme Kamala Kempadoo (2005).

Uma das lutas do movimento de prostitutas é por dissociar estigma e prostituição ao enfatizar a valorização da identidade profissional. O movimento de prostitutas no Brasil, caracterizado em grande medida pela Rede Brasileira de Prostitutas e tendo como figura de destaque Gabriela Leite, tem gerado alterações em visões das prostitutas como violentadas ou oprimidas, que predominaram durante longo período. A luta principal da RBP é pela percepção da prostituição como uma forma de trabalho e não como meio de escravidão ou submissão, ao invés de discutir sobre as prostitutas, as inclui no debate relativo a qualquer tipo de política voltada ao trabalho do sexo, por vezes questionando o poder do Estado para regular a sua atuação (WIJERS, 2004).

Destarte, afirma-se que há, como em qualquer trabalho, uma possibilidade de escolher livremente atuar na prostituição, mesmo que esta liberdade seja influenciada por limites históricos e sociais, como o gênero, segundo Dolores Juliano (2004), mas também pela raça, muitas vezes percebida como categoria menos importante, como destaca Kimberlé Crenshaw (2002). Visando à compreensão da forma como estas e outras categorias – como a classe e a geração – interagem, propomos que se pense nas mesmas de modo interseccional, sem hierarquizá-las e buscando refletir sobre diferença e poder, mas também em termos de capacidade de agência dos sujeitos, que negociam constantemente seus posicionamentos (PISCITELLI, 2008). Destarte, uma mesma característica que vulnerabiliza uma mulher pode ser fator de outra em um contexto díspar.

Com a emergência e consolidação dos movimentos de prostitutas, aliadas ao surgimento da AIDS e das tentativas de controle da epidemia, as pesquisas e intervenções foram se concretizando a partir de relações entre pesquisadores/as e grupos organizados de prostitutas e entidades que realizam trabalhos com estas, gerando novas formas de produção do conhecimento. Apesar do grande volume de pesquisas e trabalhos de intervenção relativos à prostituição, pouco se tem visto de sistematização em torno de como estes se configuram e as formas como são estabelecidas as relações com os contextos estudados. Faltam análises que se debruçam sobre a forma de produção de conhecimento neste contexto e reflitam de forma mais circunscrita acerca do

envolvimento de quem pesquisa, que elucubrem sobre o campo de forma mais ampla, atingindo pesquisa, militância, intervenção.

Com base nisso, a presente pesquisa, desenvolvida durante meu doutorado, tem como objetivo compreender como se dá a produção do conhecimento sobre a prostituição, enfocando no contexto de Belo Horizonte. Neste artigo, debateremos alguns dos caminhos metodológicos que adotamos no trajeto de pesquisa, visando à análise dos achados etnográficos, produto dessa nova inserção num campo já tão familiar. A pesquisa – que gerou as reflexões aqui apresentadas – é fruto de um longo contato com o campo, que não se restringe ao trabalho de campo realizado durante o doutorado, mas de um contato extenso com o campo de estudos e intervenção da prostituição, que se iniciou em 2005, quando ainda cursava a graduação, e envolveu contatos como estagiária, profissional, mestranda, parceira e, posteriormente, doutoranda. Assim, além da coleta de dados desta última etapa, nos debruçaremos sobre nossa relação com o campo desde este momento, buscando compreender alterações nas sujeitas, nas pesquisadoras e no próprio campo de estudos.

Construindo uma pesquisa sobre a produção do conhecimento em Belo Horizonte

Por uma epistemologia interdisciplinar

A minha trajetória foi marcada por um viés interdisciplinar, tanto pela inserção em áreas tipicamente de fronteiras, como a Psicologia Social e os Estudos de Gênero, quanto pelas exigências do objeto de estudo, multifacetado e impossível de abarcar em sua totalidade o tema a partir de uma visão disciplinar. O olhar interdisciplinar foi aprofundado com minha entrada como doutoranda no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar da Universidade Federal de Santa Catarina, na linha de pesquisa de Estudos de Gênero. Como destaque, juntamente com Isadora Vier Machado e Miriam Pillar Grossi (MACHADO; BARRETO; GROSSI, 2012), esta foi fundamental para a aprendizagem discente e docente das questões de gênero e de sexualidade, bem como o desenvolvimento de uma lente que permitisse adotar este olhar nas mais diversas situações. Busquei, assim, enfrentar a desordem e a incerteza, produzindo um conhecimento que seja a um só tempo forma de tradução e de

reconstrução e que se saiba local, situado em determinado tempo e momento, como nos propõe Edgar Morin (1996).

A entrada no doutorado foi marcada pela orientação da antropóloga Miriam Pillar Grossi e a coorientação da psicóloga Claudia Mayorga, com a inserção no Núcleo de Identidade de Gênero e Subjetividades (NIGS/UFSC) e no Núcleo Conexões de Saberes (UFMG). Em ambos os núcleos, são constantemente estabelecidas discussões sobre pesquisas e intervenções, marcadas pela presença de alunas e alunos das mais diversas áreas de formação e atuação, favorecendo sobremaneira um diálogo interdisciplinar. Além disso, tive oportunidade de participar de projetos coletivos nos dois contextos, como é o caso do “Um estudo Interdisciplinar sobre o II Plano Nacional de Políticas para as Mulheres (PNPM)” e a “III Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres”, realizados pela equipe do NIGS, e do “Projeto Mulheres Promotoras de Cidadania: eixo prostitutas”, desenvolvido por alguns integrantes do Conexões.

No caso do NIGS, destacamos ainda a valorização dos espaços de debate, com a organização de Jornadas e eventos em que tive oportunidade de apresentar meu trabalho em suas diferentes etapas e receber valiosas contribuições de alunos e alunas, bem como de professoras e professores convidados e dos ouvintes. Além da forte formação acadêmica, o NIGS se sobressai como lócus de militância em diversos âmbitos, articulando sempre uma discussão mais ampla e o contato com a realidade. Este ponto pode ser evidenciado no dossiê produzido sobre a Marcha das Vadias em diferentes localidades, no qual apresento, em parceria com Anahi Guedes de Mello, uma reflexão sobre Belo Horizonte. Nestes processos, almejei estabelecer vínculos teóricos, a partir da junção do saber, do ser e do fazer (COIMBRA, 2000), aliando conceituação, ação produtiva e consideração das dimensões humanas nas relações sociais (LENOIR; HASNI, 2004).

Epistemologicamente, me baseei nos pressupostos de que o conhecimento é falível e verdades são aproximadas e provisórias, como nos sugere Eleonora Menicucci de Oliveira (2008). Assim, não visamos, com uma pesquisa, à produção de uma verdade inquestionável, mas um olhar sobre a realidade enfocada, olhar este profundamente permeado pelas condições de sua construção.

Considereei que problemas, conceitos, teorias, metodologias e verdades são produtos que trazem a marca de suas criadoras, e que são, por sua vez,

marcados por seu gênero, classe, raça e cultura, como indica Sandra Harding (1996), e por valores materiais e culturais, de acordo com Lourdes Bandeira (2008). Destarte, se torna parte fundamental da pesquisa verificar de que forma as características da pesquisadora, associadas às suas concepções de mundo, bem como ao modo como se relaciona com o contexto que estuda, determinam um modo específico de produção do conhecimento. Ser uma mulher, branca, pesquisadora, classe média, feminista cria meios próprios de interação com as prostitutas, interação esta que também afeta sobremaneira como sou percebida a partir dela e também como penso a prostituição e as prostitutas. Assim, busquei manter uma postura de reflexividade que permitisse compreender as dinâmicas que atuam nos espaços de interação e as formas como nossos pressupostos interferem no processo de pesquisa, em acordo com Sofia Neves e Conceição Nogueira (2005), destacando, inclusive, a existência de privilégios por partes da elite que a realiza, como apontado por Gayatri Spivak (1994).

A construção do conhecimento esteve aliada à transformação das relações sociais, unindo interesses da ciência e das mulheres (DAGENAIS, 1987). Se a ciência produz um conhecimento que é profundamente situado, ela, por outro lado, produz um saber que se conecta à realidade e que a transforma. Ter em mente essa relação constante e indissociável entre pesquisa e intervenção nos possibilita agir de forma compromissada socialmente, alinhando nossa prática a um projeto de transformação social (BOCK, 2003).

A opção por uma aproximação etnográfica na pesquisa de campo

Optamos pela adoção de um método de inspirações etnográficas, articulando dados de campo e leituras bibliográficas, como propõe Claudia Fonseca (1999), com um diálogo intenso com o outro – que favorece e explicita as relações entre teoria e prática, em consonância com Mariza Peirano (1995) –, mantendo como ponto de partida a interação entre pesquisadora e seus objetos de estudo (FONSECA, 1999). A pesquisa foi realizada a partir de uma utilização flexível de técnicas disponíveis, como a observação, a entrevista, as conversas informais, considerando que suas articulações possibilitam o estabelecimento de ligações provisórias entre fenômenos e a descoberta de semelhanças e diferenças entre elas, uma vez que se obtém variações de perspectiva e de escala, como sugere José Manoel Mendes (2003).

Ao longo de todo processo, mantivemos algumas colaboradoras de pesquisa que nos deram acesso ao campo, discutiram ideias, percepções e observações, como aponta, em relação ao seu trabalho de campo em estabelecimentos de jogo, William Foote-Whyte (1980), evidenciando práticas, gestos e comportamentos próprios do grupo estudado, seguindo o caminho de Néstor Perlongher (2008), interferindo nas hipóteses e problema de pesquisa (FONSECA, 1999; PEIRANO, 1995).

O trabalho etnográfico desta pesquisa ocorreu durante o ano de 2012, mas consideraremos para a análise dados coletados a partir de outros contatos com o universo da prostituição, como durante o mestrado, a graduação e atuação em projeto do Ministério da Saúde. Neste sentido, será feita uma reflexão sobre nosso contato com o campo de estudos ao longo deste período, analisando, inclusive, como se deram as relações que estabeleci, qual o meu papel na constituição do campo, dentre outras questões.

O contato com a prostituição em Belo Horizonte se iniciou em 2005, quando ainda era aluna de graduação, adquirindo, posteriormente, outras conformações. Por mais que tenha tido as mais diversas formas, podemos destacar que foram constantes uma articulação com grupos organizados de prostitutas, tais como a Associação de Profissionais do Sexo de Minas Gerais (Aprosmig), bem como uma atuação principalmente na região da Guaicurus, no hipercentro da cidade.

A região chamada “Guaicurus” abarca, principalmente, quatro quarteirões nesta e na rua São Paulo, onde estão construídos os hotéis de prostituição, totalizando um número variável, mas que normalmente se mantém em torno de 20. São estabelecimentos que possuem, em geral, três andares, sendo dois deles dedicados à prostituição e o outro a algum tipo de comércio que pode ou não estar vinculado ao mercado do sexo (como estacionamentos, sex shops, cabines eróticas, lanchonetes). A prostituição neste local se diferencia da que ocorre em outros locais do Brasil, dos quais temos conhecimento, pois, ao invés de a prostituta alugar o quarto para o uso durante o programa, o faz para o dia todo ou parte dele, pagando a chamada “diária”. As mulheres permanecem em seus quartos e os homens circulam pelos corredores antes de decidir com qual desejam fazer o programa; algumas delas, inclusive, residem no local, por vezes por tempo determinado e variável. Os programas são corriqueiramente muito curtos (cerca de dez a quinze minutos) e a negociação se dá mais em torno

do que é executado e do valor do que do período. As prostitutas não pagam aos gerentes dos hotéis parcelas do que recebem, se restringindo o valor ao da diária e de aluguel de lençóis ou aparelhos de som. Os quartos são variáveis com relação a tamanho, infraestrutura (podem ter ou não banheiro, armários, camas de alvenaria ou de madeira), estilo (alguns são mais rústicos, outros mais elegantes) e foi dentro deles que muitas das entrevistas que realizei foram realizadas, sempre após a autorização dada pelos gerentes.

Os grupos de prostitutas adquiriram características diversas ao longo deste período. Parte desta trajetória é relatada em minha dissertação de mestrado (BARRETO, 2008), tendo tido diferentes lideranças, formas de atuação e parcerias. Atualmente, se mostra principalmente através da Aprosmig e de suas integrantes, que são também multiplicadoras de saúde da Coordenação Municipal de DST/Aids. Possuem sede localizada na própria rua dos Guaicurus, cedida pelos membros da Associação dos Amigos da Rua dos Guaicurus (AARG), formada por representantes de estabelecimentos de prostituição e de comércio locais. Entre suas ações, as que têm ganhado maior destaque na mídia têm sido os cursos gratuitos de inglês, objetivando preparar as prostitutas para atenderem a clientes estrangeiros, e os desfiles para escolha da Miss Prostituta.

Apesar de ter desenvolvido trabalhos de campo nas demais atividades, no doutorado, procurei manter um “olhar etnográfico”, como sugere Roberto Cardoso de Oliveira (2000), considerando que permite que se preste atenção a linguagens que, por vezes, são pouco evidenciadas por técnicas como a entrevista (FONSECA, 1999) e que se registre impressões, situações, descrições e cenas (PERLONGHER, 2008).

Como já havia feito no mestrado, houve registro em diário de campo como meio de inscrever o trabalho e torná-lo passível de ser comunicado, garantindo que experiências e lições aprendidas influam no registro, como indica George Marcus (1986). Almejei que este servisse também como oportunidade de questionamento das expectativas e formas de atuação da pesquisadora, permitindo que me aproximasse mais da realidade e que conseguisse inserir a experiência em um contexto mais amplo, que não se limitasse ao indivíduo, conforme James Clifford (1998). A partir destes contatos, foi produzido um texto etnográfico como forma de produção de conhecimento (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000), considerando que a etnografia abrange não só a descrição,

mas a interpretação dos dados a partir de um contexto mais amplo, baseado no que propõe Clifford Geertz (1989).

Engajamento na pesquisa e construção de novos marcos epistemológicos na produção de conhecimento

Tivemos como finalidade constituir uma pesquisa que gerasse oportunidades de crescimento e de realização para ambos os lados, procurando construir uma ciência que: deve ser comprometida com o feminismo, a emancipação, a mudança social (HARDING, 1996); precisa buscar a eliminação de formas de dominação e opressão (FARGANIS, 1997) através da articulação entre diversas lutas, que não se restringem à esfera do gênero (MOUFFE, 1996; 1999), mas entrelaçando categorias e não invisibilizando diferenças (FEMENÍAS, 2007), como nos propõem Sandra Harding, Sondra Farganis, Chantall Mouffe e Maria Luísa Femenías. Neste sentido, a constante troca com as prostitutas foi fundamental ao estabelecimento de redes de solidariedade que possibilitem a atuação conjunta e não vitimizante.

Uma ciência que confira aos objetos de estudos atributos de agência, autonomia e poder (KELLER, 2006); articule saber e prática, a prática produzindo conhecimento e o saber, ação social, estabelecendo vínculo com o movimento social através de um olhar situado (MACHADO, 1994). Na mesma medida, uma ciência que, igualmente, valorize as experiências antes desvalorizadas e a troca das mesmas em prol da conscientização, desenvolvendo um terreno comum ou perspectivas compartilhadas em que todos os pontos de vista são igualmente ouvidos e respeitados, gerando base sólida para diversas lutas (BROOKS, 2007), que devem ser associadas (não se restringindo às desigualdades de gênero) em prol de uma democracia que abranja todos os níveis, unindo solidariedade e participação (FRASER, 2009), como nos indicam Evelyn Fox Keller, Lia Zanotta Machado, Gail Brooks e Nancy Fraser. Adotamos uma postura não hierarquizante em relação às sujeitas de pesquisa, objetivando que estas tivessem autonomia de intervir nos rumos desta e do próprio movimento.

O corpo que atravessa o método

Ao longo do trabalho, foi se tornando cada vez mais fundamental refletir sobre nossos corpos e como se inserem nestes contextos, em que sexo e

sexualidade se fazem muito presentes, gerando desejo, intrigas, impedimentos. A corporalidade determina inserção no mundo, experiências psicológicas e sociais de gênero, interferindo nas possibilidades de conhecimento, como indica Sondra Farganis (1997). Intervém na construção de universos simbólicos e nas formas de percepção do mundo (FONSECA, 2006a), que podem ser fundamentadas em estereótipos que dificultam a reflexão e relativização, mascarando a diversidade de significados e interpretações, de acordo com Gilberto Velho (1978), e gerando relações de desigualdade e dominação ou de equidade com os sujeitos de pesquisa (FONSECA, 1999). É fundamental compreender nosso próprio racismo, classismo e centrismo cultural que determinam formas de dominação a outras mulheres (HARDING, 1993), bem como nossa constituição corporal e as possibilidades e entraves à sua inserção no mundo, compreendendo que esta gera diferenças entre homens e mulheres que devem ser enunciadas e compreendidas.

A corporalidade deve ser tanto objeto de investigação quanto servir de método de pesquisa, usada na compreensão do próprio corpo nestes ambientes e incluindo os parâmetros utilizados para defini-lo como inteligível e desejável ou não, como discute Camilo Braz (2010) ao pensar a forma como seu corpo era percebido nos clubes de sexo. A comunicação entre pesquisadora e objeto é marcada por diferenças de classe, grupo étnico, sexo, que criam universos simbólicos diversos, sendo necessário criar dúvidas e hipóteses sobre os hiatos e assimetrias, bem como as semelhanças entre nossa forma de ver o mundo e a dos outros (FONSECA, 2006b). A pesquisa deve ser sempre situada, uma vez que é perpassada pela inserção de quem a produz em determinado grupo social, classe ou gênero, trazendo em si marcas da sua subjetividade e das suas experiências (MACHADO, 1994), de modo que são criados conhecimentos que são sempre parciais, localizados e posicionados, uma vez que influenciados por formas de pertença e de simbolização (FEMENÍAS, 2007). A corporalidade se apresenta como espaço social, permeado por elementos socioculturais e seus significados, que se inscrevem sobre os corpos, como indica Elisiane Pasini (2000).

Subjetividade na construção de conhecimento

A principal particularidade do momento atual da pesquisa é o meu maior envolvimento subjetivo e político com o movimento das prostitutas, que levou a uma necessidade de analisar sobre quais bases se sustenta a relação

entre pesquisadoras e prostitutas. A troca de experiências e subjetividades foi fundamental para alterar a pesquisa e a forma de pesquisadoras e pesquisadas se perceberem e se colocarem na relação. Nosso interesse pela vida delas atuava valorizando suas experiências, legitimando suas percepções pela realidade; paralelamente, nos sentíamos mais autônomas para questionar o que fazíamos, para adequar nossas pesquisas aos seus interesses e, até mesmo, para se colocar em determinados contextos.

As feministas desenvolvem uma epistemologia baseada nas suas experiências psicológicas e sociais de gênero – em que destacam o papel do observador e da forma como utiliza suas observações além de perceber o objeto como agente neste processo (FARGANIS, 1997). O feminismo trouxe para as ciências as dimensões do cotidiano, da subjetividade, da emoção, das experiências das mulheres, permeadas por sua forma de inserção no mundo do trabalho e na vida sexual e reprodutiva, fazendo destas não só objetos de pesquisa, mas sujeitos socialmente competentes, que interpretam o mundo e atuam sobre ele. As categorias se estendem também às pesquisadoras, que poderão fazer ciência de forma diversa, incluindo as emoções como categorias explicativas de análise (MENICUCCI DE OLIVEIRA, 2008). Podemos perceber como, muitas vezes, o que as prostitutas falam acaba não sendo ouvido ou compreendido por pesquisadoras, como se estivessem falando em línguas, sendo necessário aprender a língua que lhes reflete, bem como sua cultura, seu espírito, como nos traz Gloria Anzaldúa (2000).

Considerações iniciais sobre a produção do conhecimento sobre prostituição em Belo Horizonte

Visamos à apresentação, aqui, de novos achados obtidos através das reflexões metodológicas de uma pesquisa em andamento e que nos levaram a observar a produção de conhecimento sobre prostituição em Belo Horizonte. Observamos que reflexões acerca do método de uma pesquisa têm se dado a partir de pesquisas, estágios e projetos universitários, projetos de pesquisa e intervenção de organizações não governamentais, entidades religiosas e outros grupos e da relação com as prostitutas e suas diferentes formas de organização social desenvolvidas ao longo dos anos, tema sobre o qual ainda pretendemos debater de maneira mais aprofundada. Localizamos, também, a existência de

uma separação das práticas nos eixos propostos acima, embora destaquemos que estes não são estáticos e podem se sobrepor em alguns momentos.

No início das pesquisas sobre prostituição, anteriormente ao surgimento da Aids e das tentativas de controle desta (muitas vezes realizado por parcerias entre poder público e sociedade civil organizada) e também de grupos organizados de prostitutas, estas se davam sobremaneira pela inserção de pesquisadoras e pesquisadores no campo sem um contato prévio com alguma entidade, como foi o caso de Renan Freitas (1985). Com estas mudanças, temos observado que hoje a maioria de pesquisadoras, estudantes, profissionais, busca algum grupo ou entidade já atuante ou uma pessoa de referência para facilitar seu contato com o campo. Há ainda pessoas que fazem parte de algum grupo ou entidade e, eventualmente, procuram a universidade para continuar sua formação na área.

Os resultados iniciais apontam que as pesquisas têm sido em grande medida pautadas pelo contato com diversos grupos que atuam com este público-alvo, abarcando associações de prostitutas, organizações não governamentais, dentre outras. Muitas vezes, o contato inicial se dá por algum destes grupos, o que interfere tanto na escolha das interlocutoras quanto no enfoque que será dado à pesquisa. A grande atuação da Associação de Prostitutas de Minas Gerais (Aprosmig) desde sua criação tem feito com que esta se torne uma das principais procuradas. Pesquisadoras/es, por vezes, têm contatos curtos com a entidade, mas o mais comum é que se tornem, em alguma medida, colaboradoras/es da mesma. Produzem blogs, páginas no Facebook, participam de reuniões com as membras da associação, dialogam sobre seus rumos. São gerados vínculos que ultrapassam a formalidade da pesquisa, exigindo das pesquisadoras engajamento nas causas do movimento e participação nas suas atividades, estabelecendo, em alguns casos, relações de cooperação e confiança.

Existem organizações não governamentais, entidades e grupos que se alinham mais a cada uma das três perspectivas propostas acima e o contato com uma ou outra interfere sobremaneira na perspectiva adotada e também nas interlocutoras com as quais se relacionarão. É frequente, ainda, que se aborde, em diversas situações, as mesmas interlocutoras, por serem lideranças ou frequentarem os diversos espaços existentes. Apesar disso, algumas delas dão depoimentos bastante diferentes de acordo com o contexto ou com o local em que são abordadas. Uma mesma prostituta pode dizer, na Pastoral, que

se mantém no eixo abolicionista, que quer sair da prostituição, enquanto, na Associação, que está no eixo laboral, afirma gostar do seu trabalho e não querer mudar de ocupação. Estas questões são comumente observadas por aquelas pessoas que têm contato de longo período com o campo, mas, muitas vezes, faltam análises mais aprofundadas e pormenorizadas sobre estas questões, o que justifica a necessidade do que propomos neste artigo.

Com isso, alguns campos de intervenção dos grupos e entidades e algumas de suas lideranças vão se tornando foco prioritário de pesquisas, levando a um conhecimento maior acerca dos mesmos e um destaque em relação a outros. Por mais que pesquisas busquem manter o sigilo das entrevistadas, constantemente podemos perceber, pelos dados, sobre as participantes que são abordadas mais de uma vez, as mesmas mulheres, por vezes sendo possível identificar alterações nos discursos.

O contato estabelecido ao longo de muitos anos com o campo tem possibilitado identificar as formas como pesquisadores/as e prostitutas vão se modificando no processo. Vemos prostitutas que se sentem mais empoderadas e vão progressivamente publicizando seus discursos e seu trabalho, legitimados pelos diálogos constantes com “pessoas importantes”, como as da academia. A organização do movimento também vai sendo alterada pela presença destas pessoas e por sua participação em discussões e atividades, podendo se tornar mais alinhado em momentos específicos a algum dos três eixos citados acima.

Observamos as mudanças sofridas pelas/os próprias/os pesquisadoras/os, que se tornam mais engajados nas discussões e, com frequência, alteram suas visões sobre a prostituição e as prostitutas. No projeto Mulheres Promotoras de Cidadania, ficou bastante evidente como as alunas foram aos poucos percebendo que o discurso de que a prostituição é permeada pela violência foi sendo alterado por um de que é possível haver liberdade, por vezes até maior do que a vivenciada em suas próprias relações afetivas. As alterações interferem sobremaneira em suas posturas políticas relativas ao tema e até em seus relacionamentos afetivos externos.

Para favorecer o conhecimento do campo e de seus/suas autores/as, realizamos uma análise dos currículos lattes de pesquisadoras/es, buscando conhecer seus enfoques, áreas de atuação e suas linhagens, o que contribuirá à genealogia que pretendemos fazer sobre a prostituição neste contexto. Podemos observar, a partir desta análise inicial, que a produção do conhecimento neste campo é marcada pela presença de autoras de diferentes origens e abordagens

e que possuem os mais diversos tipos de relação com o campo (pesquisadoras, voluntárias, profissionais, militantes) e com as demais autoras.

Para compreender as configurações da produção do conhecimento sobre prostituição em Belo Horizonte, mapeando influências, relações, embates, se torna fundamental completar a análise a partir da articulação entre outros currículos lattes e as diversas produções no campo da prostituição, abarcando relatórios, teses, dissertações, monografias, panfletos (BARRETO; PRADO, 2011), o que será executado em etapa subsequente da pesquisa. Contudo, destacamos desde já que a compreensão da produção de conhecimento neste contexto precisa, necessariamente, se dar a partir de um mapeamento de redes e atores e atrizes que o compõem e que vão, cada um a seu modo, determinando formas específicas de produzir pesquisas e intervenções. Esta análise deverá ser constantemente articulada a uma percepção de como nossa própria pesquisa e inserção se dão e de como estas interferem sobremaneira no contexto a que visamos conhecer, sendo essencial que pensemos nas consequências deste processo para que possamos buscar uma atuação mais comprometida com as transformações sociais.

Referências

ANZALDÚA, G. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, v. 1, p. 229-236, 2000.

BANDEIRA, L. A contribuição da crítica feminista à ciência. *Revista Estudos Feministas*, v. 1, n. 6, p. 207-230, 2008.

BARRETO, L. C. *Prostituição, gênero e sexualidade: hierarquias sociais e enfrentamentos no contexto de Belo Horizonte*. 2008. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

_____; PRADO, M. A. M. Identidade das prostitutas em Belo Horizonte: as representações, as regras e os espaços. *Pesquisas e práticas psicossociais*, v. 5, n. 2, p. 193-205, 2011.

BOCK, A. M. B. Psicologia e sua ideologia: 40 anos de compromisso com as elites. In: _____. (Ed.). *Psicologia e o compromisso social*. São Paulo: Cortez, 2003. p. 15-28.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Políticas de Saúde. Coordenação Nacional de DST e Aids. *Profissionais do sexo: documento referencial para ações de*

prevenção das DST e da aids. Secretaria de Políticas de Saúde, Coordenação Nacional de DST e Aids. Brasília: [s.n.], 2002.

BRAZ, C. A. De. “Mas agora confessa...”: notas sobre clubes de sexo masculinos. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, v. 4, n. 4, p. 127-156, 2010.

BROOKS, A. Feminist standpoint epistemology: building knowledge and empowerment through women’s lived experiences. In: HESSE-BIBER, S. N.; LEAVY, P. L. (Ed.). *Feminist research practice*. CA: Sage Publications, 2007. p. 53-82.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: _____. (Ed.). *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: EdUNESP/Paralelo 15, 2000. p. 17-35.

CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 1998.

COIMBRA, J. de Á. A. Considerações sobre a interdisciplinaridade. In: PHILIPPI JR., A. (Ed.). *Interdisciplinaridade em ciências ambientais*. São Paulo: Signus, 2000. p. 52-70.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

DAGENAIS, H. Méthodologie féministe et anthropologie: une alliance possible. *Anthropologie et Sociétés*, v. 11, n. 1, p. 19-44, 1987.

FARGANIS, S. O feminismo e a reconstrução da ciência social. In: ALISON, J.; BORDO, S. R. (Ed.). *Gênero, corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1997. p. 224-240.

FEMENÍAS, M. L. Esbozo de un feminismo latinoamericano. *Revista Estudos Feministas*, v. 15, n. 1, p. 11-25, 2007.

FONSECA, C. Quando cada caso não é um caso: pesquisa etnográfica e educação. *Revista Brasileira de Educação*, v. 10, p. 58-78, 1999.

_____. Da circulação de crianças à adoção internacional: questões de pertencimento e posse. *Cadernos Pagu*, n. 26, p. 11-43, 2006a.

_____. Classe e a recusa etnográfica. In: BRITES, J.; FONSECA, C. (Ed.). *Etnografias da participação*. Santa Cruz do Sul: EdUNISC, 2006b. p. 13-34.

FOOTE-WHYTE, W. Treinando a observação participante. In: GUIMARÃES, A. Z. (Ed.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980. p. 77-86.

FRASER, N. O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história. *Mediações*, v. 14, n. 2, p. 11-32, 2009.

- FREITAS, R. *Bordel, bordéis: negociando identidades*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 213.
- HARDING, S. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Revista Estudos Feministas*, v. 1, n. 1, p. 7-31, 1993.
- _____. *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata, 1996.
- JULIANO, D. El peso de la discriminación: debates teóricos y fundamentaciones. In: OSBORNE, R. (Ed.). *Trabajadoras del sexo: derechos, migraciones y tráfico en el siglo XXI*. Barcelona: Bellaterra, 2004. p. 43-55.
- KELLER, E. F. Qual foi o impacto do feminismo na ciência? *Cadernos Pagu*, v. 27, n. 27, p. 13-34, 2006.
- KEMPADOO, K. Mudando o debate sobre o tráfico de mulheres. *Cadernos Pagu*, n. 25, p. 55-78, 2005.
- LANE, S. Consciência/alienação: a ideologia no nível individual. In: LANE, S.; CODO, W. (Ed.). *Psicologia social: o homem em movimento*. São Paulo: Brasiliense, 2007. p. 40-47.
- LENOIR, Y.; HASNI, A. La interdisciplinaridad: por un matrimonio abierto de la razón, de la mano y del corazón. *Revista Ibero Americana de Educação*, n. 35, 2004.
- MACHADO, I. V.; BARRETO, L. C.; GROSSI, M. P. *Processo de ensino e aprendizagem de gênero e sexualidades em contextos interdisciplinares: reflexões a partir de experiências docente e discente*. Niterói: [s.n.], 2012.
- MACHADO, L. Z. Campo intelectual e feminismo: alteridade e subjetividade nos estudos de gênero. *Série Antropologia*, v. 1, n. 170, p. 1-28, 1994.
- MARCUS, G. Afterword: ethnographic writing and anthropological careers. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, J. (Ed.). *Writing cultures: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1986. p. 262-266.
- MENDES, J. M. de O. Perguntar e observar não basta, é preciso analisar: algumas reflexões metodológicas. *Oficinas on line*, 2003. Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/ficheiros/194.pdf>>.
- MENICUCCI DE OLIVEIRA, E. O feminismo desconstruindo e reconstruindo o conhecimento. *Revista Estudos Feministas*, v. 16, n. 1, p. 229-245, 2008.
- MORIN, E. Epistemologia da complexidade. In: SCHNITMAN, D. F. (Ed.). *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996. p. 274-289.

- MOUFFE, C. *O regresso do político*. Lisboa: Gradiva, 1996.
- _____. *Por uma política da identidade nômade*. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1999.
- NEVES, S.; NOGUEIRA, C. Metodologias feministas: a reflexividade ao serviço da investigação nas Ciências Sociais. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v. 18, n. 3, p. 408-412, 2005.
- OLÍVAR, J. M. N. *Guerras, trânsitos e apropriações*: políticas da prostituição feminina a partir das experiências de quatro mulheres militantes em Porto Alegre. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.
- OSBORNE, R. *La construcción sexual de la realidad*: un debate en la sociología contemporánea de la mujer. Madrid: Cátedra, 2002.
- PASINI, E. Limites simbólicos corporais na prostituição feminina. *Cadernos Pagu*, v. 14, n. 14, p. 181-200, 2000.
- PEIRANO, M. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- PEREIRA, C. S. Lavar, passar e receber visitas: debates sobre a regulamentação da prostituição e experiências de trabalho sexual em Buenos Aires e no Rio de Janeiro no fim do século XIX. *Cadernos Pagu*, v. 25, p. 25-54, 2005.
- PERLONGHER, N. *O negócio do michê*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008.
- PISCITELLI, A. “On “gringos” and “natives”: gender and sexuality in the context of international sex tourism in Fortaleza, Brazil”. *Vibrant*, v. 1, n. 1/2, p. 87-114, 2004.
- PISCITELLI, A. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, v. 11, n. 2, p. 263-274, 2008.
- SPIVAK, G. Quem reivindica a alteridade. In: HOLLANDA, H. B. de (Ed.). *Tendências e impasses*: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 187-205.
- VELHO, G. Observando o familiar. In: NUNES, E. de O. (Ed.). *A aventura sociológica*: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 36-45.
- WIJERS, M. Delincuente, victima, mal social o mujer trabajadora: perspectivas legales sobre la prostitución. In: OSBORNE, R. (Ed.). *Trabajadoras del sexo*: derechos, migraciones y tráfico en el siglo XXI. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2004. p. 209-221.

A câmera fotográfica como objeto de interação artística/*queer*

Rosa María Blanca

Introdução

Neste escrito, mostro como, a partir de perspectivas *queer*,¹ é possível gerar interações modificando o curso das relações entre sujeitos e, principalmente, como levar a cabo interferências visuais no sistema epistemológico visual. O que proponho é pesquisar o processo da ação que realizo fotografando ativistas, poetas, artistas e teóricas que se preocupam em se tecnonstruir e transitar fora de qualquer expectativa ancorada no sistema epistemológico visual.

Estou denominando sistema epistemológico visual ao sistema de conhecimento constituído politicamente em uma linguagem visual. Determinando o corpo como imagem, o sistema parte de códigos de classificação para a identificação de corpos falantes. O que quer dizer que a classificação das identidades inclui também a construção de tipos de visualidades. O binarismo identitário feminino/masculino é constituído como natural e imodificável.

Essa configuração da estética identitária se constrói a partir de um dimorfismo sexual que é também constitutivo do nosso pensamento ocidental,

¹ Proponho as perspectivas *queer* como ações “de queerizar, apontar reiterações e tautologias, narrativas que ocultam a construtividade nas implicações da ciência moderna no que se refere à reprodução da normatividade em relação tanto à cidadania, sexualidade e racialização, como a convenções artísticas, estéticas, sociais, étnicas e culturais” (BLANCA, 2011, p. 63).

como resultado da ciência moderna (HARDING, 2009). Estou de acordo com Deleuze e Guattari (1996) quando explicam que esse pensamento binário opera em uma matriz unitária que produz modelos miméticos. Estamos sempre tentando encontrar correspondências binárias que sejam análogas ao feminino/masculino – quer dizer que a “representação” é dada por uma lógica dicotômica cultural.

O sistema epistemológico visual é acionado na vida diária graças às interpelações dadas em imagens dos meios informativos, do cinema, da publicidade e de todas aquelas imagens que estão no nosso ambiente visual. Esse sistema tem como consequência a crença de que o processo de visualização é natural. Com isso, configuram-se modelos visuais análogos binários: feminino/masculino, homossexual/heterossexual, progesterona/testosterona, lésbica/gay, sempre tentando estabelecer representações como correspondências estruturadas em uma linguagem visual.

A experiência a seguir é parte do trabalho artístico que fora exposto na Mostra de Fotografia do Seminário Internacional Fazendo Gênero 9, em 2010, na Universidade Federal de Santa Catarina, em Florianópolis, Brasil.

Dialogando com a antropologia visual e a arte contemporânea, aborda-se uma ação artística no espaço urbano, em Madri, no Estado espanhol. Propõe-se a câmera fotográfica como objeto que possibilita interações, em uma situação, para a modificação das percepções e dos afetos visuais entre sujeitos, também visuais.

Esse trabalho de campo etno-artístico que proponho discutir surge a partir das ações realizadas com distintos modelos. Como obra de arte, leva por título *Tráfico de modelos: trans – marika – bollo – mestiza – puta – mujer*. Nomeio a ação dessa maneira para ser coerente com as teorias *queer*. A saber, as teorias *queer* se produzem na translação e no tráfico de significações (CARRILLO, 2010). A ideia de tráfico deve-se, também, à rápida tomada de decisões que estou vivenciando nos últimos acontecimentos e que se revertem nos conceitos operativos da minha produção teórico-prática.² Transitando e

² O artigo, publicado em inglês pela *Latino Studies*, intitulado “Lost (and Found) in Translation: feminisms in hemispheric dialogue”, de Claudia de Lima Costa (2006), fala sobre fronteiras *libidinais* – entre outras como as geográficas, as econômicas e as políticas – em um contexto de *tráfico* de teorias e conceitos que se gera e onde a translação parece ser o único espaço para estudar “poder”, assimetrias e processos de conhecimento que se gestam. *Traficar* atravessando fronteiras libidinais, com tudo o que isto implica, me parece sugestivo.

trabalhando com e-science em diferentes artigos e bases informativas, junto a constantes deslocamentos, me vejo obrigada a traficar com informação, produzindo um pensamento em contínuo movimento eletrônico e físico, em um sentido literal e metafórico. Dissolvo um contexto para ganhar outro, para sonhar em outros. O único que me acompanha são imagens eletrônicas e artigos *open access* no espaço virtual da Web.

Neste texto, proponho a queerização como uma prática de escrita “para a exposição de sexualidades dissidentes não binárias” (BLANCA, 2011, p. 63). Ou seja, construir uma reflexão que incorpore a experiência artística a uma escrita capaz de “transpassar categorias, cruzar (des)classificações através da (re)produção de visualidades dissidentes em imagens contemporâneas, afetando contextos de produção de conhecimento” (2011).

No Brasil, as teorias *queer* entraram no meio acadêmico também, através do tráfico de textos. Seria muito ingênuo acreditar que as teorias *queer* começaram a ser usadas na academia apenas no momento de serem traduzidas para o português.

Foram os textos de Gloria Anzaldúa (1987) os primeiros escritos a circularem no meio acadêmico feminista, onde a poeta localiza o *queer* nos confins do normal. Anzaldúa equaciona o *queer* com o perverso, incluindo os indocumentados e imigrantes ilegais, questionando a identidade nacional. Anos mais tarde, os teóricos *queer* encontraram “nas obras de Michel Foucault e Jacques Derrida conceitos e métodos para uma empreitada teórica mais ambiciosa do que a empreendida até então pelas ciências sociais” (MISKOLCI, 2007, p. 152).

Nesse sentido, estou usando o *queer* a partir de uma perspectiva anzalduana, como uma ação que permite questionar, atravessar e (re)produzir linguagens mediante a prática artística e sua reflexão escrita, provocando “um tipo de instabilidade em relação ao caráter binário da ciência ocidental” (BLANCA, 2011, p. 60). O *queer*, como o estou concebendo, não é dialético, não cria oposições ou contraculturas. O *queer*, como ação artística, atravessa os espaços, a cidade, a praça, as disciplinas – onde a escrita, o estilo da escrita, também faz parte do *queer*, da prática artística, provocando estranhamentos no leitor como a própria arte. É uma ação contingente.

Escrevo sobre a experiência tendo como referência dois casos (Lucas e Sayak). Sem dúvidas, a cada ação e a cada modelo, mudam as especificidades,

que merecem ser desenvolvidas. Porém, decido estudar somente esses dois casos com essas duas modelos, porque me permitem transitar e recuperar os processos intersubjetivos da situação. Em uma dimensão etnográfica, as ações podem ser consideradas como encontros intersubjetivos (ABREU DA SILVEIRA, 2007).

O *queer*, assim como a arte, não é uma ciência. A escrita articulada com a ação se propõe transpassar os espaços institucionais, racionais e científicos. Proporia experimentar uma escrita etnográfica modificando especificidades disciplinares tradicionais (CLIFFORD; MARCUS, 1986). Ela vem problematizar o conceito de “informante” e “observador”, quando o objetivo prático na ação artística é estudar os gestos expressivos (CLIFFORD; MARCUS, 1986), não me focando nas expressividades verbais. Na ação *queer* a discutir, a autoridade do/a pesquisador/a se desmitifica, ampliando-se as possibilidades da interlocução através da interação entre o corpo do pesquisador e o corpo do “informante”, prevalecendo só o discurso da gestualidade, que adquire corpo através da escrita. A ideia de “observador” e “informante” se dilui mediante a evocação de outros elementos performativos (CLIFFORD; MARCUS, 1986) que surgem na ação artística.

O contexto

Inserida conceitualmente no contexto da arte contemporânea, esta ação que exponho coloca a criação no segundo plano (FLAHAUTL, 1997). O que me importa é o processo artístico e antropológico que antecede à obra de arte. Neste exercício, estou entendendo a arte contemporânea como uma “vocação implicada a uma dimensão reflexiva” e onde as “ações artísticas” são de uma concepção mais ativa para produzir um “olhar singular a ser compartilhado” (SANTOS, 2009, p. 174).

Topográfica e subjetivamente, no Estado espanhol, é possível ocupar diferentes lugares, assumir distintas identidades em diferentes contextos ou trabalhar dentro de alguma categoria identitária produzindo agência, para, depois, passar para outra. O corpo é um contexto relacional. Cada corpo constrói seu lugar relacionando-se transitoriamente com uma identidade (ZIGA, 2009). Há pessoas que são denominadas “mulher” no momento de nascer, mas, que na vida adulta, exercem a função de *gay* e se relacionam

sexualmente com *gays*, entre outras possibilidades. Conheço pessoas, em Madri, que atuam como butch durante o dia e pela noite performam como *gays* com desejos lésbicos, usando bigode ou barba.

Nesse sentido, o contexto atual do Estado espanhol me facilita realizar ações *queer*, pois está passando por mudanças econômicas e políticas no marco da União Europeia e, no contexto dos movimentos LGBTQ (Lesbiano, Gay, Bissexual, Trans-*Queer*). Com isso, não tenho problemas no momento de selecionar as modelos e explicar-lhes o meu trabalho – algo que imediatamente compreendem e entendem a ação e especificamente a mim mesma, ou a nós mesmas.³

A câmera fotográfica como objeto de interação também gera um contexto favorável para provocar uma situação. Quando foco as modelos com a câmera fotográfica, de repente parece como se elas também estivessem me focando. Há uma ligação perfeita: uma relação totalmente visual entre gesto e gesto, corpo e corpo, posição e posição, dentro de um processo de tecnologia corporal, graças à movimentação que nos permite a câmera. Jean Rouch (1979) aposta por um uso da câmera no campo, dadas as possibilidades da autonomia tecnológica, a partir do movimento e leveza que nos permite uma câmera. Ou seja, Rouch privilegia a pesquisa no *locus*, contrariamente como aconteceria na indústria cinematográfica, onde a encenação e edição executadas na “usina” de imagens impedem a vivência de uma experiência direta, no campo etnográfico (1979).

Esses contextos, nas suas interfaces entre os estudos *queer*, a arte contemporânea e a antropologia visual do processo etno-artístico são discutidas a seguir.

O modelo, a visão ou o desejo

No inverno boreal de 2009, decido realizar um estágio doutoral em Madri (Estado espanhol), a fim de efetuar um estudo comparativo entre revistas eletrônicas,⁴ para pesquisar como se produzem as teorias *queer* no

³ Digo a nós “mesmas” porque, a partir deste momento, usarei indistintamente tanto um masculino, quanto um feminino, tentando ser coerente com o trânsito constante.

⁴ Como estrangeira no Brasil, não tenho direito à bolsa-sanduíche, apoio que permite a doutorandos desenvolver práticas investigativas no exterior. Na época, a antropóloga Carmen Rial coordenava um projeto que tinha como objetivo estudos comparativos entre

campo da arte. Com a ideia de que basicamente as publicações sobre teoria *queer* estariam concentradas em revistas especializadas em estudos de gênero, de sexualidades ou feministas, como acontece no Brasil, através da *Revista Estudos Feministas*, *Cadernos Pagu* ou *Bagoas*, entre outras, nos primeiros dias me dedico na realização de uma cartografia que dê conta de tais revistas no Estado Espanhol. Como esse plano não funciona, pois são somente algumas revistas que publicam com essa pauta editorial, me dou a tarefa de pesquisar no mundo madrileno urbano trans, *queer*, lésbico ou de dissidência sexual quais são as autoras e autores acadêmicos fundamentais que se dedicam ao estudo do *queer*. É assim que me deparo com “Lucas”.

Acontece que, quando conheço “Lucas”, não é Lucas, e, sim, “Raquel”. Explico. Na sua posição como docente do Master de Gênero da UCM e como integrante do projeto europeu *Quality in Gender Equality Policies* (QUING), Raquel Platero (2007) é uma figura importante e relevante para o trânsito e concretização do Estado espanhol como integrante da União Europeia, no que se refere ao contexto de Políticas de Igualdade, em uma dimensão de gênero e sexualidades. Escolho entrevistá-la para poder ter acesso ao contexto em que se produzem as teorias *queer* no Estado espanhol e quais as suas implicações na arte. A entrevista com “Raquel” é efetuada em Madri, praticamente na mesma semana em que a conheci, pois tive que viajar a Paris imediatamente.

Há poucos dias em Paris, em uma tarde de inverno, sentada no meio do setor de arte da Biblioteca Pública de Informação do *Centre Pompidou*, quando estou revisando meus e-mails, recebo um correio da “Raquel”, assinado como “Lucas”. Nesse mesmo instante, envio à “Raquel” um e-mail onde pergunto se ela também é “Lucas”. Logo e sem contratempos me responde afirmativamente. Inclusive, em poucos segundos, ratifica a sua posição me enviando outro e-mail, reafirmando que ele é “Lucas”; que é Lucas o tempo todo e que unicamente deixa de sê-lo quando pedem o seu “documento de identidade”.

Ainda não encontro a razão principal pela qual a partir desse instante me sinto atraída não por “Lucas”, mas, sim, pela imagem de “Lucas” ou de “Raquel” como “Lucas”, pela sua fotografia digital, pelo seu retrato, pelos diversos

revistas científicas eletrônicas brasileiras e espanholas de *open access*. Mediante esse convênio de cooperação internacional (CAPES), pude ampliar a minha pesquisa na Europa.

ícones dele que, aos poucos fora descobrindo, estão circulando na Internet, pelo que o seu charme representa estética, artística e performaticamente. Por que, desde aquela tarde, quero fazer uma diferenciação entre o estético, entre o artístico e entre o performático quando estamos atuando nos contextos de visualidades que fogem ao binarismo epistemológico e visual? O que é o que nos cativa?

Trata-se de conceitos, mas, para mim, desde aquela inédita tarde, são como sobreposições que ocupam o mesmo lugar na superfície de minha percepção. Eu, artista e teórica que acreditava saber tudo ou quase tudo sobre imagens, sobre métodos e conceitos, a partir desse momento, passei a ver minhas certezas se esvaindo, as minhas afirmações e categorizações sobre o que pode chegar a significar uma imagem e sobre como pode chegar a produzir desejos, subjetividades e afetos.

Essa atração, esse trabalho sobre o meu olhar e, portanto, sobre o meu corpo, vem ocupar o meu tempo, os meus pensamentos, anotações e rumos da minha pesquisa. A imagem trans de Lucas é como uma mancha de tinta que se estampa sobre os papéis, livros, jornais, telas, lentes, câmeras fotográficas, desenhos e todo, absolutamente todo o meu material de pesquisa.

É assim como escrevo este texto, com a intenção de saber quais e como se constituem as práticas que produzem visualidades sobre os sujeitos e de como é importante essa visualidade para a sua conformação e deslocamento identitário de nós(outros) sujeitos, tomando em conta as transformações dessas práticas e as suas incidências epistemológicas na pós-modernidade e com os avanços tecnológicos, científicos e de construção visual (BREA, 2003). O potencial dessas imagens, no que se refere à geração de subjetivação e o fato de que essa situação visual, de que esses atos visuais desestabilizam processos habituais de identificação, alimenta a necessidade de pesquisar. O que é que vemos quando vemos? Qual o tipo de predisposições que incorporamos visualmente para a percepção e interação com imagens identitárias ou não identitárias? Qual é a relação entre o sedutor e o visual?

Quando descubro Lucas, começo a trabalhar no seu processo, no seu processo específico de transfigurá-lo em modelo. Interessa-me fotografá-lo, capturá-lo. Esse processo de constituição como modelo é o mais difícil. Não somente porque Lucas já é modelo em outros trabalhos, o que, de alguma forma, condiciona a sua atuação nessa prática artística, mas também porque

a nossa comunicação deve ser por e-mail, pois eu estou em Paris e ele está em Madri. Os diálogos através da Internet se multiplicam, alcançando uma totalidade de 96 correios.

A ideia de querer fazer fotos ou retratos de alguém a quem não se conhece ou com quem pouco se tem intimidade levanta questionamentos na ordem da subjetividade. Há um mistério na proposta que pode ser interpretado com desconfiança por parte do modelo, do “etnografado” em relação à “etnografante”. Mediante a produção cinematográfica intitulada *A pele: um imaginário retrato de Diane Arbus*, dirigida por Steven Shainberg (2006), baseada na biografia da fotógrafa Diane Arbus, pode ser entendida essa situação. O filme mostra que uma proposta de fazer retratos fotográficos abre mais de um questionamento e pode conotar, inclusive, um tipo de interesse afetivo. E embora não exista um interesse afetivo, a proposta de fazer fotos é contingente porque se desenvolve no contexto artístico – se fosse no contexto comercial da moda, por exemplo, não teria esse tipo de problema.

“Retrato de alguém que nunca viu?” É a resposta de Lionel, o personagem que Arbus deseja fotografar e é a mesma questão que Lucas me coloca quando lhe proponho trabalhar na ação. Essa questão é um enigma do processo subjetivo entre artista e modelo, entre etnografante e etnografado, que tem que ser resolvido da maneira mais objetiva possível. E talvez não se solucione. Isto é, o trabalho artístico é uma forma de desafiar um enigma, mas isso não quer dizer que o solucione. A história da arte nos mostra vários registros. Estudos mostram que o que guia uma produção artística de um retrato é a projeção de sentimentos, como é o caso do pintor fauvista Matisse.⁵

Outra maneira de resolver o problema é através da literatura. A escrita é a linguagem que Gertrude Stein ([1933] 2006) encontra para resolver o enigma⁶

⁵ Henri Matisse (1869-1954), pintor, escultor e artista gráfico francês, autor de *Luxo, Calma e Volúpia* (Musée d'Orsay, Paris, 1904-1905), é comparado com o pintor holandês Van Rijn Rembrandt Harmensz (1606-1669), autor d'A *Vigília Noturna* (Rijksmuseum, Amsterdam, 1642) em diferentes maneiras de encarar a produção artística do retrato, como uma projeção de sentimentos, mediante o prisma da filosofia, por Cyntia Freeland (2007).

⁶ Estou propondo o exercício da pesquisa do erótico como um desafio, como um enigma que não está resolvido, que não se esgota em um único estudo porque estão implicados os desejos e as subjetividades. Mas, ainda assim, representa uma linha, uma convocação que sugere enfrentar o enigma de nossos desejos.

da projeção de sentimentos que tem por Alice B. Toklas. Stein incorpora a sua própria modelo escrevendo a vida de Toklas como autobiografia.⁷

O primeiro registro de uso de modelo na história da arte pertence ao contexto da arquitetura greco-romana e trata-se de uma “reprodução de um edifício em escala reduzida”, que também aparece usado na escultura (ARGAN, [1968] 2003, p. 441). A partir do Renascimento, vai ser empregado il modello como pintura e desenho preparativo a uma obra maior, geralmente feito para ser mostrado ao patrocinador (Dicionário Oxford da Arte, [1988] 2001, p. 354). Parece que, com o uso da câmera obscura,⁸ nos séculos XVI e XVII, surge a articulação entre imagem e modelo através do retrato. Svetlana Alpers ([1983] 1999) explica que a Inglaterra e a Holanda destacam-se por terem uma cultura visual orientada à tecnologia. “A imagem é um desafio” que o pintor terá que enfrentar para a execução do retrato, mas também serve como “modelo para a sua arte” (ALPERS, 1999, p. 63-64). Tudo parece mostrar que o binarismo cópia/original como ideais e valores da cultura do Ocidente é análogo ao retrato como cópia e ao modelo como original. Com o desenvolvimento da tecnologia, no século XX, o binarismo cópia/original dissolve-se na imagem fotográfica (TAYLOR, 2004).

Na comunicação por e-mail, explico a Lucas meu trabalho. Descrevo o objetivo da minha pesquisa. Pergunta-me qual a diferença do meu trabalho se comparado com a proposta de Cabello/Carceller.⁹ Respondo que não pretendo questionar as masculinidades nem ilustrar as teorias sobre *performance* de Judith Butler (1990, 2002). Explico que não trabalho com estereótipos nem paródias. Que trabalho com visualidades que buscam desejos não binários, alternativos.

Ignoro se tiveram que passar horas ou dias. O ponto é que, finalmente, Lucas aceita.

⁷ O artista Collier Shorr também usa seus *modelos* como uma forma de fazer autorretratos.

⁸ Estou me referindo ao espaço criado para a observação, denominado como câmera obscura. No seu interior, a luz que entra por um orifício previamente efetuado em uma parede projeta na parede oposta uma imagem invertida. Esta imagem é correspondente à realidade do exterior da câmera.

⁹ Cabello/Carceller realiza desconstruções de *modelos* masculinos cinematográficos com a finalidade de estudar estruturas de gênero no capitalismo. Mediante a linguagem do vídeo, analisa também o espaço arquitetônico como um espaço normativizado.

A situação

Em Madri, Lucas me pergunta se ele deveria usar algo especial para o dia das fotos. Não sei se Lucas sabe qual é a imagem que me instiga em retratá-lo.¹⁰ De repente, me ouço solicitando que use as roupas com as quais se sente mais “atrativo”. Agora percebo que a maneira como as modelos irão se vestir me produz uma expectativa afetivamente visual.

Quero executar a ação no Museu Rainha Sofia, nas salas que nos introduzem ao trabalho de Joëlle Tuerlinckx¹¹ e que estão desocupadas fazendo parte da mostra. Sinto imensidão nesse espaço. A proposta de Tuerlinckx é desenvolver propostas abertas e especulativas no inabitado. Acredito que isso é o que percebo na imagem de Lucas: uma disposição aberta, especulativa e inabitada. E penso que também posso definir essa situação no campo, como a busca pelo aberto, pelo especulativo, pelo inabitado. Imenso.

Porém, mudo rapidamente de opinião. Decido que o melhor lugar é a boca do metrô Diego de León, precisamente pela amplitude do seu espaço, pela iluminação que pode chegar a favorecer as fotos. Atraí-me essa luz neon tão artificial e tão expansiva, eliminando qualquer possibilidade de sombra ou naturalismo acadêmico. O dia chega, porém Lucas posterga a data marcada. Quando se decide, entra em contato comigo. Há uma confusão no que se refere ao último horário combinado. Já está vestido, comunica-me Lucas; na sua inquietude, concordamos que a ação tem que ser naquele momento. Arrebatadamente, pego o metrô e percebo que, ao invés de levar a “reflex”, levo a “automática”. Com a reflex, posso bater mais de 400 imagens e, com a automática, menos de 150.

Quando estou frente ao prédio de Lucas e ele sai, observo que a ação deve ser nesse dia, nesse horário, nesse instante. Está impecável. Lucas escolheu uma camisa social preta com uma gravata listrada, uma jaqueta e um jeans.

¹⁰ Reconheço que este tipo de estudo transforma-me em uma voyeurista da minha própria vida, um fenômeno que é explicado por Christine Palmeieri (2001a) quando entrevista Catherine Millet a propósito da sua publicação *A vida sexual de Catherine M.* (2001).

¹¹ Joëlle Tuerlinckx expõe *Estatísticas do Quadrado do Céu Azul*, em cartaz no outono-inverno boreal de 2009-2010, no Prédio Sabatina, Planta 3, Sala 305 do Museu Nacional Centro de Arte Sofia, Madri, sob a curadoria de Lynne Cooke. Este trabalho é parte integrante da instalação *Crystal Times. Reflexão sem Sol/Projeções sem objeto*, montada no Palácio de Cristal.

A precisão como se ajusta a camisa ao seu corpo me surpreende. A textura do tecido é muito suave, parece pele. Explica-me que essa camisa foi ele mesmo quem mandou confeccionar, com um alfaiate que o entende.¹²

No caminho rumo à estação, começo a trabalhar. Pego a dianteira andando para trás para poder fazer fotos de Lucas de frente. Já dentro da estação do metrô, começo a bater fotos mais depressa. Durante o processo, um dos meus objetivos é que o modelo se mostre como “Lucas”. Quero encontrar o que me provoca o desejo voyeur¹³ de conhecer o desejo de fotografá-lo. Disparo a câmera intermitentemente, mas também procurando fazer cortes e enfoques no que mais me atrai, nas posições do modelo que considero mais ousadas. Às vezes tomo distância. Às vezes me aproximo. Às vezes fico imóvel esperando ou provocando algum tipo de interação em Lucas. A “*performance*” de Lucas dificilmente pode ser categorizada ou como feminina ou como masculina, dados os movimentos que se desenvolvem configurando técnicas de andar e posar (in)classificáveis, expondo outras formas estéticas de se constituir no espaço, que não as instituídas precisamente pelo que Marcel Mauss identificaria como *autoridade social* ([1947] 1974). Os movimentos de Lucas aparecem nesse sentido, atendendo a outras expectativas de visualidade. Lembro, também, que no início da ação ele me perguntou se eu preferia algum tipo de expressão ou outro, eu lhe respondi que se expusesse da forma “mais livre possível”, porém, que evitasse encostar uma mão com a outra. Ele imediatamente falou que não tinha esse hábito, de encostar as mãos. Encostar as mãos pode ser um gesto demasiado feminino, mas a sua articulação em uma ação artística como a que estou narrando poderia ter dado lugar a outro tipo de estética *queer*. Talvez, não devia de ter restringido certos gestos como esse.

¹² A relação que Lucas estabelece com um alfaiate pode ser associada com a atitude do *dandy*, no final do século XIX. Roland Barthes ([1967] 2005) explica alguns aspectos do *dandy*. A padronização da moda como exigência da industrialização é o que cria a necessidade de recorrer aos alfaiates. Vai ser o *dandy* quem proponha ao alfaiate como deve confeccionar a sua vestimenta. Este é um dos aspectos que faz do *dandy* um personagem com criatividade no vestir, na busca de uma personalidade que o diferencie dos padrões de gênero da época.

¹³ Estou utilizando a noção de *voyeur* como o desejo que se desperta a partir da percepção de uma imagem artística e que nos leva a atuar em função dessa imagem – secreta. Estou ampliando o *voyeur* como o ato de ver, como o ato de desejar conhecer, de organizar o mundo a partir de uma imagem que nos fascina (LAFRAMBOISE, 2001; PALMIERI, 2001b).

Digo a Lucas que se mostre. Que pegue a jaqueta e que a abra. Essa insistência para que se mostre aparece em distintos momentos. “Estás gostando muito desta posição?”. Essa pergunta de Lucas não é para estar no roteiro. Sinto que essa intervenção por parte de Lucas quebra o ritmo. É uma variável que mostra a relação intersubjetiva própria do ato de fotografar pessoas, do quanto tanto o pesquisador como o sujeito a ser pesquisado estão implicados (RIAL, 1998). Esta situação problematiza o processo. Sou eu quem está fazendo as fotos e, portanto, eu sou quem fala e quem pergunta. Essas intervenções por parte de Lucas, em uma ação artística que tem como objetivo prático a documentação das gestualidades, modificam o percurso, interrompendo a sequência da ação fotográfica. Sugere-se, por outro lado, que, em antropologia visual, a intersubjetividade pode ser constituída como uma forma de conhecimento. A intersubjetividade só pode ser compreendida na experiência do campo (GOULET, 2011). A inclusão dessa experiência na pesquisa gera novas formas de escrita (GOUBLET, 2011).

Ao mesmo tempo em que Lucas desconstrói definições de gênero, através da sua visualidade e expressividade, a sua originalidade pode ser traduzida como uma sensualidade da diferença, a partir de uma tradição queerista (SMALLS, 1996). Os seus olhos adquirem profundidade. Posso ver também a textura do seu rosto. Também um pouco de bigode. Que Lucas utilize hormônios, como a testosterona, é provável. Nesse instante me vem um comentário que ele fez durante a entrevista que efetuamos no seu apartamento: o seu desejo de “envelhecer como homem”. Agora faz sentido. E quando lhe pergunto por que da escolha do nome “Lucas”, ele me responde que é “mais suave”. Que é, de certa forma, “obrigado” a escolher um nome que comece com “R”, como o nome que aparece na sua carteira de identidade, mas que ele prefere “Lucas” porque é mais leve. E enquanto filosofa sem ver diretamente a câmera, aproveito para conhecer essa interface de leveza e sensibilidade quando fala de si.

“O que buscas?”, ele interrompe de maneira abrupta, mudando o tom da sua voz para mais grave. E, talvez, até propositalmente. Exige reciprocidade. Que eu abra o jogo. Isso tampouco está no roteiro. Dou-me conta de que o processo pode ser um duelo.

O tempo acaba e devo parar o processo para começar outro. Há possibilidades de outros trabalhos, como o que em seguida estudo. Dou por finalizada essa situação.

Intoxicações visuais

A seguinte ação é realizada com a exibicionista performática, poeta e filósofa Sayak Valencia, minha última modelo em Madri. Quando chego a ela, tenho mais experiência, pois já trabalhei com modelos em Elx e Paris.

Sayak mora no bairro, provavelmente, mais trans de Madri, Lavapiés. Quando saímos para fazer a ação, ela já está pronta para performar,¹⁴ com um vestido preto de tecido aveludado, sapatos de salto alto, casaco de pele e barba, uma barba muito fechada e peluda que lhe cobre o queixo e a metade do rosto. Desde que estamos na rua, faço fotos dela. Sei que devo começar a trabalhar de imediato para aquecer motores. É importante que nos concentremos e que vivamos com essa ideia, de “motores”, para poder pensar em linguagem como tecnologia. É importante pensar na tecnociência como inseparável dos processos de conhecimento através da experimentação (CLOUGH, 2004). Somente dessa forma pode surgir o acontecimento da reprodução da linguagem para alteração do sistema epistemológico visual.

Pegamos a Avenida Embajadores e digo a Sayak que me interessa fazer fotos na Plaza Mayor. A Plaza Mayor, de Madri, localiza-se no centro da cidade, perto da Puerta Del Sol, que tem nove portas de acesso projetadas em forma de arco. De planta retangular e com 129 metros de comprimento por 94 metros de largura, contém como fachada interna três plantas com 237 sacadas, além de restaurantes, bares e lojas de filatelia e numismática. Desde seus primórdios, a praça é espaço de atos públicos e de concertos e festivais para turistas.

Sayak agrada-se com a ideia de trabalharmos na Plaza Mayor. Também lhe digo que assim que terminarmos, poderemos almoçar. A partir desse instante, percebo que começo a tratar a Sayak como modelo, porque desejo lhe retribuir o seu trabalho, mas, ao mesmo tempo, sinto como se a tratasse como prostituta. Ela sabe disso. Ela mais de uma vez se diz puta. No contexto identitário espanhol, que é o contexto com o qual eu me identifico, conta-se com essa margem. Em cidades como Madri ou Barcelona, em determinadas culturas ou multidões, pode-se transitar entre o trans, o marika, o bollo, o mestiza, o puta ou o mulher e/ou outras categorias. É o legado do espírito *queer* (ROMERO BACHILLER,

¹⁴ Estou entendendo *performar* como a produção de uma linguagem crítica frente à institucionalização da linguagem da sexualidade para uma normatização das identidades sexuais.

2010). A praça não é somente uma paisagem ou cenário, é um sistema de ações, de invenções e inter-relações (AMARAL, 2010).

Uma vez que entramos na Plaza Mayor, convido Sayak a beber alguma coisa em uma das mesas dispostas ao ar livre, sem deixar de disparar a máquina. Dezenas de olhares nos fitam: a Sayak, a mim e à câmera. Percebo como uma simples câmera pode incidir no ambiente, no contexto em que se confronta (GALLOIS, 2010).

Figura 1 – Rosa Blanca – Sayak Valencia XXVII (2010)



Fonte: Da série *Tráfico de modelos: trans – marika – bollo – mestiza – puta – mujer*. Ação fotográfica.

Para intensificar a interação, é importante que a modelo olhe para a lente da câmera. Por isso, para essas ações, prefiro usar a câmera reflex, porque como devo ver através da lente, há uma relação direta com a modelo. Isso faz com que surja a relação visual.

A interação entre os corpos produz um diálogo tecnológico, mediado pela câmara fotográfica, como bem explica Jean Rouch (ROUCH, 2006, 2008; DESROCHE, 1975). Esse diálogo não é da ordem da interação verbal. Devo me mexer muito rápido. Devo atuar com velocidade. Esse *timing* deve ser mantido o tempo todo. É um trabalho. Uma insistência.

Na sequência, sugiro que se mostre, que se abra, que se use qualquer artifício, mas que se imponha. Desejo dar corpo a essa visualidade, essa nova reorientação do visual trans no tempo e no espaço, onde o feminino fragmenta-se ao lado do masculino e onde também os espectadores, os fregueses, assistem à própria ruptura do seu olhar (HALBERSTAM, 2005), fazendo-se cúmplices daquilo a que nos propomos: uma crise do sistema epistemológico binário. Uma personagem de tipo transgênero cria um complexo de relações, de espacialidades e temporalidades entre o que é visto e o que não é visto, entre o que aparece e desaparece e, principalmente, entre o que se sabe e o que não se sabe (HALBERSTAM, 2005).

A câmara cria a visualidade específica para o espectador e aponta que, nesse lugar (RIAL, 2007), nesse espaço, uma trans, uma *queer*, uma Sayak resiste e se revela. Nossos corpos são o motor desta outra visualidade, deste outro processo trans, desta outra tecnologia em forma de linguagem corporal, interativa, entre modelo e visor, entre performer e máquina, entre máquina e artista. E, neste momento, sou eu quem escreve. Porém, se esta escrita é o produto de uma ação em conjunto, de uma interação mediada por uma câmera, corpo a corpo, onde só houve um relacionamento gestual, com poucas mediações verbais, a escrita ainda estaria impregnada pelas restrições históricas e institucionais? (CLIFFORD, 1986)

As imagens estão atravessadas ou impregnadas pela linguagem. Esta é uma das premissas de culturas visuais (HORSTKOTTE; PEDRI, 2008). Terminamos exaustas. Enquanto saímos da Plaza, algumas pessoas alertam a Sayak, dizendo que se excedeu “nos hormônios”. Outras pessoas perguntam: “qual é o seu sexo, Moça?”. Sinto prazer nesse tipo de relacionamento, um tipo de prazer marginal (JAGOSE, 1996).

Na última parte, a seguir, escrevo o epílogo da ação, em específico, foco nos acontecimentos desencadeados a partir da exposição das fotos no seminário Fazendo Gênero 9.

Epílogo

No último dia da exposição da Mostra de Fotografias¹⁵ do Seminário Internacional Fazendo Gênero 9 – Diásporas, Diversidades, Deslocamentos, na Universidade Federal de Santa Catarina, o conjunto de fotografias que faz parte desta ação, *Tráfico de modelos: trans – marika – bollo – mestiza – puta – mujer* desaparece de forma repentina. Parece que as fotos foram “retiradas” justo após o encerramento de seminário.

A comissão organizadora¹⁶ da Mostra ignora quem pode ter desmontado essas imagens. Convencida de que em qualquer momento as fotos aparecerão, a comissão organizadora oferece a nós, participantes da Mostra, o espaço da Galeria da Ponte¹⁷ para expor individualmente os nossos trabalhos.

A comissão suspeita que a secretaria do Centro de Cultura e Eventos está com as fotos ou o setor de Segurança e de Limpeza da Universidade ou a Organização do Fazendo Gênero. Tanto a secretaria quanto os outros setores ignoram o acontecido.

A possibilidade de um escândalo, de que alguém saiba da perda das fotos, me inquieta. Porém, o acontecimento é mantido em sigilo, aparentemente. O fato de saber que os meus modelos andam em algum canto do mundo, sem que eu tenha conhecimento do seu uso, me enlouquece.

Passaram-se quatro meses e, repentinamente, recebo uma mensagem de uma das espectadoras que, há poucos dias do encerramento do Fazendo

¹⁵ A mostra é montada no Hall do Centro de Cultura e Eventos da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

¹⁶ A comissão organizadora da Mostra de Fotografias do Fazendo Gênero é composta por Angela de Souza, Marina Moros, Jimena Massa, Maycon Melo e Mariane Pisane. É uma proposta do Núcleo de Antropologia Audiovisual e Estudos da Imagem – NAVI/UFSC.

¹⁷ A Galeria da Ponte localiza-se em uma das extremidades da ponte que une os dois blocos que configuram o Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Santa Catarina (UFSC), em Florianópolis. É administrada pelo Núcleo de Antropologia Audiovisual e Estudos da Imagem – NAVI/UFSC.

Gênero, me convidou para sermos amigas no Facebook.¹⁸ Na mensagem, comunica-me que ela “roubou” as fotos do *Tráfico de modelos: trans – marika – bollo – mestiza – puta – mujer*, ela junto com outras amigas. Cada uma delas guarda duas ou três fotos. “Adoro as fotos”, é a única explicação que me dá, como se ela houvesse sido raptada por um sonho (SCHULTZ, 1994). Como se ela percebesse nas imagens um estimulante visual que a impulsiona para a ação (SCHULTZ, 1994).

Quando comunico à Coordenadora¹⁹ do Núcleo de Antropologia Audiovisual e Estudos da Imagem-NAVI que já sei quem pegou as fotos, ela mostra que está incomodada e fala que se trata de um “roubo”. Entra em contato com a Coordenação Geral do Fazendo Gênero²⁰ e a Coordenação manifesta-se. Afirma que o “roubo” vai além de uma “possível rebeldia *queer*”, e que envolveu um evento organizado com “recursos públicos” e com o trabalho voluntário de pessoas. A Coordenação exige que sejam devolvidas as fotos “roubadas”, para que o caso seja encerrado “de forma civilizada”. Do contrário, sugere-se ter uma “atitude mais firme institucionalmente”, como fazer uma denúncia pública.

Sem dúvida, o desencadeamento dos fatos tem a ver com o situacionismo.²¹ O situacionismo é um pensamento e uma prática, tanto artística como política, que se dedica à criação de situações, de ações que se constroem na vida concreta, sem prever as consequências da proposta. Existe um temor pelo fato de que a situação, como fenômeno, seja apropriada pelas instituições (GENTY, [1998] 2004).

É fato que, dificilmente, o *Tráfico de modelos: trans – marika – bollo – mestiza – puta – mujer* encontrasse um lugar para ser exposto, a não ser na

¹⁸ Nome de uma das redes sociais da Web. Disponível em: <<http://www.facebook.com>>. Acesso em: 12 out. 2010.

¹⁹ A coordenadora é Carmen Rial.

²⁰ Joana Maria Pedro, Silvia Maria Favero Arend, Miriam Pillar Grossi e uma das organizadoras da Mostra: Angela Souza.

²¹ Trata-se de práticas políticas e artísticas que se inspiram na Internacional Situacionista (1957-1972). Guy Debord, autor de *A Sociedade do Espetáculo* (1968), é um dos seus principais autores intelectuais. Alguns dos objetivos da Internacional Situacionista são combater o sistema ideológico da sociedade ocidental. É considerada como a principal impulsora ideológica do Maio de 1968, na França. Em uma criação situacionista, a realidade e os acontecimentos são construídos coletivamente e não contam com a legitimação da mídia.

Mostra de Fotografias organizada pelo Fazendo Gênero 9. É preciso correr riscos em um projeto a partir de uma perspectiva *queer*? Até onde desejamos chegar com tudo isto? Precisamos chegar até os extremos? Até as últimas consequências?

Considerações finais

Dispondo de distintos elementos, como uma máquina fotográfica, transitando e interagindo, é como se constitui o campo de ação. Na ação, dilatamos a nossa percepção ocupando os espaços transitórios. E uma maneira de queerizar esses espaços, é na cidade (IVANCHIKOVA, 2006). Transpassamos, fotografando em um espaço racionalizado econômico, cultural e socialmente, propondo uma estruturação espacial alternativa quando marcada pela intersubjetividade, modificando a relação entre nosso(s) corpo(s). O que estou colocando, a modo de conclusão, é que existe um gesto político que pode ser inferido como a dimensão que permeia o trabalho. Com toda certeza, tanto eu, quanto Lucas e Sayak, saímos em campo com uma predisposição *queer*, enfatizando a artificialidade dos movimentos para poder interferir no espaço. Sabemos que, para que se produza a intersubjetividade, é preciso um distanciamento para poder atuar, pensar e realizar a pesquisa no campo (GOULET, 2011). O gesto não pode ser medido. Onde começa a construção de um gesto identitário e onde termina? Onde inicia o *queer* e onde finaliza? Sem dúvida, o contexto em que se produz a situação produz uma situação do *queer*. A intensificação desses gestos pode chegar a materializar gestos identitários (in)classificáveis ou não. Cabe a nós decidirmos se damos continuidade ou não a um sistema epistemológico visual que colabore para a formatação dos corpos produzindo hierarquizações sexistas em um contexto neoliberal.

No que se refere à escrita, a linguagem que se produz durante uma ação artística é uma linguagem onde se faz consciente o uso do corpo e seus afetos. Isso não quer dizer que o processo de textualização (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994) deva ser modificado em função da intersubjetividade. A textualidade que se gera é a expressão de uma corporalidade da linguagem mais que a sua instrumentalidade, o seu significado (ISAAK, 1996, 1997). A experiência no campo etnográfico é uma forma de produzir conhecimento

em antropologia (GROSSI, 2010). A articulação da antropologia visual com a arte contemporânea pode produzir objetos de estudo que modifiquem o olhar do conhecimento colonial, que não seja precisamente através da instituição de um sujeito observador e um informante que se concretize uma prática investigativa. Posso concluir que faltam mais experimentações etno-artísticas para construir diálogos realmente interdisciplinares, onde não existam paradigmas predominantes.

Podemos sugerir que, em uma pesquisa plástica, na qual se executa uma ação onde intervém o corpo, parece como se a escrita tomasse a forma do corpo da artista, como se a escrita tornasse possível uma eroticidade corporal (BARTHES, 1973; ISAAK, 1996, 1997). Sem esquecer que estou tomando os gestos na sua inter-relação com técnicas do corpo (MAUSS, 1947, 1974), com todos os afetos implicados na sua produção.

Referências

ABREU DA SILVEIRA, F. L. A poética do cotidiano missioneiro: etnografia sobre si mesmo. Compartilhando imagens e emoções com os contadores de causos nas Missões Gaúchas. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 16, n. 16, 2007.

AMARAL, L. Interterritorialidades – passagens, cartografias e imaginários. In: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISADORES EM ARTES PLÁSTICAS, ENTRE TERRITÓRIOS – 20 a 25/09/2010, 19. *Anais...* Cachoeira, Bahia.

ANZALDÚA, G. La conciencia de la mestiza. Towards a new consciousness. In: CONBOY, K. et al. *Writing the body: female embodiment and feminist theory*. New York: Columbia University Press, 1997. p. 233-247.

BARTHES, R. *Le plaisir du texte*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.

BLANCA, R. M. *Arte a partir de uma perspectiva queer: arte desde lo queer*. 2011. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Florianópolis, 2011.

BREA, J. L. Estética, Historia del Arte, Estudios Visuales. *Estudios Visuales*, Centro de Documentación y Estudios Avanzados de Arte Contemporáneo, n. 3, p. 7-26, 2006.

BUTLER, J. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York, London: Routledge, 1990.

- BUTLER, J. *Cuerpos que importan: sobre los limites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir. In: *Clase Inaugural*. Instituto de Filosofia y Ciencias Humanas (IFCH), Unicamp, 1994.
- CARRILLO, J. Entrevista com Beatriz Preciado. *Poiesis*, n. 15, p. 47-71, julho 2010.
- CLIFFORD, J.; MARCUS, G. E. (Ed.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley, London: University of California Press, 1986.
- CLOUGH, P. T. Future matters: technoscience, global politics, and cultural criticism. *Social Text* 80, Duke University Press, v. 33, n. 3, p. 1-23, 2004.
- COSTA, C. de L. Lost (and found?) in translation: feminism in hemispheric dialogue. *Latino Studies*, n. 4, p. 62-78, 2006.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- DESROCHE, H. La Notion de Personne en Afrique Noire. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, v. 39, n. 39, p. 248, 1975.
- FLAHAULT, F. L'artiste-créateur et Le culte des restes. Un regard anthropologique sur l'art contemporain. *Communications*, v. 64, n. 64. Persée: Portail de revues en sciences humaines, 1997, p. 15-53.
- GALLOIS, A. Notes d'Alice Gallois: Filmer le visible et l'invisible. Les Magiciens de Wanzerbé. In: _____. *Découvrir les films de Jean Rouch*. Paris: CNC, 2010. (Collecte d'archives, inventaire et partage)
- GENTY, T. *La critique situationniste ou la praxis du dépassement de l'art*. Paris: Zanzara Athée, [1998] 2004.
- GOULET, J. A. Trois manières d'être sur le terrain: une breve histoire des conceptions de l'intersubjectivité. *Anthropologie et Sociétés*, v. 35, n. 3, p. 107-125, 2011.
- GROSSI, M. P. *Seminário de tese*. Disciplina ministrada no Curso de Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, primeiro semestre de 2010.
- HALBERSTAM, J. *In a queer time and place: transgender bodies, subcultural lives*. New York and London: New York University Press, 2005.
- _____. *Masculinidad femenina*. Barcelona, Madrid: Egales, [1998] 2008.

HARDING, S. Modernities, sciences, and democracy. In: SKOVMOSE, O. et al. (Ed.). *University Science and Mathematics in Transition*, Springer Science-Business Media LLC, 2009. p. 301-324.

HORSTKOTTE, S.; PEDRI, N. Photographic Interventions. *Poetics Today*, v. 29, n. 1, Duke, Porter Institute for Poetics and Semiotics, Duke University Press, p. 1-29, 2008. Disponível em: <<http://poeticstoday.dukejournals.org/cgi/reprint/29/1/1.pdf>>. Acesso em: 28 dez. 2009.

ISAAK, J. A. *Feminism & Contemporary Art*. The revolutionary power of women's laughter. London: Routledge, 1996, 1997.

IVANCHIKOVA, A. Freedom, femininity, danger: the paradoxes of a lesbian flaneur in Sara Schulman's girls, visions and everything. *American@*, Univ. de Huelva, v. 4, n. 1, p. 23-42, 2006. (Grupo de Investigación "Estudios Culturales y Literários de América")

JAGOSE, A. M. *Queer Theory*. Melbourn: University Press, 1996.

LAFRAMBOISE, A. Derives et retours sur la question du voyeurisme em art. *Revue d'Art Contemporain Etc. Inc. Academic One File*, Montreal, CAPES, n. 56, p. 10-14, 2001. Disponível em: <<http://find.galegroup.com/itx/start.do?prodId=AONE>>. Acesso em: 30 mar. 2009.

MILLET, C. *A vida sexual de Catherine M*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

MISKOLCI, R. A Teoria *Queer* e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 11, n. 21, p. 150-182, 2009.

MAUSS, M. Técnicas del cuerpo. In: _____. *Introducción a la etnografía*. Madrid: Istmo, [1947] 1974.

PALMIERI, C. *Tyrannie idolatrique: le voyeurism en oeuvre (en art)*. *Revue d'Art Contemporain Etc. Inc. Academic One File*, Montreal, CAPES, n. 56, p. 6-9, 2001b. Disponível em: <<http://find.galegroup.com/gtx/infomark.do?&contentSet=IACDocuments&type=retrieve&tabID=TOO2&prodId=AONE&docId=A30570346&source=gale&srcprod=AONE&userGroupName=capes2&version=1.0>>. Acesso em: 23 abr. 2009.

PLATERO MÉNDEZ, R. The Limits of Equality. The Intersectionality Gender and Sexuality Spanish Policy Making. *Kvinder, Kon & Forskning*, n. 1, 2007.

RIAL, C. *Antropologia Visual*. Curso ministrado em 2007-1 dentro do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFSC, Florianópolis/SC.

_____. Debate sobre la filmografía de Trinh Minh-há. In: MOSTRA AUDIOVISUAL FAZENDO GÊNERO, 9. Auditório do Departamento de Arte y

Cultura/Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 21 de agosto de 2010.

RIAL, C. Contatos fotográficos. In: KOURY, M. *Imagens e Ciências Sociais*. João Pessoa: EdUFPB, 1998. p. 203-223.

ROMERO BACHILLER, C. *Diáspora Queer*. In: CONFERÊNCIA/ENCONTRO PROMOVIDO PELO GRUPO TEORIAS Y MICROPOLÍTICAS DE GÊNERO. El Patio, Madrid, Espanha, 23 de marzo, 2010.

ROUCH, J. La caméra et les hommes. In: FRANCE, C. de (Dir.). *Pour une anthropologie visuelle*. La Haye e Paris: Mouton Éditeur and École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1979.

_____. *On the future of the Visual Anthropology*, 2006. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=PvyXCpzpJJs>>. Acesso em: 24 ago. 2009.

ROUCH, J. *The future of visual anthropology*. Disponível em: <<http://sciencestage.com/v/86/the-future-of-visual-anthropology-jean-rouch.html>>.

_____; DEPARDON, R., 2008. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=hSYT671bpqg&feature=related>>. Acesso em: 25 ago. 2009.

SMALLS, J. Making trouble for art history: the *queer* case of Girodet. *Art Journal*, Gale, Academic One File, CAPES, v. 5, n. 4, 1996.

SCHULTZ, K. In Defense of Narcissus: Lou Andreas-Salomé and Julia Kristeva. *The German Quarterly. Knitting the Connections: Comparative Approaches in/to German Literature*, v. 62, n. 2, 1994.

ZIGA, I. *Devenir Perra*. Barcelona: Melusina, 2009.

Essa nossa Aracaju está pra lá de Bagdá! Uau! Notinhas da Coluna Social sobre Homossexualidade em Aracaju dos anos 1990

Patricia Rosalba Salvador Moura Costa

Introdução

O presente artigo inscreve-se no campo de estudos sobre gênero e sexualidade, contemplando a emergência do discurso sobre a homossexualidade na década de 1990, na cidade de Aracaju, capital do Estado de Sergipe.¹ De acordo com Patricia Costa (2012), durante os anos 1990, a cidade passa por um processo intenso de modernização, no qual discursos variados sobre sexualidade, AIDS, revelação da homossexualidade ganharam as pautas dos jornais que circularam à época. O movimento homossexual local obteve grande participação no debate político, garantindo publicidades das questões homoeróticas, inserção de pautas diversas na imprensa local e conquistas de políticas públicas. As políticas de AIDS foram fortes e promissoras em Aracaju dos anos 1990, a partir da contribuição de um profissional da saúde, o médico Almir Santana,² que, através do trabalho desenvolvido junto ao governo do

¹ Essa nossa Aracaju está pra lá de Bagdá! Uau! É uma expressão usada em uma publicação na seção da coluna social, que chama a atenção para as transformações que estavam ocorrendo na cidade de Aracaju na década de 1990 (VENENOSA, 2000, p. 3).

² O médico Almir Santana ou Doutor Camisinha, carinhosamente apelidado pela população sergipana, desempenha um papel fundamental em relação à implementação de políticas públicas referentes às doenças sexualmente transmissíveis.

Estado, colocou Sergipe como destaque no cenário nacional e internacional, com vários prêmios recebidos, e contribuiu para aperfeiçoar o atendimento e tratamento das pessoas infectadas. É através da introdução das políticas de AIDS e da articulação com o *Dialogay* que as relações de poder ficam evidentes.

Seguindo o posicionamento de autores/as no campo de estudo das sexualidades, apoio-me teoricamente em Michel Foucault (1981, 1988, 1995, 2009), quando defende a importância de se compreender os discursos como construídos historicamente – considerando, sobretudo, as relações de poder. Também seguindo a posição tomada por outros/as autores/as como Peter Fry (1982, 1990), Peter Fry e Edward MacRae (1983) e Miriam Grossi (2003, 2004, 2007, 2010), James Green (2000a, 2000b, 2003) e Regina Facchini (2005), procuro perceber tais discursos como reguladores dos sistemas de conhecimento. A pesquisa de campo que originou este trabalho foi realizada através do estudo de notinhas sobre sexualidade publicadas na coluna social de dois jornais impressos, com grande circulação.³ Constatou-se que, nesse período, Aracaju apresentava características de uma capital que adentrava a esfera da modernidade e que os jornais locais expressavam a tensão que emergia entre o tradicional e o moderno. Conforme apontou Sérvulo Figueira (1987, 1992) a respeito dessas tensões no campo das mudanças familiares, a pretensão de ser moderno no Brasil estava presente em outras capitais já desde a década de 1970 e ele argumenta que a modernização da sociedade brasileira aconteceu de maneira rápida, articulando-se também, todavia, com formas “antigas” de estrutura social que não foram abandonadas neste processo.

No contexto de modernização de Aracaju, discursos variados sobre o movimento homossexual e a homossexualidade emergiam no cenário local e nacional (COSTA, 2012; FACCHINI, 2005). Notas publicadas nas colunas sociais davam o tom da emergência do debate sobre questões envolvendo a sexualidade e as relações homoeróticas dos habitantes da cidade. A década de 1990 apresentou um cenário efervescente em relação a temáticas variadas, e, nesse momento, Aracaju se apresentou como uma cidade que adquiria ares modernos numa interação constante entre os acontecimentos locais e globais

³ Os jornais estudados foram o CINFORM e o Jornal da Cidade, ambos com circulação em todo Estado e destinados a públicos distintos. O estudo destes jornais teve como principal objetivo perceber como questões relacionadas à homossexualidade foram colocadas em circulação pela mídia durante o período.

(GUIDDENS, 1991, 1993, 2002). As notícias sobre sexualidade presentes nas colunas sociais abordavam temas diversos que retratavam os desejos, práticas, *performances* e estratégias vivenciadas pela população. Notinhas sobre a sexualidade da elite, o surgimento de boates GLS e os desenlaces amorosos foram recheadas e bastante “venenosas”. Seção rica em informações que retratou o debate sobre o “cair na folia” e o “revelar-se”. Diante disso, o próximo tópico tem como objetivo apresentar como as notícias sobre homossexualidade foram tratadas nas colunas sociais, e, não por acaso, os mais comentados eram os filhos das elites. Mostramos que a singularidade de um espaço, a cidade de Aracaju, e a pesquisa documental em jornais são reveladores de um cenário cuja tela era pintada por cores modernas, através de uma mistura de tonalidades que também definiam a interação entre os acontecimentos globais e locais.

“Como eu fiquei sabendo? Pelo celular...”

Ao tempo em que o movimento homossexual ganhava espaço na mídia expondo suas ações e lutas em prol de uma sociedade menos preconceituosa, contribuindo para fomentar o debate sobre sexualidade (FACCHINI, 2005); em que as telenovelas globais pontuavam o tema da “revelação” exibindo atores e atrizes famosos/as que interpretavam papéis homossexuais (COLLING, 2010, 2012) e a mídia postava muitas matérias sobre assassinatos acontecidos exclusivamente por causa da orientação sexual da “vítima”, revelavam-se, através de notas publicadas em seções da coluna social, episódios interessantes sobre a história secreta dos relacionamentos afetivo-sexuais envolvendo práticas homossexuais (COSTA, 2012). De forma jocosa, direta, e nada discreta, os colunistas narravam fatos interessantes sobre a orientação sexual dos filhos das elites, dos homens bem-sucedidos, das festas regadas a sexo, expondo o que parecia estar escondido, colocando em evidência “o amor que não ousava dizer o nome” e apontando características do processo de modernização que marcava a cidade.

Através de pequenas notas, os colunistas falavam sobre a história emocional secreta prestes a ser revelada que retratava as buscas sexuais dos habitantes de Aracaju, mas, que, ao mesmo tempo, mantinham-se separadas de suas identidades públicas (GIDDENS, 1993). Expunham que as mudanças que afetam a sexualidade em tempos modernos são revolucionárias, profundas

e estão presentes em todas as camadas sociais. Ao mesmo tempo, chamavam atenção para o debate que se colocava, seja através dos programas televisivos, das conquistas dos movimentos sociais (o feminista e o homossexual), da produção de conhecimento nas academias, das notícias sobre AIDS, dos assassinatos de homossexuais, da introdução de instrumentos tecnológicos que encurtam o tempo-espaco transformando a vida social cotidiana, aproximando culturas e promovendo profundas alterações para as atividades pessoais, do comércio voltado para grupos homossexuais, como locadoras especializadas em vídeos GLS e boates GLS, ou, simplesmente, das conversas cotidianas entre os/as amigos/as, jovens, adultos, pais e mães que podiam retratar mudanças contundentes nos valores e na forma de ver a intimidade.

São essas mudanças que as notícias das colunas sociais retratam, e, talvez, tenham chamado atenção dos/as leitores/as  época para a revelação do segredo dos desejos sexuais alheios. Muitas das notícias eram diretas, mas algumas eram narradas criativamente, exibindo a presença de personagens, como uma doméstica que telefonava para o colunista social a fim de relatar a história da vida privada de seus patrões, conforme o *Jornal da Cidade*:

Cansadas com as fofocas e um disse-me-disse de um certo executivo de nossa terrinha, acostumado a descer a língua na vida dos outros, uma senhora conhecida da família, escondida no anonimato (pelo telefone), destilou seu veneno na maior: “Olha meu amigo, eu tenho duas notícias sobre seu filho (Fernandinho, 17 anos, aluno aplicadssimo daquele Colégio onde só estuda rico). Uma  boa, a outra é ruim. Qual o senhor quer saber primeiro?” ao que respondeu “a ruim” Pois bem: Fique sabendo que o seu filhinho (enquanto o senhor fica falando mal da vida dos outros) anda por aí desmunhecando e está de caso com o filho do síndico que mora no décimo andar... Explodindo de raiva e ódio o coroa foi logo perguntando: “E a boa, e a boa?”... E ela, não deixando esconder o sorriso de vingança, foi logo informando: “A notícia boa? É que ele foi eleito sábado passado a Rainha do Milho de 1997... Meus parabéns, pode se orgulhar do seu filhote”... E ele, o pai nem conseguiu desligar o telefone. Desmaiou ali mesmo, roxo de raiva... (Como eu fiquei sabendo? Pelo celular. Ligação daquela doméstica, amiga minha que adoraria ser colunista social). (VENENOSA, 1997, p. 13).

É interessante perceber que tudo é narrado por um telefone celular, ou seja, um símbolo das tecnologias que fomenta o processo de modernização

no Brasil. O ano da publicação dessa matéria é 1997, especialmente no mês de junho, onde os festejos juninos estão acontecendo e constituem parte das tradições festivas desse período no nordeste. O colunista refere-se ao fato de “Fernandinho” ter sido eleita a “Rainha do Milho”, figura muito importante das festas juninas e que compõe o quadro de participantes que dançam as animadas quadrilhas. A tradição da coroação da Rainha do Milho acontece nos clubes, nas escolas, igrejas, nos bairros, enfim, nos lugares onde se comemoram as festas. Às vezes, a rainha pode ser eleita por votação, mas, em outras, as candidatas e suas famílias vendem rifas de brindes com objetivo de arrecadar verba para a instituição responsável pela festa. Nesses casos, a candidata que conseguir mais recursos é coroada pelo grupo a que pertence como a “Rainha do Milho”, posto de prestígio durante os festejos.

Outro fato interessante nessa notícia é o título dado à notinha: “Venenosa”. Título que se repete com frequência em outras publicadas com a mesma denotação e objetivo: pôr em evidência detalhes das práticas homossexuais de pessoas conhecidas ou pertencentes à elite. Geralmente, a “fofoca” relatada pautava-se na vida dos filhos dos patrões, como a seguinte:

Ela reapareceu. Dispensada pela patroa que descobriu ser ela a “informante” via celular de um ap. na Avenida Francisco Porto. Ela está trabalhando agora na Atalaia, e já me ligou contando que o filho de sua nova patroa Rober... está com o pé fora do armário, doido para cair na “folia”, ao lado daquele músico conhecidíssimo de uma banda que é só sucesso, em uma paixão que não é só de brincadeira. Deus Ajude! (VENENOSA, 2000, p. 3).

A matéria faz referência a dois bairros habitados pelas classes médias e altas da cidade. Mais uma vez, o uso do aparelho celular reaparece como instrumento necessário aos personagens da história, e os fatos expostos fazem alusão ao “armário” representando a vontade que o filho de “Rober...” tem de colocar os dois pés fora do armário, “cair na folia” e viver a paixão de verdade. As notas “venenosas” também mencionavam a traição e o desenlace de noivados por causa da descoberta das práticas homossexuais do noivo, como segue:

Comentadíssimo esta semana no mundo jovem, em sociedade, o flagra dado por aquela loira, de prenome Sandra, que após denúncia anônima, encontrou o seu noivo na boate “Sui-Generis” (da tribo GLS na Atalaia),

no maior carinho com seu colega de faculdade, e tudo isso depois da meia noite (hora que o inimigo está solto). Ela viu, não deu escândalo (finíssima), mas promete não mais olhar para o garoto, que pelo visto, adorou o desenlace... Essa nossa Aracaju está pra lá de Bagdá! Uau! (VENENOSA, 2000, p. 3).

A menção final que a nota traz: “Essa nossa Aracaju está pra lá de Bagdá! Uau!” reflete as mudanças ocorridas na cidade, expondo, sobretudo, a temática da “revelação” que esteve tão presente nas telenovelas globais exibidas no período, bem como o debate feito pelo movimento homossexual em torno da importância do “assumir-se”.⁴ Mas as notas também tocavam em assuntos outros, como o caso da procura dos homens “bem-sucedidos” por “garotos de programa”:

Surpreendeu-me: Em entrevista ao JM, domingo passado, o “garoto de programa” chamado “Abel” declarou ao repórter (e foi publicado) que entre os seus “clientes” existem médicos, advogados, professores, engenheiros, juízes etc., que procuram a felicidade. E afirmou (pasmem): “Entre os clientes há, inclusive, padres. Prefiro não acreditar!”. (VENENOSA, 2000, p. 3).

Médicos, advogados, professores, engenheiros e juízes são alguns dos profissionais mencionados. Talvez esses personagens atuassem como profissionais na cidade, quiçá fossem “bem resolvidos” ou vivessem os dramas e os preconceitos que usualmente são dirigidos às pessoas que procuram relacionamentos homoeróticos. As notas da coluna social expuseram também relatos sobre o preconceito na prévia carnavalesca de Aracaju, conhecida como Precaju. Festa que faz parte da agenda turística e atrai milhares de foliões todos os anos.

Um dos blocos que compõe o desfile é denominado de As Cajuranas. Seus foliões são homens que se associam ao bloco e recebem fantasias

⁴ Segundo Colling, as novelas exibidas na década de 1990 pontuaram a temática da homossexualidade abordando questões de maneira diferente. Atuaram personagens em que o papel foi pautado na exacerbação de características mais efeminadas e/ou afetadas. Por outro lado, também esteve presente no debate a problemática da revelação, do “sair do armário”. É importante destacar que as novelas, no Brasil, são instrumentos significantes na disseminação de valores, problemáticas e ideologias. Além disso, muitas vezes seus/as autores/as colocam em pauta temas considerados caros aos aspectos socioculturais formadores da sociedade, gerando muitos debates.

compostas por roupas femininas (todos os anos as fantasias são diferentes). Os participantes do bloco se travestem e saem nas ruas da cidade (o desfile acontece no bairro mais nobre de Aracaju, Treze de Julho, na Avenida Beira Mar). A nota publicada na coluna social revela um episódio vivenciado pelo presidente do *Dialogay*, Wellington Andrade, ao se informar sobre a possibilidade de desfilar no bloco As Cajuranas, conforme matéria:

No mínimo foi hilariante. O presidente do Grupo *Dialogay*, Wellington Andrade, empolgado com a notícia de que este ano o bloco “As Cajuranas” (aquele que é formado só por homens vestidos de mulher) vai desfilar no Precaju com a fantasia de índia (em homenagem aos 500 anos do Brasil), arriscou um telefonema para a direção do bloco a fim de saber como fazia para se inscrever (preço de inscrição, local, até quando etc.). Qual não é a sua surpresa ao ser informado que ele não podia se inscrever, nem mesmo os seus amigos porque eram todos “*gays* assumidos”. Desesperado com o preconceito carnavalesco, indagou o presidente: “Então você acha que num bloco só de homens, até agora mais de 300, que adoram sair todos os anos vestidos de mulher não existe nenhum homossexual?”... Resposta imediata, segundo Wellington: “Até pode, mas se tiver são encubados”. Ao que o *Dialogay* deduziu que pra ser “Cajuranas” tem que ser hiper machão [sic] (mesmo travestido de mulher), ou ser *gay* encubado (como manda o regimento interno). Agora o presidente Wellington está contando sua revolta para todo mundo, e por certo procurando outro bloco para sua tribo. Dá pra ser feliz? Uau!!! (VENENOSA, 1999, p. 3).

A informação de que no bloco pode “ter *gay* desde que seja encubado” permite uma reflexão sobre os papéis sexuais e aquilo que é ou não permitido na esfera pública. “*Gay* encubado” pode, mas, revelado, jamais. A procura de “garotos de programa” parece ser compreendida pelo colunista, desde que a identidade pública do cliente fique no anonimato, pois a descoberta é capaz de proporcionar consequências sérias, conforme jornal:

Que um assessor de uma grande empresa privada, goste de “caçar” os oferecidos “garotos de programa” na Praça Fausto Cardoso tudo bem... É uma opção sexual do próprio que deve ser respeitada. Agora, partir para tal investida, dirigindo o carro da empresa, com a logomarca estampada na porta é falta de bom senso e de amor pelo cargo que ocupa... Vai pintar demissão... Há se vai! (VENENOSA, 2000, p. C3).

“O sinal dos tempos” chegou a então pacata Aracaju, afinal, o próprio colunista se deparou com a seguinte cena:

Em um carro com mais quatro testemunhas, “meninos, eu vi”. Noite de domingo de carnaval, adjacências do Clube do Povo, dois homens fardados, certamente biritados, no maior colóquio do amor (na teoria e na prática), sem ligar a mínima para quem passava. É ou não é o sinal dos tempos? Cruz credo! (VENENOSA, 2000, p. 3).

“Dois homens fardados”, talvez policiais “no maior colóquio do amor”. A homossexualidade na esfera policial, “Cruz credo”!!! Segundo o colunista, ela chegou a todos os lugares, e agora? Também foi alvo de comentário na coluna social o caso do delegado que teve o seu talão de cheques roubado por um michê. A notinha, de forma jocosa, mostra que nem mesmo os profissionais da segurança estão livres das ações criminosas praticadas pelos michês:

A ação dos michês aracajuanos – que fizeram escola não sei onde – anda numa velocidade tão alta que até talão de cheque de delegado a garotada de aluguel já andou roubando. O resumo do arerê rendeu prisão do garotão e outros barracos. Eu, hein! (COUVERT, 1998, p. 24).

A liberação marca os anos 1990 em Aracaju, e, com ela, também foram acionadas as ideias de liberdade e perigo. Algumas preocupações começaram a fazer parte das notinhas que saíram na coluna e expuseram fatos importantes acontecidos nesse período, como os assassinatos, geralmente de homens *gays* mais velhos:

Comentário de um *gay* que já não desfruta da mocidade: “Até uma certa idade quando você é *gay* e recebe uma olhada masculina de um jovem – em público – você fica muito alegre. Depois de certa idade, você fica com muito medo”. (COMENTÁRIO, 1998, p. 26).

O crescimento populacional e o aumento de estudantes universitários, tanto vindos do interior como de outras capitais, também sinalizaram para um momento de mudança importante na cena erótica da cidade. Parece que ficou mais visível aos olhos dos habitantes outra modalidade de prática sexual, “a moda do sexo livre e remunerado, com nível superior”, conforme notinha:

Comenta-se, à boca miúda que naquelas faculdades tidas e havidas com mais chics, estudantes interestaduais, para pagarem suas despesas normais de casa, comida, roupa lavada e etc., estão apelando para uns programinhas nada televisivos, defendendo alguns reais para as ditas despesas. É a moda do sexo livre e remunerado, com nível superior. (VENENOSA, 2000, p. 3).

As notinhas publicadas na seção referente à coluna social apontavam as histórias sobre a sexualidade dos filhos das elites, chamando atenção para o fato de que o debate sobre homossexualidade estava posto e acompanhava os acontecimentos ocorridos em nível nacional. Certamente as contribuições do *Dialogay*, o debate exposto pelas telenovelas, a chegada das boates GLS, a introdução e disseminação das novas tecnologias contribuíram para a exposição do debate com notinhas provocativas sobre a elite, informando que tudo poderia estar muito claro e muito próximo.

Simões e Facchini (2009) destacam que os anos 1990 são representativos do retorno do ativismo pelos direitos dos homossexuais. É nesse marco temporal que os encontros nacionais ocorrem com mais frequência e o aumento da participação de grupos organizados de várias regiões do Brasil. Além disso, também começaram a se constituir encontros específicos de mulheres homossexuais, tendo como marco temporal o ano de 1996, em que aconteceu o Primeiro Seminário Nacional de Lésbicas (SENALE). O Encontro Nacional de Travestis e Transexuais que atuam na Luta contra AIDS (ENTLAIDS), que se realiza desde 1993, também marcou a incorporação de travestis e transexuais ao movimento (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 138).

Nesse contexto, alguns acontecimentos importantes envolvendo a cidade ganharam as páginas dos jornais, possibilitando reflexões mais amplas sobre as temáticas do movimento homossexual que, direta ou indiretamente, estiveram presentes no cotidiano dos aracajuanos, proporcionando mudanças, debates, formulação de políticas públicas, diminuição de preconceitos, fofocas nas colunas sociais e questionamentos sobre moralidades.

Nesse cenário informativo, foi possível observar a atuação do movimento homossexual e a introdução constante de temas não só ligados à homossexualidade, mas também a outras discussões como: gênero, liberdade sexual, o segredo dos filhos da elite, assassinatos frequentes de homossexuais. Tudo isto contribuiu efetivamente para a formulação de políticas públicas,

sobretudo, de combate à homofobia, e, que, além disso, colocou em pauta o debate sobre preconceito.

A presença constante do *Dialogay* na mídia impressa com posicionamentos sobre direitos dos homossexuais, e as informações sobre AIDS, colocaram em evidência a fluidez das relações sexuais e as transformações ocorridas na família, solicitando um posicionamento do Estado frente às demandas do movimento. De acordo com Fernandes (2011),

se, por um lado, a epidemia foi responsável pelo reforço das representações da homossexualidade como doença; por outro, ela permitiu a constituição de uma forte “comunidade” homossexual, que se uniu na luta contra a doença, inventando novas formas de família e convivência afetiva, sobretudo no que diz respeito ao cuidado das pessoas que se descobriram infectadas pelo vírus, mas também em movimentos políticos de luta por demandas de políticas públicas e “respostas globais de prevenção” e tratamento à AIDS. (FERNANDES, 2011, p. 54).

Um fato que chama atenção em Aracaju é a importância da ação individual de algumas pessoas para a formação de uma mentalidade coletiva e de políticas públicas. Foi através de tais ações que Aracaju contou com um grupo homossexual forte nos anos 1990, destacou-se nas políticas de AIDS e segurança pública e propiciou o debate intenso sobre sexualidade e preconceito.

As notinhas presentes na coluna social mostraram experiências relacionadas à homossexualidade vivenciadas pela elite, e proporcionaram um debate acerca dos “novos ares” que rondavam o ambiente da cidade no campo das práticas sexuais. Todo o contexto apresentado neste artigo, que buscou proporcionar um pouco das configurações sociais que constituíram a cidade de Aracaju dos anos 1990, através das notas publicadas em coluna social, pode apontar para o fato de que a exposição que os variados assuntos relacionados à homossexualidade tiveram nas páginas dos jornais era reveladora de que o debate se ampliava no país e alcançava contextos distintos.

Considerações finais

A década de 1990 se constitui nacionalmente como um período de fortalecimento do movimento homossexual, na busca das garantias de

direitos, onde a parceria com o Estado contribuiu para a multiplicação de grupos ativistas, manifestação dos diversos sujeitos do movimento, através do fortalecimento dos encontros nacionais de *gays* e lésbicas, e a consolidação de festas e espaços destinados ao segmento homossexual, ações que tinham, inicialmente, o propósito de consolidar momentos de reivindicação e de lutas (FERNANDES, 2011).

A efervescência das discussões envolvendo a homossexualidade fazia parte do contexto da época e contribuía para o fortalecimento do movimento homossexual de Aracaju. Este teve um papel fundamental de atuação em várias frentes. A cidade apontava para um novo cenário de modernização que se instaurava. A exibição em âmbito nacional na televisão, de novelas que expuseram a temática da “revelação” da homossexualidade também é um dado interessante, pois elas são muito importantes na constituição tanto da identidade nacional, quanto do senso comum no Brasil, e contribuem para a disseminação de valores, modas e costumes da modernidade.

As notas publicadas na coluna social mostram que a década de 1990 em Aracaju se caracterizou como um período ambivalente, em que as transformações modernizadoras estão em tensão com os valores de uma sociedade tradicional. A capital sergipana apresenta um cenário produtor de um discurso moderno envolvendo os aspectos políticos, econômicos e culturais, e proporciona ao público, através dos jornais, debates importantes sobre sexualidade, homossexualidade, crimes violentos, AIDS e a emergência do movimento homossexual na cidade. Estes dois últimos (a chegada da AIDS e o movimento homossexual) foram fundamentais para o fomento de mudanças culturais, sobretudo, através da desnaturalização de temas considerados até então tabus e que ganharam espaço na mídia, principalmente, com a publicidade dada a assuntos importantes para o público homossexual.

As notinhas em tom jocoso possibilitam a reflexão sobre as novidades que surgiam e revelavam uma cidade que vivenciava o debate sobre a sexualidade, especialmente da elite, seja através da revelação de seus filhos/as, do contato sexual de pessoas com profissões/status reconhecidos como michês ou de segredos outros que abordavam o tema da homossexualidade, tudo isso associado ao encontro com as tecnologias modernas.

Referências

- COSTA, P. R. S. M. *Aracaju dos anos 90: crimes sexuais, homossexualidade, homofobia e justiça*. 2012. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, 2012.
- COLLING, L. A heteronormatividade e a abjeção: os corpos de personagens não-heterossexuais nas telenovelas da Rede Globo (1998 a 2008). In: VI ENECULT. 25 a 27 de maio de 2010. *Anais...* Salvador, FACOM-UFBA, 2010.
- _____. Personagens homossexuais nas telenovelas da Rede globo: criminosos, afetados e heterossexualizados. *Revista Gênero*, v. 8, n. 1, p. 207-222, segundo semestre de 2007. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/arquivos/textoGenero.pdf>>. Acesso em: 29 mar. 2012.
- FACCHINI, R. *Sopa de letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. (Sexualidade, gênero e sociedade, v. 6)
- FERNANDES, F. B. M. *A agenda anti-homofobia na educação brasileira (2003-2010)*. 2012. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, 2012.
- FIGUEIRA, S. A família da classe média atual no Rio de Janeiro: algumas considerações. *Revista de Psicologia*, São Paulo, USP, v. 3, n. 1/2, p. 83-92, 1992.
- _____. O “moderno” e o “arcaico” na nova família brasileira. Notas sobre a dimensão invisível da mudança social. In: _____. *Uma nova família? O moderno e o arcaico na família de classe média brasileira*. Rio de Janeiro, Zahar, 1987. p. 11-30.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2009.
- _____. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.
- _____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P.; DREYFUS, H. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.
- FRY, P. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

- FRY, P. Prefácio. In: MACRAE, E. *A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da "Abertura"*. Campinas: Unicamp, 1990. p. 11-15.
- _____.; MACRAE, E. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: EdUNESP, 1991.
- _____. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- _____. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: EdUNESP, 1993.
- GREEN, J. N. *Frescos trópicos: fontes sobre a homossexualidade masculina no Brasil (1870-1980)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.
- _____. Apresentação. *Cadernos AEL: Homossexualidade, Sociedade, Movimento e Luta*, Campinas, UNICAMP, n. 18 e 19, 2003.
- _____. *A homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: EdUNESP, 2000a.
- _____. *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: EdUNESP, 2000b.
- GROSSI, M. et al. Banco de dados para estudar a violência na imprensa brasileira. *Cadernos NIGS: metodologias*. Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, v. 1, n. 1, 2010. Disponível em: <http://www.nigs.ufsc.br/pdf/cadernos_nigs_metodologias.pdf>. Acesso em: 8 set. 2011.
- _____. Identidade de gênero e sexualidade. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, p. 1-18, 1998. Disponível em: <<http://www.miriamgrossi.cfh.prof.ufsc.br/publicacoes.html>>. Acesso em: 25 nov. 2010.
- _____. Gênero e parentesco: famílias gays e lésbicas no Brasil. *Cadernos Pagu*, v. 21, p. 261-280, 2003.
- _____.; UZIEL, A. P.; MELLO, L. Introdução. In: _____. *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- _____. Masculinidades: uma revisão teórica. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2004.
- SIMÕES, J. A.; FACCHINI, R. *Do movimento homossexual ao LGBT*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2009.

Fontes jornalísticas citadas

COMENTÁRIO. *Cinform*, Aracaju-Sergipe, Social, ano XV, n. 811, p. 26, 26 out. 1º nov. 1998.

COUVERT. *Cinform*, Aracaju-Sergipe, Olho vivo, ano XV, n. 786, p. 24, 4 a 10 maio 1998.

VENENOSA. *Jornal da Cidade, Sociedade & Variedades*, Aracaju-Sergipe, ano XXVI, n. 7.481, p. 13, 20 jun. 1997.

VENENOSA. *Jornal da Cidade, Sociedade & Variedades*, João de Barros, Aracaju-Sergipe, ano XXVIII, n. 8.227, p. 3, 16 dez. 1999.

VENENOSA. *Jornal da Cidade, Sociedade & Variedades*, João de Barros, Aracaju-Sergipe, ano XXIX, n. 8.298, p. 3, 10 mar. 2000.

VENENOSA. *Jornal da Cidade, Sociedade & Variedades*, Aracaju-Sergipe, ano XXVIII, n. 8.259, p. 3.

VENENOSA. *Jornal da Cidade, Sociedade & Variedades*, João de Barros, Aracaju-Sergipe, ano XXIX, n. 8.468, p. 3, 29 set. 2000.

VENENOSA. *Jornal da Cidade, Sociedade & Variedades*, João de Barros, Aracaju-Sergipe, ano XXIX, n. 8.465, p. 3, 26 set. 2000.

VENENOSA. *Jornal da Cidade, Sociedade & Variedades*, João de Barros, Aracaju-Sergipe, ano XXIX, n. 8.467, p. 3, 28 set. 2000.

VENENOSA. *Jornal da Cidade, Sociedade* João de Barros, Aracaju-Sergipe, 14 dez. 2000.

Dos pontos de vista antropológico, *queer* e *crip*: corpo, gênero e sexualidade na experiência da deficiência

Anahi Guedes de Mello

Introdução

O que são corpos *queer*? Seria *queer* apenas um termo ou categoria que remete, como questiona Miskolci (2009), às minorias sexuais que rompem as normas de gênero e de sexualidade? Seria *queer* apenas um método ou recurso estético utilizado pela pornografia (PRECIADO, 2002) e outras formas ou manifestações de sexualidades, desejos e visualidades *dissidentes*, como propõe Blanca (2011)? Seriam *queer* os movimentos político-subversivos de total desconstrução de saberes, práticas e valores sexuais hegemônicos (GAMSON, 1996; MISKOLCI, 2007)?¹

A teoria *queer* questiona as categorizações de sujeitos. Recusa a classificação dos indivíduos em categorias binárias, universais e imutáveis, argumentando que são construídas de maneira complexa, a partir da intersecção de múltiplos sujeitos políticos, de posições, critérios ou variações culturais, muitas vezes marcados por processos sociais normalizadores. Para o pensamento *queer*, toda a “diferença que não [se] quer ser assimilada

¹ A reflexão referente à teoria *crip* compõe minha dissertação de mestrado, intitulada “Gênero, Deficiência, Cuidado e Capacitismo: uma análise antropológica de experiências, narrativas e observações sobre violências contra mulheres com deficiência, defendida em 2014, sob a orientação da Profa. Dra. Miriam Pillar Grossi e coorientação do Prof. Dr. Adriano Henrique Nuernberg. E outra pequena parte está publicada em Mello, Nuernberg e Block (2014).

ou tolerada, e, portanto, sua forma de ação é muito mais transgressiva e perturbadora” (LOURO, 2001, p. 546), pode igualmente ser considerada *queer*. Desde esta perspectiva, o *queer* resiste aos modelos hegemônicos de produção de identidades, de sujeitos, conforme afirma Richard Miskolci:

A Teoria *Queer*, como uma crítica sem sujeito (*subjectless*), foca em um amplo campo de normalização (WARNER, 1993) como lócus de violência social, para as estruturas sociais hegemônicas que criam sujeitos como normais e naturais, por meio da produção de outros perversos ou patológicos. O *queer* mantém, portanto, sua resistência aos regimes da normalidade, mas reconhece a necessidade de uma epistemologia do abjeto, baseada em investigações interseccionais. Tais pesquisas sociológicas focariam nos processos normalizadores que resultam na criação das identidades e sujeitos subordinados. Este procedimento metodológico *queer* auxiliaria no rompimento com a antiga tendência sociológica de partir desses sujeitos já constituídos em pesquisas que, ao invés de colocar em xeque forças sociais, terminavam por corroborá-las. (MISKOLCI, 2009, p. 173).

Segundo esse autor, a teoria *queer* surgiu nos Estados Unidos no final dos anos 1980, por meio do “encontro entre uma corrente da Filosofia e dos Estudos Culturais norte-americanos com o pós-estruturalismo francês, que problematizou concepções clássicas de sujeito, identidade, agência e identificação” (MISKOLCI, 2009, p. 152), focando, inicialmente, suas críticas aos estudos sociológicos sobre minorias sexuais e de gênero e às políticas de identidade dos movimentos sociais. Além de Miskolci, Ana Cristina Santos (2006) contextualiza a emergência dos estudos *queer* no início dos anos 1990, a partir de suas conexões com os campos dos estudos feministas e estudos *gays* e lésbicos. Fortemente influenciada pelos trabalhos de Michel Foucault (2001a), Jacques Derrida (2004), Judith Butler (2003, 2006, 2008) e tantos outros desconstrucionistas, a teoria *queer* lança um duplo desafio, tanto ao feminismo e à sua ideia de gênero, quanto aos estudos *gays* e lésbicos em relação aos processos de construção social e discursiva das práticas sexuais e identidades hegemônicas. Posteriormente, a teoria *queer* expandiu o lócus investigativo ao abarcar qualquer tipo de prática sexual ou identidade que esteja na fronteira de categorias normativas ou desviantes.

Este trabalho se propõe, a partir do método de cunho etnográfico, a discutir sobre alguns aspectos dos processos sociais em torno das dissidências sexual (RUBIN, 1998) e corporal (McRUER, 2006) na experiência da deficiência, à luz das perspectivas antropológica, *queer* e *crip* presentes nos estudos sobre deficiência.² Para ilustrar os argumentos teóricos, focarei minha análise no filme *hollywoodiano Avatar* e em trechos de narrativas de duas mulheres com deficiência física, Laura e Alice,³ respectivamente com 69 e 36 anos à época da entrevista⁴ e residentes no Rio de Janeiro e Belo Horizonte, sem filhos, pertencentes à classe média e com formação superior completa.

Queerizando a teoria *crip*: por uma analítica da normalização do corpo

Em *Problemas de gênero*, Butler (2003) parte de uma reflexão sobre o sistema binário de gênero que implica o postulado do sexo enquanto construção social e histórica. Para a autora, a produção do sexo como pré-discursivo se associa ao efeito do aparato de construção cultural do gênero (BUTLER, 2003, p. 25), o que implicaria a reformulação da noção de gênero para abranger a própria produção do sexo, por meio de regulações sociais e matrizes de inteligibilidade que geram supostas identidades estáveis, ou seja, aquelas que mantêm relação de continuidade entre sexo, gênero e desejo. Como ocorre com o conceito de *gênero*, configurando-se em uma convenção histórica e

² Trata-se de uma área de conhecimento interdisciplinar que se ampara na referência ao campo internacionalmente conhecido como *Disability Studies*, constituído no Reino Unido e Estados Unidos na década de 1970, no qual a deficiência é considerada uma forma de opressão que opera com outras categorias sociais como gênero, classe, raça/etnia, orientação sexual, nacionalidade e geração etc. O modelo social da deficiência proposto por esse campo implica o contexto social na definição da deficiência. É também importante destacar que há uma diferença entre “disability research” (pesquisas em deficiência) e “disability studies research” (pesquisas em estudos sobre deficiência): a primeira se foca na perspectiva médica (por exemplo, pesquisas sobre tratamentos e cuidados médicos para pessoas com deficiência), a partir do uso de métodos e técnicas de pesquisa clínico-terapêuticas; a segunda, na perspectiva social da deficiência, a partir do uso de métodos e técnicas de pesquisa das Ciências Humanas e Sociais.

³ Para preservar a identidade das sujeitas, adotei nomes fictícios.

⁴ A entrevista com Laura se deu em julho de 2008; com Alice, em setembro de 2012.

cultural, também a constituição da *heterossexualidade* apresenta-se como uma categoria mutável. Segundo alguns autores como Foucault (2001a), Miskolci (2007, 2009), Louro (2001, 2004), dentre outros, historicamente, ocorreu a “invenção da heterossexualidade”, produzindo uma matriz excludente que necessita da produção simultânea de sujeitos *abjetos*. Por abjetos entendo os sujeitos cujos corpos não se enquadram nos padrões sociais vigentes. Segundo Butler (2003), o “anormal” é visto como o “exterior constitutivo” do sujeito “normal” e designa justamente as zonas abjetas da vida social. São, portanto, zonas densamente povoadas por quem não goza da hierarquia de sujeito. Nesse sentido, existe uma necessidade de constituir-se um “exterior” composto de “não sujeitos”, no sentido de menos humanos para que tal matriz possa se manter hegemônica.

O impacto causado pela teoria *queer* também se refletiu nos estudos sobre deficiência, contribuindo para a emergência da teoria *crip*⁵ (McRUER; WILKERSON, 2003; MCRUER, 2006) que relaciona os signos culturais de *queerness* (“estranheza”) e deficiência. Enquanto o principal axioma da teoria *queer* postula que a sociedade contemporânea é regida pela heteronormatividade, na teoria *crip* sua máxima se sustenta pelo postulado da corponormatividade de nossa estrutura social pouco sensível à diversidade corporal. A tradução de aleijado para o termo *crip* no português é revelador da zona de abjeção reservada às pessoas com deficiência. Do mesmo modo como ocorre com o termo *queer*,⁶ a terminologia *crip*, tal como o seu equivalente em português, tem uma conotação assumidamente agressiva, pejorativa e subversiva, a fim de marcar o compromisso *crip* em desenvolver uma análise da normalização do corpo, inspirando-se, igualmente, nos trabalhos de Foucault, Derrida e Butler para desenvolver sua crítica aos sistemas de opressão marcados pelo patriarcado, pela *heterossexualidade compulsória*⁷ (RICH, 2010) e pela corponormatividade

⁵ *Crip* é a forma abreviada do inglês *cripple*, traduzido como aleijado na língua portuguesa.

⁶ Segundo Miskolci (2009, p. 152), “o termo inglês *queer* é muito antigo e tinha, originalmente, uma conotação negativa e agressiva contra aqueles que rompiam normas de gênero e sexualidade”. Em relação à palavra *crip*, seu sentido inicialmente se dirigia contra aqueles que fugiam dos padrões corporais/funcionais e cognitivos.

⁷ Este termo repousa na crítica à obrigatoriedade da mulher em se submeter a um relacionamento heterossexual e à maternidade.

compulsória⁸ (MCRUER, 2002). Os dois campos têm como premissa a ideia de que as categorias binárias heterossexualidade/homossexualidade e capacidade/deficiência são históricas e socialmente construídas.

A Antropologia também trouxe seu contributo às questões da deficiência, contrapondo-se às ideias hegemônicas de tratá-la como um fardo, desvio, aberração, perturbação ou anormalidade. Enfoques antropológicos baseados em conceitos como cultura, estigma, desvio e liminaridade foram apropriados pelos Estudos sobre Deficiência para explicar o fenômeno da deficiência (ARMSTRONG; FITZGERALD, 1996; SHUTTLEWORTH; KASNITZ, 2004). O trabalho de Charles Gardou (2006) aponta que a experiência da deficiência revela dimensões novas para a abordagem antropológica do corpo e da corporalidade. Outro autor, Anthony Seeger (1980, p. 56), argumenta que, entre os índios Suyá do Xingu, “a visão é antiética à audição e à moral” e reporta à ideia de perigo ou castigo divino resultante da feitiçaria:

Homens, mulheres e crianças são socialmente definidos pela audição e fala, e os feiticeiros pela sua visão extraordinária. [...] A “coisa” nos olhos permite à pessoa literalmente “ver tudo”. Pode olhar para cima e ver a aldeia dos mortos no céu; pode olhar para baixo e ver as fogueiras das pessoas que moram debaixo da terra e podem olhar à volta e ver índios inimigos nas tribos distantes. O feitiço nem é congênito nem é herdado. Só entra no olho de alguma pessoa que está de alguma forma “*añi mbai kidi*”, está em perigo de se tornar feiticeira. (SEEGER, 1980, p. 45, 47).

Entretanto, a experiência da deficiência não é a mesma nem foi tratada de forma negativa em todas as épocas e sociedades (BARNES, 1998). Em

⁸ O termo usado por Robert McRuer (2002) é “*compulsory able-bodiedness*”, cuja tradução em português de *able-bodied* é *apto*, em referência à condição de um corpo apto, fisicamente capaz para o serviço militar, por exemplo. Em linhas gerais, dependendo do contexto das frases usadas com este termo, poder-se-ia traduzir como corpos são, aptos, capazes ou sem deficiência. Entretanto, ao invés de “aptonormatividade”, considero corponormatividade uma tradução mais inteligível para o sentido de *able-bodiedness* em português. Assim, por convenção, adotarei corpos *capazes*, ao invés de corpos *aptos*. Essa distinção etimológica é necessária para o acionamento da categoria *capacitismo*, materializada através de atitudes preconceituosas que hierarquizam sujeitos em função da adequação de seus corpos a um ideal de beleza e capacidade funcional e cognitiva. Com base no *capacitismo* discriminam-se pessoas com deficiência.

Foucault (2001b) podemos perceber que os conceitos de anomalia e anormal começam a tomar forma definitiva no século XIX, com a influência da Medicina e do Direito no Ocidente, a partir de três figuras: o monstro humano, o indivíduo a ser corrigido e a criança masturbadora. Restrinjo-me sobre a primeira, em que o monstro se define “[...] em sua existência mesma e em sua forma, não apenas uma violação das leis da sociedade, mas uma violação das leis da natureza. [...] Digamos que o monstro é o que combina o impossível com o proibido” (BARNES, 1998, p. 69-70). O monstro é o veredicto final do corpo deficiente que fere a ordem social e demarca a linha proibida entre o sagrado e o profano. A possessão do demônio relaciona à deficiência o resultado do pecado e da “condição impura”, a própria ideia da “sujeira [que] ofende a ordem” (DOUGLAS, 1976, p. 11-12). Barnes (1998, p. 65), por sua vez, critica a “visão essencialmente fenomenológica de Douglas”, assentada na ideia de que o preconceito contra as pessoas com deficiência “é, de uma forma ou de outra, inevitável e universal” (BARNES, 1998, p. 65), porquanto sempre negativo:

Esta teoria tiene al menos dos problemas. Primero, [...] existen muchas probas antropológicas de que todas las sociedades no responden a la insuficiencia exactamente de la misma forma [...]. Segundo, reduce las explicaciones de fenómenos culturales como las percepciones de la diferencia física, sensorial e intelectual al nivel de procesos de pensamiento, con lo que desatende las consideraciones económicas y sociales. [...] Desde la era de Neanderthal en adelante, al menos, los arqueólogos han documentado la aparición regular de individuos que en actualidad serían considerados discapacitados. [...] existen pruebas sustanciales en América del Norte, Europa, Egipto, China y Perú que abarcan miles de años de historia y que demuestran que la incidencia de la insuficiencia era algo común entre nuestros antepasados. [...] existen muchos ejemplos de comunidades en donde a supervivencia económica es extremadamente inestable y a pesar de ello las personas con insuficiencias siguen siendo miembros valorados de la comunidad. Dos ejemplos son los dalegura, um grupo de aborígenes australianos [...], y los palute, una tribu de indígenas americanos [...]. En ambas sociedades el infanticidio estaba prohibido, se consideraba la edad como signo de autoridade y de respecto, y los individuos con insuficiencias no eran abandonados. (BARNES, 1998, p. 65-66).

Na conversa entre Judith Butler e Sunaura Taylor, no documentário *Examined Life*, pode-se constatar a proposta da deficiência como uma construção social e não meramente uma condição biológica, revelando as conexões entre gênero e deficiência desde uma perspectiva *queer*:

Penso que gênero e deficiência se convergem em muitas maneiras diferentes. Mas algo que ambos movimentos fazem é nos levar a repensar no que o corpo pode fazer. A questão é supostamente desafiar as formas tradicionais de se pensar o corpo perguntando “o que é um corpo?”, “qual a forma ideal de um corpo?”, “qual diferença entre o corpo e a alma?”. Mas a questão “o que um corpo pode fazer?” é diferente, pois lida com capacidades, instrumentalidades, ações às quais estamos inseridos. Gosto dessa ideia que vai contra uma morfologia ideal do tipo “como o corpo deveria ser” ou “como o corpo deveria se mover” [...]. (BUTLER, 2010).

Os tópicos que abrangem o empreendimento *crip* incluem os estudos epistemológicos e metodológicos sobre a teoria *crip*, investigações sobre artistas *performers queer/crip*, a desconstrução da corponormatividade e de noções sobre a aptidão militar que exigem tanto a produção como a contenção de “estranheza” (*queerness*) e “aleijado” (*cripple*), além dos trabalhos sobre práticas sexuais transgressoras de pessoas com deficiência, dentre outros, como podemos ver na coletânea de artigos publicados no dossiê *Desiring Disability: Queer Theory meets Disability Studies*, organizado por Robert McRuer e Abby L. Wilkerson (2003).

No próximo tópico, ilustrarei o exemplo do filme *Avatar* para mostrar que a produção social da deficiência também é “naturalizada” pelos saberes dominantes, cujos significados atribuídos à deficiência estão organizados em um sistema de aparente oposição binária de presença e ausência que, na verdade, se revelam interdependentes. Oportunamente, pretendo articular *Avatar* com outros conceitos antropológicos contemporâneos.

Avatar, o filme: uma narrativa antropológica, perspectivista, *queer* e *crip*

Avatar, de James Cameron (2009), é uma obra cinematográfica permeada de narrativas híbridas e mitológicas. Aborda questões extensas em

torno da dicotomia natureza e cultura, podendo se vincular à obra de Lévi-Strauss (SANCHES, 2010), de Viveiros de Castro (BENTES, 2010) e, mesmo, à Antropologia Reversa de Roy Wagner (2010), uma antropologia que não impõe o pensamento ocidental (“nós”) sobre os nativos (“eles”), ou seja, o antropólogo não fala sobre, mas ao lado de seus nativos.

A história se passa no ano de 2156, em Pandora, uma das luas do planeta Polifemo, em uma região coberta por uma flora exuberante, luminescente e densa, com plantas gigantes que se encolhem. Na floresta de Pandora também há uma fauna rica, mitologicamente exótica e monstrega (OLIVEIRA, 2011), além de seus habitantes locais, os povos Na’vi, humanoides azuis de cerca de 3 metros de altura, possuindo membros longos, uma cauda, uma longa trança de pelos negros,⁹ orelhas e nariz que lembram um felino, cujos modos de vida inspiram uma profusão de mitologias e influências religiosas:

[...] a cultura Na’vi condensou a ressonância de mitologias e influências religiosas diversas, indo do panteísmo ao tecnopaganismo, visitando igualmente o monoteísmo, religiosidades africanas e xamanismos, e até o reencarnacionismo, bem ao gosto da mestiçagem de crenças que faz parte notadamente do universo ibero-americano. (OLIVEIRA, 2011, p. 4).

Nesse sentido, *Avatar* é a síntese criativa da invenção das imagens produzidas pelos viajantes, cronistas, missionários, naturalistas e aquelas propagadas pelos ambientalistas sobre a Amazônia e seus habitantes. A estas se opõem as imagens e concepções nativas, que lançam mão de suas bases epistemológicas para falarem de sua relação com humanos e não humanos, nos moldes perspectivistas¹⁰ (BENTES, 2010).

O soldado Jake Sully, ex-fuzileiro naval, paraplégico e irmão gêmeo de um cientista morto pouco antes de completar a experiência científica

⁹ Essa longa trança funciona como “terminal nervoso” de comunicação, transmissão e compartilhamento de sensações, práticas e saberes tradicionais entre os Na’vi e seus ancestrais, os animais, plantas, enfim, com tudo o que existe em Pandora.

¹⁰ *Avatar* é antropologicamente inspirado nas populações indígenas, com uma cosmologia nos moldes do perspectivismo ameríndio proposto por Viveiros de Castro (1996; 2002a; 2002b), em que os modos de vida são totalmente subordinados às leis holísticas da natureza. Por exemplo, produzem, coletam e caçam sem a intenção de gerar excedente; possuem, ainda, uma organização social dividida entre os guerreiros, o chefe e a líder espiritual do clã (xamã).

denominada Avatar, por possuir genoma idêntico ao irmão, é designado para substituí-lo. Ao acompanhar a equipe de cientistas, perde-se dela durante a expedição e acaba entrando em contato com Neyriti, filha de Eytukan, o chefe do clã Omaticaya, e de Mo'at, xamã e representante legítima de Eywa.¹¹ Neyriti, prestes a matá-lo, recebe um sinal de Eywa, a Grande Mãe, para não fazer isso. Em seguida, Jake é conduzido por Neyriti e os demais guerreiros Na'vi à sua aldeia. Após um momento de tensão, o chefe do clã responde: “*Esse é o primeiro caminhante guerreiro que vemos. Precisamos aprender mais sobre ele*”. Decidem, então, dar uma chance a Jake para aprender os costumes dos Na'vi, a falar a língua nativa e a andar como um deles. A partir daí, Jake, durante três meses, conhece os modos de vida dos Na'vi e passa por todos os rituais de iniciação para tornar-se um guerreiro Na'vi: aprende a montar, caçar, respeitar e amar. Nessa relação profunda com a tribo, acaba sendo aceito por seus membros como um deles. Completa-se tal ciclo com a paixão por Neyriti. Aos poucos, Jake se encanta com os nativos e percebe o vazio de sua própria vida, como um paraplégico sem qualquer perspectiva no mundo “civilizado” humano, e começa a questionar os valores ocidentais e a si mesmo. Sente-se dividido entre dois mundos, a lealdade que deve ao Coronel Quaritch, para quem deve transmitir todas as informações sobre os Na'vi, e a que o mantém cada vez mais ligado aos Omaticaya. Tudo isso se deu porque Jake compreendeu a cultura, o pensamento nativo do outro, sob um viés perspectivista:

É preciso aprender que temos um corpo [o corpo de seu avatar Na'vi], e esse aprendizado no caso de Jake Sully irá levá-lo a “ver” e “sentir” de uma outra forma, até que deixe de ser o “controlador” e passe a pensar com o próprio corpo. Até que sua mente e seus valores se convertam em um “ponto de existência”, um perspectivismo e “ponto de vista” radical, que altera a própria experiência de mundo e a separação entre sujeito e objeto. Nesse sentido, *Avatar* pode ser lido como uma conversão da razão instrumental e do dualismo corpo/mente, a um “pensamento do corpo”, em que esse ponto de vista corporal muda radicalmente nossa identidade e subjetividade. (BENTES, 2010, p. 73).

¹¹ Os Na'vi preservam suas crenças, costumes e tradições e são religiosamente ligados à sua terra, considerada a morada de sua deusa, Eywa. Nesse sentido, em Pandora tudo e todos estão conectados à Eywa, por meio de uma rede de energia que conecta todos os seres vivos.

É interessante notar que nesse dualismo binário corpo/mente um outro pano de fundo permeia a narrativa de *Avatar*: a dualidade deficiência/capacidade é o fio condutor da trama, cuja “essência” se encontra conectada à artificialidade das máquinas. É justamente essa oposição binária o que serve como ponto de partida à teoria *crip*, levando-nos ao debate sobre a perfeição corporal que McRuer (2006) chama de “capacidade física completa”. Para esse autor, não é possível falar de “pessoas com deficiência”, ou seja, a teoria *crip* se posiciona em relação à deficiência como o *queer* se posiciona em relação à homossexualidade, isto é, com uma crítica radical às categorias institucionalizadas pela normatividade. Para o projeto *crip*, a distinção entre deficiência e capacidade não pode ser alcançada no limite, devido à impossibilidade de atingirmos a completa capacidade física, ou seja, “disability is a natural part of life. Everyone will be disabled someday” (PFEIFFER, 1999, p. 106). Isso significa que estamos todos e todas, de uma forma ou de outra, na mesma situação, o que nos possibilita quebrar as barreiras entre “nós” e “eles”.

A personagem de Jake Sully vive em crise entre dois mundos, o humano e o Na’vi. Como humano, Sully é desprezado por sua condição abjeta de ex-combatente, inválido e incapaz; como Na’vi, é o escolhido por sua perfeição e valentia. De início, a forma humana de Jake, como um ser bruto e deficiente, prevalece. Mas, aos poucos, vai sendo suplantada pela essência Na’vi. Conseqüentemente, a vitória ocorre em detrimento da essência brutal e defeituosa, tendo como paradigma extremo o Coronel Quaritch. Nesse sentido, a narrativa de *Avatar* incorpora a demanda de nossa sociedade capitalista ocidental capacitista por heróis, seres capazes de transcender as limitações corporais e realizar grandes feitos.

Avatar mostra diversas personagens praticando o olhar antropológico, durante o processo de contato entre os humanos e os Na’vi. Jake, ao usar seu avatar Na’vi para se aproximar e participar das atividades da comunidade nativa de Pandora, está, na verdade, fazendo observação participante. Para o registro de suas notas de campo, ele usa o *videolog*, um vídeo-diário, equivalente ao clássico diário de campo dos antropólogos. Mesmo a pesquisadora bióloga Grace, em um momento da cena em que interrompe o trabalho de Jake no videolog, acaba se comportando como uma antropóloga ao lhe aconselhar que “Não é só questão de coordenação visual e motora lá fora, sabe. Precisa ouvir o que ela [Neyriti] diz. Ver a floresta pelos olhos dela”. Essa fala da personagem

Grace é interessante porque tem um propósito totalmente perspectivista, posto que:

Desde a primeira incursão de Jake Sully no território Na'vi temos um problema de percepção e de perspectivismo sendo colocado. Todo o primeiro embate de Jake com os animais selvagens de Pandora [...] são colocados pela guerreira Na'vi como uma incapacidade de “ver” pelo ponto de vista desses animais, o que implicaria outra relação, como o gesto Na'vi de lhes dar uma “morte limpa”, cultural e não animalizá-los. (BENTES, 2010, p. 83).

É por isso que “Eu vejo você”, frase repetida diversas vezes pelos Na'vi no filme, funciona como um refrão perspectivista. Nas palavras de Bentes,

“Eu vejo você”. Se tomarmos a afirmativa não como um “eu te vejo como você é” ou um “eu te entendo”, não uma “representação” compartilhada, um “eu vejo o mesmo que você”, mas (lógica ameríndia e perspectivismo) o que você vê de mim, nunca será uma representação coincidente com a minha própria representação de mim e/ou a minha representação de você. (BENTES, 2010, p. 85).

Do ponto de vista antropológico, a experiência da personagem de Jake Sully se faz bastante significativa em dois contextos do cenário de *Avatar*: o dos humanos, quando ele vivencia uma experiência tida como impossível pelos especialistas daquela sociedade, ao se inserir de maneira intensa no grupo social dos Na'vis; e outro contexto relacionado ao próprio povo Na'vi, que presencia, através da personagem Neytiri, a personagem de Jake Sully ser cercada por centenas de “sementes da vida” de Eywa. Essa cena é um exemplo de Antropologia Reversa, pois transformou o ponto de vista de Neytiri em relação a Jake, a ponto de ele ser levado para dentro do povo Na'vi e ter a possibilidade de conhecer a cultura, seus hábitos, costumes e valores. Finalmente, ao colocar um humano branco para organizar o exército nativo, o diretor-roteirista James Cameron deixa escapar a visão de que os Na'vi são incapazes de se auto-organizarem e lutarem pela sua terra, o que reflete uma “atitude utilitarista e etnocêntrica” em relação às populações indígenas, argumento este já sustentado pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2002a, 2002b) em seu esforço para traduzir o pensamento ameríndio a partir do perspectivismo.

Corpo, gênero e sexualidade na experiência da deficiência

A análise do filme *Avatar* foi feita com o objetivo primordial de introduzir a leitora e o leitor à teoria *crip*, de modo que possa contribuir para a compreensão dos processos de abjeção de corpos deficientes a partir do gênero e da sexualidade. Nesse caso, a potência subversiva do corpo abjeto da teoria *crip* está ligada aos processos de assujeitamento do gênero e da sexualidade da pessoa com deficiência aos padrões hegemônicos heteronormativos e corponormativos. Isso porque a deficiência é a materialidade da abjeção em sua acepção mais radical, posto que remete à ideia do corpo aleijado como perturbador, degenerado, descartável, mórbido, asqueroso, repugnante, em suma, a deficiência representa a síntese totalizante da figura do monstro (GIL, 1994; SILVA, 2000), refletindo, por conseguinte, na forma como as sujeitas dessa pesquisa percebem e lidam com o corpo, o gênero e a sexualidade. Nesse sentido, nos próximos tópicos, pretendo destacar alguns dos eventos mais marcantes evidenciados nos relatos das sujeitas, envolvendo alguns aspectos da experiência da deficiência que correspondem às duas primeiras interfaces analíticas, desde uma perspectiva *queer/crip*. A leitura de uma narrativa singular de sujeitas tem sentido para uma análise antropológica quando buscamos os sentidos sociais dados às experiências, sobretudo aquelas que articulam deficiência com corpo, gênero e sexualidade.

Capacitismo, autopercepção do corpo e efeitos do duplo estigma

A autopercepção do corpo feminino e os efeitos do duplo estigma estão presentes nos relatos de Laura e Alice, apontando para uma série de questões: a passividade do sujeito, os sentimentos de inferioridade, solidão e de exclusão social, a falta de autoestima, a repressão da sexualidade e as dificuldades de estabelecer relações afetivo-sexuais e de construir uma rede de sociabilidade na escola marcam momentos da experiência com a deficiência, porquanto a falta de adaptações no ambiente resulta na não apropriação do corpo, isto é, o acesso ao corpo é a apropriação do corpo, nesse caso, um corpo que, em função de sua história, tem que ser reapropriado para poder

usufruir das rampas geográficas e transpor com dignidade e conforto as rampas sociais:

A limitação é evidente pela falta de movimentos [...], de uma certa maneira, você vive uma experiência [...] muito diferente e mesmo, por exemplo, quando eu fui pra escola, aulas de Educação Física [...] ficava mais como observadora, [...] era uma coisa passiva, sem possibilidades de participar em jogos [...], de você lidar com o seu próprio corpo, e isso tem uma repercussão psicológica muito grande, porque você fica meio que emocionalmente limitada naquele espaço, de usar o seu corpo com mais flexibilidade, com mais mobilidade. Você ficava quase que restrita a uma observação, e isso me acompanhou a vida inteira. [...] E você acaba se fechando, de usar o seu corpo de uma maneira mais ousada e isso influenciando muito na questão da sexualidade. [...] É um corpo que passa por uma série de transformações, principalmente na deficiência física, você tem atrofias, deformidades, as marcas, cicatrizes de uma cirurgia [...], mas, realmente, a deficiência sobre a mulher traz um estigma muito maior da apreciação que as pessoas fazem do seu corpo. (Laura).

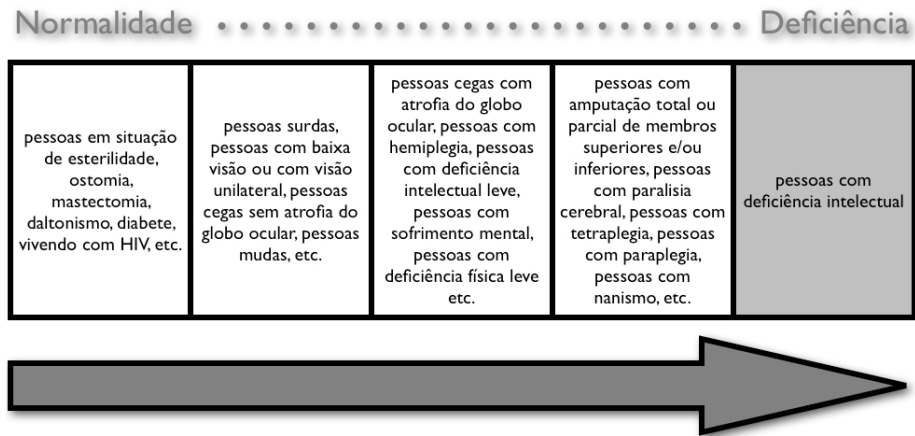
Eu vou te falar... eu tenho muita dificuldade de relacionamento [amoroso] por causa disso [da vergonha de ter uma deficiência física], esse meu amigo que eu tive amizade colorida foi o primeiro, e ele não tinha vergonha de mim na faculdade, ele não tinha, ele me tratava normal como os outros, e minha mãe não incentivava isso. Me incentivava dizendo que eu ia me formar... não dizia que eu iria encontrar alguém e ser feliz. Uma vez ou outra quando eu estava triste ela incentivava de leve, mas ela incentivava mesmo meu lado profissional, o que eu acho que foi um erro, lá em casa não se comentava de namorado comigo. Eu tinha uma colega que tinha deficiência, e eu falava: mãe a Claudia está namorando! Minha mãe olhava para a minha irmã... ficava aqueles olhares... era um assunto proibido em casa. Aí pra mim foi muito doloroso quando meu irmão casou, eu ficava pensando: será que eu vou me casar? E eu sabia que ia ser difícil pra mim, sabia desde o começo. [...] Eu lembro que ele chegou pra mim e falou: Olha Lú, eu conversei com a minha irmã, com a minha mãe e não dá para continuarmos a relação. E eu falei: Você está falando do meu problema? E ele disse: Nossa Lú você nunca foi tão sincera! Eu disse: Olha, eu tenho esse problema e vou carregar pelo resto da vida, eu gosto muito de você. Eu fui embora arrasada depois da conversa, me sentia um zero à esquerda. (Alice).

É recorrente na literatura feminista do campo dos Estudos sobre Deficiência, como já referido, o argumento que evidencia “a dupla vulnerabilidade/desvantagem” que vivem as mulheres com deficiência em relação à participação social, direitos sexuais e reprodutivos, educação, trabalho e renda (MAYA, 2004; MELLO; NUERNBERG, 2012; NICOLAU; SCHRAIBER; AYRES, 2013). O culto ao corpo perfeito, belo e saudável inibe as pessoas com deficiência e constringe os “normais”. Assim, “devido à promoção da beleza harmônica que herdamos dos gregos até nossos dias, a manifestação da deficiência lesiona o conceito e a idealização de corporeidade grega que eugenicamente temos tão enraizados dentro de nós” (MELLO; NUERNBERG, 2012, p. 644). Desde esse ponto de vista, a mulher com deficiência foge das características corporais que socialmente, em sociedades ocidentais contemporâneas, se espera de uma mulher enquanto objeto sexual. O nojo e a repulsa ao corpo deficiente têm correlação ao que Amaral & Coelho (2003) constataram em uma interessante pesquisa sobre a imagem social e a autoimagem das pessoas com deficiência, afirmando que:

“D defeitos” não aparentes, como gagueice, daltonismo, hemofilia, esterilidade, mastectomia, colostomia, AIDS, enfim, aquelas que permitem o que Goffman (1982) chama de “manipulação da informação” (p. 16), que não incluem a princípio, de modo geral, uma pessoa na categoria dos deficientes. Os próprios deficientes, além disso, constroem uma espécie de “gradação” dos defeitos que coloca alguns em relação de superioridade/inferioridade com referência a outros. O principal critério desta classificação parece ser o quão próximo ele está (ou consegue parecer) da *normalidade*. Quem consegue passar por “normal” ou tem deficiência ocultável ocupa, em geral, os “melhores lugares” na classificação. Essa categorização é reforçada pelos familiares e demais pessoas com quem o deficiente convive. Durante a pesquisa de campo, a mãe de Rogério, um menino surdo, declarou-se resignada pois para ela a surdez constituía um mal menor: “E se fosse cego? Ou paraplético? Isso não vai ser problema pra gente”. O mesmo pensa a mãe de um adolescente surdo: “Fui visitar uma escola de crianças retardadas e saí aliviada”. (AMARAL; COELHO, 2003).

Com base nesses dados etnográficos, esses autores propuseram um quadro simplificado similar ao da figura 4, abaixo, que proponho chamá-lo de “tabela da corponormatividade”:

Figura 4 – Tabela da corponormatividade



Fonte: Adaptado pela autora a partir do original.

Note-se que as peessoas com deficiência intelectual estão enquadradas no último grau de “normalidade” da tabela. Em uma perspectiva antropológica, quanto mais “desviante” e “deformado” um corpo, mais repulsa os “normais” sentem desse corpo, da sexualidade dissidente desse corpo, evidenciando uma situação peculiar de vulnerabilidade por condição de deficiência que, por sua vez, quando cruzada com as assimetrias de poder presentes nas relações de gênero, raça/etnia, classe, geração, sexualidade etc. potencializa os efeitos desse duplo estigma, contribuindo para atitudes capacitistas que se refletem em diversas formas de violência e desigualdade contra as peessoas com deficiência, porquanto “[...] o corpo teratológico provoca em nós a vertigem da irreversibilidade. Primeiro, **aquilo ali, que não devia estar ali, está lá para sempre. Não se pode mais apagar** (grifo meu). E o “‘jamais’ que ali se inscreve abre-se desmesuradamente como um bater do tempo para lá do tempo: aquilo que não passa e faz passar, o acontecimento absoluto, a morte como caos impensável” (GIL, 1994, p. 138). Nesse sentido, o termo *crip* se expandiu para incluir não apenas as peessoas com deficiência física, mas, também, as deficiências sensoriais, psicossociais e intelectuais.

A opressão capacitista está intimamente ligada à noção que Mello & Nuernberg (2012, p. 636) denominam de *corponormatividade*, que considera

determinados corpos como inferiores, incompletos ou passíveis de reparação/reabilitação quando situados em relação aos padrões hegemônicos funcionais/corporais. Nesse sentido, capacitismo (PEREIRA, 2008) é a discriminação contra pessoas com deficiência. Trata-se de uma categoria que define a forma como pessoas com deficiência são tratadas como incapazes (incapazes de amar, de sentir desejo, de ter relações sexuais etc.), aproximando as demandas dos movimentos de pessoas com deficiência a outras discriminações sociais como o sexismo, o racismo e a homofobia. Atitudes capacitistas contra pessoas com deficiência refletem a falta de conscientização sobre a importância da sua inclusão e da acessibilidade.¹²

Sexualidade e repressão

As falas das sujeitas também evidenciam outros aspectos da experiência da deficiência: a representação da pessoa com deficiência como um ser assexuado e a repressão sexual (GESSER, 2010; KANGAUDE, 1998). Para Moukarzel (2003), as questões relacionadas à sexualidade das pessoas com deficiência representam um grande desafio, pois se confrontam com os valores e conceitos ocidentais dominantes. Da mesma forma que em relação ao segmento LGBTTT, há uma grande intolerância social em relação à sexualidade das pessoas com deficiência. A representação da pessoa com deficiência como um ser assexuado ou dotado de uma hipersexualidade (MAIA, 2006) reforçou o surgimento de mitos e estereótipos quanto às suas possibilidades como *sujeitos desejantes*.¹³ Os fatores que entram em jogo para esta não aceitação nunca se sucedem por uma causa somente, são todas situações convergentes. O mais importante aspecto a considerar é que estas discriminações são um subitem da repressão em que se encontra o campo da sexualidade. Presente no primeiro relato acima, de Alice, também foi perguntado à Laura se sua família reprime ou não o seu direito à sexualidade:

¹² Acessibilidade é a facilidade de acesso para todas e todos. A acessibilidade pressupõe a eliminação de barreiras arquitetônicas, comunicacionais, informacionais, metodológicas, pedagógicas e instrumentais. Para as pessoas com deficiência, a acessibilidade se dá através da possibilidade e condição de alcance para utilização do meio físico, meios de comunicação, produtos e serviços.

¹³ Ou sujeitos de desejo (FOUCAULT, 1984).

Muito, primeiro que a época já era repressora, fui de uma geração que a minha juventude foi da época de 70, [...] principalmente em relação à mulher, que tem toda aquela história de virgindade, de se conservar virgem para um casamento ideal que duraria para a vida inteira [...]. E isso é uma coisa que perdura até hoje, [...] ainda é um dado muito questionável das pessoas acreditarem na sua sexualidade e há uma confusão muito grande porque sexualidade é diferente de disfunção sexual, você por conta de uma lesão qualquer, ter uma disfunção sexual, mas não que você não tenha sexualidade [...]. E eu acho que com isso a pessoa também se considera assexuada, [...] é um erro básico porque as manifestações da sexualidade não são só em torno da genitalidade. [...] No meu caso, em particular, eu acho que eu também fiquei muito presa a isso porque todas as pessoas que eu conhecia, rapazes, inclusive aqueles que eu me interessava afetivamente, sexualmente, o tratamento era muito assim, destituído de uma sexualização. [...] Eu comecei a me relacionar muito tarde, sexualmente, [...] já era uma mulher madura, mas foram relações muito boas, apesar de que não pude ter constituído uma relação afetiva mais duradoura [...]. (Laura).

Já Alice também reprimia sua sexualidade, manifestando sentimentos de rejeição em relação ao seu corpo, de desejar e ser desejada:

Aí ela [uma amiga] falava: [...], põe umas roupas diferentes, você só anda com roupas escuras e até o pescoço! Você tem um corpo bonito! E eu falava: Não, não posso! Aí um dia a gente foi num congresso dos advogados lá em Araxá. Aí ficamos no mesmo quarto, e coloquei a blusa até aqui [apontando a mão direita para a gola alta], aí ela falou: pelo amor de Deus! Já vem você com essa blusa! Aí ela pegou e fez: “Zaaaac!”. E rasgou a blusa! Ela falou pra mim: menina, você tem que abusar, você tem um corpo bonito, use decote!”. (Alice).

As duas narrativas permeiam uma série de questões relacionadas à “cidadania íntima” (PLUMMER, 2003): o direito à livre expressão sexual, às relações afetivo-sexuais, à autonomia sobre o corpo, ao erotismo, ao prazer, dentre outras. São relatos que mostram que a caracterização das mulheres com deficiência como seres assexuados contribui para uma representação social que não lhes condiz, ou seja, a de que as mulheres com deficiência são incapazes de provocarem e experimentarem desejo. Essa visão, aliada a representações

conservadoras que vinculam sexualidade à reprodução, restringe-lhes as possibilidades de reconhecimento como sujeito, já que, para muitas sociedades contemporâneas, as mulheres com deficiência representam “o degenerado que não deve ser reproduzido”. O tabu da sexualidade é um aspecto recorrente nos relatos das sujeitas quando reportam ao desejo e à aceitação do corpo. De acordo com Mello (2010), algumas mulheres com deficiência tentam camuflar a deficiência durante as relações sexuais:

Em agosto de 2008 tive a oportunidade de participar, durante três semanas e conjuntamente com outras 24 mulheres com deficiência de diferentes nacionalidades, do 4th International Women’s Institute on Leadership and Disability, em Eugene, EUA [...]. No dia 26 desse mês tivemos uma programação, ou melhor, uma “reunião íntima”, o Women’s Interest Day, em que [...] todas as mulheres com deficiência de cada país poderiam, se quisessem, falar dos seus problemas mais íntimos relativos à deficiência. Um dos relatos *in loco* que “escutei”, presenciando em seguida uma comoção geral, foi o de uma mulher com deficiência física em decorrência de poliomielite, filipina e usuária de cadeira de rodas. Em seu relato, ela nos narrou que no momento das relações sexuais pedia para seu até então marido apagar as luzes, pois não queria que ele olhasse nem tocasse nessa parte de seu corpo. Relatara-nos sentir vergonha de uma de suas pernas, mais larga que a outra. A autoimagem do corpo deficiente parece representar o limite do tabu de si mesmo, em que a deficiência é camuflada mesmo durante os atos sexuais. (MELLO, 2010, p. 171).

Considerações finais

É importante destacar que, para muitas pessoas com deficiência, em especial as que nasceram com uma deficiência ou a adquiriram em tenra idade, a deficiência costuma ser a primeira experiência *queer*, muito antes da identidade de gênero e da sexualidade.¹⁴

¹⁴ Por exemplo, ver Eli Clare (2001, p. 361): “Let me begin with my body, my disabled *queer* body. I use the word *queer* in both of its meanings: in its general sense, as odd, quirky, not belonging; and in its specific sense, as referring to lesbian, *gay*, bisexual, and transgender identity. In my life, these two meanings have often merged into one. *Queer* is not a taunt to

A princípio, a crítica à noção de “capacidade física completa” da Teoria *Crip* parece atravessar uma analítica da normalização que resulta de difícil compreensão do que a análise *queer* sobre a relação entre homofobia e heterossexualidade compulsória, por exemplo. Isso porque os questionamentos sobre corpos fisicamente capazes não prescindiram, de modo contundente, da interseção entre as categorias sexualidade e deficiência, no sentido de uma “sexualização da deficiência” ou de uma “deficientização da sexualidade”, tal como a teoria *queer* já alinha em relação à discussão interseccional entre sexualização da raça e racialização da sexualidade (Cf. MISKOLCI, 2009). A partir dos relatos deste trabalho, pode-se perceber que a normalização da sexualidade e do gênero, a heterossexualização e a homofobia nas relações sociais aproximam as discussões sobre a deficiência, a aptidão do corpo e o capacitismo com as questões que permeiam as demais categorias sociais. Desde uma perspectiva *queer/crip*, pode-se afirmar que não somente as pessoas com deficiência estão imunes ao capacitismo, como todas as outras categorias de seres humanos considerados “menos capazes”: a mulher frente ao homem; o negro e o índio em relação ao branco; o homossexual em contraposição ao heterossexual e assim por diante.

Referências

AMARAL, R.; COELHO, A. C. Nem santos nem demônios: considerações sobre a imagem social e a auto-imagem das pessoas ditas deficientes. *Os Urbanitas*, São Paulo, v. 1, n. 0, 2003. Disponível em: <<http://www.aguaforte.com/antropologia/deficientes.html>>. Acesso em: 27 maio 2011.

ARMSTRONG, M. J.; FITZGERALD, M. H. Culture and disability studies: an anthropological perspective. *Rehabilitation Education*, v. 10, n. 4, p. 247-304, 1996.

AVATAR. Direção: James Cameron. EUA/Reino Unido, Fox Filmes do Brasil (distribuição), 2009. 166 min.

me, but an apt descriptive word. My first experience of *queerness* centered not on sexuality or gender, but on disability. Early on, I understood my body to be irrevocably different from those of my neighbors, playmates, siblings. Shaky: off-balance; speech hard to understand; a body that moved slow, wrists cocked at odd angles, muscles knotted with tremors. [...] Only later came gender and sexuality. Again I found my body to be irrevocably different”.

BARNES, Colin. Las Teorías de la Discapacidad y los Orígenes de la Oposición de las Personas con Discapacidad en la Sociedad Occidental. In: BARTON, Len. (Comp.). *Discapacidad y Sociedad*. Madrid: Ediciones Morata; La Coruña: Fundación Paideia, 1998.

BENTES, I. Eu vejo você: antropologia reversa em Avatar, ciber-índios, pós-cinema ou como arrancar um pensamento complexo dos clichês. In: FELINTO, E.; BENTES, I. (Org.). *Avatar: o futuro do cinema e a ecologia das imagens digitais*. Porto Alegre: Sulina, 2010. p. 55-119.

BLANCA, R. M. *Arte a partir de uma perspectiva queer/Arte desde lo queer*. 2011. 396 p. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, 2006.

_____. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

_____; TAYLOR, Sunaura. *Examined Life*, 2010. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=k0HZaPkF6qE>>. Acesso em: 27 ago. 2013.

CLARE, E. Stolen Bodies, Reclaimed Bodies: disability and queerness. *Public Culture*, v. 3, n. 3, p. 359-365, 2001.

DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2001a.

_____. *Os anormais: curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

_____. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

GAMSON, J. Must Identity Movements Self-Destruct: a *queer* dilemma. In: SEIDMAN, S. (Ed.). *Queer Theory/Sociology*. Malden: Blackwell, 1996. p. 395-419.

GARDOU, C. Quais são os contributos da Antropologia para a compreensão das situações de deficiência? *Revista Lusófona de Educação*, n. 8, 2006, p. 53-61.

GESSER, M. *Gênero, corpo e sexualidade: processos de significação e suas implicações na constituição de mulheres com deficiência física*. 2010. 296 p. Tese (Doutorado em

Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

GIL, J. *Monstros*. Lisboa: Quetzal Editores, 1994.

KANGAUDE, G. Disability, the Stigma of Asexuality and Sexual Health: a sexual rights perspective. *Review of Disability Studies*, v. 5, n. 4, p. 22-36, 2009.

LOURO, G. L. Teoria *Queer*: uma política pós-identitária para a Educação. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 541-553, 2001.

_____. *Um corpo estranho*: ensaios sobre sexualidade e teoria *queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MAIA, A. C. B. *Sexualidade e deficiências*. São Paulo: EdUNESP, 2006.

MAYA, A. M. *Mujer y discapacidad*: una doble discriminación. Hergue: Andaluza; Huelva, 2004.

McRUER, R. Compulsory able-bodiedness and *queer*/disabled existence. In: SNYDER, S. L.; BRUEGGEMANN, B. J.; GARLAND-THOMSON, R. (Ed.). *Disability Studies: enabling the humanities*. New York: Modern Language Association of America, 2002. p. 88-99.

_____. *Crip Theory*: cultural signs of queerness and disability. New York: New York University Press, 2006.

_____; WILKERSON, A. L. (Ed.). Desiring Disability: *Queer Theory meets Disability Studies*. *A Journal of Lesbian and Gay Studies*, v. 9, n. 1-2, 2003.

MELLO, A. G. A construção da pessoa na experiência da deficiência: corpo, gênero, sexualidade, subjetividade e saúde mental. In: MALUF, S. W.; TORNQUIST, C. S. (Org.). *Gênero, saúde e aflição*: abordagens antropológicas. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2010. p. 133-191.

_____; NUERNBERG, A. H. Gênero e deficiência: interseções e perspectivas. *Revista Estudos Feministas*, v. 20, n. 3, p. 635-655, 2012.

MELLO, A. G.; NUERNBERG, A. H.; BLOCK, P. Não é o corpo que discapacita, mas sim a sociedade: a interdisciplinaridade e o surgimento dos estudos sobre deficiência no Brasil e no mundo. In: SCHIMANSKI, E.; CAVALCANTE, F. G. (Org.). *Pesquisa e Extensão*: experiências e perspectivas interdisciplinares. Ponta Grossa: EdUEPG, 2014. p. 91-118.

MISKOLCI, R. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento *gay*. *Cadernos Pagu*, v. 28, p. 101-128, jan./jun. 2007.

- MISKOLCI, R. A teoria *Queer* e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 11, n. 21, p. 150-182, jan./jun. 2009.
- MOUKARZEL, M. das G. M. *Sexualidade e deficiência: superando estigmas em busca da emancipação*. 2003. 233 p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.
- NICOLAU, S. M.; SCHRAIBER, L. B.; AYRES, J. R. C. M. Mulheres com deficiência e sua dupla vulnerabilidade: contribuições para a construção da integralidade em saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 18, n. 3, p. 863-872, 2013.
- OLIVEIRA, A. M. De Avatar à Centaura Mexicana: o monstro e o monstruoso na produção de sentidos da América quinhentista. In: CONGRESSO MUNDIAL DE COMUNICAÇÃO IBERO-AMERICANA, 1. São Paulo. *Anais...* São Paulo, 2011. p. 1-12. Disponível em: <<http://confibercom.org/anais2011/pdf/6.pdf>>. Acesso em: 26 ago. 2013.
- PEREIRA, A. M. B. A. *Viagem ao interior da sombra: deficiência, doença crônica e invisibilidade numa sociedade capacitista*. 2008. 255 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de Coimbra, Coimbra, 2008.
- PFEIFFER, D. The categorization and control of people with disabilities. *Disability and rehabilitation*, v. 21, n. 3, p. 106-107, march 1999.
- PLUMMER, K. *Intimate citizenship: private decisions and public dialogues*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2003.
- PRECIADO, B. *Manifiesto contra-sexual: prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid: Opera Prima, 2002.
- RICH, A. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Bagoas*, n. 5, p. 17-44, 2010.
- RUBIN, G. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: NARDI, P. M.; SCHNEIDER, B. E. (Ed.). *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies*. London: Routledge, 1998. p. 100-127.
- SANCHES, S. C. P. A contemporaneidade da obra “Mitológicas”, de Lévi-Strauss. *Cadernos de Pesquisas Interdisciplinares em Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 11, n. 99, p. 2-21, jul./dez. 2010.
- SANTOS, A. C. Estudos *Queer*: identidades, contextos e ação colectiva. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 76, p. 3-15, dez. 2006.
- SEEGER, A. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

SHUTTLEWORTH, R. P.; KASNITZ, D. Stigma, community, ethnography: Joan Ablon's contribution to the Anthropology of Impairment/Disability. *Medical Anthropology*, v. 18, n. 2, p. 139-159, 2004.

SILVA, T. T. (Org.). *Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 114-144, 1996.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: CosacNaify, 2002a. p. 345-399.

_____. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002b.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. Rio de Janeiro: Cosac Naify, 2010.

Banheiros como tecnologia de gênero: (des)construções materiais e simbólicas

Geni Daniela Núñez Longhini
Keo Silva

Neste artigo, apresentamos resultados da pesquisa realizada na disciplina *Sexualidades, Homo – Transexualidades e Teoria Queer* durante o primeiro semestre de 2013.¹ Nosso objetivo foi compreender como as questões de gênero aparecem no espaço dos banheiros públicos e tomamos como lócus da pesquisa os banheiros de diferentes centros e prédios da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). O conceito de gênero é aqui pensado enquanto performatividade, ou seja, uma repetição que põe em cena atos do masculino e do feminino (BUTLER, 2003).² O texto está dividido em três

¹ A disciplina foi ministrada pelos/as professores/as Dra. Miriam Pillar Grossi, Dr. Felipe Bruno Martins Fernandes e Doutoranda Anna Carolina Horstmann Amorim. A primeira parte da pesquisa foi desenvolvida em grupo (Emilia Dutra, Geni Longhini, Jean Lemos e Keo Silva) e resultou em dados relativos à parte prática e às idas a campo. A publicação final dos resultados da pesquisa ficou sob responsabilidade dos autores deste artigo. Uma primeira versão com resultados preliminares está publicada em Longhini e Silva (2013).

² Heterocisnorma/cisheteronorma: diz respeito à compulsoriedade conjunta da heterossexualidade e cissexualidade nos corpos antes mesmo do seu nascimento e nomeia também os efeitos dos desvios dessa normatização. Assim, o sistema heterocisnormativo estabelece que o ideal de sujeito é o homem, cis, heterobranco, rico e sem deficiência – quando mais uma pessoa se afasta desse ideal, tanto mais sofre violências institucionais. Para Viviane Vergueiro (2014), a cis norma 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

partes. Na primeira, abordamos o tema da arquitetura e dos jogos simbólicos de pertencimento. Na segunda, abordamos as desconstruções e os corpos que transgridem. Na terceira, investimos em uma situação etnográfica em que um parlamentar local apresentou um projeto de lei que regulamentaria a separação de “pessoas do movimento” (em referência às pessoas lésbicas, *gays* e trans) em um terceiro banheiro.

Observamos exclusivamente banheiros públicos da universidade, uma vez que apresentam maior incidência de inscrições e fácil acesso para observação. Essa foi uma escolha metodológica que visa à contribuição com outras pesquisas que também analisaram banheiros (TEIXEIRA; OTTA, 1998; DAMIÃO; TEIXEIRA, 2009), sejam aqueles públicos, como os de shoppings, rodoviárias, aeroportos, ou aqueles banheiros doméstico-privados. Observamos tanto banheiros “masculinos” quanto “femininos” e, nessas observações, percebemos similaridades e diferenças importantes. Todos os banheiros têm cabines privadas e geralmente uma delas é acessível às pessoas com deficiência. Além disso, são comuns espelhos, pias, lixeiras e o piso e as paredes podem ser claras ou de cimento queimado. O banheiro masculino possui uma tecnologia particular: os mictórios. Já o banheiro feminino possui apenas cabines. Como um grupo misto em termos de gênero, todos os integrantes da primeira etapa da pesquisa visitaram ambos os banheiros. No entanto, cada um dos banheiros apresentava características distintas, tanto em relação à limpeza e cuidados do espaço quanto ao conteúdo encontrado nas portas.

No que tange ao trabalho de campo, num primeiro momento, fotografamos todas as inscrições nos banheiros. Posteriormente, selecionamos aquelas cujos discursos se remetiam mais diretamente às questões de gênero e sexualidade, como, por exemplo, inscrições relacionadas com as homossexualidades e questões trans.

Os banheiros pesquisados, inicialmente, eram banheiros aos quais costumávamos ir, lugares que faziam parte da nossa rota na universidade. Desta forma, nossa circulação nos banheiros seguiu um movimento do familiar ao

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.” (VERGUEIRO in GUZMÁN, 2014).

exótico. Como estudamos no Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFH), encontramos ali muito material. Visitamos também banheiros que nos eram menos familiares, como os do prédio da reitoria, do Centro de Comunicação e Expressão (CCE), Centro de Cultura e Eventos e do Centro de Educação (CED). No banheiro do CFH encontramos diversos debates sobre gênero. Na reitoria e no Centro de Cultura e Eventos encontramos banheiros mais limpos (talvez por conta de estes serem prédios sem salas de aula, cujo fluxo de estudantes tem características diferentes). No Centro de Cultura e Eventos, não havia nenhuma inscrição nas portas.

Na reitoria, por sua vez, os banheiros, tanto o feminino quanto o masculino, continham muitas inscrições. No CED havia mais inscrições poéticas, já no CCE e na reitoria havia predominância de números de telefones para encontros sexuais, principalmente nos banheiros masculinos. A partir disso, discutiremos agora a arquitetura e os jogos simbólicos de pertencimento ao espaço do banheiro.

Entre construções: a arquitetura e os jogos simbólicos de pertencimento

Falar de banheiros pode parecer um assunto completamente alheio à visão acadêmica racional/universal/neutra, com seus discursos de produção de “verdade”. O ato de ir ao banheiro é tão naturalizado que, muitas vezes, deixamos passar despercebido o quanto esse simples espaço de “sujeira” e de “depósito de dejetos” afeta nossas vidas, nos atravessa, nos constrói dentro da lógica binária assegurada por um sistema de alinhamento entre sexo e gênero (RUBIN, 1984; GROSSI, 1994; DE LAURETIS, 1994).

O alinhamento sexo/gênero pressupõe que o sexo biológico, definido pelos órgãos genitais, esteja intrinsecamente relacionado ao gênero. Todas essas categorias que enquadram e definem o “papel” do sujeito são construídas socialmente e asseguradas por aparatos de regulação (FOUCAULT, 1982). O espaço do banheiro não escapa a esse projeto de disposição de corpos “normais” (FOUCAULT, 1975). Analisar os banheiros a partir de um ponto de vista que, *a priori*, parece simples, como a sua arquitetura, aponta o quanto um simples espaço de “imundície” nos regula, nos normatiza sem nos darmos conta (PRECIADO, 2006), o que torna o banheiro um objeto de reflexão da ciência feminista.

A arquitetura, a composição física dos espaços como o permitido e o censurado, antes de ser uma simples divisão do espaço, implica um projeto de regulação dos corpos a partir do gênero. No século XX se construíram espaços públicos com o propósito de assegurar a educação de cada corpo de acordo com os códigos vigentes de masculinidade e feminilidade. Esses códigos reproduzem uma visão essencialista do gênero, em que o alinhamento entre o sexo biológico e o gênero é tomado como verdade, sendo que ele se torna critério fundamental no espaço do banheiro. Essa regulação essencialista dos corpos implica a vigilância de quem pode ou não entrar nesse ou naquele banheiro.

“Uma ‘lei’ não escrita autoriza os [...] usuários [...] [dos banheiros] a inspecionar o gênero de cada novo corpo que decide cruzar a porta”,³ afirma Preciado (2006, p. 2). Desta forma, consolida-se o controle público do gênero. Para uma de nós, assignada como mulher cisgênera (Cisgênero/cis é a pessoa que não é transexual/trans), houve, especialmente, no início da pesquisa, um estranhamento em visitar os banheiros masculinos, estranhamento esse compartilhado com os usuários que ali se encontravam. Os homens e rapazes que estavam nos banheiros no momento em que entramos pareciam confusos pela presença de pessoas cujo gênero não condizia àquele lugar. Ao cruzarmos de forma transgressora as portas dos banheiros, nos afetamos pela vigilância e inspeção do gênero, pois imediatamente éramos interpeladas por algum usuário que nos advertia com frases do tipo “ei, moça, aqui não é o banheiro feminino” ou “você está no banheiro errado”. Em uma única situação, quando uma de nós, uma pessoa que se identifica como transmasculina e que, naquele momento, já expressava uma *performance* dissidente da cisnorma, não foi interpelado ao cruzar as portas do banheiro masculino, foi constrangido no banheiro feminino por usuárias que o colocaram sob suspeição. Percebemos, nessa situação, que qualquer pessoa cuja *performance* de gênero seja “ambígua”, ainda que num banheiro “adequado” a seu sexo, acaba sendo alvo da mesma inspeção. Isso demonstra que a lei de entrada nos banheiros exige uma única forma (considerada “correta”) que leva em conta: o alinhamento de sexo e gênero, mas também cabelos, roupas, modo de andar... Essa forma única é estereotipada e define os limites da normalidade.

³ “Una ley no escrita autoriza a las visitantes casuales del retrete a inspeccionar el género de cada nuevo cuerpo que decide cruzar el umbral” (Tradução nossa).

A entrada dos banheiros é caracterizada por placas indicativas que os diferenciam por gênero e, às vezes, por sexo. Nas palavras “banheiro masculino” e “banheiro feminino” ou “banheiro de mulheres” e “banheiro de homens” já está impregnada uma lógica que alinha sexo a gênero, explícita e implicitamente. Além disso, nessas placas, a cor também é um dispositivo reforçador das normas de gênero: cor azul para banheiros “masculinos” ou “de homens” e cor-de-rosa para banheiros “femininos” ou “de mulheres”. A representação imagética para cada sexo atua nesse mesmo sistema impositivo dos modos de expressão de gênero e sexualidade: para mulheres, bonecos de vestido/saia; para homens, bonecos de calça. Nossa percepção está em sintonia com a descrição de Preciado (2006, p. 1), que afirma que, “na porta de cada banheiro, como único signo, uma interpelação de gênero: masculino ou feminino, damas ou cavalheiros, [...] como se se houvesse que entrar ao banheiro para refazer o gênero, mais que a desfazer-se da urina e merda” (figura 1). Tanto as palavras como as cores são dispositivos que compactuam com um discurso cisheteronormativo que torna invisível, ilegível e deslegitimada toda experiência destoante desta norma (BUTLER, 1999). A separação logo na entrada dos banheiros, definindo supostas totalidades generificadas (como se os humanos fossem divididos em dois grandes grupos), remete a uma padronização da sexualidade ao supor o alinhamento supramencionado entre sexo e gênero.

Figura 1 – Placa de entrada dos banheiros universitários masculino e feminino



Percebemos uma exceção: as placas das cabines acessíveis às pessoas com deficiência não tinham diferenciação de gênero. Tanto no banheiro masculino como no feminino era usado o mesmo boneco em cor azul, com calça e cabelos curtos, representando uma figura masculina (figura 1). Segundo Anahí Guedes de Mello e Adriano Nuernberg (2012), com os avanços nos estudos feministas, não é possível pensar gênero, sem pensar a articulação desta categoria com outras, como, por exemplo, a deficiência. Nesse sentido, vimos que, além de uma tecnologia do gênero em que os corpos supostamente “capazes” são imagetivamente divididos por gênero, os corpos supostamente “incapazes” são universalizados no masculino, o que define os banheiros como uma tecnologia de gênero capacitista.

Figura 2 – Placa das cabines acessíveis às pessoas com deficiência em ambos os banheiros



As leis que orientam as normas de gênero não são necessariamente prescritas em legislações, mas são eficazes. Teresa De Lauretis (1994, p. 3) afirma que o “gênero é (uma) representação – que não significa que não tenha implicações concretas ou reais, tanto social quanto subjetivas, na vida material das pessoas. Muito pelo contrário”. Pudemos constatar essa força simbólica dessas normas na atuação das pessoas usuárias dos banheiros. Em nossas observações cada usuário entrava no banheiro “correspondente” ao seu sexo, o que nos pareceu seguir as normas de gênero de maneira naturalizada, posicionando os banheiros como mais um espaço de reafirmação das expectativas hegemônicas do gênero (BUTLER, 2003).

A conformação do gênero às expectativas hegemônicas inicia-se desde muito cedo, mesmo antes do nascimento. Esse processo reflete a inserção do sujeito num domínio de linguagem e parentesco pela interpelação de gênero. Nesse sentido, tornar-se menina ou menino é uma construção cultural, histórica e social. Contudo, esse processo de “tornar-se menina” ou “menino” atualiza-se sendo reforçado por diversas autoridades: “a nomeação é, ao mesmo tempo, o estabelecimento de uma fronteira e também a inculcação repetida de uma norma” (BUTLER, 2003, p. 8). Notamos que as crianças, desde muito pequenas, já são orientadas a frequentar o banheiro a elas “destinado”.

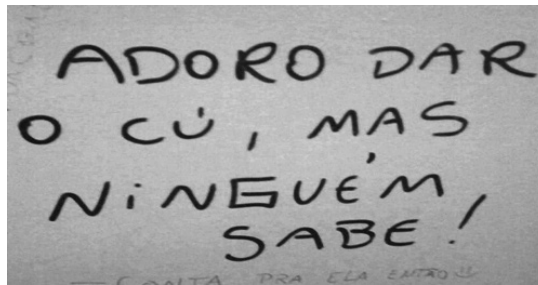
Os banheiros reforçam certa maternidade compulsória ou, ao menos, uma expectativa de que o cuidado das crianças é uma atividade destinada e exclusiva a mulheres/mães (cf. BADINTER, 1985). Isso se evidencia na localização do fraldário: quase sempre no banheiro feminino, ou seja, mais uma vez, um reforço de estereótipos de gênero. No momento da pesquisa não havia fraldários nos banheiros universitários. Esses aparatos de cuidado de crianças só são presentes em banheiros públicos de lugares como shoppings, cinemas, aeroportos. Uma hipótese possível para a ausência desse aparato nas universidades é que essa instituição exclui um eventual trânsito de crianças, o que não ficou evidenciado em campo, onde observamos muitos estudantes que eram mães/pais/cuidadorxs e que circulavam nos banheiros universitários. Percebemos, assim, que a arquitetura dos banheiros (re)produz ideais embasados em normas de gênero estanques e que, muitas vezes, reforçam o privado como lugar privilegiado de cuidado das crianças, o que pode ter um impacto negativo na permanência de estudantes mães/pais/cuidadorxs na UFSC.

“A arquitetura constrói barreiras quase naturais respondendo a uma diferença essencial de funções entre homens e mulheres”,⁴ afirma Preciado (2006, p. 1). A disposição criada nos espaços funciona como afirmação de gênero e o define a partir das diferenças dadas pelas diferenças biológicas (PRECIADO, 2006). De modo que, para Preciado (2006, p. 2), “[...] a produção da masculinidade heterossexual depende da separação imperativa de genitalidade e analidade”. Uma das inscrições obtidas em nossa pesquisa, num banheiro “masculino”: “adoro dar o cú, mas ninguém sabe” (figura 3) denota

⁴ “La producción eficaz de la masculinidad heterosexual depende de la separación imperativa de genitalidad y analidad. Podríamos pensar que la arquitectura construye barreras cuasi naturales respondiendo a una diferencia esencial de funciones entre hombres y mujeres”.

uma possível via de transgressão da lógica heteronormativa (ainda que expressa num ambiente “privado”), protestando contra um modelo de masculinidade hegemônica no qual a prática sexual anal é tida como desviante (CONNELL, 2013). Segundo Preciado (2006, p. 2), “mijar de pé publicamente é uma das *performances* constitutivas da masculinidade heterossexual moderna”.⁵ Observa-se, com isso, que o banheiro age/funçiona como tecnologia de gênero na (re)produção de uma masculinidade no espaço público (PRECIADO, 2006).

Figura 3 – “Adoro dar o cú, mas ninguém sabe”



O banheiro masculino remete a uma prática cultural que supõe a sociabilidade de sujeitos reconhecidos como homem, sob a prática de mijar em pé. Dessa forma, percebemos que a lógica dos espaços públicos ou os próprios espaços públicos são espaços idealizados de masculinidades. Já as regras dos banheiros femininos separados por cabine remetem ao espaço doméstico/privado em meio ao espaço público. Assim, entendemos o espaço do banheiro como: reduto público que possibilita a execução de jogos simbólicos relativos à masculinidade, um cenário de performatividade, um lugar de normas/normativo (BUTLER, 1999). Este mijar, enquanto *performance* de masculinidade hegemônica, também é recorrente em outros espaços além dos banheiros: homens cis⁶ urinarem em público (em postes, ruas, matagais) é visto com menos estranhamento que mulheres mijando nesses mesmos

⁵ “Mear de pie públicamente es una de las *performances* constitutivas de la masculinidad heterosexual moderna”. [Tradução nossa].

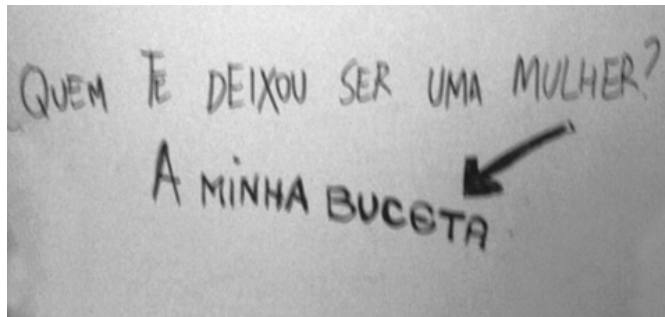
⁶ Kaas (2012) coloca que uma pessoa cis seria alguém “politicamente vista[o] como ‘alinhada’[o] dentro de seu corpo e de seu gênero”.

lugares. Mulheres que o fazem são tidas como desviantes, “menos femininas”, ou em situação de perigo, características não consoantes se, quem mija em “público”, são homens cis.

Outra inscrição, num banheiro “feminino”, apontava o seguinte: “quem te deixou ser uma mulher?”, ao que outra pessoa (hipótese defendida a partir da diferença na caligrafia), responde: “a minha buceta” (figura 4). Percebemos no pensamento implícito na frase de resposta a questão do quanto

a estrutura heteronormativa faz com que a heterossexualidade apareça como uma sexualidade sempre existente, natural, normal e pura. [...] Como compreende sempre um binarismo, esse tipo de linguagem conforma ideias, instituições, sujeitos e corpos. (BUTLER, 1999, p. 4).

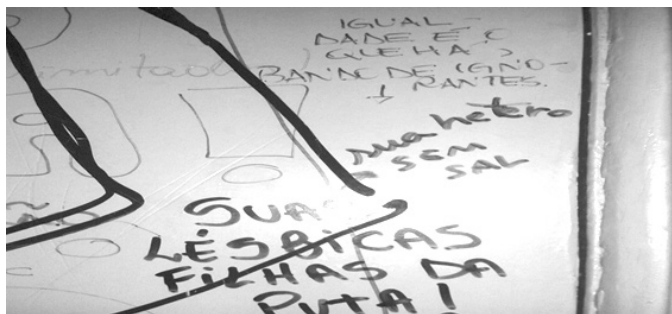
Figura 4 – “Quem te deixou ser uma mulher?” “A minha buceta”



De acordo com Butler (1999), a diferença sexual é amiúde justificada a partir de diferenças materiais, mas ela lembra que essas diferenças são sempre marcadas e formadas por práticas discursivas. Para ela, o “*sexo*” seria um ideal regulatório e sua materialização seria imposta, sendo que esta materialização ocorreria ou não, através de determinadas práticas altamente reguladas. Nas palavras de Butler (1999, p. 3): “O ‘*sexo*’ é, pois, não simplesmente aquilo que ‘alguém’ simplesmente se torna viável, é aquilo que qualifica um corpo para a vida no interior do domínio da inteligibilidade cultural”. Percebemos, desta forma, que a referida inscrição trabalharia nesta lógica de tornar a presença/ ausência da genitália o requisito obrigatório para alguém se constituir enquanto mulher.

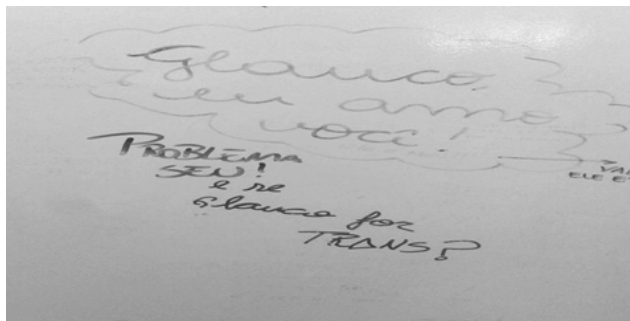
Outro ponto que nos chamou atenção foi a respeito da experiência lésbica dentro dos banheiros. Adrienne Rich (1980) aponta que a invisibilidade lésbica nas mais diferentes dimensões, desde a produção acadêmica (se mulheres cis são invisibilizadas, mulheres lésbicas cis o são duplamente e mulheres trans*, triplamente) até as práticas cotidianas. Assim, a compulsão heterossexual está presente também nos banheiros públicos, desde a inspeção e controle dos corpos, feita por outras usuárias dos banheiros na presença de uma lésbica ou bissexual masculina (*butch*), até a repulsa e exclusão (figura 5: “Lésbicas filhas da puta”). O controle dos corpos aplicado no uso dos banheiros, como já foi dito, é sustentado através de policiamento e vigilância, e definem quem pode ou não utilizar aquele espaço. Ao ocupar o banheiro feminino, uma *lésbica* percebe o não pertencimento àquele ambiente, desde sua autoidentificação até o estranhamento potencial de outras ocupantes daquele espaço. Ao utilizar o banheiro masculino, também se percebe deslocada desse.

Figura 5 – “Lésbicas filhas da puta”



Assim, a norma heterossexual se mostra intrinsecamente ligada e aparece nitidamente na utilização dos banheiros, tanto nas estereotípias lesbo-bi-homossexualidades, como também em outros corpos cuja *performance*, ainda que heterossexual, não esteja nos moldes de feminilidade e masculinidade essencializados, como, por exemplo, mulheres e homens trans* (especialmente quando essas pessoas não têm alta passabilidade cis) (CREMONINI, 2012; KAAS, 2013) (figura 6).

Figura 6 – “e se o Glauco for trans”



Desta forma, a arquitetura material-simbólica dos banheiros opera numa lógica binária que toma o sexo biológico como sendo de ordem ‘natural’, estanque, imutável e não também como algo construído historicamente (LAQUEUR, 2001). Além dessa naturalização, os banheiros também alinham ao sexo “natural” um gênero também esperado “normal”, de forma que a experiência das pessoas que transitam nesses espaços tende a ser deslegitimada e invisibilizada pela imposição de um modelo normativo (PRECIADO, 2006).

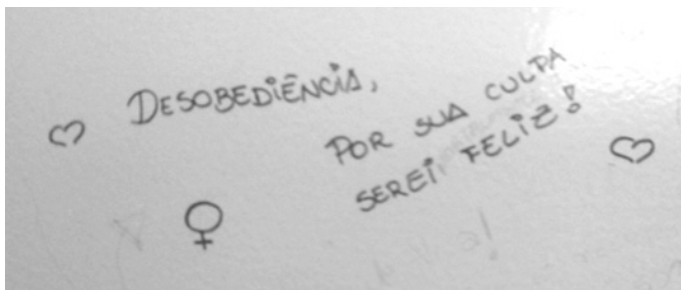
Como lembra Tereza De Lauretis (1994, p. 8), “um sujeito é constituído no gênero, sem dúvida, mas não apenas pela diferença sexual, e sim por meio de códigos linguísticos e representações culturais”. É necessário pensar o gênero não tão objetivamente ligado à diferença sexual, nem pensar a própria “diferença sexual como efeito de linguagem ou como puro imaginário (não relacionado ao real)”, defende De Lauretis (1994, p. 3). Ainda de acordo com ela, seria necessária, então, uma desconstrução desse estreitamento histórico – presente no próprio movimento feminista – entre gênero e diferença sexual. Como ferramenta teórica possível para a dissolução desta dificuldade, De Lauretis elabora o conceito de tecnologia de gênero. Apoiada nas análises de Foucault, ela entende o gênero como tecnologia sexual, pensado como “representação e auto-representação, resultantes de diversas tecnologias sociais, [...] discursos, epistemologias e práticas críticas institucionalizadas, e também das práticas da vida cotidiana” (DE LAURETIS, 1994, p. 5) como o simples ato de ir ao banheiro. Portanto, a partir dessa perspectiva, o gênero pode ser visto como um desdobramento de uma complexa tecnologia política e o banheiro como espaço físico que permite que xs sujeitos exerçam sua *performance* de gênero

e sejam atravessados pelas normas presentes nessa arquitetura da sujeira (DE LAURETIS, 1994). Dessa forma, o banheiro pode ser pensado como um desdobramento da biopolítica assegurada pela lógica cisheterossexual. Nesse sentido, talvez até mesmo as inscrições nas portas dos banheiros possam funcionar como tecnologias de gênero, pois seus discursos expressam efeitos dessas mesmas tecnologias, como normatização e preconceitos.

Entre desconstruções – corpos que transgridem

Retomando, outra inscrição, num banheiro “feminino”, enunciava: “Desobediência, por sua culpa serei feliz” (figura 7). Conforme mencionado anteriormente, para Butler (1999), o sexo como constructo ideal se materializa através do tempo pela atuação de normas regulatórias impositivas, não sendo – por conseguinte – uma condição estática do corpo. O próprio fato de que exista essa reiteração forçada é sintoma de que a materialização nunca é completamente “bem-sucedida”: os corpos nunca se conformam integralmente às normas (BUTLER, 1999).

Figura 7 – “Desobediência, por sua culpa serei feliz”



Percebe-se então que

são as instabilidades, as possibilidades de rematerialização, [...] que marcam um domínio no qual a força da lei regulatória pode se voltar contra ela mesma para gerar rearticulações que colocam em questão a força hegemônica daquela mesma lei regulatória. (BUTLER, 1999, p. 7).

A partir dessa perspectiva de transgressão da norma, uma leitura possível que pensamos foi de que a desobediência pode ter um caráter subversivo, na medida em que vai de encontro à conduta esperada/imposta.

Um exemplo possível de transgressão dessa lógica cisheteronormativa é a existência da experiência trans*,⁷ que não se conforma à expectativa cisheteronormativa de identificação sexo a gênero. Por sujeitos trans* entendemos pessoas designadas biologicamente como homens ou mulheres, mas que não se sentem identificadas com essa designação: podem sentir uma maior identificação com vestuário,⁸ transformações corporais (não necessariamente), nomeação e outras identificações subjetivas com um gênero não designado socialmente ao sexo biológico, ou pessoas trans* não binárias, cuja identificação não é com as categorias “homem” ou “mulher” (ÁVILA; GROSSI, 2010; CREMONINI, 2013). Vemos, então, que, pela lógica binária de associações, mulheres “normais” (assim dadas pelo aparato biológico) identificar-se-iam necessariamente com a noção de um feminino universal (e suas normas, tais como heterossexualidade); da mesma forma que os homens “normais” (dados pelo aparato biológico) estariam para um masculino universal. Ora, percebemos que essas leis não dão conta da diversidade dos modos de apropriação da sexualidade (no sentido amplo da palavra) pelas diferentes pessoas, sejam elas trans* ou cis (ÁVILA; GROSSI, 2010; KAAS, 2012).

Desta forma, ressaltamos que não apenas as pessoas trans* não se adéquam à expectativa cisheteronormativa, mas que também todas as pessoas constituídas nesses códigos acabam por escapar em menor ou maior grau deste ideal regulatório em algum/uns momento/s de suas vidas: a precariedade em se tentar seguir ou abandonar completamente a norma se dá também por conta do caráter atualizante desta norma, além de que, mesmo as vias de fuga e afastamento também acabam por ter condições de possibilidade dentro dos discursos que as produzem (BUTLER, 2003). Partimos então da ideia de

⁷ Sobre uso do termo trans, Hailey Kaas (2013) coloca que ele pode ser a abreviação de diversas palavras que “expressam diferentes identidades, como *transexual* ou *transgênero*, ou até mesmo *travesti*”.

⁸ Seguindo a linha teórica de Ávila e Grossi (2010), é importante salientar que essas características são genéricas e que não nos propomos, em nenhum momento, a afirmar ou definir quais características seriam essenciais para uma transexualidade “verdadeira”, mesmo porque não acreditamos que haja uma experiência trans* mais ou menos legítima que outras.

que nenhuma identidade é essencialmente transgressora ou perpetuadora da norma mesmo porque lemos essa categoria enquanto um construto fluido cuja singularidade da experiência dos sujeitos que a constituem impede quaisquer absolutizações (BUTLER, 2003).

É possível notar que a experiência trans* – pelo modelo heteronormativo – não é legitimada nem no banheiro “feminino”, nem no “masculino”. A violência de gênero ocorre de maneira profunda: o policiamento no corpo trans*, muitas vezes empreendido pelos usuárixs dos banheiros, busca vestígios que “justifiquem” o uso de um determinado banheiro – se homem (cis), masculino; se mulher (cis), feminino. Mas não é só o policiamento de identificação do sexo que acontece, também o gênero (entendido como estereótipos construídos historicamente) é investigado: “nascer homem” (ou mulher) e apresentar um gênero feminino (ou masculino) é visto com ojeriza pela noção cisheteronormativa (PRECIADO, 2006). Assim, o desejo da pessoa é ignorado e desrespeitado, como se a identificação ou fala dela sobre si mesma não importasse o suficiente para que ela própria pudesse ter agência em escolher livremente em qual tipo de banheiro prefere ir, a partir de sua identificação de gênero. Nesse sentido, a disposição binária dos banheiros também pode se constituir uma violência para pessoas que se identificam como não binárias: elas são obrigadas a “escolher” ou o “masculino” ou o “feminino”, sendo que não se identificam nem com um nem com outro (CREMONINI, 2013).

Tal como fora, um dia, a homossexualidade, a transexualidade ainda é tida como patologia pelo Manual de Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-APA). Acerca deste Manual, utilizado internacionalmente por diversos campos da “Ciência”, Berenice Bento e Larissa Pelúcio afirmam que nele se encontra

uma radical defesa do dimorfismo. As *performances* de gênero, a sexualidade e a subjetividade são níveis constitutivos da identidade do sujeito que se apresentam colados uns aos outros. O masculino e o feminino só se encontram por intermédio da complementaridade da heterossexualidade. Quando há qualquer nível de descolamento, deve haver uma intervenção especializada, principalmente de algum especialista nas ciências psi, para restabelecer a ordem e a “coerência” entre corpo, gênero e sexualidade. É esse mapa que fornecerá as bases fundamentais para a construção do diagnóstico de gênero. (BENTO; PELÚCIO, 2012, p. 4).

Bento e Pelúcio ressaltam que, muito embora não haja mais uma patologização explícita do “homossexualismo”, a atualização do patologizar da sexualidade agora opera nos chamados “transtornos de gênero”. O que acontece, no entanto, é que, implicitamente, continua ocorrendo uma patologização da homossexualidade, pois, para serem trans* “verdadeirxs” no diagnóstico, fica implícita a expectativa de uma sexualidade heterossexual, nas palavras das autoras:

Se o gênero só consegue sua inteligibilidade quando referido à diferença sexual e à complementaridade dos sexos, quando se produz no menino a masculinidade e na menina a feminilidade, a heterossexualidade está inserida aí como condição para dar vida e sentido aos gêneros. (BENTO; PELÚCIO, 2012, p. 5).

Assim, a partir do momento em que há uma interdição a pessoas trans* a frequentarem os banheiros com que se identificam, ocorre simultaneamente uma reprodução da lógica binária e patologizante das identidades trans*, como se, de fato, “ou se nasce mulher ou se nasce homem”, enquanto verdade absoluta, estanque e imutável, ignorando que homens trans* e mulheres trans* são homens e mulheres, respectivamente, e se é assim que se identificam, é assim que devem ser tratadxs e respeitadxs (CREMONINI, 2013; BENTO; PELÚCIO, 2012; KAAS, 2012). Monique Wittig também vai nesse sentido ao afirmar que:

Ao admitir que há uma divisão “natural” entre mulheres e homens, naturalizamos a história, assumimos que “homens” e “mulheres” sempre existiram e sempre existirão. Não somente naturalizamos a história como também, por consequência, naturalizamos os fenômenos sociais que manifestam nossa opressão, tornando impossível qualquer mudança. (WITTIG, 1980).

Percebemos, assim, que nos banheiros ocorre uma internalização e naturalização dos discursos que atuam como dispositivos de controle, como se a diferença sexual e de gênero existisse ontologicamente e de uma única forma, sem haver questionamentos como os propostos por Bento e Pelúcio:

Por que diagnosticar o gênero? Quem autoriza psicólogos, psiquiatras, endocrinologistas e outras especialidades que fazem parte das equipes

multidisciplinares a avaliarem as pessoas transexuais e travestis como “doentes”? [...] Quais e como estabelecer os limites discerníveis entre “os transtornados de gênero” e “os normais de gênero”? O único mapa seguro que guia o olhar do médico e dos membros da equipe são as verdades estabelecidas socialmente para os gêneros, portanto estamos no nível do discurso. Não existe um só átomo de neutralidade nesses códigos. Estamos diante de um poderoso discurso que tem como finalidade manter os gêneros e as práticas eróticas prisioneiras à diferença sexual. (BENTO; PELÚCIO, 2012, p. 11).

Perspectivas atuais – projetos sobre banheiros

Ainda no que concerne à reiteração constante e forçada das normas, uma notícia a que tivemos acesso explicita alguns aspectos dessa questão: um projeto de lei (PL 15.327/2013) do vereador Deglaber Goulart (PMDB) propõe a criação de um terceiro banheiro, destinado a pessoas que se identificassem como participantes do grupo LGBT*. Em entrevista,⁹ questionado sobre se apenas “pessoas do movimento” usariam o “banheiro unissex”, o vereador Deglaber responde que:

Sim, do movimento... que se sente constrangido... “Há discriminação...” Não tem discriminação! Se tem no Rio de Janeiro, em Curitiba, em outras cidades, só em Florianópolis vai ser discriminação?! Não vejo motivo nenhum. Isso vai facilitar cada vez mais...

Este projeto de lei, na nossa leitura, acaba atuando como uma tentativa de institucionalizar – por consequência, reforçar – a imposição de verdades e discriminação sobre os corpos usando como “argumentos” proposições carentes de consistência e lógica, ou melhor: carregadas de consistência e lógica, cisheteronormativas. No discurso do vereador, pudemos perceber diversas associações equivocadas, mas cujo engano não é gratuito, uma vez que coadunam com a verdade que ele quer impor: a de que “pessoas do movimento” (LGBT*) não poderiam ocupar os mesmos espaços daquelas que ele classifica como “pessoas de bem”. Nesse sentido, vemos que os banheiros,

⁹ Link para a entrevista completa, bem como transcrição de trechos, presentes no Anexo.

no modelo como se configuram atualmente, já atuam como palco da aplicação de (hetero) normas, tal como versa Preciado:

Não é por acaso que a nova disciplina fecal imposta pela nascente burguesa no final do século XIX é contemporânea a novos códigos conjugais e domésticos que exigem a redefinição espacial dos gêneros e que serão cúmplices da normalização da heterossexualidade e da patologização da homossexualidade. (PRECIADO, 2006, p. 2).

Além da questão da patologização da homossexualidade, no discurso do vereador Deglaber também é possível notar diversas outras “associações”. Diz ele:

Eu acredito que há constrangimento do movimento *gay* e às vezes até entrar no banheiro masculino, pode usar esse ali... Como no caso em São Paulo, um cara se vestiu de travesti, entrou no banheiro feminino e estuprou a moça... É a segurança também.

No pronunciamento do vereador Deglaber Goulart, percebemos uma profunda confusão (para não dizer desrespeito) por questões como sexualidades e identidades de gênero. Em sua fala, fica implícita a crença dele no fato de que, se alguém expressar determinada sexualidade (no caso, homossexual) ou identidade de gênero não hegemônica, isso o/a faria menos digno/a de frequentar os mesmos banheiros das pessoas de “moral e bons costumes”. Além disso, “cara que se veste de travesti” teria mais chance de ser um agressor sexual, logo, segregar as pessoas por um critério de gênero seria também uma medida de “segurança” – na fala dele. O vereador, com essa generalização, inverte o processo histórico de vulnerabilidade das populações LGBT*. Outro fator que emerge na fala do vereador reflete um pensamento presente no imaginário social de que mulheres cis no banheiro “masculino” estariam correndo uma espécie de risco e/ou que estariam em especial vulnerabilidade (assédio sexual, estupro, por exemplo). Esta ideia reforça a noção de que mulheres seriam essencialmente mais fracas e que, diante dessa pressuposta “fragilidade”, a postura “correta” devesse ser uma mera fuga, um afastamento dessa situação. Percebemos nesse raciocínio uma culpabilização das “vítimas”, como se uma eventual agressão às mulheres fosse “culpa” delas que não deveriam estar no mesmo espaço “de homens” cis, onde a violência

seria quase que esperada, naturalizada, sem haver qualquer responsabilização dos agentes agressores. Além da essencialização das mulheres enquanto sujeitos totalmente frágeis e vulneráveis, também ocorre uma segunda essencialização: a pressuposição de que a violência seria intrínseca aos homens cis, que não conseguiriam se “controlar” ante a “provocação” das mulheres. Todo este raciocínio se pauta numa construção heterossexista (RICH, 1980).

De maneira que a idealização do “projeto do terceiro banheiro” seja concretizada, será uma materialização e reforço de um pensamento sexista, que – infelizmente – sabemos não ser exclusivo do vereador Deglaber Goulart. Refletindo sobre essa postura política do referido vereador, pudemos notar que a divisão entre os banheiros implica uma desigualdade entre humanos, o que nos lembra das categorias de Butler (1999), que fala em “humano” e “inumano”. Segundo ela, campos de poder e discurso gerenciam, sustentam aquilo que é legitimado como “humano”, em especial quando falamos de “seres abjetos” cuja própria humanidade é questionada. Assim, a construção do gênero atuaria por “meios excludentes, de forma que o humano é não apenas produzido sobre e contra o inumano, mas através de um conjunto de exclusões, de apagamentos radicais” (BUTLER, 1999). Em se tratando da construção de gênero, Butler lembra que:

Não é suficiente afirmar que os sujeitos humanos são construídos, pois a construção do humano é uma operação diferencial que produz o mais e o menos “humano”, o inumano, o humanamente impensável. Esses locais excluídos vêm a limitar o “humano” com seu exterior constitutivo, e a assombrar aquelas fronteiras com a persistente possibilidade de sua perturbação e rearticulação. (BUTLER, 1999, p. 9, 162).

Uma iniciativa completamente diferente da proposta do parlamentar Deglaber foi a “ocupação do banheiro”. Essa ocupação aconteceu em agosto de 2013 e foi realizada por um grupo de estudantes da UFRN (Universidade Federal do Rio Grande do Norte). Esses alunxs ocuparam um banheiro da ala “masculina” do setor das humanidades daquela universidade, tendo como objetivo “a instauração de um banheiro como zona política pós-gênero e sexo dissidente”. Com inscrições libertárias, o banheiro tornou-se um espaço de resistência contra as normatizações identitárias entre masculino/feminino/cis/trans*, sendo um de seus objetivos a constituição de espaços livres de

demarcações separando gêneros, como costuma acontecer em banheiros públicos. Obtivemos essas informações a partir de nossa própria visita ao banheiro e posterior amizade com algumas pessoas que protagonizaram esta ocupação. A ocupação durou quase um mês. Mais informações, fotos e um texto chamado “Medo de Gliter” podem ser encontradas no <blog: <http://afetadxs.blogspot.com.br/>>. Segue um trecho do texto/manifesto gliter:

E seguimos a fazer políticas monstruosas, que já não somos a esquerda organizada em torno de um projeto unitário, nem o movimento estudantil que ocupa a reitoria e constrói uma pauta de reivindicações; somos estranhos, descentrados, transviados e descomprometidos com um projeto consistente de universidade livre: nossa luta é pelo direito de sentir-se seguro no aqui e agora, nossa liberdade não depende de projetos consistentes mas de ações diretas, nossa guerrilha é festa e nossa vingança é sermos felizes. (Por Afetadxs, 15/08/2013).

Considerações finais

A partir da articulação teórico-prática, arriscamos dizer que, além de ser um mero espaço de expressão, os discursos nas portas dos banheiros não são uma expressão qualquer. O falar da sexualidade, presente no banheiro, é passível de dialogia com a análise de Foucault (1977) em *a História da Sexualidade*, onde explica que, após o século XVII, ocorreria uma superexposição do “sexo”, mas uma exposição falaciosa, uma vez que só poderia ocorrer dentre rígidos parâmetros de inspiração moral. A lógica percebida em relação às inscrições nas portas distingue-se dessa mera exposição do “sexo”, referida por Foucault (1977). O discurso nas portas dos banheiros, talvez por conta da “privacidade” das cabines, opera de maneira mais desinibida, sendo, então – potencialmente –, um palco para desconstruções heteronormativas e de criação de novas formas de ser e estar no mundo, ao mesmo tempo em que também é reflexo de preconceitos como machismo, lesbofobia, transfobia e homofobia.

Conforme explicitamos ao longo do texto, percebemos que, como aponta Preciado (2006), o banheiro é lugar onde a referência ao espaço público está assegurada ao masculino, e de variadas formas institui-se e é instituída pelo imaginário heterossexual enquanto norma. Assim como em

outros apontamentos feitos por Rich (1980), que expõe uma gama de fatores que determinam a heterossexualidade como um sistema político de controle e privilégio masculino, o banheiro, além de abarcar a categoria de tecnologia de gênero, desde sua composição arquitetônica através de sua disposição espacial que deixa claramente marcada a separação entre público e privado, até sua composição estética impressa nos grafites/inscrições, expressa o quanto a heterossexualidade compulsória atravessa o cotidiano enquanto norma vigente do privilégio instaurado e garantido pelo/para homens cis (DE LAURETIS, 1994).

Podemos dizer, então, que o banheiro público (na forma como se encontra no “atualmente”) atua como tecnologia de gênero que perpetua e reflete discursos correntes em outros espaços, discursos cuja função obedece a uma lógica heteronormativa, como, por exemplo: igrejas, onde durante muito tempo (e ainda hoje) ocorre uma separação entre homens e mulheres, pressupondo assim a heterossexualidade como natural e a homo/bissexualidade como desvio; ou em escolas exclusivas para rapazes ou moças em que se “justifica” essa divisão a partir de uma suposta peculiaridade de um gênero e de uma sexualidade universal (DE LAURETIS, 1994).

Uma vez que a manutenção do sistema binário se dá também por uma internalização e crença neste sistema enquanto “Verdade”, outros modelos divergentes deste podem causar tanto aceitação, quanto resistência, e não temos a pretensão de apresentar quaisquer “soluções” a esta configuração. Acreditamos apenas que a atual forma como se constituem os banheiros funciona, como já afirmamos anteriormente, de modo bastante normativo e excludente, desrespeitando o desejo das próprias pessoas que deles se utilizam. Mas, ao mesmo tempo em que há essa normatividade, é importante lembrar que há, também, a contrapartida, pois 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 ao colocá-la no exterior da construção discursiva, pois – conforme já mencionado, as resistências só emergem a partir de contextos histórico-políticos – como lembra a análise foucaultiana ao trazer que as próprias

relações de poder produzem resistências em seu interior. De maneira que, assim como o gênero e todas as outras categorias constitutivas da subjetividade são construídas socialmente, através do compartilhamento de símbolos e códigos, sua manutenção e também sua modificação também podem ser (des)construídas. Por isso, a possibilidade de subverter a cis-heteronormatividade – enquanto sistema político – é fundamental para desenraizar concepções naturalizadas do gênero, as quais deslegitimam a diversidade das experiências (WITTIG, 1980; BUTLER, 2003).

Então, muito mais do que afirmativas, a pesquisa nos trouxe questionamentos e é com eles que concluímos, a partir de uma fala de Butler:

Como, pois, podemos pensar a matéria dos corpos como uma espécie de materialização governada por normas regulatórias – normas que têm a finalidade de assegurar o funcionamento da hegemonia heterossexual na formação daquilo que pode ser legitimamente considerado como um corpo viável? Como essa materialização da norma na formação corporal produz um domínio de corpos abjetos, um campo de deformação, o qual, ao deixar de ser considerado como plenamente humano, reforça aquelas normas regulatórias? Que questionamento esse domínio excluído e abjeto produz relativamente à hegemonia simbólica? Esse questionamento poderia forçar uma rearticulação radical daquilo que pode ser legitimamente considerado como corpos que pesam, como formas de viver que contam como “vida”, como vidas que vale a pena proteger, como vidas que vale a pena salvar, como vidas que vale a pena prantear? (BUTLER, 1999, p. 17).

Referências

ÁVILA, S.; GROSSI, M. Maria, Maria, João, João – Reflexões sobre a transexperiência masculina. In: SEMINÁRIO FAZENDO GÊNERO 9. Diásporas, Diversidades e Deslocamentos, *Anais...* Florianópolis, agosto de 2010, p. 1-10.

BENTO, B.; PELÚCIO, L. Despatologização do gênero: a politização das identidades abjetas. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 13, 2012.

BUTLER, J. Corpos que pesam. In: LOURO, G. (Org.). *O corpo educado*. Pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p. 153-172.

- BUTLER, J. *Problemas de gênero*. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CONNELL, R.; MESSERSCHIMIDT, J. Masculinidade Hegemônica: repensando o conceito. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n. 1, 2013.
- CREMONINI, J. *Transpicália*, 2013 [blog]. Disponível em: <<http://transpicalia.incandescencia.org/>>.
- DAMIÃO, N.; TEIXEIRA, R. Relato de pesquisa: “Grafites de banheiro e diferenças de gênero: o que os banheiros têm a dizer?”. *Arquivos Brasileiros de Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 61, n. 2, p. 1-10, 2009.
- DE LAURETIS, T. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, H. B. de. *Tendências e impasses*. O feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 1-36.
- FOUCAULT, M. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *A História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1977.
- GUZMÁN, Boris. *Entrevista com Viviane Vergueiro: Colonialidade e Cis-normatividade – conversando com Viviane Vergueiro*, 2014. Disponível em: <<https://iberoamericasocial.com/colonialidade-e-cis-normatividade-conversando-com-viviane-vergueiro/>>.
- KAAS, H. Trans* – Termo guarda-chuva. *Transfeminismo*, São Paulo, fev. 2013. [blog] Disponível em: <<http://transfeminismo.com/trans-umbrella-term/>>. Acesso em: 29 set. 2013.
- _____. Cissexismo – algumas considerações. *Transfeminismo*, São Paulo, mai. 2012. [blog] Disponível em: <<http://transfeminismo.com/2012/05/20/cissexismo-algumas-novas-consideracoes/>>. Acesso em: 29 set. 2013.
- LAQUEUR, T. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- MELLO, A. G.; NUERNBERG, A. *Corpo, Gênero e Sexualidade na Experiência da Deficiência: algumas notas de campo*. In: III SEMINÁRIO INTERNACIONAL ENLAÇANDO SEXUALIDADES. Universidade Federal da Bahia, 2013, p. 1-13.
- PRECIADO, B. Basura y género. *Mear/Cagar. Masculino/Feminino. Eutsi* – Pagina de Izquierda Antiautoritaria, 2006. p. 1-2.
- PROJETO de lei para banheiro ‘unissex’ causa polêmica em Florianópolis, *G1 SC*, 2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2013/06/projeto-de-lei-para-banheiro-unissex-causa-polemica-em-florianopolis.html>>.

REMOR, C. A. M. *A interpretação na clínica: da hermenêutica à psicanálise*. Florianópolis: EdUFSC, 2008.

RICH, A. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Revista Bagoas*, Natal, n. 5, p. 17-44, 2010.

SCOTT, J. Experiência: tornando-se visível. In: SILVA, A. L. da; LAGO, M. C. de S.; RAMOS, T. R. O. (Org.). *Falas de Gênero*. Florianópolis: Mulheres, 1999. p. 1-23.

TEIXEIRA, R.; OTTA, E. Grafites de banheiro: um estudo das diferenças de gênero. *Estudos de Psicologia*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 229-250, 1998.

WITTIG, M. *Ninguém nasce mulher*, 1980. Disponível em: <<http://mulheresrebeldes.blogspot.com/2009/04/ninguem-nasce-mulher.html>>.

Anexo

Entrevista no programa Jornal do Almoço, no dia 06/06/2013, em Florianópolis (SC), transmitida na filial da Rede Globo, RBS. Entrevista realizada pelo jornalista Mário Motta e concedida pelo vereador Deglaber Goulart (PMDB) e pelo vereador Tiago Silva (PDT). Link para a entrevista: <<http://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2013/06/projeto-de-lei-para-banheiro-unissex-causa-polemica-em-florianopolis.html>>.

Projeto do vereador Deglaber Goulart (PMDB)

O projeto de lei (PL 15.327/2013) do vereador Deglaber Goulart (PMDB – Florianópolis/SC) propõe a criação de um terceiro tipo de banheiro: unissex. Em entrevista concedida ao jornalista Mário Motta, no programa Jornal do Almoço (em 06/06/2013), Goulart fala um pouco mais sobre sua ideia. Seguem abaixo alguns trechos:

Mário Motta: na sua ideia, o “opcional”, o do “meio”, seria usado só por simpatizantes ou do movimento?

Deglaber Goulart: sim, do movimento... que se sente constrangido... “Há discriminação...” Não tem discriminação! Se tem no Rio de Janeiro, em Curitiba, em outras cidades, só em Florianópolis vai ser discriminação?! Não vejo motivo nenhum. Isso vai facilitar cada vez mais...

Mário Motta: mas o senhor não acha que é discriminação nesses outros lugares onde já existe?

D. G.: já existe o quê? O banheiro? Não... (*titubeia*) o projeto visa em shoppings, supermercados, cinemas... Não em bares e restaurantes pequenos.

M. M.: eu posso – eu não pertencço ao movimento, por exemplo – entrar nesse banheiro? No... Unissex, se eu quiser? Então pra que os outros dois masculino e feminino?

D. G.: mas se tens o opcional, tu vais escolher... eu acredito que há constrangimento do movimento *gay* e às vezes até entrar no banheiro masculino, pode usar esse ali... Como no caso em São Paulo, um cara se vestiu de travesti, entrou no banheiro feminino e estuprou a moça... É a segurança também.

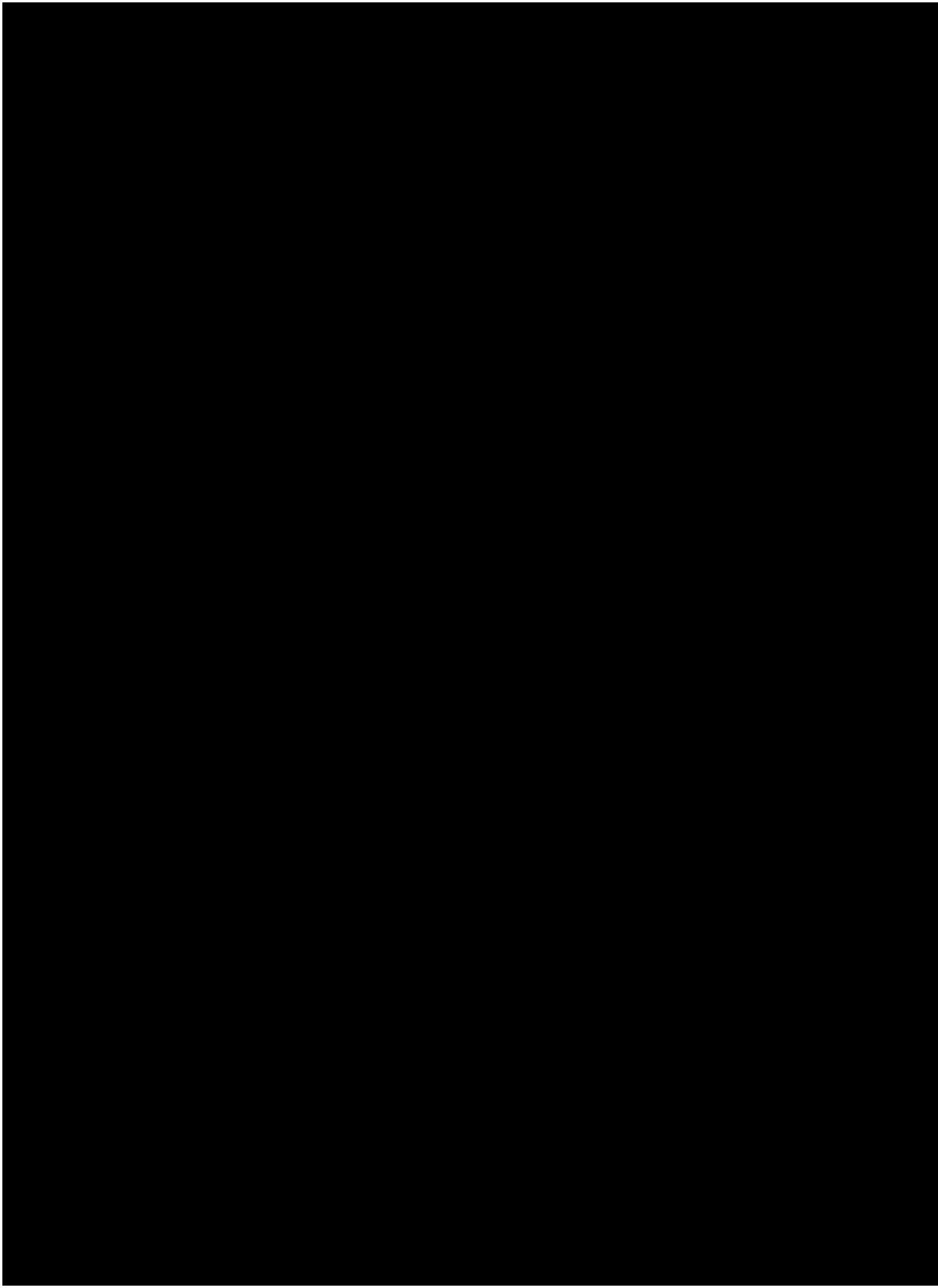
D. G.: tá chegando coisas pra mim, para engrandecer, reforçar o projeto que vai sofrer emendas futuras para melhorar... Teve um caso de uma pessoa que assumiu o homossexualismo, entrou na justiça para poder usar o banheiro feminino... Então, quer dizer: tem um monte... Então não é retrocesso, isso aqui é atualizar a cidade.

Entrevista completa disponível em: <<http://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2013/06/projeto-de-lei-para-banheiro-unissex-causa-polemica-em-florianopolis.html>>.

QUINTA PARTE



O campo em processo:
parentesco, afeto e
conjugalidade



O reconhecimento jurídico da conjugalidade entre pessoas do mesmo sexo: participação da sociedade civil durante o julgamento do STF de maio de 2011

Claudia Regina Nichnig

Neste artigo,¹ analisamos alguns aspectos da decisão, considerada histórica, na luta por reconhecimento de direitos civis de LGBTTTT no Brasil, proferida pelo Supremo Tribunal Federal em maio de 2011, observando a participação de diversas entidades na condição de *amici curiae*,² que possibilitaram uma efetiva atuação da sociedade civil no julgamento do Supremo Tribunal Federal.

A decisão que analisamos neste artigo é o resultado de dois processos que tramitaram no Supremo Tribunal Federal.³ A Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI), número 4277, ajuizada pela Procuradoria

¹ A tese da qual resultou este artigo foi orientada por Miriam Grossi e Cristina Wolff no PPGICH, a quem agradeço pelas indicações teóricas, revisões e comentários.

² Segundo o glossário constante do site do Supremo Tribunal Federal, a descrição do verbete *Amicus Curiae*: “Amigo da Corte”. Intervenção assistencial em processos de controle de constitucionalidade por parte de entidades que tenham representatividade adequada para se manifestar nos autos sobre questão de direito pertinente à controvérsia constitucional. Não são partes dos processos; atuam apenas como interessados na causa. Plural: *Amici Curiae* (amigos da Corte). Disponível em: <www.stf.jus.br>.

³ O Supremo Tribunal Federal é considerado a última instância do Poder Judiciário brasileiro, responsável por decidir processos que tratem de infração à Constituição Federal. Tem como competência a “guarda da Constituição” e lhe cabe “processar e julgar originariamente a ação direta de inconstitucionalidade de lei ou ato normativo federal ou estadual”.

Geral da República e o pedido de Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF), número 132, ajuizada pelo representante do Estado do Rio de Janeiro, o Governador do Estado, senhor Sérgio Cabral,⁴ denominado de arguente, sendo os arguidos a Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro e o Tribunal de Justiça do mesmo Estado.

A ADPF tinha como objetivo reconhecer como uniões estáveis as chamadas uniões homoafetivas, buscando a interpretação conforme a Constituição e os artigos 19, II e VI, e 33, ambos do Decreto-lei estadual nº 220/752. O objetivo da ação foi assegurar aos servidores públicos estaduais do Rio de Janeiro, que vivem em conjugalidade com pessoas do mesmo sexo, os benefícios previstos no Decreto-Lei estadual nº 220/752. Já a ADI tinha como finalidade conferir “interpretação conforme a Constituição” em relação ao artigo 1.723 do Código Civil. Ao final, o processo que inicialmente foi ajuizado como Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 132 foi conhecido como ação direta de inconstitucionalidade, sendo ambas ADPF 132 e ADI 4277 julgadas em conjunto, ou seja, foi dada uma só decisão aos dois processos.

A decisão final considerou que a união contínua, pública e duradoura entre duas pessoas do mesmo sexo deve ser considerada união estável, como entidade familiar, conforme determina a Constituição Federal em seu artigo 226 e no Código Civil Brasileiro em seu artigo 1273. Assim, enquanto a legislação brasileira não garante igualdade jurídica nem disciplina sobre os direitos de gays e lésbicas em relações afetivo-conjugais, a decisão do STF vem suprir esta lacuna legislativa.⁵

⁴ O Governador Sérgio Cabral foi Governador do Estado do Rio de Janeiro com mandato de 2007 a 2010, e reeleito em outubro de 2010, para o mandato de 2011 a 2014, pelo Partido do Movimento Democrático Brasileiro – PMDB. Disponível em: <www.sergiocabral.com.br>.

⁵ Muito foi questionado acerca do Poder Judiciário estar exercendo, neste caso, o papel que deveria ser desempenhado pelo Poder Legislativo, o que pode ser interpretado como uma forma de “judicialização da política” (VIANNA, 1999; VIANNA; BURGOS; SALLES, 2007; MACIEL; KOERNER, 2002; NIGRO, 2012). Ainda, a discussão é proposta pelo antropólogo Theophilos Rifiotis (2012). Segundo o ministro Celso de Mello, este protagonismo do Poder Judiciário pode ser entendido como uma “expressiva ampliação de suas funções institucionais pela própria Constituição” (ADI 4277, STF, p. 1429). A decisão também foi criticada por ser uma forma de “ativismo judicial”. Entretanto, como afirma Luís Roberto Barroso (2011, p. 371), uma “eventual atuação contramajoritária do Judiciário em defesa dos elementos essenciais da Constituição dar-se-á a favor e não contra a democracia”.

Dentre as funções do Supremo Tribunal Federal, o ministro Celso de Mello destaca a “proteção das minorias analisada na perspectiva material de democracia constitucional”. Ou seja, proteger as consideradas minorias⁶ em um estado democrático, o que ele interpreta como “defender as minorias contra eventuais excessos da maioria [...] diante da inércia do Estado” (BRASIL, STF, ADI 4277, Voto do Ministro Celso de Mello, 2011, p. 1404). Trata-se, aqui, de uma minoria exposta a “situações de vulnerabilidades jurídica, social, econômica ou política” (BRASIL, STF, ADI 4277, Voto do Ministro Celso de Mello, 2011, p. 1408).

Favoráveis e contrários: a participação dos *Amici Curiae*

No julgamento das ações atuaram entidades da sociedade civil, como associações e organizações não governamentais em defesa dos direitos civis LGBTTT, postulando pela procedência das ações e o reconhecimento da união estável entre pessoas do mesmo sexo. Também participaram entidades contrárias a este direito.

Para serem reconhecidos como *Amici Curiae* e admitidos na Ação Direta de Inconstitucionalidade, as entidades precisavam atender aos requisitos da legislação pertinente à matéria: a relevância da matéria e a representatividade dos postulantes.⁷ Para isso, cada entidade teve que demonstrar sua representatividade, anexando ao processo, junto com seus pedidos, documentos como os estatutos sociais e as atas das assembleias gerais. A participação das entidades é uma das formas de se oportunizar o direito de ampla defesa em um processo judicial, garantida pela Constituição

⁶ Como minorias não me refiro a termos numéricos, mas ao processo de exclusão e discriminação social e jurídico a que são submetidas as mulheres, negros e negras, lésbicas, gays, travestis, transexuais, populações indígenas, entre outros, no Brasil, em termos de relações de poder. Segundo Gustavo Lins Ribeiro (2012, p. 219), “Uma minoria corresponde a um coletivo que, mesmo majoritário, não detém a supremacia na história da conformação de uma coletividade mais abrangente. Em geral, as minorias precisam adaptar-se ou lutar por seus direitos em face dos que definem o ambiente econômico, jurídico-legal, político e cultural mais amplo”.

⁷ É o que dispõe o artigo 7º, § 2º da Lei nº 9868, de 10 de novembro de 1999. Disponível em: <www.planalto.gov.br>.

Federal em seu artigo 5º, inciso LV, o qual assegura a todas as partes o direito ao contraditório e à ampla defesa, através dos meios e recursos a ela inerentes.

Nesse caso, todos os pedidos foram aceitos a partir de um despacho padrão que decide “ante a relevância da matéria e a representatividade da entidade, defiro a inclusão no processo”.⁸ Apesar de concordarmos que se trata de uma matéria relevante, e, que, portanto, todos os pedidos deveriam ser aceitos, não consideramos que o critério da representatividade das entidades foi realmente considerado, já que não foi levado em conta quais as entidades que efetivamente advogam na causa ou que representem um segmento ou uma parcela da população. Mesmo que nosso posicionamento seja no sentido de que nem todas as entidades possuam a mesma representatividade, considerando o tempo de atuação e a área de abrangência das entidades. Acreditamos que a aceitação de todas aquelas que se insurgiram no processo aconteceu pela possível repercussão proveniente da não aceitação de uma entidade, o que poderia ferir a ideia de participação democrática em uma Ação Direta de Inconstitucionalidade.

Assim, realizados os pedidos, participaram efetivamente como amigos da corte em defesa dos direitos de *gays* e lésbicas que vivem em conjugalidade as seguintes entidades: Associação Brasileira de *Gays*, Lésbicas e Transgêneros – ABGLT; Grupo *Gay* da Bahia, Centro de Referência de *Gays*, Lésbicas, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros do estado de Minas Gerais – CRLGBT; Centro de Luta pela Livre Orientação Sexual – CELLOS; Associação de Travestis e Transexuais de Minas Gerais – ASSTRAV; Grupo Arco-Íris de Conscientização Homossexual. Representando a área da Saúde, foi aceito o pedido da Associação de Incentivo à Educação e Saúde de São Paulo. Do campo jurídico, destaco a participação das seguintes entidades: Conectas Direitos

⁸ Os despachos que seguiram aos pedidos formulados pelas entidades deferiram os mesmos sob a fundamentação da “relevância da matéria e da representatividade da entidade”. Assim, o despacho de fls. 659 deferiu a participação da Conectas Direitos Humanos; do Escritório de Direitos Humanos de MG-EDH e do GGB. O despacho de fls. 945 admitiu a participação da entidade ANIS. O despacho de fls. 1065 admitiu da entidade GEDI-UFMG, do CRLGBT, da CELLOS e da ASSTRAV. Já o Grupo Arco Íris, ABGLT, IBDFAM, SBDP e Associação de Saúde de São Paulo foram admitidos através dos despachos de fl. 1065, fls. 1154, 1155, fls. 1182, 1183; fls. 1172 a 1174, e fls. 1662, 1663, respectivamente. A CNBB e a Associação Eduardo Banks, através dos despachos anexados aos autos nos eventos 92 e 104. Disponível em: <www.stf.gov.br>.

Humanos, Instituto Brasileiro de Direito de Família – IBDFAM, Instituto de Bioética, Direitos Humanos e Gênero – ANIS, Escritório de Direitos Humanos do Estado de Minas Gerais – EDH e Grupo de estudos de Direito Internacional da Universidade Federal de Minas Gerais – GEDI –UFMG. As entidades que se posicionaram contrariamente ao pedido das ações foram a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB e a Associação Eduardo Banks.

Algumas das entidades, apesar de se habilitarem como *Amici Curiae*, não se manifestaram oralmente durante o julgamento. Fizeram uso da sustentação oral nesta ordem as seguintes entidades: Conectas Direitos Humanos, IBDFAM, GAI, ABGLT, GEDI–UFMG; CRLGBT; ANIS, Associação de Incentivo à Educação e Saúde de São Paulo, CNBB e a Associação Eduardo Banks.

Segundo Rosa Maria Rodrigues Oliveira (2012, p. 76), o grande número de instituições que solicitou sua participação como *amici curiae* no processo sugere “um emblema da galvanização de interesses e do ‘frisson’ que o tema das uniões homo (o sufixo sem ausência de complemento é proposital aqui) vem causando”. De Minas Gerais, participaram seis entidades como amigas da corte do processo em análise, sendo associações LGBTTT e grupos voltados ao estudo dos Direitos Humanos. Destacamos a importante participação da sociedade civil proveniente de Minas Gerais em detrimento dos demais Estados da federação. Isso é, possivelmente, reflexo da forte e constante atuação destas entidades e suas intersecções com o Estado, que possibilitaram a criação de mecanismos estatais de promoção da cidadania LGBTTT, tanto junto à prefeitura da capital, Belo Horizonte, como ao Estado de Minas Gerais. Em número de participantes, seguiram: São Paulo/SP e Brasília/DF com três entidades; Rio de Janeiro/RJ com duas entidades e, por último, Curitiba/PR e Salvador/BA, com uma entidade cada.

A Associação Brasileira de *Gays*, Lésbicas e Transgêneros – ABGLT foi fundada em 31 de janeiro de 1995 durante o VIII Encontro Brasileiro de *Gays* e Lésbicas – EBGT, que aconteceu em Curitiba. Mesmo com a adesão de “80% dos grupos de *gays*, lésbicas e travestis presentes no VIII EBGT”, Facchini destacou o questionamento do grupo Nuances, que apresentou uma carta após um mês de fundação da associação que “questionava o processo pelo qual havia sido criada uma associação, e não uma comissão, e o fato de que as finalidades presentes no estatuto permitissem que esta pudesse vir a se envolver diretamente em atividades de prevenção à AIDS” (FACCHINI, 2005,

p. 126). Fernandes aponta que a organização utiliza como estratégia “as políticas de identidade, focadas na segmentaridade do tecido social em diferentes ‘populações’ marcadas por pertencimento identitário” (FERNANDES, 2011, p. 142). Atualmente, a “ABGLT é uma rede nacional com 286 organizações afiliadas. É a maior rede LGBT na América Latina”. Segundo o site da ABGLT, sua missão principal é

promover ações que garantam a cidadania e os direitos humanos de lésbicas, *gays*, bissexuais, travestis e transexuais, contribuindo para a construção de uma sociedade democrática, na qual nenhuma pessoa seja submetida a quaisquer formas de discriminação, coerção e violência, em razão de suas orientações sexuais e identidades de gênero. (ABGLT, 2011).

Partindo para os grupos de militância LGBT, destaco a participação do Grupo *Gay* da Bahia. Segundo Luiz Mott, presidente e fundador do grupo, este foi criado no carnaval de 1980, que ele considera “um ano emblemático no Brasil, no final da ditadura militar, data da fundação do PT, Olodum e GGB” (ARUJÁ, 2013). Após a criação do Grupo Somos, de São Paulo, e do Jornal “O Lampião”, no ano de 1978, Mott afirma que “percebeu que era o momento de mobilizar os homossexuais baianos para nos organizarmos”. Desde sua fundação, o grupo teve “como objetivo lutar contra qualquer manifestação de homofobia, divulgar informações corretas sobre homossexualidade e mobilizar a comunidade LGBT para defender sua cidadania plena”. Mott afirma ainda que “desde sua fundação, o GGB foi protagonista das mais importantes conquistas do movimento LGBT nacional”. Apesar de não citar explicitamente a questão da conjugalidade entre pessoas do mesmo sexo e as reivindicações do GGB nesta entrevista, o grupo participou ativamente das reivindicações em torno dos direitos dos casais de mesmo sexo. Além de participar do julgamento do STF como amigo da corte, o grupo já havia representado a sociedade civil durante a comissão especial da Câmara dos Deputados, que objetivava apreciar o Projeto de Lei nº 1151/95, sendo que Luiz Mott atuou “como expositor na primeira audiência pública da Comissão Especial, no dia 25 de junho de 1996” (MELLO, 2005, p. 73).

O grupo Arco-Íris de Conscientização Homossexual – GAI⁹ – é uma organização não governamental fundada em 21 de maio de 1993, na cidade do Rio de Janeiro. Tem como missão

atuar como referência na promoção da autoestima e cidadania de LGBT, visando à transformação da sociedade por meio de ações de desenvolvimento organizacional, gestão do conhecimento, mobilização comunitária e defesa dos direitos humanos, para o exercício da livre orientação sexual e identidade de gênero. (GRUPO ARCO-ÍRIS DE CIDADANIA LGBT, 2012).

A condução e ativa participação da entidade na criação da ABGLT, com o objetivo de “dar maior visibilidade à temática da homossexualidade no contexto social” (UZIEL et al., 2006), foi destacada também por Regina Facchini (2005).

O Grupo Cidadania, Orgulho, Respeito, Solidariedade e Amor – CORSA, é, atualmente, uma organização não governamental cuja missão “é a defesa dos direitos civis e humanos de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais” (CORSA, 2011). Fundada como associação civil no ano de 1995, na cidade de São Paulo, o grupo teve sua trajetória acompanhada e analisada por Regina Facchini (2005), que realizou o trabalho de campo na instituição nos anos de 1997 a 2000, para realização de sua dissertação de mestrado. Este grupo realizou o pedido para ingresso como amigo da corte no processo analisado, juntamente com a ONG Conectas Direitos Humanos.

As associações mineiras denominadas Associação de Travestis e Transexuais de Minas Gerais – ASSTRAV e o Centro de Luta pela Livre Orientação Sexual – CELLOS são filiadas à ABGLT (ABGLT, 2011). A ASSTRAV foi fundada em dezembro de 1999 pela militante Porcina D’Alessandro, sendo vice-presidenta Walkiria La Roche, que, posteriormente, assumiu a presidência da entidade. A associação esteve muito ligada às atividades do GAPA e realizou “campanhas de prevenção de DSTs/AIDS, para o segmento T; produziu panfletos, cadernetas e livrinhos informativos; distribuiu preservativos; [...] realizou a campanha de vacinação de hepatite”. Segundo Machado (2007, p. 148), esse grupo se caracteriza por ser “uma das poucas associações que conta apenas com membros do segmento T”.

⁹ Para mais informações sobre a história do grupo, ver Andrade (2002).

Em relação ao grupo CELLOS/MG, a dissertação de mestrado de Felipe Bruno Martins Fernandes analisa “os processos de produção da identidade ativista homossexual do Centro de Luta pela Livre Orientação Sexual de Minas Gerais – CELLOS/MG” (FERNANDES, 2007, p. 57), a partir das narrativas de seus ativistas. O pesquisador, que foi um dos fundadores da entidade, afirma que a organização “começa a ser pensada, no ano de 2001, quando um grupo de estudantes e dissidentes de outras organizações homossexuais de Belo Horizonte opta pela criação de um novo grupo” (FERNANDES, 2007, p. 57), e, em 2004, foi formalizada como associação civil. A entidade, voltada a homens *gays*, tem como foco a luta contra o preconceito e o combate à discriminação e à violência contra os homossexuais, atuando em campos como o da saúde, da educação e dos direitos humanos (FERNANDES, 2007; MACHADO, 2007).

O Centro de Referência pelos Direitos Humanos e Cidadania de GLBT – CRLGBT está ligado à prefeitura da cidade de Belo Horizonte e surgiu em 2007 “a partir de um projeto desenvolvido pela equipe da CMDH, quando o CRDS se transformou no CRGLBT” (MACHADO, 2007, p. 187). Segundo Fernandes, a coordenação participativa do Centro de Referência da Diversidade Sexual – CRDS – era realizada pelos ativistas da ALEM, da ASSTRAV e da CELLOS/MG, pois o centro era “órgão da Prefeitura de Belo Horizonte, vinculado à Coordenadoria de Direitos Humanos (CMDH)” (FERNANDES, 2007, p. 60).

Em relação às entidades do campo jurídico, destacamos a participação de entidades das seguintes áreas do direito: Direito de família e sucessões, Direitos humanos e Direito internacional. A primeira entidade que destacamos é o Instituto Brasileiro de Direito de Família – IBDFAM. Voltada ao estudo e ao debate do direito de família e sucessões, a entidade destaca, na petição, que requer sua inclusão pelo fato de ter proposto o anteprojeto de lei denominado Estatuto das Famílias (BRASIL, Processo ADI 4277, p. 972).¹⁰

¹⁰ O Estatuto das Famílias trata-se de um projeto de lei de autoria do deputado Sérgio Barradas (PT-BA), elaborado pelo IBDFAM, a partir de discussões realizadas entre os sócios do instituto. Segundo o projeto, os princípios que devem nortear as famílias são a solidariedade, a dignidade, a responsabilidade e a afetividade. Dentre outros temas, apresenta definições sobre o parentesco, as entidades familiares, o casamento, os regimes de bens, o divórcio, a união estável e a união homoafetiva. PL 2285/2007 apensado ao PL 674/2007, em tramitação na Câmara dos Deputados. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br>>.

O Grupo de estudos de Direito Internacional da Universidade Federal de Minas Gerais – GEDI/UFMG¹¹ se destaca por ser a única entidade que participou como amigo da corte vinculada a uma universidade. O grupo de estudos foi criado no ano de 2001, por iniciativa de alunos da Faculdade de Direito da UFMG, e, atualmente, é coordenado pelo professor Roberto Luiz Silva, que assinou o pedido judicial de participação no processo e realizou a sustentação oral no dia do julgamento. O grupo tem como objetivo a formação acadêmica no ramo do Direito Internacional, fomentando a participação dos alunos em eventos e competições internacionais, se estabelecendo como um dos programas de extensão da universidade.

No campo dos direitos humanos e bioética, duas organizações não governamentais merecem destaque: o Instituto de Bioética, Direitos Humanos e Gênero – ANIS, que se intitula “a primeira organização não governamental, sem fins lucrativos, voltada para a pesquisa, assessoramento e capacitação em Bioética na América Latina” (ANIS, 2012) e a Conectas Direitos Humanos (2012), que se trata de uma ONG internacional, sem fins lucrativos, fundada em setembro de 2001. A Conectas Direitos Humanos tem como missão “fortalecer e promover o respeito aos direitos humanos no Brasil, e no hemisfério sul, através da advocacia estratégica e da promoção do diálogo entre sociedade civil, universidade e agência internacional envolvidas na defesa destes direitos” (BRASIL, STF, ADI 4277. Peça eletrônica nº 32). Ligado à Subsecretaria de Direitos Humanos da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social do Estado de Minas Gerais, o Escritório de Direitos Humanos do Estado de Minas Gerais – EDH foi criado em 10/12/2003, conforme a lei delegada nº 180 de 2011, e busca “promover direitos humanos, aproximando o Estado da comunidade de forma a prover meios para efetivar direitos humanos” (MINAS GERAIS, 2011).

A Associação de Incentivo à Educação e Saúde de São Paulo requereu seu ingresso como amigo da corte por ser uma “associação que tem como objetivo a defesa dos direitos dos cidadãos homossexuais”. Por se tratar de uma entidade que atua em defesa dos direitos das “minorias sexuais”, dentre eles os homossexuais, fundamentou seu pedido com base no direito à livre manifestação da sexualidade humana, enfatizando que a homossexualidade

¹¹ Informações em GEDI-UFMG (2012).

não se trata de uma doença, bem como estas relações conjugais devam ser abrangidas pelo status de família conferido à união estável.¹²

A Sociedade Brasileira de Direito Público – SBDP – foi criada em 1993 como uma entidade científica não governamental e sem fins lucrativos, que visa à realização de pesquisas e estudos multidisciplinares em direito público,¹³ sendo que a discussão de temas afetos ao direito constitucional é uma de suas preocupações.¹⁴

Dentre as entidades da militância LGBTTTT, destacamos a participação da Associação Brasileira de *Gays*, Lésbicas e Transgêneros – ABGLT, com sede em Curitiba, Paraná, que realizou seu pedido em conjunto com duas entidades: o Conectas Direitos Humanos e o grupo CORSA, ambos provenientes da cidade de São Paulo, capital. O pedido foi protocolado em 26 de agosto de 2009, faz referência aos princípios de Yogyakarta e anexa ao processo uma gravura que mostra os “Direitos de *Gays* e Lésbicas no mundo”, realizado pela Associação Internacional de Lésbicas, *Gays*, Bissexuais, Transgêneros e Intersexuais, datado de maio de 2009, bem como a cópia do processo de número 7290, que tramitou na Colômbia e trata da mesma temática do processo em trâmite no STF neste processo.¹⁵

Além deste tratado internacional, a entidade utilizou o direito comparado e fez referência a outros países em que o direito ao casamento

¹² Conforme informações presentes na petição de manifestação apresentada pela entidade, protocolada em 07.08.2009, p. 1329-1488. Disponível em: <www.stf.gov.br>.

¹³ Ver SBPD (2012).

¹⁴ Conforme informações presentes na petição de manifestação apresentada pela entidade, protocolada em 30.04.2009, p. 1276-1325. Disponível em: <www.stf.gov.br>.

¹⁵ O tratado internacional, formulado por especialistas em direito internacional dos direitos humanos na cidade de Yogyakarta, na Indonésia, no ano de 2006, trata da aplicação do direito internacional dos direitos humanos em relação à orientação sexual e identidade de gênero, e proíbe a discriminação por orientação sexual e identidade de gênero no tocante aos direitos civis, em seu preâmbulo, afirmando que “a legislação internacional de direitos humanos impõe uma proibição absoluta à discriminação relacionada ao gozo pleno de todos os direitos humanos, civis, culturais, econômicos, políticos e sociais, que o respeito pelos direitos sexuais, orientação sexual e identidade de gênero é parte essencial da igualdade entre homem e mulher e que os Estados devem adotar medidas que busquem eliminar preconceitos e costumes, baseados na ideia de inferioridade ou superioridade de um determinado sexo, ou baseados em papéis estereotipados de homens e mulheres”. Ver: <http://www.clam.org.br/pdf/principios_de_yogyakarta.pdf>.

ou à união estável é reconhecido.¹⁶ Especialmente em relação a países como África do Sul e Colômbia, a entidade trouxe mais elementos esclarecedores, pois o reconhecimento judicial proporcionou a mudança legislativa nestes países. No caso da África do Sul, o direito ao casamento foi reconhecido em 2006 por conta do reconhecimento realizado primeiramente pelo Tribunal Constitucional do país, no qual estas decisões judiciais deram “enorme contribuição” à concessão do direito, demonstrando como a mudança de paradigma foi possível a partir do julgamento de dois casos concretos daquele país, chamados de Caso Fourie e Caso Equality Project (BRASIL, STF, Processo ADI 4277. Peça eletrônica nº 32, p. 453). No caso colombiano, a mudança também foi fruto de reivindicações judiciais realizadas por organizações da sociedade civil.¹⁷ Uma das decisões, destacada pela entidade Conectas Direitos Humanos, pedia a inclusão dos casais homossexuais nas expressões legislativas que tratavam de casais e famílias naquele país, as quais consideravam apenas as formadas por pessoas de sexo oposto (BRASIL, STF, Processo ADI 4277. Peça eletrônica nº 32, p. 457). O direito foi concedido com base nos princípios constitucionais da dignidade da pessoa humana e da não discriminação, sendo que Conectas comparou este caso colombiano ao caso do julgamento brasileiro.

O Instituto Brasileiro de Direito de Família – IBDFAM solicitou seu ingresso como amigo da corte em 16 de março de 2010, em petição assinada por seu presidente, Rodrigo Cunha Pereira, e por sua vice-presidenta nacional, Maria Berenice Dias, em que destacam a necessidade do reconhecimento da “comunhão de vida consolidada na afetividade e não no poder marital ou paternal”, buscando o direito dos casais do mesmo sexo à constituição de uma família, para que se dê o “estabelecimento de um cenário jurídico mais coerente com os avanços da sociedade contemporânea” (BRASIL, STF, Processo ADI 4277. Peça eletrônica nº 16, p. 972). Frisou a utilização da expressão união homoafetiva¹⁸ que, segundo o pedido de admissão, trata-se de um neologismo

¹⁶ No segundo capítulo, quando trato do direito ao casamento, também trago exemplos de legislações de outros países.

¹⁷ Conectas direitos Humanos também foi admitida como *Amicus Curiae* neste processo da Colômbia, conforme informa na petição eletrônica n. 32, p. 456.

¹⁸ No campo jurídico e, especialmente, na área denominada de Direito de Família, é utilizado o conceito de união ou conjugalidade homoafetiva para se referir às uniões conjugais

criado por Maria Berenice Dias “em obra pioneira sobre a temática” (BRASIL, Processo ADI 4277, 2013, p. 973). Enfatiza, ainda, a interpretação civilista das normas à luz da Constituição Federal, para que seja possível conceder o status de família, dando ênfase ao afeto da conjugalidade entre pessoas do mesmo sexo, invisibilizando a esfera da sexualidade e do erotismo. Segundo o IBDFAM, há que ser concedida proteção jurídica pelo Estado ao “compartilhamento do afeto, carinho e ternura e à estrutura psíquica que enseja a construção de um núcleo familiar” (BRASIL, Processo ADI 4277, 2013, p. 985).

A atuação do GEDI – UFMG como *amicus curiae* foi objeto de uma intervenção de seu coordenador, Roberto Luiz Silva, durante o 54 Congresso de Americanistas, que aconteceu em Viena, Áustria, em julho de 2012. Silva destacou a atuação do grupo de estudos durante o processo que tramitou no STF, que, em sua intervenção, tratou “dos desdobramentos da discriminação por orientação sexual no âmbito internacional, à luz do Direito Internacional dos Direitos Humanos e do Direito Comparado”. O grupo invocou, ainda, a “possibilidade da judiciabilidade da questão perante o Sistema Interamericano de Proteção aos Direitos Humanos” (SILVA, 2012).¹⁹ A Associação de Incentivo à Educação e Saúde de São Paulo, como amigo da corte, se posicionou favorável ao pedido e juntou ao processo o parecer de Luiz Roberto Barroso, intitulado “Diferentes mas iguais: o reconhecimento jurídico das relações homoafetivas no Brasil”,²⁰ parecer que, posteriormente, foi citado por alguns ministros em seu voto, como o Ministro Luiz Fux, por exemplo.

entre pessoas do mesmo sexo. O termo conjugal é utilizado no campo jurídico para se referir à sociedade que é formada através do casamento civil, conferindo aos cônjuges a responsabilidade pela família. O termo homoafetividade foi utilizado no acórdão proferido pelo Supremo Tribunal Federal, em contraposição à conjugalidade heteroafetiva, ou seja, entre pessoas de sexos diferentes. Foi utilizado primeiramente pela advogada e desembargadora aposentada do Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul, Maria Berenice Dias, para realçar que o afeto é um aspecto central também nos relacionamentos que fogem à norma heterossexual (DIAS, 2001; 2003; 2006).

¹⁹ Da atuação do GEDI-UFMG enquanto *amicus curiae* na ADPF 132 – união homoafetiva (7844). LIV CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTA – Construindo Diálogos em las Americas. Disponível em: <<http://ica2012.univie.ac.at>>.

²⁰ Este parecer foi enviado ao advogado da associação por e-mail antes de sua publicação, conforme informe na petição protocolada nos autos. O parecer foi publicado posteriormente na *Revista de Direito Constitucional*. Segundo nota do artigo publicado, este parecer inspirou

Do lado contrário aos pedidos feitos na ADPF 132 e na ADI 4277 participaram na qualidade de *amici curiae* a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e a Associação Eduardo Banks, os quais, além de apresentarem suas defesas por escrito, realizaram sustentação oral perante a tribuna do Supremo Tribunal Federal (STF).

A CNBB pediu que fosse admitida como amiga da corte neste processo, pois, segundo a entidade, o processo visa declarar “que é inconstitucional o artigo 1273 CC, que estabelece a definição legal de família”. Desta forma, segundo a Conferência, seu objetivo é participar do processo para defender a constituição que “define o vínculo familiar na união conjugal da mulher e do homem e do homem e da mulher, tanto que tal entidade (a família) assim organizada dá amparo ao instituto do casamento” (BRASIL, STF, Processo ADI 4277. Peça eletrônica nº 32).

Após ser aceito como amigo da corte pelo relator do processo, a CNBB atuou no processo alegando que o “afeto não pode ser parâmetro para constituição de união homoafetiva”, conforme o advogado – Hugo José Sarubbi Cysneiros de Oliveira – da conferência, para quem o sentimento nutrido por estes casais não deve ser levado em consideração para o reconhecimento de seus direitos (Notícias STF).²¹ Ele atuou como procurador da CNBB, que foi a primeira entidade a se pronunciar de forma contrária ao reconhecimento da união estável entre pessoas do mesmo sexo. O advogado da CNBB se coloca contrariamente aos argumentos utilizados pelas outras partes no processo, que, segundo ele, pretendem direcionar a discussão para o âmbito do direito natural, para um discurso metafísico que, de acordo com o advogado, “deve ser centrado na Constituição, e não em questões filosóficas ou metafísicas” (Notícias STF). De acordo com o advogado da CNBB, a Constituição “utiliza

as ações que são analisadas neste capítulo. É o que diz em nota o artigo “depois de elaborada a primeira versão deste estudo, foram ajuizadas duas ações sobre o tema no STF: a ADPF 132/RJ, proposta pelo Governador do Estado do Rio de Janeiro e distribuída ao Min. Carlos Britto, e a ADPF 178/DF, ajuizada pela Procuradora-Geral da República e recebida como ADI pela Presidência do STF, mas ainda não distribuída” (BARROSO, 2011).

²¹ O advogado Hugo José Sarubbi Cysneiros de Oliveira, formado em 1999 pela Universidade Federal de Pernambuco, é doutorando pela Universidade Salamanca/Espanha. É sócio do Escritório de Advocacia MBSC Advogados, com sede em Brasília, e escritórios em São Paulo, Florianópolis e Cuiabá. Disponível em: <www.mbsc.com.br>.

as palavras ‘homem’ e ‘mulher’; caso contrário falaria em ‘indivíduos’, ‘homens’, ‘pessoas’ ou ‘seres humanos’” (Notícias STF), sendo que a discutida lacuna constitucional “não pode ser confundida com não encontrar na Constituição aquilo que quero ouvir” (Notícias STF), pedindo que o Supremo se limite a analisar o texto constitucional.

Myriam Aldana Vargas Santin (2015), em sua tese de doutorado, tratou sobre a influência da Igreja Católica na tramitação do PL 1151/95. Luiz Mello tratou das insurgências da CNBB durante a Comissão Especial que se destinou a apreciar o citado projeto de lei. Analisou as insurgências da entidade durante a realização de sua assembleia geral, ocorrida em 1996, as notas emitidas pela entidade neste mesmo ano e ainda os documentos denominados Reflexões, datados de 1992 e 2003, sendo que, em todos, a Conferência se pronunciou contrariamente ao projeto de lei que tratava do amparo legal às parcerias homossexuais em detrimento da família. Segundo Mello:

O posicionamento da CNBB em relação ao projeto está fundado, portanto, em três pressupostos principais: uma concepção de família constituída a partir de uma visão de mundo heterocêntrica e naturalista, um compromisso com valores morais supostamente absolutos e intocáveis, cuja universalidade impõe-se inclusive a Estados Laicos, e uma crença que o reconhecimento de amparo legal às uniões homossexuais é uma proposta injusta, cujos prejuízos devem ser evitados ao máximo. (MELLO, 2005, p. 173).

Também contrárias aos pedidos da ação foram as argumentações da Associação Eduardo Banks. Trata-se de uma associação criada com objetivo de “difundir os ideais do filósofo, dramaturgo e compositor Eduardo Banks”. Segundo consta do glossário do STF, já citado nesta tese, podem ser admitidas como amigo da corte “entidades que tenham representatividade adequada para se manifestar nos autos sobre questão de direito pertinente à controvérsia constitucional”. Entretanto, qual a representatividade desta associação, já que, ao pesquisar sobre a associação na internet, não obtive maiores informações, como, por exemplo, quem seriam as pessoas associadas a Eduardo Banks. Conforme expõe a peça processual, a associação “sempre se dedicou a impugnar, contestar e combater qualquer iniciativa que implique o reconhecimento de ‘direitos’ aos homossexuais enquanto tais, diferenciando-os da população sadia” (BRASIL,

STF, Processo ADI 4277, p. 1000). Solicitou sua admissão como amigo da corte alegando uma “pretensa inconstitucionalidade do artigo 1723 do Código Civil” e pediu pela improcedência da ação, indicando que o problema estaria na possibilidade de se converter uma união estável em casamento. Segundo o pedido de admissão, a procedência da ação poderia incorrer em risco da possibilidade “de reconhecer também um direito ao incesto”, alegando que “a união estável bigama ou incestuosa não pode se converter em casamento” e conclui, dizendo: “no dia que se reconhecer o direito à união estável para homossexuais, o incesto também ter que ser legalizado” (BRASIL, STF, Processo ADI 4277, p. 1013). A peça também é contraditória ao afirmar que, caso seja concedida união estável e não casamento nesse caso, incorreria em discriminação aos homossexuais. Neste sentido, não quero dizer que, com esta afirmação, o advogado estivesse defendendo o casamento às pessoas do mesmo sexo, mas, que, diante da impossibilidade da conversão ao casamento, não se poderia conceder o direito à união estável. Afirma, ainda, que, com base no princípio da igualdade, a ação buscaria “a igualdade de direitos com as pessoas normais” (BRASIL, Processo ADI 4277, 2011, p. 999), e conclui que os homossexuais seriam doentes e anormais e, portanto, não carecedores do direito de formar famílias. Usa o conceito de uranismo para homossexualidade masculina, trata-a como doença, e traz argumentos do filósofo Nietzsche para fundamentar seu pedido para que não seja reconhecida a união estável entre pessoas do mesmo sexo.²²

Durante a sustentação oral, o advogado da associação afirma que o princípio constitucional de que o “poder emana do povo” foi esquecido no processo. Afirma ainda que, se o Estado Brasileiro é laico, destaca o fato de diversos locais públicos terem cruzeiros e crucifixos, sendo que o povo brasileiro é cristão. O trecho da fala do advogado da associação, Ralph Anzolin Lichote, foi destaque no site do Supremo Tribunal Federal que, segundo o advogado, falou em nome da “maioria do povo brasileiro”, e aduz “[...] o julgamento pode ter consequências inimagináveis para todos, se dermos um passo errado.

²² Ao pesquisar o site do YouTube, para encontrar qualquer manifestação da Associação Eduardo Banks, encontrei um vídeo postado por Eduardo Banks intitulado “Eduardo Banks fala de bullying”, em que o mesmo explicou o bullying que sofreu durante seu período escolar e a forma homofóbica como respondeu às ofensas supostamente sofridas durante esta fase. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=YQ2-iVOy4II>>.

Imaginem o fardo de ter que conviver com esta cruz, sabendo que, para a maioria do povo brasileiro, Deus criou o casamento quando criou Adão e Eva” (Notícias STF). Em nome da Associação Eduardo Banks, o advogado compara o direito ao reconhecimento da união estável entre pessoas do mesmo sexo às reivindicações pela legalização da maconha, incesto e pena de morte, e que, segundo o advogado, “não estamos preparados para o casamento homoafetivo” (SITE DA ASSOCIAÇÃO EDUARDO BANKS). “Por que temos que ser pioneiros numa coisa que o brasileiro não quer? Por que Cabral e Dilma não fazem um plebiscito? Porque eles sabem que o povo brasileiro não aceita, tem a sua cultura enraizada” (SITE DA ASSOCIAÇÃO EDUARDO BANKS). Segundo o advogado, o Supremo Tribunal tem que defender a vontade da maioria, e a maioria não quer o casamento entre pessoas do mesmo sexo. Para o advogado da associação, o não reconhecimento do direito à união estável entre pessoas do mesmo sexo representa garantir a vontade da maioria, e, segundo ele, “o que está tentando se fazer aqui hoje é a vontade de uma minoria organizada e barulhenta, desrespeitando milhões de brasileiros” (SITE DA ASSOCIAÇÃO EDUARDO BANKS). Segundo a tese trazida pela Associação Eduardo Banks, temos coisas mais importantes para cuidar no Brasil, “não somos influenciados pelos irmãos argentinos” (SITE DA ASSOCIAÇÃO EDUARDO BANKS).

A argumentação da Associação Eduardo Banks, para quem a união estável é formada apenas por um homem e uma mulher, foi citada no voto do ministro Marco Aurélio (BRASIL, STF, ADI 4277, 2011, p. 1367),²³ sendo que não encontrei, nos votos, qualquer outra referência a respeito dos argumentos levantados pela associação.

Considerações finais

A decisão do Supremo Tribunal Federal foi considerada uma decisão histórica, pela militância LGBTTT, pela imprensa brasileira e pelo próprio STF. O Ministro Celso de Mello afirmou a importância histórica ao destacar: “este julgamento certamente marcará a vida deste país e imprimirá novos rumos à causa da homossexualidade” (BRASIL, STF, ADI 4277, 2011,

²³ Voto do ministro Marco Aurélio.

p. 1393).²⁴ “O julgamento de hoje representa um marco histórico na caminhada da comunidade homossexual. Eu diria um ponto de partida para outras conquistas” (G1 Globo, 2011). A participação das diversas entidades foi bastante elogiada pelos ministros e ministras.²⁵ Já os ministros Luiz Fux e a ministra Carmem Lúcia fizeram referência aos advogados/as que atuaram nos processos como amigos da corte. Segundo a ministra, “sem os advogados, como sem o Ministério Público, não há possibilidade de chegarmos a julgamentos com todas as peças e argumentos necessários” (BRASIL, STF, ADI 4277, 2011, p. 1252).²⁶ Ainda em resposta à participação de muitas entidades durante o julgamento deste processo em particular, os ministros e ministras entendem que não há que se falar em “ativismo judicial” (BRASIL, STF, ADI 4277, 2011, p. 1337).

Mesmo que alguns digam que se tratou de um ativismo judicial, a grande e efetiva participação dos movimentos sociais neste julgamento fez com que esta decisão se tornasse uma decisão histórica, pois proporcionou tamanha visibilidade ao julgamento.

O acontecimento prova que, através do direito, é possível pensar em uma perspectiva democrática, que possibilita a concessão de direitos, articulando as diversas práticas de vivência das sexualidades, principalmente as homossexualidades. A democracia sexual permite que as mudanças na esfera da sexualidade não se limitem ao campo dos costumes, tampouco de uma moral individual, mas, sim, a partir de uma politização. Foi a partir da análise deste processo e principalmente a partir da participação da sociedade civil, que a importância da atuação da militância LGBTTT no Brasil durante o julgamento do Supremo Tribunal Federal, imbricada neste contexto de transformações sociais, buscou o reconhecimento dos direitos e, principalmente, o acesso à democracia sexual e à cidadania plena aos casais formados por pessoas do mesmo sexo.

²⁴ Voto do ministro Marco Aurélio.

²⁵ A paixão dos advogados e advogadas que participaram como amigos da corte foi lembrada pelos ministros e ministras, o que trato mais detalhadamente em minha tese de doutorado (NICHNIG, 2013).

²⁶ Antecipação do voto da ministra Carmem Lúcia.

Referências

- ABGLT. *Afilhadas*, 2011. Disponível em: <<https://www.abglt.org/afilhadas>>.
- _____. *Missão*, 2011. Disponível em: <<https://www.abglt.org/historia>>.
- AFETO NÃO pode ser parâmetro para união homoafetiva, diz CNBB. *Notícias STF*, Brasília, 4 maio 2011. Disponível em: <www.stf.jus.br>.
- ANDRADE, A. J. de A. *Visibilidade Gay, Cotidiano e Mídia*: Grupo Arco Íris – consolidação de uma estratégia. Um estudo de caso. 2002. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade de Brasília, Brasília, 2002.
- ANIS. *Anis* – Instituto de Bioética, Direitos Humanos e Gênero, 2012. Disponível em: <<http://www.bioetica.org.br/?siteAcao=BioeticaBrasilIntegra&id=26>>.
- BARROSO, L. R. Diferentes mas iguais: o reconhecimento jurídico das relações homoafetivas no Brasil. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, n. 17, jan./jun. 2011.
- BRASIL. *ADI 4277 – 7/600*. Brasília: Supremo Tribunal Federal, 2009. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/geral/verPdfPaginado.asp?id=400547&tipo=TP&descricao=ADI%2F4277>>.
- CONNECTAS. *Quem Somos*, 2012. Disponível em: <<http://www.conectas.org/quem-somos/>>.
- CORSA. *Quem somos*, 2011. Disponível em: <<http://corsa.wikidot.com/quem-somos>>.
- DIAS, M. B. *Homossexualidade*: discussões jurídicas e psicológicas. Curitiba: Juruá, 2001.
- _____. *Homoafetividade*. O que diz a Justiça! As pioneiras decisões do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul que reconhecem direitos às uniões homossexuais. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.
- _____. *Manual de Direito das Famílias*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006.
- FACCHINI, R. *Sopa de letrinhas?*: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 1990. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- FERNANDES, F. B. M. *Muito Prazer, Sou CELLOS, Sou de Luta*: A Produção da Identidade Ativista Homossexual. 2007. Dissertação (Mestrado em Educação Ambiental) – Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental da Fundação Universidade Federal do Rio Grande, Rio Grande, 2007.

FERNANDES, F. B. M. *A Agenda anti-homofobia na educação brasileira (2003-2010)*. 2011. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

GEDI. Grupo de Estudos de Direito Internacional da Universidade Federal de Minas Gerais. *Sobre o GEDI*, 2012. Disponível em: <<https://ufmggedi.wordpress.com/sobre-o-gedi/>>.

GRUPO ARCO-ÍRIS DE CIDADANIA LGBT. *Missão*, Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <<http://www.arco-iris.org.br/categoria/destaques/>>.

MACIEL, D. A.; KOERNER, A. O sentido da Judicialização da Política: duas análises. *Lua Nova*, n. 57, p. 113-134, 2002.

MACHADO, F. V. *Muito além do arco-íris. A constituição de identidades coletivas entre a Sociedade Civil e o Estado*. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

MELLO, L. *Novas famílias: conjugalidade homossexual no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

MINAS GERAIS. Subsecretaria de Direitos Humanos. Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social de Minas Gerais. *Escritório de Direitos Humanos*, 2011. Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.mg.gov.br/index.php/inscricoes/story/2495-escritorio-de-direitos-humanos-abre-processo-de-selecao-de-estagio>>.

NICHNIG, C. R. “*Para ser digno há que ser livre*”: Reconhecimento jurídico da conjugalidade entre pessoas do mesmo sexo no Brasil. 2013. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

NIGRO, R. Decisão do STF sobre a união homoafetiva: uma versão pragmática da linguagem constitucional. *Direito, Estado e Sociedade*, n. 41, p. 157-183, jul./dez. 2012.

RIBEIRO, G. L. Cidadania e minorias no mundo globalizado. In: LIMA, A. C. de S. (Org.). *Antropologia & Direito*. Temas antropológicos para estudos jurídicos. Rio de Janeiro; Brasília: Contra Capa/LACED/Associação Brasileira de Antropologia, 2012. p. 219-225.

RIFIOTIS, T. Violência conjugal e acesso à justiça: um olhar crítico sobre a judicialização das relações sociais. In: LIMA, A. C. de S. (Org.). *Antropologia &*

Direito. Temas antropológicos para estudos jurídicos. Rio de Janeiro; Brasília: Contra Capa/LACED/Associação Brasileira de Antropologia, 2012. p. 300-308.

SANTIN, M. A. V. *A incidência da Igreja Católica na tramitação do PL 20/91 – aborto legal e PL 1151/95 – união civil entre pessoas do mesmo sexo.* 2005. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

SBDP. *Quem Somos*, 2012. Disponível em: <<http://www.sbdp.org.br/quem-somos/>>.

SILVA, R. L. Da atuação do GEDI-UFGM enquanto amicus curiae na ADPF 132 – união homoafetiva (7844). In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTA – CONSTRUYENDO DIÁLOGOS EM LAS AMERICAS, 54. *Anais...* 2012. Disponível em: <<http://ica2012.univie.ac.at>>. Acesso em: 10 jun. 2013.

SUPREMO RECONHECE união estável de homossexuais. *G1 Globo*, 5 maio 2011. Disponível em: <www.g1.globo.com>. Acesso em: 10 dez. 2011.

UZIEL, A. P. et al. Parentalidade e conjugalidade: aparições no movimento homossexual. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 12, n. 26, p. 203-227, jul./dez. 2006.

WERNECK VIANNA, L. A judicialização da política no Brasil. In: _____. *A judicialização da política e das relações sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 1999. p. 47-70.

_____; BURGOS, M. B.; SALLES, P. M. Dezesete anos de judicialização da política. *Tempo Social*, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 39-85, 2007.

YOUTUBE. *Examined Life – Judith Butler & Sunaura Taylor*, 720p.avi, 2010. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=k0HZaPkF6qE>>.

Jovens de Porto Alegre/RS e Florianópolis/SC e o ato de ficar com alguém do mesmo sexo: rumo à bissexualidade?

Paula Pinhal de Carlos

Introdução

Este capítulo consiste num trecho de minha tese de doutorado, intitulada “Sou para casar’ ou ‘pego, mas não me apego’?: práticas afetivas e representações de jovens sobre amor, sexualidade e conjugalidade”, defendida junto ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, sob a orientação de Miriam Pillar Grossi e a coorientação de Mara Coelho de Souza Lago. Tratou-se de uma pesquisa interdisciplinar inserida no campo de estudos de gênero e sexualidade. Neste livro, que aborda antropologia e teoria *queer*, procuro apresentar dados sobre a prática de ficar¹ com alguém do mesmo sexo, a partir de uma pesquisa baseada no método etnográfico proposto pela antropologia e no modelo de oficinas, muito presente no âmbito da educação.

Metodologia

Tratou-se de uma pesquisa multissituada (MARCUS, 1995), realizada com jovens de 13 a 18 anos, de ambos os sexos, alunos de escolas públicas.

¹ Para Bozon e Heilborn (1996), o *ficar* contrasta fortemente com o *namoro*, e consiste num relacionamento que ocorre geralmente num lugar público, envolvendo de forma usual beijos e carícias, sem que isso implique um comprometimento entre os envolvidos.

Parte dela foi desenvolvida em Florianópolis e na cidade de São José, pertencente à Região Metropolitana, e de forma coletiva, contando com mais dois ou três pesquisadores além de mim, uma vez que estavam inseridos no Projeto Papo Sérió do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades, coordenado por Miriam Pillar Grossi, que tinha como objetivo a discussão de temas envolvendo gênero e sexualidade em escolas públicas de Florianópolis e Região Metropolitana. Nesse projeto, fiquei responsável pela coordenação das oficinas sobre amor, namoro e ficar. Outra parte da pesquisa foi efetuada em uma escola pública de Porto Alegre. Nesse local, tive um contato mais aprofundado com os jovens, uma vez que, além das oficinas, também realizei observação das aulas e fiz entrevistas individuais. Devido ao estreitamento no relacionamento, foi possível, inclusive, nominar os jovens dessa última escola. No entanto, como forma de garantir o seu anonimato, sempre foram utilizados pseudônimos.

Essa pesquisa foi baseada tanto no método etnográfico, proposto pela antropologia, quanto no modelo de oficinas, muito presente no âmbito da educação e também ancoradas nos grupos focais, utilizados, sobretudo, em pesquisas de psicologia social. A base para a realização desta pesquisa está na conceituação de Clifford Geertz (1989), para quem a etnografia é a prática dos antropólogos que envolve uma descrição densa, já que o etnógrafo se depara com diversas estruturas complexas, sobrepostas ou amarradas, as quais devem ser apreendidas e, posteriormente, apresentadas em forma de texto. Por isso, os textos antropológicos são tidos como interpretações de, no mínimo, segunda mão, pois apenas um nativo poderia interpretar em primeira mão sua própria cultura.

No caso deste trabalho, procuro descrever jovens pertencentes a camadas populares e médias, estudantes de escolas públicas, com idades entre 13 e 18 anos, de Porto Alegre, localizada no Estado do Rio Grande do Sul, e Florianópolis e São José, localizadas no Estado de Santa Catarina. Dessa forma, este trabalho objetiva, com Gilberto Velho (1997, p. 132), “perceber a mudança social [...] como resultado acumulado e progressivo de decisões e interações cotidianas”. Procuro fazer uso de elementos do método etnográfico, tais como a observação participante, o registro em diários de campo e a realização de entrevistas semidirigidas. No entanto, esta pesquisa não pode ser caracterizada como uma etnografia propriamente dita. Por esse motivo, procuro lançar mão

da noção de aproximação etnográfica. Isso significa dizer que minha pesquisa é apenas inspirada no método etnográfico.

A metodologia deste trabalho envolveu a realização de oficinas, que ocorreram em Florianópolis e São José, dentro do Projeto Papo Sério (NÚCLEO DE IDENTIDADES DE GÊNERO E SUBJETIVIDADES, 2009; 2010), promovido pelo Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Essas oficinas eram coordenadas por três ou quatro pesquisadores do NIGS e tinham como objetivo a discussão de temas que envolvem gênero e sexualidade, tais como violência, aborto, orientação sexual etc. Eu fiquei responsável pela coordenação das oficinas sobre *amor, namoro e ficar*. A realização das oficinas pode ser visualizada na tabela abaixo. Ressalta-se que os nomes de todas as escolas são fictícios e são uma homenagem a importantes feministas brasileiras.

Tabela 1 – Oficinas sobre amor, namoro e ficar do Projeto Papo Sério

Escola	Local (Cidade e bairro)	Data da oficina	Turma
Instituto de Educação Patrícia Galvão	Florianópolis, Centro	24 de junho de 2009	2º ano do Ensino Médio
Centro Educacional Municipal Carmen da Silva	São José, Barreiros	9 de julho de 2009	8ª série do Ensino Fundamental
Colégio Estadual Nísia Floresta	Florianópolis, Trindade	13 de agosto de 2009	7ª série do Ensino Fundamental
Escola de Educação Básica Bertha Lutz	São José, Praia Comprida	18 de junho de 2010 e 22 de junho de 2010	Três turmas do 2º ano do Ensino Médio

No Colégio Rose Marie Muraro, situado em Porto Alegre, além das oficinas, também foi efetuada a observação das aulas e entrevistas. Embora nesta escola eu pudesse ter um contato individual com os interlocutores, por meio das entrevistas, foi importante também privilegiar a interação em grupo, verificada tanto na observação das aulas quanto nas oficinas, por se tratar de uma pesquisa com jovens. Entendo, com Wivian Weller (2006, p. 246), que “é principalmente no grupo que o jovem trabalhará, entre outras, as experiências vividas no meio social, as experiências de desintegração e exclusão social, assim

como as inseguranças geradas a partir dessas situações”² Foi possível perceber – segundo as oficinas, as observações e as entrevistas – relatos sobre a prática de ficar com alguém do mesmo sexo, associada de forma especial às meninas. Ressalta-se que essa prática não configura uma identidade homossexual no universo estudado, conforme será visto a seguir.

Sexualidade juvenil, teoria *queer* e a prática de ficar com alguém do mesmo sexo

No intuito de tratar da sexualidade juvenil, torna-se imperativo, primeiramente, realizar algumas considerações sobre a sexualidade. Neste trabalho, a sexualidade será concebida como uma construção social, portanto, determinada histórica e culturalmente. Nesse sentido, considera-se, com Carole S. Vance (1995), que aquilo que é aceitável, ou seja, aquilo que é considerado normal ou natural, é variável conforme a época, o local e a cultura.

Para Michel Foucault, a sexualidade deve ser vista como um dispositivo histórico:

Não se deve concebê-la como uma espécie de dado da natureza que o poder é tentado a pôr em xeque, ou como um domínio obscuro que o saber tentaria, pouco a pouco, desvelar. A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação do discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas estratégias de saber e poder. (FOUCAULT, 1998, p. 100).

No mesmo sentido são os dizeres de Jeffrey Weeks (2001), para quem a sexualidade só pode ser compreendida num contexto histórico específico,

² Para a realização da pesquisa no Colégio Rose Marie Muraro, foi solicitada autorização tanto do Comitê de Ética da Universidade Federal de Santa Catarina, quanto do Comitê de Ética da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, devido à ligação da escola com esta última instituição. Foram enfrentados alguns problemas na tramitação junto ao segundo comitê, a partir da demonstração de preocupações de seus participantes frente ao que questões de violência sexual poderiam exercer em alguns jovens e à possível influência das oficinas.

sendo preciso, ainda, compreender as relações de poder que interferem nos comportamentos considerados normais ou aceitáveis. Também Guacira Lopes Louro (1997) entende que a sexualidade é uma invenção social, constituída historicamente e conforme discursos reguladores sobre o sexo. Logo, segundo a autora, é a partir dos processos culturais que é definido o que é ou não natural em determinada sociedade e em determinada época.

Esses autores, baseados em Michel Foucault, tratam da sexualidade como uma construção e como circunscrita às relações de poder, conforme enumera Anthony Giddens (1993, p. 33): “a sexualidade é uma elaboração social que opera dentro dos campos do poder”. Gayle Rubin (2010, p. 10) também rejeita o que chama de “essencialismo sexual”, compreendendo que a sexualidade é histórica e socialmente construída, e não biologicamente determinada: “Isso não significa que as capacidades biológicas não são pré-requisito para a sexualidade humana. Significa que a sexualidade humana não é compreensível em termos puramente biológicos” (RUBIN, 2010, p. 11).

A esse conjunto de autores também se une Michèle Ferrand (2004), que entende a sexualidade como aquilo que compreende as práticas sexuais físicas e corporais e também os significados da sexualidade, bem como as relações e interações sociais provocadas por ela. Nesses significados da sexualidade estariam inseridas as representações e os afetos, dentre outros. Para Michel Bozon (2009), é a sociedade que produz a sexualidade humana, a qual, diferentemente da dos animais, não é instintiva, mas culturalmente construída. A sexualidade é compreendida ainda como sendo relacionada aos atos, às relações e às significações.

É também Michel Bozon (2009) quem traz importantes elementos para a compreensão da sexualidade juvenil. Para o sociólogo, a adolescência consistiria num período de preparação e de aprendizagem da sexualidade, sendo que a juventude seria considerada como uma nova etapa, para a qual a passagem à sexualidade genital seria decisiva. A construção da autonomia, que seria central na juventude, se basearia na constituição de uma esfera pessoal, formada por relações que escapam às instituições familiar e escolar: as relações com os amigos e as relações amorosas e sexuais. Numa entrevista concedida sobre gerações e sexualidade (BESSIN, 2009), Michel Bozon também assevera que é após os anos 1980 que a sexualidade juvenil passa a ter um estatuto diferenciado, pois a vida sexual regular é tida como um estabilizador da vida

dos jovens. Por esse motivo, estaria presente uma cumplicidade dos pais em relação à vida sexual dos filhos (BOZON, 2009), modificando as normas de passagem à sexualidade adulta (BOZON, 2001).

Tratando da questão da sexualidade, torna-se importante também mencionar a teoria *queer*. O termo *queer*, segundo Judith Butler (2002, p. 118), surgiu com o propósito de produção de um sujeito a partir de uma interpelação de caráter vexatório. Está vinculado inicialmente, portanto, à acusação e ao insulto. Consolidada a partir das publicações de Judith Butler “*Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*” e Eve Kosofsky Sedgwick “*A epistemologia do armário*”, tal teoria pensa as identidades para além das categorias binárias relacionadas ao sexo e também procura se desvincular da imposição da heterossexualidade (BORRILLO, 2011, p. 29). A teoria *queer* faz uma crítica à ideia de identidades fixas e imutáveis vinculadas ao dispositivo sexo-gênero-(hetero)sexualidade, repensando a vinculação entre tais categorias, bem como as normas que as embasam e os mecanismos que as justificam (BORRILLO, 2001, p. 30).

A sequência sexo-gênero-(hetero)sexualidade, segundo Guacira Lopes Louro (2004, p. 16), pode ser desobedecida e subvertida. Apesar das regras, sempre haverá quem as transgrida. O processo de produção do gênero e da sexualidade não é exercitado pelos sujeitos com total liberdade. “Uma matriz heterossexual delimita os padrões a serem seguidos e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, fornece a pauta para as transgressões” (LOURO, 2004, p. 17).

Também Butler (2003, p. 116) relaciona à existência de um padrão heterossexual a necessidade de invisibilidade de sexualidades diversas da heterossexualidade, como a homossexualidade, justamente para que aquela permaneça intacta como forma social distinta. A autora aduz o seguinte:

O “impensável” está assim plenamente dentro da cultura, mas é plenamente excluído da cultura dominante. A teoria que presume a [...] homossexualidade como o “antes” da cultura, e que situa essa “prioridade” como fonte de uma subversão pré-discursiva, proíbe efetivamente, a partir de dentro dos termos da cultura, a própria subversão que ela ambivalentemente defende e à qual se opõe. (BUTLER, 2003, p. 116).

Segundo Guacira Lopes Louro (2004, p. 17 e 18), esse paradigma heterossexual traz consigo um paradoxo: ao mesmo tempo em que delimita os

padrões a serem seguidos, fornece a base para as transgressões. Os desviantes, que ficariam à deriva, também paradoxalmente ao seu afastamento, fazem-se mais presentes. Suas escolhas, suas formas e seus destinos passam a marcar a fronteira e o limite, indicam o espaço que não deve ser atravessado. Conforme a autora, é a partir da concepção binária do sexo (feminino e masculino) e do desenvolvimento da sexualidade também de forma binária, sendo direcionado ao sexo oposto, que a heterossexualidade torna-se “o destino inexorável, a forma compulsória da sexualidade” (LOURO, 2004, p. 81). Assim, as transgressões passam a ser vistas como incompreensíveis ou patológicas. Para garantir que tal característica é desviante, são formuladas normas regulatórias, as quais indicam os limites, dentre outros, da legitimidade e da moralidade (LOURO, 2004, p. 82). Tais questões são importantes para pensar a prática de ficar com pessoas do mesmo sexo que emergiu em meu trabalho de campo.

Foi apenas no Centro Educacional Municipal Carmen da Silva, localizado em São José/SC, que essa prática parecia mais distante do cotidiano dos jovens. Na Escola de Educação Básica Bertha Lutz, que fica no mesmo município, uma menina disse que antigamente não havia bissexuais e que hoje isso era visto nas festinhas. Os meninos também disseram que os homens gostam de ver duas meninas se beijando e que acham que se isso acontece é por curiosidade. Uma das meninas disse que as meninas que ficam com outras na frente de todos (em festas) o fazem para aparecer, mas duas amigas dela discordaram.

Em outra turma da mesma escola, surgiram questões que envolvem a orientação sexual, quando uma aluna disse que hoje em dia acontece de tudo nas festas, referindo-se às pessoas que ficam com alguém do mesmo sexo. Foi colocado que nos dias de hoje isso é mais visto na TV, ouvido no rádio e até presenciado no próprio cotidiano. Também foi feita pelos jovens uma referência a uma menina homossexual na própria sala de aula. Em outro momento, ela própria se afirmou como homossexual.

Para essa prática de meninas que ficam com outras meninas, muitos jovens usam o termo modinha. Essa modinha relaciona-se à conceituação de Carole S. Vance (1995) sobre a sexualidade, a partir da qual demonstra a variação de sociedade para sociedade ou de época para época aquilo que é aceitável. Se no Centro Educacional Carmen da Silva meninas e meninos relataram conhecer tal prática, mas evidenciaram que estaria mais distante de suas vivências, para Sofia, do Colégio Rose Marie Muraro, “tá tão comum, tá

tão modinha agora virar lésbica ou *gay*”. É possível deprender da colocação dessa prática como uma moda que esse virar lésbica ou *gay* conecta-se com o que Heilborn (1996) diz sobre o ser ou estar homossexual, já que não há uma definição da orientação sexual a partir dessa prática e nem uma autoclassificação desses jovens em relação às categorias homossexual ou bissexual.

Ana Carolina diz que acha interessante que as meninas fiquem com outras meninas. Ela fala que essa prática é ainda uma coisa que tem que ser pensada... porque não é uma coisa nova... tem desde a antiguidade o homossexualismo, né? Natália acha normal que meninas fiquem com outras meninas, pois acha que na adolescência é que as coisas começam a se revelar. Uma das revelações possíveis dessa fase da vida, segundo a jovem, seria a de que a menina gosta de uma pessoa do mesmo sexo.

Natália diz que grande parte dos seus amigos é *gay*. Ela utiliza o termo *gay* para se referir tanto a meninos quanto a meninas. Ela afirma, ainda, que vai a festas GLS com esses amigos e que acha muito legal esse tipo de festa. A jovem afirma que ela e sua melhor amiga fazem parte de um grupo de amigos no qual elas são as únicas heterossexuais e diz que nem ela, nem sua amiga nunca ficaram com outras meninas. Ela denomina seus amigos de coloridos.

Para Rebeca, o fato de os jovens ficarem com alguém do mesmo sexo é algo muito estranho, não por preconceito, mas “porque tá demais... acho que porque tá na moda”. Em relação à moda, ela menciona que em muitos casos os jovens não querem ficar com alguém do mesmo sexo, mas o fazem porque isso tem se tornado uma prática mais corrente. Há pessoas, contudo, que o fariam por curiosidade. Ela mesma afirma que nunca ficou com outra menina, mas que tem várias amigas que já ficaram e que tem vontade de fazê-lo, mas que ainda não está pronta, porque acha meio estranho. Nesse momento, ela fala que talvez exista um pouco de preconceito e até por parte de seus pais: “eu acho que eles nunca iam entender, nem eu ia contar”. Por fim, Rebeca afirma que seria estranho ficar com uma menina e gostar, porque então ela pensaria: hum... acho que eu gosto de mulher.

Ana Carolina credita o fato de algumas meninas ficarem com outras meninas à opção sexual ou à modinha, quando isso é feito para chamar atenção. Ela também faz relação dessa moda com a fase de ser emo³ e de daí

³ *Emo* deriva de *emotional hardcore*, um gênero musical derivado do *punk hardcore*. No entanto, muito mais do que designar apenas um estilo musical, trata de um estilo de vida

beijar outras gurias, fazer outras coisas. Para Ana Clara, as meninas que ficam com meninas são “exceções assim, sabe? Ainda não tá generalizado essa coisa”. Ela diz que essas práticas ocorrem em bares alternativos e refere nunca ter visto uma menina beijando outra em festas do colégio. Para a jovem, isso geralmente “rola mais no segredo”, pois “é liberal assim, mas não tanto assim, sabe?”.

Natália diz que a bebida alcoólica pode servir como propulsor de comportamentos sexuais diferentes dos habituais, tanto para meninas heterossexuais, quanto para lésbicas: se ela é lésbica, ela fica só com gurias, mas quando ela tá bêbada aí ela pode pegar um guri. Agora, se ela é hetero, “ela vai ficar com... só guris, aí às vezes quando ela tá bêbada ela fica com gurias”.

No Instituto de Educação Patrícia Galvão, localizado em Florianópolis/SC, foi referido que essa prática é muito comum entre alunas da escola. Os alunos disseram que havia muito preconceito em relação aos meninos que ficavam com outros meninos. Vários alunos se colocaram como favoráveis a essa prática entre meninas, mas não entre meninos. Uma das meninas do grupo afirmou que essa diferença se dava porque a mulher saiu de casa, conquistou o seu espaço, enquanto que os homens ficaram para trás. Um dos meninos falou que os homens ficaram no mesmo lugar, que são mais conservadores e que eles precisariam também conquistar seu espaço. Também foi dito que, no caso do beijo entre meninas, isso seria apenas uma experimentação, para ver como é. Um dos meninos falou que, no caso dos meninos, o menino só vai experimentar ficar com outro mais tarde, depois de não depender mais de pai e mãe. Uma das meninas também afirmou que, em Florianópolis, tem 5 mulheres para cada homem... pode ser por isso também.

Seja por modinha, para chamar atenção, por curiosidade ou orientação sexual, o fato é que a prática de meninas ficarem com meninas foi mencionada por alunos de todas as escolas, com exceção dos do Centro Educacional Municipal Carmen da Silva. Independentemente de serem adeptos ou não da prática de ficar com alguém do mesmo sexo, tal fato é próximo do cotidiano dos alunos, seja porque é uma prática própria, porque conhecem alguém que a realiza ou porque a veem reproduzida nos meios de comunicação. É possível

seguido por diversos jovens, envolvendo um modo de se vestir e também atitudes sexuais diferentes. Os *emos* possuem um visual andrógino, com o uso de roupas justas e maquiagem. Além disso, as práticas bissexuais são associadas por vários jovens à moda *emo*.

afirmar, com Michel Bozon (2009), que, se a adolescência consiste num período de preparação e aprendizagem da sexualidade, a prática de *ficar* com alguém do mesmo sexo, especialmente para as meninas, está presente como parte do aprendizado da sexualidade juvenil, especialmente em Florianópolis/SC e Região Metropolitana. Se, na escola de Porto Alegre, apenas duas das interlocutoras afirmaram já ter ficado com meninas, em Florianópolis e Região Metropolitana essa prática é mais corrente. Exemplo disso é o ocorrido na Escola de Educação Básica Bertha Lutz, de São José/SC, na qual, em uma das turmas na qual foi realizada a oficina, havia inclusive uma discórdia entre os alunos, colocando-se, de um lado, meninas que ficavam entre si e, de outro, meninos que se intitulavam homofóbicos.

Meninas e meninos podem ficar com alguém do mesmo sexo?

Como já foi demonstrado pelas falas de alguns jovens, há uma grande diferença entre a possibilidade de meninas e meninos ficarem com alguém do mesmo sexo, sendo que, no caso das meninas, há uma maior permissibilidade. Na Escola de Educação Básica Bertha Lutz, foi dito que mulheres se beijando é menos nojento que dois homens. Judith Butler (2002, p. 334) relaciona o terror de atos homossexuais com o horror de perder o gênero apropriado. Assim, o menino que fica com outro menino não seria considerado um verdadeiro homem e a menina que fica com outra menina só não deixaria de ser considerada uma verdadeira mulher se tal prática fosse menos frequente do que a de ficar com meninos, bem como se fosse utilizada também como forma de excitação desses mesmos meninos.

No Colégio Estadual Nísia Floresta, localizado em Florianópolis/SC, um dos grupos de alunos, composto apenas por meninos, tinha que discutir na oficina uma reportagem sobre meninos que beijam meninos. Logo após a distribuição das reportagens, um deles perguntou se não era possível trocar de reportagem. Eu perguntei por que e ele respondeu: “ah, sora! Isso é nojento! Se ainda fosse duas meninas... aí era massa!”. Eu perguntei por que era nojento e eles pareciam se referir ao encontro dos órgãos sexuais masculinos, embora não nominassem isso: “ai... uma coisa... outra coisa... é nojento!”. Eles tiveram dificuldades inclusive para ler a reportagem, devido ao preconceito com o

tema. No grande grupo, eles relutaram em falar. Pediram para ficar por último. Um deles olhava o relógio, torcendo para que o tempo acabasse antes que eles falassem sobre a reportagem. Disseram que era coisa de viado.

Na mesma escola, uma menina de outro grupo falou que tinha amigas lésbicas e que também conhecia *gays*. Ela achava que quem fica com alguém do mesmo sexo na verdade gosta de pessoas do mesmo sexo, e não do sexo oposto. Disse que era isso o que observava nas pessoas que conhecia: eu tenho amigas que têm namorado, mas que é fachada... na verdade, elas gostam de meninas.

Ao se referir ao fato de alguns meninos também ficarem com alguém do mesmo sexo, Isabela, do Colégio Rose Marie Muraro, faz uma ressalva: “eu acho que guri assim *gay* acho que é mais comum do que guria. Tipo, guria fica ali normal, sabe, mas guri mesmo acho que quer aquilo pra vida”. Na fala dessa jovem aparece uma diferenciação importante em relação ao mesmo ato (ficar com alguém do mesmo sexo), dependendo de quem o pratica. Enquanto a guria fica ali normal, o guri quer aquilo pra vida. Enquanto, para as meninas, a prática afetiva não é definidora da sua orientação sexual, aos meninos não é permitida essa curiosidade. Logo, ficar com outro menino pode significar para um jovem, também, ter em si impresso o estigma da homossexualidade.

Isabela afirma nunca ter ficado com outra menina e diz que entre suas amigas isso também não é uma prática. Ela não tem nem um pouco de vontade de ficar com outra menina. No entanto, ela diz ter conhecidas que fazem isso. Perguntada sobre se essas suas conhecidas sofrem algum tipo de preconceito em virtude de sua prática, ela diz que isso não ocorre “até porque foi uma vez só, então elas ficam mais com guris”. Para não ser taxada de lésbica, a prática de ficar com outra menina não pode ser muito recorrente e, sobretudo, não pode ser mais relevante do que a prática de ficar com meninos.

Explicando por que é mais comum para as meninas ficarem com alguém do mesmo sexo do que para os meninos, Eduardo afirma que, em relação a “guri ficando com guri tem um machismo, preconceito. Mas guria ficando com guria não”. Pedro também confirma essa tese de que há mais preconceito em relação a meninos que ficam com meninos. Logo, essa curiosidade que as meninas referem não seria algo presente para eles. Ele diz: “eu não tenho curiosidade de ficar com outro guri”. Pedro, além disso, afirma que não tem essa curiosidade por falta de curiosidade em si e também por preconceito.

Para Eduardo, ainda que a intenção de um menino, ao ficar com outro, possa ser a de experimentação, ele provavelmente será rotulado como *gay*. Isso faria com que os meninos que têm esse desejo de ficar com alguém do mesmo sexo pensassem muitas vezes, muitas vezes antes de agir dessa maneira. Segundo o jovem, “homem é muito mais preconceituoso... com outros homens, que com mulheres”.

Sobre o tema, Diego afirmou que havia na escola dois meninos que ficavam entre si e que o faziam por experimentação, assim como as meninas, não se considerando *gays*. Ele salienta, contudo, que os outros meninos nunca os viram juntos e que só sabiam que eles ficavam porque eles próprios contaram. Perguntado sobre o que levaria um menino a ficar com outro menino, Eduardo responde que se deveria mais a estar a fim ou a gostar, do que simplesmente para experimentar como é ficar com alguém do mesmo sexo: “eu, por exemplo, não arriscaria ficar... sofrer preconceito só por ter ficado, entendeu? Eu não ia... ferrar a minha vida inteira [...] pra dar um peguinha... num cara que tá na festa”.

Eduardo também relata que essa maleabilidade, que seria possível para as meninas, de ficar com alguém do sexo oposto num dia e com alguém do mesmo sexo em outro momento não se aplica da mesma forma aos meninos. Para ele, uma guria não pegaria um guri que pegou um guri. Ele atribui isso ao machismo, porque, para as meninas, macho tem que ser macho e meninos que ficam com meninos não seriam vistos como machos.

Sofia diz que também há preconceito por parte dos meninos em relação a meninas que ficam com outras meninas: “eu já fui em festas que as gurias tavam se pegando a fu e os gurus tudo com nojo assim”. Sofia refere o único episódio no qual viu dois meninos se beijarem, que teve um desfecho bem diferente do das meninas: “guri ficando com guri eu acho que eu só vi numa festa”. Mesmo assim, eles foram expulsos da festa. Segundo ela, a expulsão se deu devido a cenas muito fortes, embora ela afirme não ter visto o que eles estavam fazendo.

José fala que há uma grande diferença na aceitação de meninas que ficam com meninas e de meninos que ficam com meninos. Ele refere que “alguns gurus não têm preconceito com as gurias”. Mas tem preconceito entre os homens. Tem demais. Ele diz que “a maioria dos homens que eu vejo não gostam de homem com homem. E mulher com mulher alguns gostam, outros não”.

Tháise diz que os meninos que ficam com outros meninos o fazem, a seu ver, por opção sexual, e não por modinha: “nenhum guri... quer ‘ah, vou ficar com outro porque seja modinha’, sabe? A não ser que a pessoa esteja muito bêbada e não se lembre”. Na sua opinião, a moda, portanto, não é válida para todos: “moda é mais pras gurias, os gurus deve ser porque eles... gostam mesmo”. Ela também diz que os meninos esconderiam mais o fato de ficarem com outros meninos do que as meninas: “se um cara é *gay* [...] é uma coisa bem mais... secreta assim, é uma coisa mais dele, mais pessoal assim, ele não abre pra todo mundo como as mulheres fazem”.

Ana Carolina diz que é cada vez mais comum que meninos fiquem com meninos, mas que, no caso deles, há um maior preconceito, inclusive em relação a si próprio, do que o verificado nas meninas: “eu acho que pro guri é mais difícil a aceitação, a autoaceitação até [...] não quer dizer que ele vai deixar de ser homem. Pra mim não quer dizer. O cara continua sendo homem, só que a opção sexual dele é diferente”.

Nota-se aqui que ficar com alguém do mesmo sexo parece ser uma prerrogativa apenas das meninas. Enquanto duas meninas ficando é algo legal, dois meninos ficando é algo nojento, expressão utilizada, sobretudo, nas oficinas realizadas em Florianópolis e Região Metropolitana. No caso das entrevistas efetuadas no Colégio Rose Marie Muraro, foi possível, em virtude do tempo, perguntar sobre os motivos que levariam a essa diferenciação. A categoria preconceito e a categoria machismo aparecem e estão presentes porque as meninas, quando ficam com alguém do mesmo sexo, não são vistas como homossexuais, ainda que a prática seja frequente, desde que não mais recorrente do que a prática de ficar com meninos. Se Guacira Lopes Louro (1997) entende que são os processos culturais que definem o que é ou não natural em determinada sociedade e em determinada época, podemos afirmar, a partir da pesquisa, no que tange à regulação da sexualidade, que a prática de *ficar* com alguém do mesmo sexo é mais aceita quando se dá entre meninas do que quando ocorre entre meninos e sua aceitação está vinculada também ao fato de se apresentar como curiosidade ou experimentação, motivo pelo qual não deve ser mais recorrente do que a prática de ficar com meninos. Os meninos, ao contrário, só ficariam com outro menino quando querem isso para a vida. A eles não é permitida essa experimentação possível às meninas, pois, ainda que fiquem apenas uma vez, terão toda a sua vida “ferrada”, ou seja, lhes será posto o rótulo de homossexual.

Meninas que ficam com meninas: atração sexual, curiosidade ou exibicionismo?

Para muitos dos jovens pesquisados, as meninas ficam com outras meninas por modinha. Isso é tido também como algo que incomoda algumas pessoas, como a um menino da Escola de Educação Básica Bertha Lutz (o que me incomoda é essa modinha de ser *gay* ou lésbica). Nessa mesma escola, alguns alunos disseram que o que lhes incomodava (nas meninas da turma) era que meninas de 12 ou 13 anos, por conta de uma moda, afirmassem que já tinham nascido lésbicas. No mesmo local também a ideia de bissexualidade foi rejeitada ou associada à safadeza, inclusive pela menina que se autodefiniu como homossexual.

É possível pensar, com Michel Bozon (2008), que os comportamentos das minorias influenciam os das maiorias. Tal afirmação tem a ver, sobretudo, com a curiosidade e a experimentação, motivos elencados por alguns jovens do Colégio Rose Marie Muraro para que meninas fiquem com outras meninas. Isabela afirma que a curiosidade pode levar uma menina a ficar com alguém do mesmo sexo. Além disso, ela também cita como uma motivação a ocorrência de alguma decepção amorosa: “aí, fiquei com vários guris, me decepcionei muitas vezes, todas as vezes. Aí, sei lá, quis experimentar uma outra coisa”. Também Sofia fala que um dos motivos de as meninas quererem ficar com outras meninas é a decepção em relação aos meninos: “tem vezes que as gurias se decepcionam com os guris e querem virar”. A jovem também diz que “tem gurias que fazem isso pra excitar os guris e tem gurias que fazem isso para humilhar o guri, tipo... tão namorando com o guri, quando vê acabou e ele vai lá e fica com outra. Aí tipo... é pior ainda pro guri”.

A curiosidade, segundo Isabela, pode estar também atrelada à atração sexual. Sendo assim, uma menina também fica com outra menina quando tem dúvidas quanto à sua orientação sexual: “não tem bem formada a opinião ainda de saber o que quer, né?”, Isabela afirma que, em geral, as meninas ficam com outras meninas em festas: “bá, bebeu muito, quer aparecer ou... tá com vontade mesmo, curiosidade”. Esse exibicionismo descrito por ela, o querer aparecer, destina-se sobretudo aos meninos. Perguntada sobre o motivo de tal prática consistir também numa forma de aparecer para os meninos, ela responde que “é uma coisa diferente pros guris, duas gurias

tão ali se beijando. Acho que eles ficam, não sei, excitados de ver. E daí eles gostam, acho”.

É o que é possível depreender da fala de Pedro. Perguntado sobre o que acha sobre a prática, ele responde que acha muito “afudê e irado”, dois termos utilizados para dizer que considera algo muito legal. Ele diz que é algo “que te estimula”. O efeito inverso, contudo, não seria verdadeiro, ou seja, segundo Isabela, as meninas não se excitam ao verem dois meninos se beijando: “não sei, é meio desagradável assim tu ver uma pessoa que tu poderia tá ali ficando, tá ficando com um do mesmo sexo, sabe”.

A afirmação de Isabela é corroborada pela fala de Eduardo, que associa o menor preconceito em relação às meninas que ficam com meninas com a fantasia masculina de ver duas mulheres juntas. Segundo o jovem, “quando se vê duas mulheres se pegando precisa de um complemento ali dentro, elas não têm brinquedo suficiente... Agora dois caras se pegando tem brinquedo de sobrar, entendeu, sobra brinquedo ali no meio”.

Também Sofia refere que os meninos acham excitante ver duas mulheres se beijando. Ela acha que isso tem relação com a pornografia: “eu acho que eles assistem muito filme pornô e filme pornô sempre tem duas mulher se agarrando. Eles acham muito mais sexy ver duas mulher se agarrando do que agarrar a própria mulher”.

Laura menciona que, devido ao fato de muitos meninos se excitarem ao verem duas meninas se beijando, “muitas o fazem para se exibir, para que eles acham elas legais e corram atrás delas”. A jovem ainda diz que acha que, em alguns casos, “isso é um pouco exagerado, pois as meninas estão usando o seu próprio corpo para algo que não é a sua vontade, apenas para agradar os outros”. No entanto, ela frisa que acha correta a prática quando é algo que a menina quer. Afirmar, ainda, que entende as lésbicas, “pois os homens são muito vazios e idiotas: eu gosto de homem porque eu nasci gostando de homem, porque eu acho que se fosse por inteligência...”.

Para Sofia, a maior aceitação das relações entre pessoas do mesmo sexo também está relacionada com o assumir-se e com a aceitação também de meninas que ficam com outras meninas: “depois que foi, tipo, vamos supor legalizado... ser... depois que teve aquele casamento lá de *gays*... eles, aí todo mundo começou a se assumir”. Eve Sedgwick (1998) trata, em seu texto “A epistemologia do armário”, sobre o assumir-se, demonstrando que, mesmo

os homossexuais que assumem sua orientação veem-se, em diversos momentos de suas vidas, saindo e entrando nesse armário, ou seja: esse assumir-se não ocorre em todos os espaços e para todas as pessoas.

Sofia também diz que conhece “muita guria que falou que já ficou com outra, só que foi naquela coisa de experimento, sabe, [...] foi porque ela quis experimentar assim ou porque tava muito bêbada. Aí... a outra era bi, aí se agarraram”. Para ela, é mais comum que as meninas fiquem com outras devido à curiosidade. No entanto, ela fala também na existência de uma menina bissexual, ou seja, alguém que costuma ficar tanto com meninos quanto com meninas. Logo, a menina que experimenta não é categorizada como bi. Ela alerta ainda que as pessoas bissexuais não se autoafirmam como tal: “elas não dizem, elas se tornam é... diferentes”.

Para Thaíse, algumas meninas ficam por opção sexual e outras por moda. Sobre essa moda, ela refere que “está presente agora essa moda aí [...], explodindo em todos os lugares, as gurias... acham bonito ficar com outras gurias, ser bi assim, ficar com guri e com guria”. Embora ela nunca tenha ficado com nenhuma menina, diz não ter preconceito, até porque convive com pessoas que se relacionam com alguém do mesmo sexo. A jovem diz que essa moda faz com que a homossexualidade esteja se tornando normal, já que ajuda a quebrar um pouco desse preconceito que existe e que é expresso, a seu ver, sobretudo pelos pais. Thaíse diz que, das meninas que conhece que ficam com outras meninas, duas o fazem por moda, e as outras duas porque gostam de meninas. No mesmo sentido é a fala de Laura (17 anos). Para ela, a prática é negativa para as meninas que o fazem por exibicionismo, mas é positiva para quem de fato deseja ficar com alguém do mesmo sexo, pois não é preciso ter tanta vergonha ou medo do preconceito.

Thaíse acrescenta que as meninas que conhece que ficam com outras meninas o fazem geralmente em um lugar mais sigiloso, sobremaneira devido ao preconceito: “é diferente, tu vai vê duas mulheres se beijando tu vai ficar: ‘pô, no meio da rua, sabe?’”. Por isso, os locais escolhidos seriam shows e, principalmente, locais nos quais elas estejam a sós.

Revela-se aqui o que Guacira Lopes Louro (2004) coloca como o papel da matriz heterossexual: ela delimita os padrões a serem seguidos e também fornece a pauta para as transgressões. Dessa forma, é condenada a prática de meninas que *ficam* com alguém do mesmo sexo por exibicionismo e algumas

situações onde isso ocorre de maneira explícita são taxadas de exibicionismo. Assim, às meninas é permitida tal prática, desde que se dê por curiosidade. Esse seria um padrão que pode ser seguido. A transgressão se dá, todavia, quando a prática se dá por exibicionismo ou por atração sexual. No que se refere à última possibilidade, a de realização da prática por atração sexual, destaca-se também a necessidade de invisibilidade de sexualidades diversas descrita por Judith Butler (2003), o que gera preconceitos, por exemplo, contra duas mulheres se beijando no meio da rua, conforme descreve Thaíse. Esse motivo também leva à compreensão da maior aceitação dessa prática em determinados espaços, conforme descreve a seguir Ana Carolina.

Para a jovem, isso acontece em algumas festas mais alternativas, citando o bairro Cidade Baixa de Porto Alegre/RS como uma referência de lugar de bares alternativos, nos quais isso ocorre: “a gente tem as festas assim digamos mais alternativas que é tranquilo, acontece e todo mundo olha, todo mundo sabe”. Também cita a Redenção e o Gasômetro como locais no qual há vários casais de *gays* e lésbicas que se beijam. Ela também refere que a ocorrência dessa prática em festas depende do público: “nas festas que eu iria quando tava no 1º ano não, não via nada, nada, nada, nada. Agora, nessas que eu vou agora... eu posso ver assim, eu vejo”.

Laura afirma que isso ocorre principalmente em festas, justamente porque, para a maioria das meninas que o fazem, o mais interessante é justamente que os outros vejam. No mesmo sentido é a fala de Rebeca. Das meninas que ela conhece que já ficaram com meninas, todas o fizeram em festa. Ela aduz que muitas o fizeram no Carnaval e que no Carnaval isso acontece muito. A ocorrência de práticas não heterossexuais é descrita por Piloni (2010), em sua pesquisa sobre jovens alternativos em Florianópolis. Haveria, nessa cidade, lugares que também são tidos como alternativos, nos quais essas práticas ocorrem mais comumente, não gerando preconceito nos demais frequentadores do local.

Ana Carolina fala de uma diversidade de motivos que podem levar as meninas a ficarem com outras meninas:

Tem pessoas que vão buscar ficar com uma guria porque... precisam se conhecer, porque talvez acham que tem uma atração e tem gente que é só porque “ah, tá todo mundo ficando, vou ficar porque talvez me achem mais legal se eu ficar com uma guria”. Sempre tem todo tipo de pessoas.

Eu acho que hoje em dia também tá acontecendo bastante de... gurias ficarem com gurias porque os gurus acham bonito, gurias ficarem com gurias porque tá legal, o grupo faz isso.

A jovem diz já ter ficado com uma menina por experimentação: “porque eu tava... bá, mas porque que eu tenho que gostar só de homem, como assim, sabe? Como é que funciona isso, aí eu fiquei curiosa. Foi pra entender melhor talvez, não sei. Mas... foi legal”. Ela fala que essa experimentação pode não ser algo bom para todas as pessoas: “tem gente que eu sei que experimentou e que se sentiu super mal e... ou então que experimentou e... botou uma coisa na cabeça ‘ah, agora eu sou lésbica”.

Para Natália, as meninas ficam com outras meninas por curiosidade e essa prática não gera o rótulo ou, mesmo, um autoquestionamento acerca da orientação sexual: “ah, me dá vontade, eu fiquei, mas não que eu seja bissexual”. A jovem ainda afirma que “muita gente faz por modinha, sabe? Não porque realmente gosta. Porque aí, sei lá, ‘vou fingir que tô bêbada e vou pegar uma guria hoje”.

Percebe-se, na fala das meninas que já ficaram com meninas, que a justificativa é sempre a da curiosidade. Tomar a prática como experimentação é interessante quando não gera o questionamento acerca da orientação sexual, quando se trata apenas de uma diversão, segundo Ana Carolina. Por outro lado, Natália aponta que a experimentação pode servir justamente para realizar esse questionamento, para ver se gosta ou não antes de chegar à idade adulta. No entanto, para as meninas que nunca ficaram com outras meninas, é mais frequente o uso da justificativa da orientação sexual, da modinha ou, mesmo, do exibicionismo dirigido aos meninos, que se sentiriam excitados ao ver duas mulheres juntas.

É possível falar em bissexualidade ou “pessoas são pessoas”?

A menina da Escola de Educação Básica Bertha Lutz que se autodefiniu como homossexual afirmou que o rótulo é o que faz o preconceito. Também Nathalie Bajose e Nathalie Beltzer (2008) alertam para o perigo das categorizações, fazendo uma distinção entre homossexualidade e bissexualidade, experiências

e práticas homo ou bissexuais regulares e atração, práticas e identificação. Na pesquisa nacional sobre a sexualidade na França, na qual se insere o texto das autoras, a referência a práticas homo ou bissexuais ao longo da vida aparece mais frequentemente do que a autodefinição como homossexual ou bissexual.

Segundo Eduardo, do Colégio Rose Marie Muraro, atualmente seria mais comum que as pessoas fiquem por vezes com alguém do sexo oposto e, por outras, com alguém do mesmo sexo: “pessoas se atraem por pessoas, é isso, [...], aí depende muito de como é que tu tá, do momento que tu tá, com quem tu tá, né?”

Ana Clara fala da bissexualidade como sendo uma fase pela qual a pessoa pode passar, ao se referir a uma amiga: “eu tenho uma amiga que ela meio que tá perdida assim, sabe? [...] ela tá naquela fase assim que ela não sabe o que ela realmente quer, porque é uma opção que tu tem que ter e assumir, levar pra vida toda, né? Ou tu é ou tu não é”.

As falas desses jovens parecem consolidar, ainda que com restrições, a imposição da heterossexualidade percebida por Daniel Borrillo (2011), desvinculando as sexualidades juvenis, de certa forma, das categorias binárias relacionadas ao sexo. Assim, demonstra-se certa recusa aos rótulos relativos à orientação sexual, permitindo-se, principalmente às meninas, uma espécie de trânsito entre diferentes possibilidades no que tange à sexualidade.

Já Rebeca menciona a confusão que o fato de as pessoas não se classificarem pode gerar. Ela afirma que as suas amigas que já ficaram com meninas não se definem como lésbicas ou bissexuais: elas só dizem que já ficaram com uma guria. A jovem acha que isso pode gerar uma confusão e que as pessoas que se interessam por alguém do mesmo sexo deveriam se definir: eu sou lésbica ou eu sou bi. No entanto, afirma que suas amigas adeptas da prática apenas se sentem livres para fazer o que querem fazer.

Ana Carolina fala da atração por pessoas, independentemente do sexo, e afirma que não se deve ficar restrito ao sexo quando se trata de amor: “não precisa diferenciar, homem só precisa gostar de mulheres, mulheres só precisam gostar de homens. [...] o próximo passo seria[m] as pessoas, tipo todo mundo igual assim mesmo patamar e... talvez a sociedade aceitar”.

Essa jovem dispensa os rótulos: “na verdade eu acho que esse negócio de ‘ah, sou lésbica, sou *gay*’... não precisa rotular, sabe, eu acho que tu é tu e tu... numa determinada fase tu pode tá precisando de uma mulher, numa

determinada fase de um homem, não sei, ou de uma pessoa, de outra pessoa, não sei... não precisa dizer ‘sou lésbica, sou *gay*’”.

Também Piloni (2010) fala dessa recusa dos rótulos pelos jovens alternativos de Florianópolis e do seu interesse por pessoas como categoria genérica para falar de interesses homossexuais ou bissexuais. Nas festas analisadas por ela, os universitários ficam com várias pessoas e com pessoas do sexo oposto e do mesmo sexo. Há uma transitoriedade entre o que poderia ser classificado como comportamentos homossexuais ou bissexuais, a partir de uma ideia de liberação e de divertimento, que, no caso desses jovens, é fortemente regado a álcool e drogas e, no caso dos jovens que eu pesquisei, pode ser encorajado pelo álcool, sobretudo quando ocorre em festas, mas também pode acontecer no âmbito privado, como forma de evitar o preconceito.

No Colégio Rose Marie Muraro, Eduardo e Ana Carolina, os jovens que foram os únicos a mencionar essa ideia de que pessoas são pessoas e de que o sexo do outro não deve ser determinante para os relacionamentos, parecem estar de acordo com a afirmação da menina da Escola de Educação Bertha Lutz que disse que o rótulo é que faz o preconceito. Eduardo e Ana Carolina idealizam essa dispensa dos rótulos, com a qual seria possível transitar livremente sobre as diferentes orientações sexuais sem sofrer preconceito. No entanto, das falas dos jovens, principalmente sobre o preconceito existente em relação a meninos que ficam com meninos, depreende-se que as categorizações estão sim presentes e que a experimentação, constante na prática das meninas que ficam com outras meninas, deve atender a alguns requisitos para não ser caracterizada como bissexualidade ou, principalmente, como homossexualidade.

Se “compreender a juventude atual é desvendar o mundo de hoje” (NOVAES, 2007, p. 253), também as práticas afetivas desses jovens auxiliam na compreensão da sexualidade contemporânea. Teriam os meninos ficado para trás, conforme referiram os alunos do Instituto de Educação Patrícia Galvão? Ao que parece, quando se trata de ficar com alguém do mesmo sexo, sim. Isso porque essa prática é muito mais aceitável em se tratando de meninas do que de meninos. Alguns jovens referem essa recusa dos rótulos que denotam orientações sexuais (PILONI, 2010), dando mais ênfase às práticas do que à definição de sua orientação (BAJOS; BELTZER, 2008). Essa recusa dos rótulos, contudo, não possui uma extensão tão larga, sobretudo

quando se trata da homofobia que está presente até na ideia de se pensar num menino ficando com outro. Esta pode ser tão forte que faz com que, no Colégio Estadual Nísia Floresta, um grupo de meninos não quisesse, se recusasse a tocar no papel com a reportagem sobre meninos que beijam meninos. Se o fato de o comportamento das minorias influenciar o das majorias (BOZON, 2008) pode justificar a prática de meninas que ficam com meninas, talvez possa também nos fazer vislumbrar uma maior aceitação desse ficar também entre meninos.

Considerações finais

A partir da pesquisa realizada, foi possível verificar que a prática de *ficar* com alguém do mesmo sexo é muito mais aceitável em se tratando de meninas do que de meninos. O *nojo* e o *estranhamento* não são tão frequentes quanto os relatados diante da situação de dois meninos que *ficam* entre si. As meninas podem experimentar. Elas podem fazê-lo por atração sexual, por curiosidade ou, até, como forma de provocar e seduzir os meninos. Elas até podem transitar entre as diferentes orientações sexuais sem ser classificadas como lésbicas ou como *bi*. Afinal de contas, essas categorias parecem soar como conservadoras para as meninas que têm essa prática como algo que faz parte da experimentação sexual da juventude. *Pessoas são pessoas*, não interessa o seu sexo. Em tese, sim. Na prática, não tanto, sobretudo quando se trata da homofobia que está presente até na ideia de se pensar num menino *ficando* com outro. Esta pode ser tão forte que faz com que, no Colégio Estadual Nísia Floresta, um grupo de meninos não quisesse tocar no papel com a reportagem sobre meninos que beijam meninos.

Referências

BAJOS, N.; BELTZER, N. Les sexualités homo-bisexuelles: d'une acceptation de prince aux vulnérabilités sociales et préventives. In: BAJOS, N.; BOZON, M. (Dir.). *Enquête sur la sexualité en France: pratiques, genre et santé*. Paris: La Découverte, 2008. p. 243-271.

_____. *Sociologie de la sexualité*. Paris: Armand Colin, 2009.

BAJOS, N.; BELTZER, N.; HEILBORN, M. L. Les caresses et les mots. *Terrain: revue d'ethnologie de l'Europe*, Paris, n. 27, p. 2-25, set. 1996. Disponível em: <<http://terrain.revues.org/index3382.html>>. Acesso em: 10 dez. 2009.

BESSIN, M. Les âges de la sexualité: entretien avec Michel Bozon. *Mouvements*, Paris, n. 59, p. 123-132, jul./set. 2009.

BORRILLO, D. Por una teoría *queer* del derecho de las pernas y las familias. *Direito, Estado e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 39, p. 27-51, jul/dez. 2011.

BOZON, M. Les minorités sexuelles sont-elles l'avenir de l'humanité? In: DESCOUTURES, V. et al. (Dir.). *Mariages et homosexualités dans le monde: l'arrangement des normes familiales*. Paris: Autrement, 2008. p. 190-202.

_____. Sexualité et conjugalité. In: BLÖS, T. (Dir.). *La dialectique des rapports hommes-femmes*. Paris: PUF, 2001. p. 239-259.

_____. *Sociologie de la sexualité*. Paris: Armand Colin, 2009.

BUTLER, J. *Cuerpos que importan*: sobre los limites materiales y discursivos del "sexo". Buenos Aires: Paidós, 2002.

_____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

FERRAND, M. *Féminin masculin*. Paris: La Découverte, 2004.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade*, v. 1, Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GIDDENS, A. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: EdUNESP, 1993.

HEILBORN, M. L. Ser ou estar homossexual: dilemas de construção de identidade social. In: PARKER, R.; BARBOSA, R. M. (Org.). *Sexualidades brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996. p. 136-145.

LOURO, G. L. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MARCUS, G. E. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review Anthropology*, Palo Alto, v. 24, p. 95-117, 1995.

NOVAES, R. Políticas de juventude no Brasil: continuidades e rupturas. In: FÁVERO, O. et al. (Org.). *Juventude e contemporaneidade*. Brasília: UNESCO, MEC, ANPED, 2007. p. 253-281.

NÚCLEO DE IDENTIDADES DE GÊNERO E SUBJETIVIDADES. *Relatório final do Projeto Papo Sério*. Florianópolis: UFSC, 2009. Disponível em: <http://www.nigs.ufsc.br/pdf/relat%F3rio_papo_serio2009.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2010.

_____. *Relatório final do Projeto Papo Sério*. Florianópolis: UFSC, 2010.

PILONI, N. U. *Jovens alternativos em Florianópolis: sexualidades, festas e estilos de vida*. Florianópolis (SC). 2010. 109 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Curso de Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

RUBIN, G. *Pensando o sexo: notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade*, 2010. Disponível em: <<http://www.miriamgrossi.cfh.prof.ufsc.br/pdf/gaylerubin.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2011.

SEDGWICK, E. K. *Epistemología del armario*. Barcelona: Tempestad, 1998.

VANCE, C. S. A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 7-31, 1995.

VELHO, G. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

WEEKS, J. O corpo e a sexualidade. In: LOURO, G. L. (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 47-64.

WELLER, W. Grupos de discussão na pesquisa com adolescentes e jovens: aportes teórico-metodológicos e análise de uma experiência com o método. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 32, n. 2, p. 241-260, maio/ago. 2006.

Maternidades lésbicas no Brasil: um breve panorama

Anna Carolina Horstmann Amorim

Introdução

Em 1984 o Brasil conhecia Anna Paula Caldeira, primeiro bebê de proveta a nascer em solo brasileiro. Esse nascimento foi noticiado no país inteiro e colocou o Brasil na esteira dos estudos científicos ligados à reprodução humana. Em 2018 as notícias que vemos povoar as mídias brasileiras não são mais aquelas sobre a novidade de nascimentos de crianças fruto de reprodução assistida de casais heterossexuais. A mídia, acompanhando as mudanças no campo das práticas tecnológicas/médicas, traz ao debate a possibilidade de casais de mulheres lésbicas terem filhas/os por meio destas tecnologias. Também o campo do Direito brasileiro é, constantemente, chamado a se posicionar sobre estes casos, criando jurisprudências que vêm garantindo as conquistas de acesso à maternidade destas mulheres.

Neste sentido, este artigo pretende esboçar os caminhos do acesso às tecnologias reprodutivas por parte de casais de mulheres lésbicas no Brasil. Em um primeiro momento, iremos abordar as estratégias utilizadas pelos casais de mulheres lésbicas para se informarem sobre clínicas de reprodução assistida e procedimentos a serem utilizados.¹ Em um segundo momento, iremos debater

¹ A pesquisa que dá base para este artigo foi realizada com 15 mulheres lésbicas brasileiras que tiveram ou desejavam ter filhos através de novas tecnologias reprodutivas. Esta pesquisa foi realizada durante meu mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina.

a chegada às clínicas e o atendimento destes casais. Ao fim, discutiremos as possibilidades e possíveis entraves para o acesso de casais de mulheres lésbicas às novas tecnologias reprodutivas no Brasil.

Procuramos nos inserir em um campo de estudos que visa à compreensão das mudanças acarretadas pelo acesso à reprodução assistida por mulheres lésbicas. Este campo é entendido por alguns como campo de desorganização das antigas representações sociais e simbólicas sobre família e filiação na sociedade brasileira. Deste modo, nos lançamos a seguir, na tarefa antropológica de entender como as novas tecnologias reprodutivas estão assentando novas práticas, vivências e experiências de família e parentalidade. Destacamos os modos pelos quais casais de mulheres lésbicas estão inserindo-se neste universo por meio de suas demandas por filhos do “próprio sangue”.

Acesso às novas tecnologias reprodutivas: família e parentalidade lésbica

A literatura a respeito do tema da parentalidade lésbica, *gay* e *trans* entende que há alguns diferentes modos de um casal homossexual exercer a parentalidade. De fato que *gays* e lésbicas exercendo funções parentais são realidades de longa data e são anteriores ao interesse que as famílias homoparentais parecem despertar atualmente (HAYDEN, 1995). Uma primeira maneira apontada é a concepção de filhas/os em relações heterossexuais anteriores e que são posteriormente inseridas no bojo de “novas” relações homoconjugais de suas mães ou pais. A segunda maneira possível é por meio da adoção,² seja ela por apenas um indivíduo do casal, seja pelo casal enquanto unidade e, neste caso, com maior raridade e dificuldade – este cenário tem enfrentado mudanças radicais a partir da resolução do Supremo Tribunal Federal que regulariza a união estável de casais formados por pessoas do mesmo sexo e da recente possibilidade de casamento civil entre pessoas do mesmo sexo no Brasil.³ Outro modo encontrado é segundo a relação sexual com fins

² Para este tema, ver os trabalhos de Anna Paula Uziel (2006; 2007).

³ Vários foram os momentos, em minha pesquisa, em que se retomavam com pesar as duras disputas pela adoção de crianças por casais homossexuais, fazendo referência a situações próprias e também recordando histórias de casais amigos e conhecidas.

reprodutivos entre alguém do casal e uma/um amiga/o/conhecida/o do outro sexo. Tem-se, ainda, a possibilidade de dois casais homossexuais optarem por ter um filho a quatro (HERBRAND, 2012; TARNOVSKI, 2012). Os demais modos de realizar a parentalidade lésbica, *gay* ou *trans*⁴ são derivados do recurso às tecnologias reprodutivas e são eles: inseminação com doador conhecido, inseminação caseira com sêmen de doador conhecido, inseminação com doador anônimo ou barriga de aluguel (VALE DE ALMEIDA, 2008). O foco deste artigo recai sobre os casos de reprodução assistida de mulheres lésbicas pautados em doação anônima de sêmen.

As relações familiares forjadas por casais de mulheres lésbicas e seus filhos concebidos por entremeio de tecnologias reprodutivas estão sobre a rubrica das “famílias não hegemônicas”, ou “diferentes”.⁵ Isso porque escapam da habitual conexão entre gametas fornecidos e reconhecimento da parentalidade. Deste modo, nos colocamos a refletir sobre os impactos de uma parentalidade que deixa de ter uma associação necessária com quem gera, ou seja, uma parentalidade que, para se efetivar, deixa de ser exclusivamente dependente de corpos e materiais genéticos de homens e mulheres e nos indagamos: como se organizam os laços familiares nestes casais formados por mulheres e qual o lugar que ocupa a mãe que não gesta a criança na configuração familiar? O que há de diverso na conjugação entre maternidade e lesbianidade, estes dois universos tradicionalmente pensados separados como esferas conflitivas, mas que, nas trajetórias das sujeitas estudadas, não aparecem como tal? Enfim, nos perguntamos quais os lugares que ocupam a biologia e o social na constituição destas famílias homoparentais. Ancoradas através do recurso a tecnologias reprodutivas, essas mulheres projetam suas maternidades no discurso do “filho biológico” que se dá pela gravidez ao passo que constroem, igualmente, parentalidades que se pautam em laços sociais, a exemplo da mãe que não gera a/o filha/o.

A constatação de que novas técnicas reprodutivas viabilizam novas possibilidades familiares, permitindo uma expansão dos modos tradicionais

⁴ Para este tema, ver os trabalhos recentes de Laurence Hérault.

⁵ Uso a ideia de diferente em referência a uma comunidade no Facebook intitulada Família diferente sim! E não em alusão a uma possível ruptura total destas famílias com um modelo de família já existente e vigente. Comunidade do Facebook disponível em: <<http://www.facebook.com/groups/171128186297598/>>.

de reprodução, é nosso ponto de partida. É exemplo desta premissa o artigo de Alejandra Sardá (2006), no qual a autora nos mostra o potencial de transformação das tecnologias de reprodução humana assistida. Estas surgem como “ajuda à natureza” reprodutiva de casais heterossexuais, mas abrem brechas a outras práticas reprodutivas que podem levar a implodir o modelo dominante heterossexual e reconfigurar os tradicionais modelos de família e parentesco, como é o caso da utilização das tecnologias reprodutivas por casais de lésbicas. Esta prática exige que se pense em novas leis e regulamentações que possam abarcar toda a complexidade de situações de parentalidade e parentesco.

Resta-nos, portanto, compreender que o modelo contemporâneo de família é historicamente contingente. Neste caminho, Pierre Bourdieu (1993) já nos alertava de que a tentativa de definição da família encontra-se, quase sempre, baseada em uma descrição que acaba por constituir a realidade social. Assim, a família parece ser um princípio de construção da realidade, ela mesma socialmente fabricada. De tal modo, a constituição da família nuclear burguesa, formada por pais e filhos, tem datação e podemos localizá-la no final do século XVII e início do século XVIII (ARIÈS, 1981).

Atualmente, o que se vê é que a noção de família vem passando por transformações (FONSECA, 2002). No seio destas modificações a escolha emerge como fundante de uma maior mobilidade no tecer e desfazer laços familiares. Para a confecção de uma família e, mesmo, de uma relação, como visto anteriormente, é preciso disponibilidade dos sujeitos e um *projeto* comum. Aqui me sirvo da noção de *projeto* proposta por Gilberto Velho (1999). Segundo este autor, a noção de *projeto* vale-se primordialmente da ideia de que em todas as sociedades, mesmo nas mais totalizadoras, há possibilidade de individualização que possibilita a confecção de projetos individuais. Tais projetos são construídos em função de experiências socioculturais de um código de vivências e interações interpretadas. Todavia, os projetos precisam ser comunicados e, deste modo, não podem constituir um fenômeno puramente subjetivo. Define-se, então, que um projeto se funda na noção de um planejamento e cálculo de alguns riscos impostos a certa intenção, vontade ou ideal que deve atentar para as intenções individuais, bem como se inserir em um universo social que o circunda.

É neste sentido que pensamos a maternidade: como um projeto partilhado pelo casal e que, sem dúvida, insere-se de modo coerente e

inteligível em um universo simbólico compartilhado pelo grupo de indivíduos que as cercam.

Anne Cadoret (2007), em seu artigo *L'apport des familles homoparentales: dans le débat actuel sur la construction de la parenté* nos incita a pensar como ponto de partida para reflexão sobre a família LGBT o lugar das próprias noções de família e parentesco atualmente, visto que as mudanças inseridas no seio deste universo desestabilizam uma concepção hegemônica do que seja família, a saber, uma concepção baseada nos laços sanguíneos e na indispensabilidade do par homem e mulher na reprodução:

Comment devient-on et conçoit-on une famille aujourd'hui? À qui pouvons-nous attribuer le terme de parentes lorsque nous avons affaire à des familles adoptives, à des personnes ayant eu recours à l'aide médicale à la procréation, à des familles recomposées ou encore à des familles homoparentales? [...] Puis, avec le développement de la connaissance biologique de la procréation concomitant de la diversification des configurations familiales et permettant de dissocier la sexualité de la procréation, la construction familiale s'est compliquée : les deux géniteurs ne sont plus d'office les deux parents de l'enfant, puisque ce dernier n'est plus forcément issu du corps de ces deux géniteurs. (CADORET, 2007, p. 55).

Esta interrogação proposta por Cadoret será tomada aqui como marco reflexivo e dará cor às elucubrações que seguem no intuito de fazer ver a complexidade das temáticas família e parentesco em meu campo de investigação.

Destaco que as configurações familiares baseadas em relações conjugais entre pessoas do mesmo sexo conversam com tendências visíveis em contextos marcados por processos de modernização. A opção surge como um valor presente em contextos igualitários, deixando rastros também sobre a reprodução desenhada, então, como uma questão de escolha. “Se entre os casais heterossexuais é presumido que tenham filhos, a ‘opção’ permite que não os tenham”. Já para os homossexuais, “o sentido dessa presunção é que não tenham filhos, fazendo com que a ‘opção’ implique uma ação positiva” (TARNOVSKI, 2004). Kath Weston (1991), autora de referência para quem se dedica à temática das famílias LGBT, em seu já clássico livro *Families we choose: lesbians, gays, kinship*, aponta justamente para um paradigma de

parentesco outro, alternativo entre as populações LGBT e um outro tipo de família, com bases em amizade, amor e escolha individual. Ainda assim e na contramão do que propõe a autora, as mulheres desta pesquisa parecem apontar para a centralidade da filiação na caracterização da unidade familiar. Se no contexto americano estudado por Weston os amigos constituem a “família que escolhemos”, entre as mulheres lésbicas brasileiras estudadas é o filho que dá sentido à família e que as insere de modo definitivo no universo familiar, tanto na família nuclear quanto extensa.

Erica Souza (2005), pioneira nos estudos sobre maternidade lésbica, já indica que, na noção moderna de família, as crianças são pressupostos no processo de legitimação moral, social e jurídico do que se considera uma família. Em sintonia com a argumentação de Erica Souza e também de acordo com a fala de algumas de minhas interlocutoras em campo, Kath Weston (1991)⁶ observou entre *gays* e lésbicas que alguns partilham o ideal de que a criança completa uma família e, vale dizer, a legítima. Assim, a família nuclear com filhos, modelo ocidental de inspiração, mesmo que não seja mais uma experiência majoritária, criou as raízes de determinados padrões familiares.

A maternidade compulsória parece continuar como reduto do reconhecimento da mulher, mesmo no tocante às lesbianidades. Kath Weston nos dá uma boa base para pensarmos as questões de gênero que perpassam também este universo ao apontar que as mães lésbicas são o segmento de maior crescimento no rol da parentalidade de *gays* e lésbicas. É exemplo a fala de uma de nossas interlocutoras:

O desejo de ser mãe vem independente da orientação sexual, eu acho. Eu acho que não seria mãe sozinha, sem um companheiro ou companheira. [...] Claro que operacionalmente é bem diferente as coisas que você tem que fazer pra engravidar né?! Mas, a parte maternal eu acho que independe (grifo nosso).

Segundo Erica Souza (2005), independente da orientação sexual, a lésbica permanece “enclausurada culturalmente num corpo” feito para gestar. Deste modo, a autora defende que a maternidade lésbica não é totalmente subversiva por basear-se no discurso do “instinto materno” e por manter,

⁶ Em pesquisa realizada entre lésbicas e *gays* na cidade de São Francisco, EUA.

mesmo que não absolutamente, a configuração familiar dentro dos limites da consanguinidade:

Eu sempre falei assim: independente de com quem eu estiver, eu quero ser mãe. Uma coisa que eu quero ser da minha vida é mãe (grifo nosso).

Percebe-se que o projeto de maternidade pouco se vê atingido pela lesbianidade e continua a imperar como desejo supremo. O “baby boom lésbico representa, assim, uma reincorporação parcial da biologia nas famílias planejadas” (WESTON, 1991). Talvez o fato de mulheres lésbicas e não lésbicas terem sido socializadas em uma mesma cultura aponte para as explicações desta preeminência do desejo de maternar.

Em sintonia, o recurso à filiação e, sobretudo, a filiação biológica enquanto legitimadora de relações de filiação parece enquadrar estas famílias homoparentais em um padrão familiar que se baseia na importância dos “laços de sangue” dados pela reprodução assistida. Da mesma forma, estes casais de mulheres dialogam e se opõem às representações sociais que veem a reprodução como parte da “incomensurável necessidade dos dois sexos” e que têm a heterossexualidade como parâmetro de laços conjugais que fundam o parentesco no Brasil.

A gravidez enquanto experiência de mulheres lésbicas diferencia-se das experiências de mulheres hetero, já que exclui de todo o processo a relação direta entre sexo e afeto com um homem (SOUZA, 2005). O que vemos se transformar nos modos em que lésbicas criam filhos e formam famílias no final do século XX é o projeto de constituição de família e parentalidade estar intimamente ligado à constituição da conjugalidade lésbica. Os filhos são pensados enquanto projetos, o que implica dizer que são frutos de cálculos e planejamentos que sugerem sempre a reflexão, por parte das futuras mães, sobre o lugar da lesbianidade no universo simbólico social. Estes filhos não derivam mais de casamentos ou relações heterossexuais anteriores. Eles vêm com lugar assegurado dentro de uma relação estável lésbica que almeja o lugar de segurança conferido pela lei e pelo reconhecimento social das famílias homoparentais. Esta é a grande mudança.

A constituição de laços outros de parentalidade, baseados na relação social da mãe não biológica com a criança e com a sua companheira, parecem informar um modelo de família não edificado somente sobre o valor da

consanguinidade e da heterossexualidade. No entanto, o que observamos em campo é a preeminência de um modelo de filiação centrado em laços consanguíneos que tende a estabelecer um lugar de maior legitimidade para as relações baseadas em biologia no estabelecimento das parentalidades destes casais de mulheres.

Assim, se estas mulheres estão pautando-se em um modelo biológico e genético de reprodução e filiação, faz-se imperativo o recurso às novas tecnologias reprodutivas, haja vista a necessidade de dois distintos gametas para a confecção de *filhas/os de sangue*.⁷ Entretanto, antes mesmo da primeira ida à clínica, esses casais enredam-se em uma intensa jornada de pesquisa e descoberta das possibilidades (na maioria das vezes nem sempre tão visíveis) disponíveis e das técnicas reprodutivas existentes no mercado da reprodução assistida e que possibilitam a parentalidade lésbica. Estes casais contabilizam horas de pesquisas na internet, navegando por diversos sites de clínicas e visitando blogs e redes sociais⁸ com trocas de informações com conhecidas. Estas investidas, atrás de informações que possam aclarar os processos e procedimentos disponíveis para casais de mulheres lésbicas nas clínicas de reprodução assistida, acabam por tecer uma longa rede virtual que mobiliza pessoas e informações. Virtualmente existe uma gama enorme de blogs (sites/diários pessoais) que narra, com riqueza de detalhes, experiências de casais lésbicos na empreitada da consecução da maternidade lésbica através das novas tecnologias reprodutivas. No detalhamento das informações circuladas, observamos as constantes referências precisas sobre procedimentos, médicos e clínicas mais capacitadas, ao passo que também emergem nessas páginas informações e dicas de quais clínicas devem ser rejeitadas, seja por mau atendimento (recusa a atender casais de mulheres, atendimento impessoal), seja por insucessos nas fertilizações.

A internet emerge, de tal maneira, enquanto elemento capaz de operar certa inovação ao possibilitar o aparecimento de redes de conexão entre casais lésbicos, cooperando, portanto, para o fim do silêncio. Silêncio que também

⁷ Categoria nativa de parentesco utilizada como referência a filhos biológicos e aos laços estabelecidos pela partilha do mesmo sangue (DNA) entre pais/mães e filhos/as.

⁸ Há no Facebook algumas comunidades sobre famílias homoparentais, bem como uma vasta rede de blogs sobre maternidade lésbica que dão destaque a discussões sobre reprodução assistida.

recai sobre as possibilidades destas mulheres recorrerem às tecnologias reprodutivas, visto que a lesbianidade e a parentalidade lésbica não ocupam lugar nos sites e informações das próprias clínicas e apenas recentemente sua viabilidade tem se tornado assunto na grande mídia.

Mas se o atendimento em uma clínica de reprodução assistida parece um caminho, por vezes, tortuoso, devido aos possíveis enfrentamentos a recusas e à necessidade de informação sobre procedimentos médicos e técnicos e, ainda, à possibilidade de recusa ao atendimento por parte das equipes médicas, por que estas mulheres não optam por outras formas de exercer a maternidade?

O relevo que ganha a busca por filhos recorrendo às novas tecnologias reprodutivas frente outras possibilidades de filiação suscita algumas interrogações sobre o peso que a naturalização do parentesco fundado na biologia tem sobre as decisões dos métodos empregados para a consecução do ideal da família com filhos. Uma interlocutora conta, por meio da resposta às indagações de sua mãe, o motivo central que leva ela e a maior parte dos casais desta pesquisa às clínicas de reprodução assistida:

Por que não adotam, então? (perguntava a mãe de Monique)

Não, porque eu não quero adotar, eu posso ter um filho, eu quero ter um filho meu [...] Mais pra frente quem sabe a gente adota uma criança, *mas como um casal hetero quer ter um filho, a gente também que ter um filho biologicamente nosso* (grifo nosso).

O sistema de filiação ocidental tem suas bases depositadas sobre a bilateralidade e sobre uma ideologia do sangue capaz de transmitir características físicas e morais de uma linhagem (SCHNEIDER, 1968; 1984). O modelo de parentesco euro-americano elucida-se, deste modo, por meio de uma noção biologizada onde a necessidade da complementaridade dos sexos e a materialidade da reprodução são fundantes de seus laços. A natureza como verdade dos corpos seria responsável pela filiação, a perder de vista que a própria filiação é um processo simbólico. Sendo apenas atualmente claro que há uma ruptura entre produzir crianças e o processo de reprodução.

Consequentemente, se a lésbica escapa de uma normatividade no que tange à sua orientação sexual, envolve-se em outra que pesa sobre seu corpo, entendido, muitas vezes, como “naturalmente reprodutivo”. É a essencialização de sua função reprodutiva que a insere em um mundo marcado pelo imperativo

da maternidade em um contexto devedor da heteronormatividade. Como nos informa Marlene Tamanini, importante sobre as temáticas da maternidade e da reprodução assistida no Brasil:

A cultura heterossexual se expressa como um modelo, que é englobador; no caso de ambas as mulheres, tanto hetero como lésbicas, se ambas querem ser mães. A heterossexualidade segue seu curso “natural” e torna-se completa em sua natureza quando a mulher é mãe, e a homossexualidade, em parte, revela-se normal quando uma das mulheres dá à luz. Aquela que dá à luz é inserida como mulher nas representações que fazem a mãe na cultura heterossexual. (TAMANINI, 2012, p. 126).

Mas como se dá, afinal, o acesso de mulheres lésbicas às novas tecnologias reprodutivas no Brasil?

Clínicas de reprodução assistida: da consulta à gravidez

Depois de muitas horas empenhadas na internet e em redes de conversas e trocas de informação sobre reprodução assistida, os casais seguem para as clínicas já com alguma bagagem/ informação sobre o assunto. É neste cenário que se dá a escolha sobre qual clínica recorrer e que médico procurar. O que se deseja é um atendimento de ponta e um tratamento dedicado e acolhedor.

Observa-se que a busca por uma clínica de reprodução assistida passa não somente pela potencialidade de sucesso da inseminação, mas, sobretudo, pela relação que a clínica estabelece com a demanda de maternidades lésbicas e como trata os casais que atende. Os casais de mulheres lésbicas que entrevistamos chegam às clínicas munidas não somente de informações sobre técnicas, mas também com expectativas sobre a forma como serão recebidas em relação à aceitação e reconhecimento da homoconjugalidade e das famílias homoparentais.

Chama atenção, neste processo de escolha das clínicas por parte dos casais de mulheres desta pesquisa, a preeminência da cidade de São Paulo como polo aglutinador de melhores resultados e de melhor recepção dos casais lésbicos. Ainda que muitas recorram a clínicas em suas cidades de moradia, São Paulo aparece como ícone do acesso lésbico, talvez por entrelaçar, ao menos em

ideal – visto que não há grandes diferenças nos índices de sucesso (gravidezes) indicados nos sites das diversas clínicas do Brasil e as de São Paulo, bem como não há nessas últimas maiores referências ao acesso de mulheres lésbicas às novas tecnologias reprodutivas – o desenvolvimento de ponta das tecnologias e a boa aceitação da homoparentalidade.

Mas a própria escolha por realizar a consulta e o procedimento de inseminação/fertilização em São Paulo já nos informa sobre os lugares que a reprodução assistida tem ocupado no seio de uma longa trama que envolve significativos engajamentos econômicos, investidas e dedicação de tempo para deslocamentos (muitas vezes são necessárias diversas viagens à cidade, já que muitos casais não residem em São Paulo, acarretando gastos que giram em torno de dez mil reais a cada tentativa de gravidez) e investidas emocionais, visto que todo o processo requer sistemáticas programações e anseios. É com todo esse conjunto de emoções e expectativas que os casais chegam para a primeira consulta.

É certo que o *baby boom* da reprodução assistida lésbica no Brasil muito tem a ver com o desejo das clínicas de reprodução assistida de incrementarem suas taxas de sucesso e incorporar um nicho de mercado significativo. E esse processo se dá por dois caminhos: primeiro, que casais de mulheres lésbicas recorrem a clínicas de reprodução assistida não necessariamente por serem inférteis e assim configuram úteros facilmente fertilizáveis e subsídios para taxas crescentes de sucesso e nascimentos, índices ambicionados pelas equipes publicitárias das clínicas. Ao mesmo tempo, duas mulheres lésbicas sonhando com a maternidade necessitam do uso de um doador de sêmen e este processo custa. Ainda que seja possível realizar o procedimento tecnológico voltado à reprodução no serviço público de saúde, o sêmen de doador anônimo deve ser comprado em um banco de sêmen específico e tal procedimento não é custeado pelo governo, devendo ser sempre custeado pelo casal.

Ainda que a reprodução esteja se inserindo em um universo altamente mercantilizado e por vezes essencializador do corpo feminino, gostaríamos aqui de dar lugar à capacidade desconstrutora dos modelos (heterodualistas) estabelecida de reprodução performatada pelo acesso a tecnologias reprodutivas de casais de mulheres lésbicas.

Sendo ainda impossível a reprodução sem o uso de dois gametas, a fecundação pode ser desacoplada do corpo e a participação da companheira

da mãe biológica neste processo é muitas vezes incitada pelo próprio médico. Existe, pois, a possibilidade de a futura mãe, que não será inseminada, participar do processo de fertilização do óvulo ou da inseminação da mãe que irá gestar, processos que ocorrem no laboratório. Fernanda destaca:

Ele (médico) deixou a Priscila colocar o esperma do doador, isso foi muito simbólico, a gente tem as fotos, as crianças gostam de ver que a Priscila estava junto sabe? (grifo nosso).

Esse nos parece um caso emblemático das possibilidades outras afiguradas pelo acesso de casais formados por mulheres a novas tecnologias reprodutivas. Estes momentos simbólicos, registrados pelo foco da câmera, localizam as duas mães no cerne da fabricação da vida. Mesmo que um dos gametas não lhes pertencesse, elas estavam ali, ativamente participando. Seus filhos/as, através da foto, podem saber que as duas mães estiveram juntas, entendendo que são frutos da interação entre estas duas mulheres.

Importante lembrar que os eventos de participação na inseminação da companheira foram relatados em casais onde a mãe não biológica assumiu desde o princípio uma negativa frente à experiência da gestação.

Em outros casais, onde a gravidez consolida-se enquanto desejo de ambas, a participação biológica que intenciona será fruto de uma divisão das gravidezes, sendo cada uma responsável por gestar um filho. Ainda há aqueles casais que regulam a participação do casal na geração do filho/a por meio da troca de óvulos entre as parceiras. Existem, pois, realidades que nos auxiliam na compreensão de que outros modelos de parentesco, filiação e família são possíveis. Encontramos, dentre as mulheres pesquisadas, dois casais que haviam recorrido a técnicas de reprodução assistida baseada na troca de óvulos entre as mães e um casal que intencionava recorrer a esta prática após o nascimento do primeiro filho resultado de inseminação artificial regular.

Destaco que este arranjo, por suscitar fantasmas frente a manipulações genéticas e por estar relacionado ao uso de útero de aluguel, costumava impor a necessidade de aprovação pelos Conselhos Regionais de Medicina (CRM). Entretanto, a resolução nº 2.013/2013 do Conselho Federal de Medicina, publicada no dia nove de maio de 2013, adotou novas normas éticas para a utilização de reprodução assistida e abriu os caminhos para doação de óvulos entre casais homoafetivos.

Estamos, neste ponto, diante de um paradoxo. As famílias homossexuais desorganizam as categorias básicas de nosso parentesco ao interrogarem as normas de gênero (FONSECA, 2008) ao mesmo tempo em que se encontram, tantas vezes, pautadas por um modelo estabelecido de família e maternidade baseado na irrefutabilidade biológica que prevê a maternidade como função essencial do corpo feminino.

Contudo, mesmo que com bases biológicas (ideais ou não), é a própria biologia que está em jogo; é ela responsável pela paródia da norma, como bem nos informava Butler (1996). A tentativa de assemelhar-se incorre em algo diferente que faz saltar aos olhos a incapacidade da norma de ser geral. Aqui vemos a biologia manipulada, confeccionada. A natureza moldada pela cultura deixa ver, mais uma vez, quão fluída é essa construção.

Assim, as novas técnicas reprodutivas e, com mais ênfase, os casos de trocas de doação de óvulos entre as parselhas do casal, tratam de evidenciar como a reprodução, as relações de maternidade e também de paternidade são constructos relevantes pelas relações que criam, não devendo ser tomados apenas em termos biológicos. Tais novas práticas revelam, ao fim, a dissolubilidade do modelo cristalizado euro-americano de parentesco que prima pela dicotomia homem e mulher e pelas relações hierárquicas de gênero na elaboração das relações de parentesco.

As técnicas reprodutivas tornam-se emblemáticas nos estudos sobre gênero e reprodução por demonstrarem, por meio de avançadas técnicas de manipulação de gametas e embriões, a fluidez da genética, do sanguíneo e do biológico. Elas abrem caminho, neste sentido, para romper com a imutabilidade das antigas concepções de família, parentalidade e parentesco (TAMANINI, 2003).

Chamaria, então, essas práticas de dupla maternidade de atos corporais subversivos, por estarem conscientemente propondo um estremecimento de fronteiras excessivamente rígidas e fixas? Sim, gostaria de dar destaque a outras formas de construção do gênero/sexualidade/desejo/reprodução habitantes em um mundo viável, abandonando o espectro da abjeção. A norma de gênero é passível de ser questionada, ganhando relevo neste cenário a construção política de identidades.

As clínicas, portanto, não são um “ponto de alfinete no mundo”. Elas expandem práticas, mercados e delimitam novos vínculos entre sexualidade

e reprodução, que se vão para domínios que não são heteronormativos, e que sequer se referem à sexualidade (TAMANINI, 2012). Estas práticas, que ganham vida nas clínicas de reprodução assistida, implodem o modelo corrente de parentesco baseado na dualidade dos sexos, complexificando, de vez, todo o debate sobre o que é, afinal, natural e cultural. No bojo destas re-significações, a desnaturalização do parentesco nos informa que a ordem simbólica é ela também re-significada.

Quem pode, quem não pode? Regulamentação das tecnologias reprodutivas para casais lésbicos no Brasil

Destaco, antes de tocar nas normas e legislações brasileiras para a reprodução assistida, o peso da crescente mobilização de casais homossexuais pelo direito à filiação por meio da adoção ou do recurso a tecnologias reprodutivas e da aprovação da união estável para os casais homossexuais no Brasil.⁹ Averigua-se ainda que, mesmo com o avanço do Judiciário no que diz respeito ao reconhecimento da conjugalidade e do casamento entre pessoas do mesmo sexo, a temática da homoparentalidade propiciada por técnicas reprodutivas presente nas práticas e realidade destes casais permanece na invisibilidade jurídica. Ainda não há leis que garantam de antemão a dupla maternidade lésbica. O que há é uma jurisprudência e, neste sentido,

pode ser complicado ater-se a elas: uma jurisprudência é uma fonte de direito secundária, tendo a lei como fonte primária. É a lei que obriga, interdita, disciplina: a jurisprudência, desde que conhecida, apenas orienta uma decisão que deve ser tomada com base na lei. (UZIEL et al., 2006, p. 217).

Segue-se que no Brasil ainda não há legislação específica que regule as intervenções médico/técnicas no campo da reprodução humana assistida. Conquanto, existem outros registros e instâncias políticas que servem de suporte para regulamentação destas tecnologias, como as resoluções do Conselho Federal de Medicina. A antropóloga Claudia Fonseca (2007)

⁹ Aprovação pelo Supremo Tribunal Federal da união estável entre homossexuais em 05 de maio de 2011.

comenta que não é novidade regulamentações partirem de instâncias médicas, afinal, há uma autovigilância que marca a profissão desde a Segunda Guerra Mundial e que leva a *World Medical Association* a elaborar a Declaração de Genebra (1948) e a Declaração de Helsinki (1964), que estabelecem alguns princípios para a prática médica.

A primeira resolução do Conselho Federal de Medicina sobre as novas tecnologias reprodutivas (Resolução nº 1.358) é datada de 1992¹⁰ e esteve em vigor por quase vinte anos. Esta Resolução tinha como denominação ditar as normas éticas para a prática da reprodução assistida e apresentava algumas considerações que explicavam a importância de sua existência. No texto desta resolução as mulheres apareciam como principais destinatárias de tais tecnologias, fato que excluía o acesso, por exemplo, de casais de homens a tais procedimentos. Juntamente com a centralidade das mulheres, estava evidente a necessidade de aprovação do marido ou companheiro para que a mulher pudesse acessar as novas tecnologias reprodutivas. A Resolução nº 1.358 de 1992 foi atualizada em 2010. A Resolução nº 1.957/10¹¹ apresentou mudanças no que tange ao inciso II – *Pacientes das técnicas de reprodução assistida*. A mulher saiu de cena como sujeito único destas tecnologias, assim como a necessidade de consentimento do marido para realização do procedimento. Como pacientes constavam nesta Resolução de 2010 todas as pessoas capazes. Esta é uma mudança significativa e uma importante abertura para que casais *gays* pudessem acessar tais procedimentos. Ainda que essa mudança seja importante, o texto deixava ainda uma lacuna sobre quem de fato podia ou não recorrer a estas tecnologias, fator que possibilitava a livre interpretação dos profissionais da área sobre quem deveria/poderia ser atendido. Tal brecha fornecia amparo a rejeições por parte de algumas clínicas e médicos ao atendimento de pessoas solteiras e casais homossexuais (AMORIM, 2010).

¹⁰ CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. Adota normas éticas para utilização das técnicas de reprodução assistida. Resolução CFM nº 1.358, de 19 de novembro de 1992. Disponível em: <http://www.portalmédico.org.br/resolucoes/cfm/1992/1358_1992.htm> Acesso em: 26 ago. 2017

¹¹ CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. A Resolução CFM nº 1.358/92, após 18 anos de vigência, recebeu modificações relativas à reprodução assistida, o que gerou a presente resolução, que a substituiu *in totum*. Resolução CFM nº 1.957 de 06 de janeiro de 2010. Disponível em: <http://www.portalmédico.org.br/resolucoes/CFM/2010/1957_2010.htm>. Acesso em: 26 ago. 2017.

Em 2013, o Conselho Federal de Medicina atualizou novamente as regras para a reprodução assistida e mostrou avanço e acompanhamento das demandas sociais, em particular aquelas que dizem respeito ao reconhecimento dos casais de pessoas do mesmo sexo. Destaco especialmente o texto contido no inciso II a respeito dos pacientes a quem tais procedimentos devem direcionar-se:

II – PACIENTES DAS TÉCNICAS DE RA

1 – Todas as pessoas capazes, que tenham solicitado o procedimento e cuja indicação não se afaste dos limites desta resolução, podem ser receptoras das técnicas de RA desde que os participantes estejam de inteiro acordo e devidamente esclarecidos sobre a mesma, de acordo com a legislação vigente.

2 – É permitido o uso das técnicas de RA para relacionamentos homoafetivos e pessoas solteiras, respeitado o direito da objeção de consciência do médico. (Resolução CFM nº 2.013/13).¹²

A Resolução de 2013 é, portanto, um marco do acesso dos casais de pessoas do mesmo sexo às novas tecnologias reprodutivas no Brasil, ainda que elas não lhes fossem vetadas totalmente antes. Em 2015 novas atualizações aparecem na Resolução nº 2.121/15¹³ que revoga a resolução 2.013/13. Entre as mudanças mais importantes está a inclusão da gestação compartilhada para casais formados por mulheres no rol de práticas permitidas:

¹² CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. Adota as normas éticas para a utilização das técnicas de reprodução assistida, anexas à presente resolução, como dispositivo deontológico a ser seguido pelos médicos e revoga a Resolução CFM nº 1.957/10. Resolução nº 2.013, de 09 de maio de 2013. Disponível em: <http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/cfm/2013/2013_2013.pdf>. Acesso em: 26 ago. 2017

¹³ CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. Adota as normas éticas para a utilização das técnicas de reprodução assistida – sempre em defesa do aperfeiçoamento das práticas e da observância aos princípios éticos e bioéticos que ajudarão a trazer maior segurança e eficácia a tratamentos e procedimentos médicos – tornando-se o dispositivo deontológico a ser seguido pelos médicos brasileiros e revogando a Resolução CFM nº 2.013/13, publicada no D.O.U. de 9 de maio de 2013, Seção I, p. 119. Resolução nº 2.121, de 24 de setembro de 2015. Disponível em: <http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/CFM/2015/2121_2015.pdf> Acesso em: 26 ago. 2017.

II – PACIENTES DAS TÉCNICAS DE RA

- 1 – Todas as pessoas capazes, que tenham solicitado o procedimento e cuja indicação não se afaste dos limites desta resolução, podem ser receptoras das técnicas de RA desde que os participantes estejam de inteiro acordo e devidamente esclarecidos, conforme legislação vigente.
- 2 – É permitido o uso das técnicas de RA para relacionamentos homoafetivos e pessoas solteiras, respeitado o direito à objeção de consciência por parte do médico.
- 3 – É permitida a gestação compartilhada em união homoafetiva feminina em que não exista infertilidade. (CFM, 2015).

A introdução da gestação compartilhada como uma possibilidade aconselhada pelo CFM colocou fim aos questionamentos e incertezas que circundavam algumas clínicas quanto à realização deste procedimento. Altamente desejada pelos casais de mulheres lésbicas, a recepção de óvulos da parceira/ROPA¹⁴ (definida pelo CFM como gestação compartilhada) parece acenar para a possibilidade de compartilhar a maternidade biológica entre as duas mulheres e o futuro filho, como bem destaca Celina ao narrar como sua esposa Bruna descobriu a possibilidade de trocar óvulos entre as partes do casal:

O médico falou que realmente eu sou infértil, não produzo nenhum óvulo, o que eu produzo não é suficiente e não tem qualidade. Porém, ele sugeriu: Será que a Celina não doa pra você? Ela falou: Ah, eu acho que doa. E aí eu gostei da ideia. Falei: Olha, é uma forma das duas terem uma participação biológica. Biológica no sentido que eu vou doar o óvulo e você vai gestar. Então... Legal, vamos fazer? Vamos. (grifo meu).

No contexto das novas tecnologias reprodutivas é pela separação possível de ser realizada entre biologia e genética que os casais criam uma dupla participação materna (biológica de uma e genética de outra) na fabricação da criança. Como destaca Elixabeth Imaz (2016, p. 82): “El método ROPA implica una nueva perspectiva de la dimensión biológica de la maternidad pues

¹⁴ Procedimento no qual o óvulo de uma das partes do casal é inseminado de modo exterior ao corpo e posteriormente transferido para o útero da parceira do casal que não doou o óvulo.

distingue entre la dimensión corporal y la dimensión genética”. Deste modo, para além da insistência sobre laços que se sustentam na biologia, verifica-se que nos laboratórios é possível misturar gametas, misturar corpos e assim fabricar duas mães biológicas. Parece importante destacar que os fantasmas e dúvidas que a manipulação de gametas parecia suscitar nos casos de ROPA tangenciam as definições de quem serão os pais/mães da criança. Isso porque tal tecnologia permite que se produza inovadoramente uma realidade incontestável: duas mães biologicamente (o biológico cindido em duas dimensões distintas: corpo e gene) atreladas a uma mesma criança e por isso o estabelecimento da possibilidade da gestação compartilhada na Resolução do CFM é de destaque.

Em 2017 a Resolução do CFM recebe nova atualização e uma melhor definição a respeito do que conta como gestação compartilhada é dada:

II – PACIENTES DAS TÉCNICAS DE RA

1 – Todas as pessoas capazes, que tenham solicitado o procedimento e cuja indicação não se afaste dos limites desta resolução, podem ser receptoras das técnicas de RA, desde que os participantes estejam de inteiro acordo e devidamente esclarecidos, conforme legislação vigente.

2 – É permitido o uso das técnicas de RA para relacionamentos homoafetivos e pessoas solteiras, respeitado o direito à objeção de consciência por parte do médico.

3 – É permitida a gestação compartilhada em união homoafetiva feminina em que não exista infertilidade. Considera-se gestação compartilhada a situação em que o embrião obtido a partir da fecundação do(s) oócito(s) de uma mulher é transferido para o útero de sua parceira. (CFM, 2017).¹⁵

¹⁵ CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. Adota as normas éticas para a utilização das técnicas de reprodução assistida – sempre em defesa do aperfeiçoamento das práticas e da observância aos princípios éticos e bioéticos que ajudam a trazer maior segurança e eficácia a tratamentos e procedimentos médicos –, tornando-se o dispositivo deontológico a ser seguido pelos médicos brasileiros e revogando a Resolução CFM nº 2.121, publicada no D.O.U. de 24 de setembro de 2015, Seção I, p. 117. Resolução nº 2.168 de 10 de novembro de 2017. Disponível em: <<https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/2017/2168>>. Acesso em: 03 jan. 2018.

Assim, mesmo que sem peso de lei, observamos iniciativas importantes que visam à garantia de acesso dos casais formados por pessoas do mesmo sexo às novas tecnologias reprodutivas. Em suma, os casais homossexuais em suas buscas por filhos acabam tendo que se inserir em um universo no qual se legisla nas brechas da lei (UZIEL, 2007, p. 65). Segue que o acesso à parentalidade, ao menos no Brasil, parece mais fácil a casais de mulheres lésbicas que a casais *gays*. Isso porque a reprodução, sendo alvo de um casal de mulheres lésbicas, encontra respaldo na preeminência do modelo biológico do reproduzir-se. A conciliação entre óvulos, útero, gravidez e exercício da função parental permite que o modelo biologizado de parentesco se estabeleça de modo completo, suscitando menos fantasmas que a trama que envolve as barrigas de aluguel (TAMANINI, 2012). Fácil, como parece indicar a fala de Patrícia, a reprodução assistida para casais de mulheres realiza-se, na maior parte dos casos, de modo pouco problemático:

Eu achava que por ser lésbica nunca seria mãe, até que me toquei que eu tinha um útero e pronto! Sêmen pode ser doado. (grifo nosso).

Vê-se, então, que se as tecnologias reprodutivas no Brasil não são proibidas a casais homossexuais, os empecilhos para a realização e reconhecimento da parentalidade lésbica fundam-se em outros lugares. Antes de repousarem na impossibilidade de acesso às tecnologias reprodutivas, encontram-se em outros entremeios.

A singularidade de acesso às tecnologias reprodutivas ganha um recorte especial no Brasil: o poder aquisitivo. Se as marcas da diferença não são dadas pela orientação sexual das futuras mães, são dadas pela classe social. Fica aqui visível mais um eixo de subordinação que se conecta nesta multifacetada realidade que se configura na teia de relação entre homossexualidade e família.

A classe social, ou a disponibilidade de dinheiro para acessar as tecnologias reprodutivas, parece ser o grande marcador de quem pode ou não se beneficiar destas técnicas. Essa imposição pode ser pensada em termos de uma divisão entre o que Thompson (2005) definiu como cidadãos biomédicos e cidadão que não usufrui desta cidadania.

Dupla maternidade: caminhos para reinvenções

Há, no Brasil, a possibilidade do reconhecimento da dupla maternidade dos casais lésbicos que têm filhas/os por meio de novas tecnologias reprodutivas. É sabido, porém, que para o reconhecimento legal da dupla maternidade, processo ainda recente e com poucas “agraciadas”, é necessária a comprovação da não existência da figura do pai. Repetidas vezes se insiste sobre a necessidade de uma declaração das clínicas de reprodução assistida atestando a impossibilidade de reconhecimento do doador. Exclui-se, deste modo, permanentemente, a figura do pai do rol de possibilidades parentais, como bem defendeu Paula quando questionada sobre o lugar do pai na família durante a audiência que lhe concederia, mais tarde, o reconhecimento da dupla maternidade: “Nessa família não vai ter um pai né, vai ter um doador (Mariana)”.

Ao que tudo indica, o procedimento que infere a dupla maternidade mantém-se em um formato dual. Mesmo que não esteja se pautando numa diferença de gênero ou no modelo duo genético, ela prescinde a existência de apenas duas pessoas capazes de exercer a autoridade parental. No entanto, *o pulo do gato* está justamente em ser legalmente possível que estas duas pessoas exercendo a autoridade parental sejam duas mulheres, informando um mundo onde as configurações familiares homossexuais começam a existir enquanto unidade familiar perante o direito brasileiro.

A partir de março de 2016 os caminhos e demandas pela dupla maternidade que eram feitos em nível pessoal e que esbarravam nas decisões e simpatias dos juízes encontram uma rota mais segura e acessível para todos os casais. Mesmo que não exista um avanço legislativo no tocante à homoparentalidade no país, existe uma interessante movimentação de diferentes instâncias políticas que buscam contribuir na abertura e facilidade do estabelecimento e reconhecimento dos vínculos formados entre mães lésbicas e filhos nascidos com auxílio das novas tecnologias reprodutivas. É exemplo deste movimento a recente decisão do Conselho Nacional de Justiça em seu provimento número 52 de março de 2016,¹⁶ que regulamenta os processos de

¹⁶ BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. Provimento nº 52 de 14 de março de 2016. Dispõe sobre o registro de Nascimento e Emissão da Respectiva Certidão dos filhos havidos por

registros de crianças nascidas por meio de novas tecnologias reprodutivas, no qual são expressamente reconhecidos os casais do mesmo sexo, conforme texto que circulou no perfil do Senado Federal na mídia social Facebook:

O CNJ editou o provimento nº 52/2016 que torna mais simples registrar crianças geradas por técnicas de reprodução assistida, como a fertilização *in vitro* e a gestação por substituição, mais conhecida como “barriga de aluguel”. A partir desse mês os oficiais registradores estão proibidos de se recusar a registrar as crianças geradas por reprodução assistida, sejam filhos de casais heteroafetivos ou homoafetivos. Se houver recusa do cartório, os oficiais poderão responder processo disciplinar perante a Corregedoria dos Tribunais de Justiça nos Estados.

A abertura para que o registro das crianças nascidas por novas tecnologias reprodutivas sejam de casais homo ou hetero diretamente nos cartórios marca um passo muito importante no estabelecimento e reconhecimento da dupla maternidade no país. Isso porque introduz, definitivamente, a possibilidade de dupla maternidade *ab initio* e concretiza o reconhecimento do projeto parental como baliza para consecução e validação das famílias. Destarte, o Brasil parece adentrar a esteira dos países com normativas abertas ao reconhecimento da homoparentalidade enquanto família, inserindo-as, por fim, na dimensão do parentesco.

A visibilidade da dupla maternidade e dos processos de reprodução assistida realizados por lésbicas somam à importante tarefa de desnaturalização de relações sociais instituídas no processo criativo, que é a cultura. Se podemos ter duas mães reconhecidas legalmente perante o direito brasileiro, significa que os campos da heteronormatividade já estão sendo minados e que os caminhos para a igualdade de direitos entre homossexuais e heterossexuais avançam.

reprodução assistida. Brasília. DF. Disponível em: <<http://www.cnj.jus.br/files/conteudo/arquivo/2016/03/6bd953c10912313a24633f1a1e6535e1.pdf>> Acesso em: 2 fev. 2018.

Referências

- ARIÈS, P. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: LTC, 1981.
- ALMEIDA, M. V. de. *O esperma sagrado: algumas ambiguidades da homoparentalidade*. In: JORNADES INTERNACIONALS. IDENTITATS AMBIVALENTS, Barcelona, 2008.
- AMORIM, A. C. H. *Novas tecnologias reprodutivas conceptivas: o proceder científico entre imagens e publicidades*. 2010. 80 f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Ciências Sociais, Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 2010.
- BUTLER, J. Sujeitos do sexo/gênero/desejo e Atos Corporais Subversivos. In: _____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CADORET, A. L'apport des familles homoparentales: dans le débat actuel sur la construction de la parenté. *L'Homme*, n. 183, p. 55-76, 2007.
- _____. L'homoparenté: un révélateur de l'ordre familial? *Recherches familiales*, n. 4, p. 47-57, 2007. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-recherches-familiales-2007-1-page-47.htm>>.
- CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. *Resolução CFM nº 1.358*. Brasília-DF, 19 de novembro de 1992. Disponível em: <http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/cfm/1992/1358_1992.htm>. Acesso em: 26 ago. 2017.
- CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. *Resolução CFM nº 1.957*. Brasília-DF, 06 de janeiro de 2010. Disponível em: <http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/cfm/2010/1957_2010.htm>. Acesso em: 26 ago. 2017.
- CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. *Resolução CFM nº 2.013*. Brasília-DF, 09 de maio de 2013. Disponível em: <http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/cfm/2013/2013_2013.pdf>. Acesso em: 26 ago. 2017.
- CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. *Resolução CFM nº 2.121*. Brasília-DF, 24 de setembro de 2015. Disponível em: <http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/CFM/2015/2121_2015.pdf>. Acesso em: 26 ago. 2017.
- CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. *Resolução CFM nº 2.168*. Brasília-DF, 10 de novembro de 2017. Disponível em: <<https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/2017/2168>>. Acesso em: 3 jan. 2018.

- FONSECA, C. Homoparentalidade: novas luzes sobre o parentesco. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16, n. 3, 2008.
- _____. Olhares antropológicos sobre a família contemporânea. In: ALTHOFF, C. R.; ELSEN, I.; NITSCHKE, R. G. (Org.). *Pesquisando a família: olhares contemporâneos*. Florianópolis: Papa-livro, 2002.
- HAYDEN, C. Gender, genetics and generation: Reformulating biology in lesbian kinship. *Cultural Anthropology*, v. 10, n. 1, p. 41-46, 1995.
- HERBRAND, C. La filiation à l'épreuve de la présomption de "paternité" pour les couples de même sexe: questionnements et perspectives à partir du cas belge. *Droit et société*, n. 82, p. 689-712, 2012.
- IMAZ, E. "Igualmente madres". Sentidos atribuidos a lo biológico, lo jurídico y lo cotidiano en las maternidades lesbianas. *QUADERNS-E*, Barcelona, ICA, v. 21, n. 2, p. 76-87, 2016.
- SARDÁ, A. Lesbiandad, maternidad y nuevas tecnologías reproductivas. In: ÁVILA, M. B.; FERREIRA, V.; PORTELA, A. P. (Org.). *Feminismo e Novas Tecnologias Reprodutivas*. Recife: SOS CORPO – Instituto Feminista para a Democracia, 2006. p. 119-134.
- SCHNEIDER, D. *American Kinship: a cultural account*. New Jersey: Prentice-Hall, 1980.
- SCHNEIDER, D. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.
- SOUZA, É. R. *Necessidade de filhos: Maternidade, família e (homo)sexualidade*. 2005. 244 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas, 2005.
- TAMANINI, M. *Novas tecnologias reprodutivas conceptivas à luz da bioética e das teorias de gênero: casais e médic@s no Sul do Brasil*. 2003. 363 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas, UFSC/CFH, Florianópolis, 2003.
- _____. Do sexo cronometrado ao casal infértil. In: GROSSI, M.; PORTO, R.; TAMANINI, M. (Org.). *Novas tecnologias reprodutivas conceptivas: questões e desafios*. Brasília: Letras Livres, 2003. p. 123-136.
- _____. Gendrificação, ciência e ética em contextos de experiência reprodutiva. *Revista Pistis & Praxis* (Impresso), v. 4, p. 107-137, 2012.

TAMANINI, M.; AMORIM A. C. H. Como se vendem as novas tecnologias reprodutivas conceptivas: uma análise da tecnologia do proceder científico na América Latina. In: REUNIÓN DE ANTROPOLOGÍA DEL MERCOSUR, 8. 2009, Buenos Aires, Argentina. Gt 53 Cuerpo e Biociências. *Anais...* Buenos Aires: Argentina, RAM, 2009. 1CD ROM.

TARNOVSKI, F. L. Pai é tudo igual? Significados da paternidades para homens que se autodefinem como homossexuais. In: PISCITELLI, A.; GREGORI, F.; CARRARA, S. *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 383-414.

_____. Paternité et sexualité dans la construction de soi. *Ethnologie Française*, v. 42, p. 145-153, 2012.

THOMPSON, C. *Making parents: the ontological choreography of reproductive Technologies*. Cambridge: The Mit Press, 2005.

UZIEL, A. P. *Homossexualidade e adoção*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

UZIEL, A. P. et al. Introdução. Conjugalidades e parentalidades não hegemônicas: um campo em construção. In: GROSSI, M. P.; UZIEL, A. P.; MELLO, L. (Org.). *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

VELHO, G. Projeto, Emoção e Orientação em Sociedades Complexas. In: _____. *Individualismo e Cultura: Notas para uma Antropologia da Sociedade Complexa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. Trajetória individual e campo de possibilidades. In: _____. *Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

WESTON, K. *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*. New York: Columbia University Press, 1991.

Discursos sobre assexualidade em comunidades do Orkut: produzindo subjetividades no espaço virtual

Olga Regina Zigelli Garcia
Lúcio José Botelho

Introdução

Nos dias atuais, em consequência da chamada “revolução sexual”¹ vivemos em uma época de liberação onde muitas normas e tabus em relação à sexualidade vêm sendo superados, desconstruídos e reconstruídos. Vivemos um incessante estímulo à expansão do desejo sexual e à busca da liberdade individual. Diferentes visões e saberes sobre sexualidade são socializados em diferentes espaços públicos: mídia, literatura, conversas informais, relações de amizade, palestras, internet. Toda esta produção discursiva tem permitido maior diálogo entre gerações a respeito desta temática, até recentemente restrita a discursos de especialistas e com forte caráter normatizador (ALLYN, 2000).

No contexto contemporâneo, a sexualidade humana tem sido descrita como uma necessidade básica e a necessidade de expressão sexual é vista como um dos requisitos universais de saúde, como aponta inclusive a Organização Mundial da Saúde ao definir a sexualidade como

¹ A revolução sexual (também conhecida globalmente como uma época de “liberação sexual”) é uma perspectiva social que desafia os códigos tradicionais de comportamento relacionados à sexualidade humana e aos relacionamentos interpessoais. O fenômeno ocorreu em todo o mundo ocidental dos anos 1960 até os anos 1970 (ALLYN, 2000).

Uma energia que nos motiva a procurar amor, contacto, ternura e intimidade; que se integra no modo como nos sentimos, movemos, tocamos e somos tocados; é ser-se sensual e ao mesmo tempo sexual, ela influencia pensamentos, sentimentos, ações e interações e, por isso, influencia também a nossa saúde física e mental. (BOLETIM, 2000, p. 3).

Definições sobre sexualidade

São várias as definições sobre sexualidade, e cada uma vem com seu valor simbólico, cultural e ideológico subjacente. Segundo a Associação Mundial de Sexologia:

A sexualidade é parte integrante da personalidade de cada ser humano. Seu completo desenvolvimento depende da satisfação de necessidades humanas básicas tais como desejo de contato, intimidade, expressão emocional, prazer, ternura e amor... Os direitos sexuais são direitos humanos universais baseados na liberdade, dignidade e igualdade, inerentes a todos os seres humanos. (ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE SEXOLOGIA, 2002, p. 440).

O filósofo Michel Foucault (1993) concebeu a sexualidade como uma construção social basicamente criada para submeter o corpo individual ao controle coletivo da sociedade. Segundo ele, o conceito de sexualidade não é uma categoria natural, mas uma construção social e, como tal, só pode existir no contexto social.

O termo sexualidade designa: a condição de ter sexo, de ser sexuado. Assim, a condição da sexualidade humana é inevitável, inexorável e irremovível. Em nenhum momento de sua existência a pessoa encontra-se isenta de sexualidade (FAVERO, 2010).

Lans (2008) afirma que sexualidade é um conceito muito mais abrangente do que a simples atração física entre indivíduos ou o aparelho genital de cada um e o seu engajamento no intercuro sexual com outra pessoa. Para esta autora, no ser humano, a sexualidade possui componentes físicos, afetivos, intelectuais e socioculturais que a distanciam imensamente de qualquer outro tipo de manifestação sexual dentro do reino animal. E, uma vez que cada pessoa é uma criatura humana absolutamente única, não é possível afirmar

categoricamente que exista uma sexualidade, ou mesmo uma atividade sexual, que possa ser considerada “normal”, em detrimento de todas as outras formas existentes.

Segundo Rodrigues (2011), o homem vivencia a sua sexualidade desde o período intrauterino até a morte. O autor afirma que sendo a sexualidade humana uma realidade multifacetada, apresenta, para além de seu componente biológico, uma dimensão psicológica, uma dimensão social e uma dimensão ética. “Da mesma forma que é humanamente impossível não comunicar, também é inerente à condição humana a impossibilidade de viver sem assumir uma determinada forma de expressar a nossa sexualidade” (RODRIGUES, 2011, p. 1).

A Organização Mundial da Saúde (OMS) considera que a sexualidade humana é parte integrante da responsabilidade de cada um. A sexualidade não é sinônimo de coito e não se limita à presença ou não do orgasmo. É energia que motiva a encontrar o afeto, contato e intimidade, e se expressa na forma de sentir, nos movimentos das pessoas e como estas se tocam e são tocadas (BOLETIM, 2000).

Favero corrobora esta ideia ao afirmar que

Muitas vezes se confunde o conceito de sexualidade com o do sexo propriamente dito. É importante salientar que um não necessariamente precisa vir acompanhado do outro. Cabe a cada um decidir qual o momento propício para que esta sexualidade se manifeste de forma física e seja compartilhada com outro indivíduo através do sexo, que é apenas uma das suas formas de se chegar à satisfação desejada. Sexualidade é uma característica geral experimentada por todo o ser humano e não necessita de relação exacerbada com o sexo, uma vez que se define pela busca de prazeres, sendo estes não apenas os explicitamente sexuais. Pode-se entender como constituinte de sexualidade, a necessidade de admiração e gosto pelo próprio corpo, por exemplo, o que não necessariamente signifique uma relação narcísica de amor incondicional ao ego. (FAVERO, 2010, p. 1).

O ser humano nasce com um sexo, mas os comportamentos, desejos e sentimentos têm uma ligação direta com a forma como as relações de gênero estão organizadas na sociedade. Dubeux (1998) enriquece esta ideia afirmando que, embora o ser humano possua impulsos sexuais como qualquer

outro mamífero, a sexualidade humana é tecida nas malhas da cultura e vai se constituindo na relação com o grupo cultural em que está inserida.

A assexualidade

Os estudiosos afirmam que a sexualidade é inerente à condição humana. O catálogo de doenças mentais da associação americana de psiquiatria – *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* – DSM (2000) classifica a falta de desejo sexual como um desvio, chamado síndrome do desejo sexual hipotativo. No entanto, existem, na atualidade, pessoas que se autoidentificam como assexuais e este é o fenômeno que abordamos neste artigo.

No Brasil, segundo pesquisa do Projeto Sexualidade da Universidade de São Paulo (USP), realizada há quinze anos, em 2003, na qual foram ouvidas mais de sete mil pessoas nas cinco regiões do país, ficou demonstrado que a falta de desejo sexual é um fenômeno mais presente entre as mulheres: 8,2% das brasileiras estudadas afirmam não ter desejo; 7,7% das mulheres entrevistadas dizem não fazer sexo. Paralelamente, na mesma pesquisa, apenas 2,5% dos homens brasileiros disseram não fazer sexo e não sentirem falta de atividade sexual. Entre os homens, o desejo de sexualidade está associado à geração: um percentual de 2% afirma perder o desejo até os 60 anos e 5% depois dessa idade. Foi observado nesta pesquisa que a completa falta de desejo sexual afeta quatro vezes mais mulheres do que homens (2,1%) (ALVES, 2009).

Em 2009, portanto, cinco anos após esta pesquisa, outra pesquisa realizada pelo Datafolha e citada por Guioto (2012) foi feita com 1.888 pessoas entre 18 e 60 anos em 125 municípios do país. Constatou-se o início de um novo fenômeno, a assexualidade, sendo também relatada enquanto vivência pelos jovens. Cinco por cento dos jovens entre 18 e 24 anos afirmaram “não ver graça no sexo” e 23% do total de entrevistados passa mais de oito meses sem praticar atividade sexual. Esta segunda pesquisa aponta para a temática deste artigo, mostrando que, se em 2003 a assexualidade era um tema pouco registrado e quando registrado se referia à população em geral, no final da mesma década o fenômeno passou a fazer parte do cotidiano de muitos jovens, inclusive com registro estatístico.

Buscando entender este fenômeno – a assexualidade –, considerado “novo” por diferentes especialistas, a psiquiatra Carmita Abdo, coordenadora

do Projeto de Estudos em Sexualidade do Instituto de Psiquiatria do Hospital das Clínicas de São Paulo, em entrevista concedida ao jornalista Carlos Albuquerque (2009), afirma que existem dados da Organização Mundial de Saúde que mostram que 7% das mulheres e 2,5% dos homens garantem viver perfeitamente sem sexo, não tendo “qualquer problema com isso”. Para esta estudiosa do campo biomédico, entre possíveis razões estão a baixa produção de hormônios, uma possível depressão, conflitos de relacionamento, um abuso sexual ou, mesmo, uma decepção amorosa. Abdo afirma que

em termos médicos, isso não deve ser estigmatizado, considerado um desvio, doença ou atribuído qualquer valor negativo, desde que a pessoa não demonstre qualquer desconforto, estresse ou sofrimento com tal atitude. Se isso acontecer, aí sim isso pode significar um problema, que deve ser avaliado, já que ele pode ter várias causas. (ALBUQUERQUE, 2009, p. 1).

Na mesma reportagem, outra entrevistada, a psicóloga Laura Muller, problematiza também a medicalização das práticas sexuais ao afirmar que vivemos sob um conjunto de regras sobre o que pode e não pode ser feito. A pessoa pode optar, simplesmente, por não priorizar o sexo. É delicado cobrar a presença de sexo na vida de uma pessoa ou dizer que se trata de uma doença. Afinal, a vida é dinâmica e cada um de nós tem um jeito de encará-la (ALBUQUERQUE, 2009, p. 1).

A temática da assexualidade traz à tona controvérsias no campo dos estudos sobre sexualidade, em particular dos que tomam as práticas sexuais como objeto do campo biomédico. Observamos posições que variam do reconhecimento da sexualidade como um conjunto de normas social e culturalmente definido até a patologização da ausência de práticas e/ou desejos sexuais.

Em Conferência proferida em Curitiba, na I Jornada Sul Brasileira de Sexualidade Humana, em 1992, o médico ginecologista e à época presidente da Federação Latino-Americana de Sociedades de Sexologia e Educação Sexual, Ricardo C. Cavalcanti, afirmou:

Houve época que se afirmava que 90% dos problemas sexuais eram de causa psicológica, enquanto outros grupos defendiam que 90% dos problemas eram de causa orgânica. E nesta luta entre psicologistas

e organicistas quem perdia era o ser humano. Perpetuava-se e, infelizmente ainda hoje se perpetua o mito do fracionamento do homem. É irrelevante medir com a fita métrica de suas preferências o que é orgânico e o que é psicológico. Melhor seria que medissem o que é humano. (CAVALCANTI, 1992).

Para Elizabeth Abbott, historiadora, pesquisadora da universidade de Toronto, Canadá, a sexualidade é uma característica natural das pessoas, mas o nível varia entre elas, chegando a ser muito baixo ou inexistente em algumas delas. Para esta pesquisadora, a assexualidade, pode ser “incrivelmente dura” de ser assumida em público, uma vez que “nossa sociedade dá um valor muito alto ao sexo e ao desempenho no ato”. A mesma autora afirma, ainda, que “esse é o tema do momento. A exemplo dos homossexuais na década de 1970, eles são vistos como doentes e sofrem punições sociais por suas escolhas”. O início da visibilidade “dos sem desejo” é fruto das conquistas de outras minorias. Se os celibatários se reprimem em nome de uma causa, assexuais não têm impulso sexual: “Celibato é uma atitude ‘santa’ de controle dos instintos. Já assexualidade é vista como ausência de instintos, como se a pessoa não fosse um ser humano pleno”, compara a historiadora (ALBUQUERQUE, 2009, p. 28).

Assexualidade no mundo virtual

Ao que tudo indica, o anonimato da internet e das redes sociais no mundo virtual tem possibilitado aos que se identificam como assexuais assumir sua condição e discutir com pessoas na mesma situação suas singularidades e desafios como, por exemplo, a discriminação por não se enquadrarem na “norma”. Tal cenário faz com que comunidades de pessoas que se autodenominam como assexuais sejam predominantemente virtuais.

Essas pessoas têm buscado visibilidade por meio de comunidades específicas para assexuais, criadas em sites de relacionamento da internet e também de sua participação em sites para assexuais, sendo os dois principais: *The assexual visibility and education network* – AVEN, hospedado no domínio <<http://www.assexuality.org>>, criado em 2001, e um brasileiro: Assexualidade² (A²), hospedado no domínio <<http://www.assexualidade.com.br/blog/>>, com 85 membros e uma média de 70 visitas diárias.

A AVEN é hoje a maior comunidade virtual assexual do mundo (mais de 50.000 integrantes) e também a maior fonte de informações e produção de conhecimentos sobre assexualidade, constituindo respeitável fonte de referência para pesquisadores, a mídia, assexuais, suas famílias e amigos. Em sua *homepage*, a AVEN coloca como objetivos criar uma discussão aberta e honesta sobre assexualidade. Inicia a *homepage* afirmando que a assexualidade, diferentemente do celibato, não é uma escolha e sim uma orientação sexual.

Já a página inicial A² informa que o projeto foi criado com o objetivo de incentivar o diálogo sobre assexualidade, ajudar e compartilhar experiências.²

Tendo em vista que a AVEN é o site de referência para todos os demais, julga-se importante discorrer sobre o seu pensamento acerca da assexualidade. Segundo a AVEN, um assexual é alguém que não sente atração sexual, não tem interesse por sexo. Não é uma escolha. A assexualidade é uma parte intrínseca do ser. Existe grande diversidade entre a comunidade assexual com diferentes experiências em termos de relacionamentos, atração, excitação e, neste sentido, dentro da definição, há espaço para quem sente repulsa ao sexo, namora sem praticar atividade sexual, praticar masturbação e até tem prática sexual sem interesse, com o simples intuito de agradar o parceiro. Os assexuais filiados à AVEN reivindicam o status de orientação sexual para sua falta de desejo.

A AVEN, em sua *homepage*, deixa os indivíduos livres para se identificarem ou não como assexuais, afirmando que somente a própria pessoa pode se identificar como tal, deixando claro que não tem interesse algum em “converter” ninguém à assexualidade. Em 2008 a AVEN fez uma pesquisa entre seus membros para melhor conhecê-los. Das 1.216 pessoas respondentes ao questionário, 70% consideram-se indiferente ao sexo; 42% identificaram-se como heteroassexual; 11% como assexual *gay*; 23% como biassexual e 14% como aromântico, demonstrando uma variedade de autoidentificações que demonstra a vasta diversidade identitária dentro da comunidade.

² Para além destes dois sites específicos, existe o jornal da comunidade dos assexuais, hospedado no domínio <<http://community.livejournal.com/asexuality/>>; o Platonic Partners – um site de relacionamento que inclui espaço específico para assexuais, hospedado no site <<https://www.platonicpartners.co.uk/index.php>>, e o Assexual Explorations – um site destinado a promover um estudo acadêmico da assexualidade, hospedado no domínio <<http://www.assexualexplorations.net>> e o blog Assexualidades, hospedado no domínio <<http://assexualidades.blogspot.com.br/>>.

Ressaltam também na *homepage* que a assexualidade está apenas começando a ser alvo de investigação científica e são destacadas algumas características dos assexuais, abaixo relacionadas.

- **Relacionamentos:** Pessoas assexuais têm as mesmas necessidades emocionais como qualquer outra pessoa e, como na comunidade sexual, variam muito na forma como atender a essas necessidades. Alguns assexuais têm o desejo de formar relacionamentos românticos e duradouros (sem sexo); outros são mais felizes por conta própria. Descobrir como flertar, ter intimidade em relações não sexuais pode ser um desafio, mas sem expectativa sexual pode-se formar relações baseadas em necessidades e desejos individuais.
- **Atração:** Muitas pessoas assexuais possuem atração, mas não sentem necessidade de transformá-la em ato sexual ou em atração sexual. Em vez disso, sentem um desejo de conhecer alguém, compartilhar momentos, a vida. Pessoas assexuais que experimentam a atração podem muitas vezes se sentir atraídas por um determinado gênero e podem se identificar como *gays*, lésbicas, bi ou heterossexuais.
- **Excitação:** Para alguns, a excitação sexual é uma ocorrência bastante comum, embora não esteja associada a um desejo de encontrar um parceiro sexual. Alguns ocasionalmente se masturbam, mas não sentem desejo de sexualidade em parceria. Outros assexuais sentem pouca ou nenhuma excitação. Os assexuais não se importam com o sexo e, geralmente, não veem a falta de excitação sexual como um problema a ser corrigido. Concentram suas energias em apreciar outros tipos de excitação e prazer.
- **Identidade:** a maioria das pessoas no AVEN afirma que foi assexual a vida inteira. Assexuais raramente passam de forma inesperada para sexual e vice-versa. Uma minoria se considera assexual por um breve período de tempo, enquanto exploram e questionam a sua própria sexualidade.

Segundo a AVEN, existe uma diferenciação de vocabulário em relação ao grau de assexualidade, a saber: *assexual* não sente atração sexual em nenhuma circunstância; *demissexual* sente atração sexual somente como consequência da atração romântica, nunca independente desta. Quando é mantida uma

relação emocional com uma pessoa, a atração sexual pode acontecer, mas somente por aquela pessoa, por nenhuma outra; *assexual cinza* (Gray-A) se encontra na zona cinza, percebida entre a assexualidade e a sexualidade. Se o sexo acontecer, é possível que o assexual cinza sinta algum prazer, embora não sinta desejo pela atividade sexual e o *assexual fluido*, para o qual a experiência com a atração sexual é fluida e circunstancial.

O sociólogo e filósofo Mark Carrigan (2011), do Departamento de Sociologia da Universidade de Warwick, Reino Unido, em sua pesquisa com indivíduos assexuais de comunidades virtuais encontrou, para além das diferenças citadas pela AVEN, outras diferenças que dizem respeito à atitude da pessoa assexual em relação à atividade sexual, classificando-os em: *sexo-positivo*: pessoa assexual que considera a atividade sexual natural, saudável e boa para quem gosta. O sexo-positivo não tem nada contra o sexo; só não tem nenhum interesse na prática, mas pode ter interesse intelectual ou cultural sobre o tema; *sexofóbico*: pessoa assexual que tem aversão à prática sexual de um modo geral. Normalmente considera o sexo como algo nojento, nauseante; *sexo-indiferente (ou neutro)*: pessoa assexual totalmente indiferente à prática sexual; não acha que sexo é nojento, mas também não deseja fazer e *antissexo*: pessoa (não necessariamente assexual) que pensa que a atividade sexual deveria ser extinta da face da terra, exceto para fins de reprodução.

A AVEN, ao buscar dar visibilidade aos assexuais, reivindica esta condição como *quarta orientação sexual* (grifo nosso): Heterossexuais, Homo, Bissexuais e Assexuais. Ao final de sua *homepage*, faz dois alertas:

1) As pessoas não precisam de excitação sexual para ser saudáveis, mas em uma minoria de casos, uma falta de excitação pode ser o sintoma de uma condição médica mais séria. Quem não sente excitação sexual ou perde repentinamente o interesse pelo sexo, por medida de segurança, deve primeiramente consultar um médico; 2) Não há nenhum teste para determinar se alguém é assexual. Assexualidade é como qualquer outra identidade. Em sua essência é apenas uma palavra que as pessoas usam para ajudar a descobrir a si próprios. Se em algum momento alguém encontra a palavra assexual útil para descrever a si mesmo, a AVEN o encoraja a usá-lo durante o tempo que faz sentido fazê-lo.

Refletindo sobre a “quarta orientação sexual”

Tomando os dados acima, a assexualidade pode ser vista em uma nova perspectiva nos estudos da sexualidade humana. Segundo o Filósofo Anthony Giddens (1993), durante as últimas décadas ocorreu uma revolução sexual que tem conduzido muitos pensadores à reflexão sobre a sexualidade, passando ela a representar um reino potencial de liberdade não maculado pelos limites da civilização atual. A este potencial de liberdade o autor denomina “sexualidade plástica”, ou seja, a sexualidade descentralizada liberta das necessidades de reprodução. Sendo assim, esta sexualidade plástica é caracterizada como um traço da personalidade, estando, deste modo, intrinsecamente vinculada ao eu. Este autor afirma, ainda, que nenhum limite deve ser colocado ao exercício da sexualidade, salvo aqueles ocasionados pela generalização do princípio de autonomia e pelas normas negociadas no âmago dos relacionamentos, ou seja, a emancipação sexual consiste na integração da sexualidade plástica com o projeto reflexivo do eu. “O reconhecimento das diversas tendências sexuais corresponde à aceitação de uma pluralidade de possíveis estilos de vida, o que vem a ser uma atitude política” (GIDDENS, 1993, p. 19).

O livro do professor Anthony Bogaert, *Entendendo a assexualidade*, lançado em 2012 no Reino Unido, sustenta que um número cada vez maior de pessoas se considera assexual. Ele crê que os assexuais são “uma população pouco estudada” que pode sentir-se excluída da nossa “cultura muito sexualizada”. Diz que nossa sociedade “deve colocar suas expectativas em ambos, as pessoas sexuais e as assexuais”, mas em particular nas assexuais, e defende que as pessoas assexuais devem ser classificadas na categoria “quarta sexualidade” – levando em conta as orientações hetero, homo e bissexual (R7 NEWS, 2012).

A primeira conferência não acadêmica para abordar a assexualidade foi realizada na Universidade de Southbank, Londres, em setembro de 2012. Michael Doré, organizador da conferência World Pride (Orgulho Mundial), disse: “Queremos que se reconheça a assexualidade como uma orientação sexual válida, em lugar de um transtorno ou algo que a gente tem que esconder” (OLIVEIRA, 2012, p. 1). Importante destacar que a Wikipédia, enciclopédia livre da internet, já define a assexualidade entre as possibilidades de orientação sexual (WIKIPÉDIA).

Como visto, esta é uma questão ainda em discussão e sem definição e não a consideramos central na discussão sobre a assexualidade neste estudo.

Para nós, a importância deste estudo, independentemente da assexualidade ser ou não uma orientação sexual, reside no fato de que uma parcela da população, que poderia se identificar como assexual, nunca ouviu falar de assexualidade, não tem acesso à internet, ou não percebe sua condição como não patológica, necessita de esclarecimentos a respeito do tema e também de profissionais que estejam aptos a discutirem com a população esta questão, o que nos leva ao objetivo de, por meio do presente estudo, iniciar a compreensão sobre a assexualidade no cenário brasileiro, a partir do modo como ela é expressa por aqueles que assim se autodenominam em comunidades virtuais.

Destacamos ainda que o fato de as interações virtuais se fundamentarem no anonimato permite a emergência de novos comportamentos públicos. Chasin (2011) afirma, no entanto, que, embora alguns aspectos das comunidades reais – quando comparados com comunidades virtuais – sejam claramente diferentes, a formação de identidades coletivas nos dois tipos de comunidade ocorre de forma similar, na medida em que seus membros têm uma experiência subjetiva de pertencimento, o que permite a abordagem das comunidades virtuais considerando-as comunidades reais, como qualquer outra experiência societária.

Metodologia da pesquisa

Tipo de estudo

Realizamos uma pesquisa de natureza qualitativa. Segundo Martins (2004, p. 289), “para as ciências sociais a pesquisa qualitativa é definida como aquela que privilegia a análise de microprocessos, através do estudo das ações sociais individuais e grupais, realizando um exame intensivo de dados, caracterizada pela heterodoxia no momento da análise”.

Sujeitos do estudo

Os sujeitos deste estudo foram membros de comunidades de assexuais de um site de relacionamento da Internet. Foi estudado o universo dos indivíduos constantes nas comunidades de assexuais do referido site por ocasião da coleta

de dados (março a julho 2012). Como critério de exclusão, optou-se por não trabalhar com comunidades que não possuíam fóruns e enquetes e tão somente membros nelas cadastrados.

Técnica de coleta de dados

A coleta de dados foi feita por meio dos depoimentos dos membros nos fóruns e enquetes das comunidades de assexuais de um site de relacionamento da Internet – Orkut. As perguntas dos fóruns e enquetes foram elaboradas e respondidas por membros da própria comunidade virtual, não havendo qualquer interferência dos pesquisadores.

Tratamento dos dados

Após a coleta de dados foi realizada a análise temática de discurso, segundo a metodologia do Discurso do Sujeito Coletivo (DSC),³ que tem por objetivo organizar e tabular os dados qualitativos extraindo-se as Ideias Centrais (IC) e suas correspondentes Expressões-Chave (EC). A partir das EC que possuem a mesma IC, compõe-se um ou vários Discursos-Síntese – DSC na primeira pessoa do singular. O Discurso do Sujeito Coletivo ou DSC é isso: um discurso síntese elaborado com pedaços de discursos de sentido semelhante reunidos num só discurso. É uma técnica de tabulação e organização de dados qualitativos que resolve um dos grandes impasses da pesquisa qualitativa na medida em que permite, por meio de procedimentos sistemáticos e padronizados, agregar depoimentos sem reduzi-los a quantidades.

A técnica consiste basicamente em analisar o material verbal coletado em pesquisas que contêm depoimentos como sua matéria-prima, extraindo-se de cada um destes depoimentos as Ideias Centrais ou Ancoragens e as suas correspondentes Expressões-Chave; com as Ideias Centrais/Ancoragens e Expressões-Chave semelhantes compõe-se um ou vários discursos-síntese que são os Discursos do Sujeito Coletivo. Em síntese, o DSC constitui uma técnica

³ O Discurso do Sujeito Coletivo (DSC) não faz uso da técnica da saturação porque pretende conhecer todas as representações relativas a um dado tema investigado. A saturação pressupõe que, em um dado momento, as representações se repetem. Esta pressuposição acarreta o risco de coletar somente as representações mais frequentemente compartilhadas e não todas as representações, como é a proposta do DSC.

de pesquisa qualitativa criada para fazer uma coletividade falar, como se fosse um só indivíduo (LEFÈVRE; LEFÈVRE, 2003).

Questões éticas

Tendo em vista que os depoimentos dos sujeitos do estudo estão postados em um site de domínio público e possuem o anonimato da internet, não foi solicitado o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) contendo a solicitação de autorização para publicação dos dados. No entanto, por se tratar de um estudo com seres humanos, ele seguiu os princípios e questões éticas tendo por base a Resolução 196/96 do Conselho Nacional de Saúde e, para atender a este requisito, o projeto foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Universidade Federal de Santa Catarina, ao qual foi feita uma consulta sobre a necessidade ou não do TCLE,⁴ cuja resposta foi de não ser necessária a sua aplicação, por se tratar de dados públicos.

Resultados e discussão

Características da amostra

No período de coleta de dados (2012) foram encontradas oito comunidades de assexuais, das quais quatro possuíam fóruns e enquetes, atendendo, portanto, ao requisito de inclusão da pesquisa. As quatro comunidades pesquisadas foram:

- 1) COMUNIDADE ASSEXUAIS DO ORKUT – Total de 1.802 membros
- 2) COMUNIDADE DOS ASSEXUAIS – Total de 1.210 membros
- 3) COMUNIDADE ASSEXUAIS – Total de 588 membros
- 4) COMUNIDADE SOU UM SER ASSEXUAL – Total de 412 membros

Os membros das comunidades são oriundos de todos os estados do Brasil (não há membros de outros países), com predominância dos estados: Bahia,

⁴ Por ser uma pesquisa elaborada por pesquisadores da área de saúde, o TCLE é um procedimento obrigatório, quando se trata de pesquisa com seres humanos, porém, no presente estudo, pelo fato de a coleta de dados ter sido feita por meio da internet em sites de circulação pública, não havia como aplicá-lo.

Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul e Santa Catarina. Apesar de não haver como mensurar a fidedignidade nos dados informados, a maioria informou idade que oscilou entre 18 e 66 anos, com predominância da faixa etária de 18-28 anos. Existe um equilíbrio entre membros do sexo masculino e feminino. Quanto à orientação sexual, a maioria se declarou heterossexual, havendo, porém, uma parcela que se declarou homossexual (*gays* e *lésbicas*).

Do discurso dos assexuais foram destacados os seguintes aspectos:

O significado do sexo

IC1 – O Sexo é animalesco e não condiz com amor, afeto e a condição humana

Sexo para mim remete à penetração. O ato de bombar para dentro e para fora na minha cabeça é um ato de violência, de violação. Parece que vai machucar. É um ato abaixo da condição humana e nos remete a marionetes de um instinto, uma coisa animalesca e chega a ser repugnante, nojento. Se necessidade fosse, não se nascia virgem e não se permanecia assim até a adolescência ao menos. Creio que o sexo sozinho não tem problema algum. Mas o sexo como fim e necessidade de um relacionamento é perverso. A obrigatoriedade e a cobrança de se levar alguém para a cama e penetrá-lo o mais rápido possível não condiz com afeto, amor verdadeiro, carinho, amizade ou companheirismo. Pra mim, sexo nem existiria, é a coisa mais insignificante que Deus deixou, o único lado bom é que serve para a procriação.

A partir de teorias feministas e pós-modernas, Przybylo (2011) situa a assexualidade simultaneamente como produto da contemporaneidade e também como reação contra o que ela chama de “sexo-sociedade”. Para ela, “sexo-sociedade” é a sociedade sexual que estabelece os princípios de normalidade das condutas sexuais.

Na “sexo-sociedade” todo mundo tem que fazer sexo, não só com determinada frequência, mas também é obrigatório que seja imensamente prazeroso, tem que ter orgasmo; é imperativo que haja o coito, ou seja, o sexo heterossexual, cujo objetivo é a penetração da vagina pelo pênis. Nesse contexto, preliminares não contam como

sexo; só a penetração é sexo. Vivemos sob a “nova tirania do prazer orgásmico”. (PRZYBYLO, 2011, p. 56).

Nesse contexto, segundo a pesquisadora, diversas patologias são atribuídas – no Manual Estatístico e Diagnóstico de Distúrbios Mentais (DSM) – às pessoas que não praticam o sexo, designando transtornos que servem para confirmar o imperativo do sexo compulsório. A abundância de transtornos sexuais serve aos propósitos da “sexo-sociedade”. Considerando o pressuposto do sexo como força da natureza, a “sexo-sociedade” equipara a necessidade sexual a outras necessidades biológicas, como o alimento e o sono, patologizando qualquer perturbação nessa função. Para a autora, o DSM também é uma produção social, sujeito aos mesmos princípios de sexualidade e relações de gênero presentes na “sexo-sociedade”.

A compreensão de muitos de que o sexo só acontece quando existe a penetração da vagina pelo pênis é denominada por Scherrer (2008) de compreensão androcêntrica do sexo, uma vez que é definida pela ação do homem sobre a mulher. Esta visão de sexo como sinônimo de penetração vai ao encontro da afirmação de Przybylo (2011) de que, no imaginário da “sexo-sociedade”, os jogos sexuais ou qualquer outra forma de manifestação da sexualidade (a não ser a penetração) não é considerada como “prática de sexo” ou exercício da sexualidade, o que, na nossa percepção, é uma interpretação equivocada, uma vez que a sexualidade envolve aspectos multidimensionais que vão para além da prática sexual propriamente dita.

O significado de ser assexual

IC2 – Ser assexual é não gostar de sexo

O que realmente faz de uma pessoa um assexual é não gostar de sexo e da forma banal como hoje este é tratado. A principal característica de um assexual é não se relacionar sexualmente com outra pessoa. Eu não sinto satisfação com ninguém; homens/mulheres. Tentei com os dois sexos, foi uma pura lassidão! Abster-me de sexo faz com que eu me sinta bem. Gosto muito de mulher, mas não acho necessário demonstrar isso por meio de relações sexuais. Ser assexuado é ter um comportamento global de nulidade de vontade sexual. Ser assexuado é, apesar de sentir atração por uma pessoa, não ter vontade de fazer sexo.

Uma das grandes premissas em sexualidade é de que o desejo sexual é biológico e universal, ou seja, todas as pessoas, de todas as culturas, de todas as épocas têm que sentir desejo, caso contrário, são necessariamente portadoras de um transtorno. Aliado a isso, temos um grande mercado da sexualidade que nos impõe padrões de comportamento e desejo, que, quando não alcançados, nos transformam em portadores de transtorno. Nem toda falta de desejo/ atração sexual é necessariamente assexualidade, assim como nem toda falta de desejo/ atração sexual é necessariamente um transtorno. Até hoje a ciência tem tratado toda falta de desejo/ atração sexual como doença que precisa necessariamente ser curada. Como existem pessoas que afirmam não sentir atração sexual sem que isso constitua nenhuma angústia, é necessário que a ciência comece a rever seus conceitos (OLIVEIRA, 2011).

Para Oliveira (2011c), falar em definição significa falar em discordância. Não existe definição capaz de englobar todas as possibilidades do objeto definido. Com a assexualidade não é diferente: a definição ainda está sendo construída. Mesmo entre os pesquisadores, não há consenso; cada trabalho publicado divulga uma definição diferente, sendo que muitos assexuais não se veem representados pelas definições propostas. Alguns definem a assexualidade a partir do comportamento sexual; outros, a partir da autoidentificação; outros, a partir da falta de desejo ou atração, e assim por diante. Existem definições que buscam ampliar o espectro para incluir aqueles que não sentem atração sexual, mas praticam a masturbação, por exemplo. Outras definições buscam restringir o conceito para que seja enfatizada a diferença entre assexualidade e celibato.

A definição de assexualidade mais aceita entre os pesquisados é aquela proposta pela AVEN: “assexual é uma pessoa que não sente atração sexual”. Carrigan (2010) percebe que as experiências dos assexuais nem sempre estão dentro dos limites desta definição. Para o pesquisador, esta definição esconde a heterogeneidade dentro desse grupo, principalmente porque não considera os diferentes motivos para que cada um se identifique como assexual.

Chasin (2011) argumenta que grande parte do senso de comunidade da comunidade assexual como um todo surge como resultado de dois fatores. Um deles é a desidentificação compartilhada pelos membros com a sexualidade presente no mundo sexualizado. O autor destaca que a criação de um novo vocabulário, de um novo discurso sobre assexualidade nas comunidades

virtuais está preparando o caminho para a visibilidade dos assexuais na sociedade. Uma vez que esse vocabulário seja reconhecido, aceito e utilizado fora da comunidade, pavimentar-se o caminho para que a assexualidade seja compreendida e reconhecida como uma orientação sexual legítima.

Assim como nos achados de Scherrer (2008) na pesquisa que realizou com membros da AVEN, para os sujeitos do presente estudo, embora a falta de atração sexual tenha sido bastante invocada para descrever a assexualidade, essa não foi a única definição utilizada. Uma parcela define sua assexualidade como falta de interesse na atividade sexual, não necessariamente como falta de atração sexual. Portanto, para essas pessoas, aparentemente o comportamento sexual é mais definidor da assexualidade do que a falta de atração. Os sujeitos deste estudo veem sua assexualidade como “natural” e “naturalidade” parece ser importante em seu processo de construção de identidade.

Ainda, segundo Scherrer (2008), as identidades assexuais têm um relacionamento complexo com noções essencialistas de sexualidade. Muitos dos entrevistados em sua pesquisa afirmaram que sempre se sentiram diferentes dos demais, e que ao “descobrir” sua assexualidade, tudo fez sentido. Para muitos, a “descoberta” da assexualidade é uma revelação de uma verdade essencial que sempre existiu, mas que estava oculta para eles. A linguagem mostra ser elemento essencial dessa descoberta. Parte da dificuldade em se assumir como assexual estava na falta de linguagem apropriada para se nomear identidades e sentimentos.

Como a assexualidade é caracterizada pela ausência de desejo e/ou atração sexual, isso a coloca automaticamente na lista dos distúrbios sexuais, segundo o DSM. Ou seja, para o manual, quem não tem interesse pela atividade sexual é necessariamente portador de um transtorno mental. Corroborando esta ideia, Foucault (1980) afirma que, para conhecer o fato patológico, a medicina precisou abstrair o sujeito, uma vez que este perturbava a identificação da doença. Os sintomas assumiram o significado de determinantes naturais da doença, abolindo a articulação entre o sujeito e o sofrimento. Nesta nova concepção, o sujeito foi transformado em paciente e, portanto, passível de patologização e medicalização. Ciente disso, o movimento assexual norte-americano, composto por membros da AVEN, tem atuado em conjunto com membros da Associação Americana de Psiquiatria para que essa descrição seja alterada, pois, para o movimento, a falta de interesse por sexo não deve ser

considerada necessariamente um distúrbio, uma vez que muitas pessoas vivem muito bem sem sexo.

A origem da assexualidade

IC3 – A assexualidade tem origem em experiências ruins ou processo natural

Existem dois tipos de assexualidade: a causada por trauma ou a congênita. No meu caso foi trauma! Transei com meu ex e odiei, mas não sou sapatão. Já senti desejo sexual, mas quando imaginava o ato, sentia nojo, achava superestranho. Aos poucos, me trabalhei pra não sentir sequer o desejo. Tenho muito trauma de relacionamentos passados. Percebi que as pessoas davam muito valor por sexo, trocavam amigos, se sacrificavam por sexo, preferiam deixar de ter valores morais e razão (dinheiro quem sabe) por sexo. Fiquei com raiva de muita gente por essas coisas e acabei odiando sexo. Tenho medo de pegar doenças. Arriscar minha saúde por 3 segundos de prazer? Jamais! Vi que o custo-benefício não é favorável. Pra cada 3 segundos de prazer, tem horas ou dias de preocupação e tensão. Já tive relacionamentos sexuais, mas não gostei. Dizer que não sinto desejo sexual seria hipocrisia, mas isso faz parte do ser humano, o instinto animal primitivo. Mas aos poucos os desejos vão ficando mais fracos e dando lugar a um repúdio inexplicável ao sexo. Acho que fiquei assexuada por complexo de inferioridade, preguiça, falta de vontade. Sempre fui a feia da escola, sem falar que acho o pênis do homem uma coisa muito feia. Resolvi, na juventude, abdicar do sexo. Na fase adulta experimentei e não foi tudo que me diziam. Nunca sofri por falta de sexo e aprecio a vida assim, calma e estável. Percebi que prefiro não fazer sexo. Fiquei ressentida com o mundo sexual pelo fato do sexo mover o mundo. É melhor ser assexuada do que sofrer por amor. Sou assexuada porque não sou depósito de lixo. No meu caso nasci assim, nunca senti desejo sexual. Quando faço algo (por insistência do namorado) me excito e gozo, só que eu não curto! Prefiro nem começar, ou se começar, que termine logo porque tenho outras coisas mais interessantes para fazer. Falta de vontade mesmo, não consigo entender a valorização do sexo: vivo muito bem sem. Pra mim foi um processo natural, sexo nunca foi necessidade real. Nunca tive trauma. Até consigo me excitar, por necessidade da minha namorada, mas por mim nunquinha da silva faria. Sou homem, adoro mulheres e

nunca em minha vida senti alguma coisa relativa a sexo. Sou feliz assim. Simplesmente não tenho desejo sexual nem por homem, nem por mulher. Eu sou porque não sinto vontade, acho os garotos bonitos, mas não sinto atração, não sinto vontade de ficar, de nada... e vivo bem assim. Mas não acho que seja uma disfunção, não acho que seja patológico, só acho que minha atenção é voltada para coisas mais interessantes. Sou assexuado porque nasci assim. Não tive escolha. Só sinto atração sexual se estou apaixonada e se me sinto amada e valorizada.

Nas falas relativas à IC 3 percebe-se uma variedade de justificativas para a condição assexual. Alguns dizem sentirem-se desconfortáveis por achar que a atividade sexual não é natural; outros se sentem levemente enojados pelo sexo; outros pensam que o sexo é extremamente repulsivo; para outra parcela relacionamentos traumáticos no passado que geraram sofrimento emocional causaram o desencantamento pelo sexo. Alguns dizem que jamais farão sexo; outros dizem que não têm interesse por sexo, mas já fizeram para agradar seus parceiros românticos; outros dizem que sentem repulsa pela simples ideia do sexo; para outros, a atividade sexual é uma tarefa que se sentem obrigados a fazer.

Estas falas confirmam as dos sujeitos pesquisados por Carrigan (2011), pertencentes à comunidade AVEN, que dizem respeito ao grau de assexualidade experimentado por cada indivíduo. No caso dos sujeitos deste estudo, não houve fala que reportasse ao assexual fluido, uma vez que não houve manifestação de manifestação sexual circunstancial. Essa diferenciação de vocabulário em relação ao grau de assexualidade é descrita no site da AVEN, e também foi constatada por outros pesquisadores.

Outro conjunto de palavras do vocabulário assexual que traduz mais diferenças e que encontramos entre os membros das comunidades aqui estudadas diz respeito à atitude da pessoa assexual em relação à atividade sexual.

Segundo Oliveira (2011), são muitas as causas que podem levar à falta de interesse por sexo e a literatura médica e psicológica tem numerosos estudos de caso a respeito. Uma pessoa pode ter tido uma experiência traumática, pode ter um desequilíbrio hormonal, pode ter algum transtorno mental, depressão, ansiedade, stress... as causas podem ser inúmeras. Se a pessoa se sente infeliz por não sentir desejo, deve procurar ajuda e tratamento.

Nesses casos, normalmente a falta de desejo não é um sintoma isolado, mas é consequência de um conjunto de outros sintomas que devem ser estudados e tratados. Se a falta de desejo é isolada e não causa nenhum desconforto ou infelicidade à pessoa, a assexualidade deve ser considerada como uma possibilidade e não como uma anormalidade. Partindo desse pressuposto, as falas aqui apresentadas apresentam as duas possibilidades, uma vez que muitos sujeitos se identificam como assexuais por vivências de experiências negativas e/ou traumáticas nos seus relacionamentos afetivos/sexuais, ao passo que, para outra parcela, a falta de desejo é isolada, descolada de vivências negativas. Ao que tudo indica, os que tiveram experiências negativas possuem uma assexualidade circunstancial, talvez reprimindo um desejo latente, para evitar sofrimentos futuros.

Para além destes aspectos, destacamos que, assim como os entrevistados de Scherrer (2008), os sujeitos do presente estudo manifestam uma contradição, na medida em que, para legitimar sua assexualidade, tentam primeiro desconstruir a ideia essencialista de que a atração sexual é “natural” e “universal”, uma vez que parte da população não a sente. Por outro lado, descrevem sua assexualidade como “natural”, partindo, portanto, do mesmo essencialismo que tentam desconstruir.

Vivência da assexualidade

IC4 – Ser assexual é difícil e gera solidão, sensação de exclusão social, e põe em dúvida a orientação sexual

É difícil ser assexual numa sociedade sexuada principalmente num país que valoriza tanto a cultura sexual. Para começar, ser assexual é ser uma coisa que oficialmente não existe. O maior preço que eu pessoalmente paguei até agora foi a perda de tempo procurando, forçando a barra, por uma coisa que até então eu não quero. Essa busca pelo que eu não queria/quero foi até aqui o mais difícil. Até a gente se aceitar é muito difícil a relação conosco mesmo. Primeiro achamos que somos doentes/anormais, pois não nos enquadrámos na maioria. O maior preço para mim é: a solidão em alguns momentos. Somos minoria (assexuais), temos dificuldades de nos encontrar geograficamente, nas fases em que sinto a solidão com maior intensidade e passa a ser incômodo, pago o preço. A grande dificuldade é dar desculpas para os amigos, pra desviar

e não pensarem que você seja *gay*. A pressão cultural é grande nessa sociedade, se você quer ser sozinho é logo chamado de homossexual, orientação que eu particularmente acho bizarra. Muito triste minha família achar que sou lésbica. Arrumar um parceiro igual; é bem complicado. Até encontrar essas comunidades, eu achava que nem existissem assexuais masculinos. Acho chato a família não entender meu jeito. Eles dizem: você tem que arrumar um namorado. Eu me sinto uma ET perto dos meus parentes, é terrível. Somos uma minoria e em toda a história as minorias sempre sofreram com o desrespeito, o preconceito, a exclusão. Eu me sentia deslocado por não ter a mesma libido das pessoas. Achava que tinha algum defeito de fábrica. Não me sentia atraído por mulheres, nem por homens. Eu não me enquadrava como hetero nem como homossexual e isso me frustrava, me deixava confuso. Aceitar a mim mesmo como assexual foi o primeiro passo para a felicidade. Tenho uma vida perfeitamente normal e feliz. Já estava querendo me assumir como homossexual. Saí com homens e não foi legal, logo descobri a respeito da assexualidade e me encontrei: fiquei mais tranquilo por não ser *gay*. Me definir como assexual não quer dizer que eu seja homossexual. Eu não sinto vontade de fazer sexo e ponto. Jamais vou querer ser *gay* em minha vida porque eu gosto mesmo é de mulheres, só não gosto de sexo.

Para Carrigan (2011), um dos aspectos mais curiosos da comunidade assexual é a sua capacidade de articulação da diferença individual e, simultaneamente, a solidificação de uma identidade comum. Em sua pesquisa com assexuais filiados à AVEN, embora os detalhes biográficos específicos tenham sofrido variação conforme o entrevistado, cinco aspectos são comuns à maioria dos assexuais em sua trajetória em busca de si: a) a percepção de que existe uma diferença individual em relação aos outros; b) o autoquestionamento sobre essa diferença; c) a construção de hipóteses explicativas para a falta de interesse por sexo; d) o conhecimento da “existência” da assexualidade; e a formação de uma identidade assexual na comunidade e fim do autoquestionamento.

Observamos em nossa pesquisa que durante o processo de autoquestionamento, o indivíduo assexual tenta dar sentido à sua falta de interesse pelo sexo, formulando diferentes hipóteses para sua aparente indiferença, em busca de uma explicação plausível. Uma hipótese possível –

por estar tão difundida pela medicina e pelos meios de comunicação – é que exista uma patologia, algum transtorno fisiológico, psicológico ou emocional que esteja impedindo que aflore o interesse pelo sexo. Por outro lado, existem aqueles que passam de uma explicação patológica para outra explicação patológica, experimentando grande sofrimento, na certeza de que são doentes ou anormais. A aquisição de uma identidade comunitária afasta a patologia, a ambiguidade e o isolamento experimentados pelo assexual como indivíduo. A comunidade possibilita a autoaceitação e o compartilhamento de experiências comuns, a formação de amizades e parcerias românticas assexuais.

A medicalização da sexualidade acaba por situar a assexualidade na categoria de transtorno e doença. Essa associação inseparável entre saúde e atividade sexual, proclamada pelos profissionais de saúde, reforça a ideia de que o desejo/atração sexual é universal, todo mundo tem que sentir, quem não sente está doente (KIM, 2010).

Este cenário faz com que os assexuais vivam em um isolamento demográfico e geográfico, dificilmente convivendo com outros como eles. Somente as comunidades virtuais podem fornecer um meio de comunicação que pode se constituir em base identitária para essa população. Vários pesquisadores da temática constataram que os sujeitos assexuais eram infelizes quando se sentiam “alienígenas, esquisitos, diferentes dos demais” na sociedade; mas se sentem aliviados quando descobrem, por meio das comunidades virtuais, que não estão sozinhos, que a assexualidade é uma possibilidade de orientação sexual (OLIVEIRA, 2011).

Consideramos importante lembrar aqui que, em seu livro *Os Anormais*,⁵ Foucault (2001) define o “monstro humano” como aquele que constitui em sua existência mesma e em sua forma não apenas uma violação das leis da sociedade, mas uma violação da natureza. Sendo assim, o anormal é, no fundo, um “monstro cotidiano”, um “monstro” banalizado. Segundo o autor:

Não será mais simplesmente nesta figura excepcional do monstro que o distúrbio da natureza vai perturbar e questionar o logoi da lei. Será em toda parte, o tempo todo, até nas condutas mais íntimas, mais comuns, mais cotidianas, no objeto mais familiar da psiquiatria, que

⁵ O livro *Os Anormais* consiste na transcrição das onze aulas do curso ministrado por Foucault em 1975.

esta encarará algo que terá, de um lado estatuto de irregularidade em relação a uma norma e que deverá ter, ao mesmo tempo, estatuto de disfunção patológica em relação ao normal. (FOUCAULT, 2001, p. 205).

Outro aspecto que chama atenção nas falas relativas à IC4 é o quanto a assexualidade é, em um primeiro momento, interpretada tanto pelos sujeitos quanto por aqueles que o cercam como sinônimo de homossexualidade, e algumas falas ratificam a afirmação de Oliveira (2011) de que quando não se busca o sexo, o namoro, os amigos imediatamente classificam a pessoa como homossexual que não tem coragem de sair do armário, o que leva muitos a sofrerem por se tornarem alvos de discriminação homofóbica mesmo não sendo homossexuais. Muitos vão ceder às pressões e vão buscar parceria sexual com o sexo diferente, saindo frustrados da experiência. Muitos, ainda, vão buscar parceria sexual com alguém do mesmo sexo, pensando que podem ser homossexuais, saindo igualmente frustrados da experiência.

IC5 – Ser assexual não quer dizer não querer relacionamentos

Nada contra relacionamentos. Vivo em conjugalidade, adoro viver assim e amo muito a pessoa. Só não gosto de sexo e isso é um problema pra mim. Queria encontrar alguém pra dividir o sono, a cama e o sorvete, mas sem sexo! Relacionamentos são legais, mas o sexo os torna um inferno. Amo minha namorada e não me vejo vivendo longe dos carinhos e da companhia dela, mas odeio sexo. Adoraria namorar uma garota assexual, não gosto do ato sexual em si, mais adoro beijar abraçar e ficar junto de alguém, mas um relacionamento com uma pessoa que não seja assexual é praticamente impossível. Queria conhecer alguém como eu, só pra conversar, sem ter segundas intenções e saber que a pessoa do meu lado sabe o que eu estou passando e pode me ajudar a enfrentar as pessoas que acham que isso é doença. Para mim o relacionamento ideal é ficar junto com beijos, abraços e muito carinho, apenas juntinho. Se houver a obrigação da penetração eu já desanimo (leia-se: broxar).

Segundo Scherrer (2010), a assexualidade, mais do que qualquer outra orientação sexual, pode contribuir de modo singular para a compreensão de relacionamentos não fundamentados no sexo. Para esta autora, tanto

a assexualidade como o poliamor⁶ têm em comum a priorização do relacionamento romântico e não do relacionamento sexual. A identidade romântica ou a-romântica é muito importante para os assexuais, pois determina o interesse (ou desinteresse) em relacionamentos românticos. Scherrer acredita que uma identidade baseada na falta de interesse sexual é determinante no modo como os indivíduos constroem seus relacionamentos.

Geralmente, a existência ou inexistência de atividade sexual num relacionamento é o que diferencia amizade de romance. Esta característica dos relacionamentos na “sexo-sociedade” traz grandes desafios aos indivíduos assexuais para definição de seus relacionamentos, considerando que muitos desejam um relacionamento romântico no qual o sexo não esteja incluído. Segundo Scherrer (2010), é difícil categorizar os relacionamentos assexuais utilizando os critérios utilizados em sexualidade uma vez que até mesmo as palavras existentes estão carregadas de significados que não fazem sentido para os assexuais.

Oliveira (2011b) afirma que, quando um relacionamento romântico não envolve sexo, fica difícil definir seus elementos, não temos nem palavras para definir tais relacionamentos. Não é exatamente amizade, pois há uma afeição diferente da que se sente por um amigo; mas também não é um relacionamento erótico, pois não há o “desejo da carne”. Ao dizer que muitos assexuais afirmam que são capazes de manter relacionamentos amorosos sem que haja atividade sexual, a autora questiona: Por que é tão difícil para nós acreditarmos que isso seja possível? Não seria o fato de vivermos em uma sociedade tão sexualizada, que nos leva ao ceticismo sobre essa possibilidade?

IC6 – A assexualidade pode ou não incluir a masturbação

Quem disse que ser assexual é ser celibatário, puro e inocente? Masturbação não é sexo. Sexo é quando há penetração. Masturbação não é fazer sexo. É satisfazer uma vontade. Pra quem sente vontade disso masturbação satisfaz a necessidade de sexo, mas sem sexo! Assexuais de verdade, como eu, têm vontade zero de sexo de qualquer tipo, inclusive masturbação, simplesmente sua libido é nula. Quem se masturba pode

⁶ Poliamor: refere-se a relacionamentos românticos com mais de uma pessoa, de forma honesta e ética, com o conhecimento e consentimento de todas as partes envolvidas. Disponível em: <<http://www.lovemore.com/faq.php#wip>>. Acesso em: 28 maio 2012.

ser sim assexual, mas dentro de outros aspectos. A única coisa que me dá prazer é a masturbação. O sexo não. Acho nojento! Sinto muito prazer com a masturbação. Penetração só me traz dor e faz eu me sentir um objeto.

Para Oliveira (2011), a masturbação sempre foi vista como uma forma primária, infantil, imatura e incompleta de sexualidade, o que torna difícil que a percebamos como um fim em si mesma. É importante que se tenha a clareza de que todos os preconceitos relacionados à masturbação, principalmente a feminina, nada mais são do que tentativas de impor a “norma”, “docilizar” e manipular as pessoas pelo controle de sua sexualidade, pois como afirma a sexóloga norte-americana Bete Dodson:

A melhor forma de manter a população dócil e fácil de ser manipulada é proibir a masturbação, insistir no casamento e na monogamia, esconder informações sexuais e de controle da natalidade, criminalizar o aborto e a prostituição, condenar a homossexualidade, censurar a diversão com sexo explícito, e negar a existência de diversidade sexual. (DODSON, 1996, p. 41).

Costumamos ver a masturbação como algo que deve necessariamente evoluir para o sexo com parceiro. Isso não acontece com os assexuais que se masturbam. Eles descrevem essa experiência como uma liberação de stress, ato mecânico, sem fantasias, apesar de ser prazeroso para alguns. Existem assexuais que não sentem a necessidade da masturbação. Oliveira (2011) ressalta que assexualidade nada tem a ver com moralidade ou religiosidade (que muitas vezes leva as pessoas ao celibato). A assexualidade tem sido associada à falta de atração sexual, não com o comportamento sexual. Não é o que a pessoa faz, mas o que ela sente.

Como se pode perceber pelas falas relativas à IC6, para alguns, a masturbação faz parte de sua vida assexual. Alguns não sentem necessidade ou interesse pela masturbação. Outros revelam que praticam a masturbação, mas sem que haja significado sexual no ato, não sentindo necessidade de evoluir para o ato sexual com parceiro. Consideram a masturbação um ato corporal mecânico desconectado do sexo. Para Scherrer (2008), essa separação entre masturbação e sexo é interessante, se considerarmos a associação histórica entre esses dois conceitos.

Percebe-se, por algumas falas, que o sexo é visto como sinônimo de penetração confirmando a já citada afirmação de Przybylo (2011) de que, no imaginário da “sexo-sociedade”, os jogos sexuais ou qualquer outra forma de manifestação da sexualidade que vá para além da penetração não são considerados como “prática de sexo”, o que, na nossa percepção, é uma interpretação equivocada, uma vez que a sexualidade engloba a atividade sexual mas nela não se esgota e que a sua vivência se dá também consigo mesmo e não apenas com o outro.

Percebe-se também – pelas falas – que a distinção entre assexualidade e celibato parece ser muito importante na construção de sua identidade assexual.

Considerações finais

Observamos, a partir do levantamento bibliográfico feito para a análise dos dados desta pesquisa, realizada em 2013, que existiam pouquíssimos estudos a respeito do tema, com um total de menos de 20 artigos sobre o assunto, todos elaborados e publicados no exterior – havendo apenas um livro publicado no Reino Unido sobre a temática, e ainda não disponível no Brasil. Foi, portanto, difícil para nós encontrarmos análises e dados comparativos para este artigo sobre o tema feito com brasileiros. Hoje já encontramos alguns poucos artigos científicos brasileiros sobre o tema, incluindo-se a primeira tese sobre assexualidade defendida no Brasil, um ano após o presente estudo, por Elisabete Regina de Oliveira na USP, Universidade de São Paulo, em 2014.

Como visto ao longo deste estudo, vivemos, na atualidade, uma era da hiperssexualização na qual proliferam normas e discursos acerca da vivência da sexualidade. Este cenário nos leva a partir do pressuposto de que todo ser humano sente desejo sexual, sem nos darmos conta de que esta é uma visão essencialista e universalista da sexualidade, na medida em que não há verdades absolutas aplicáveis a todos os sujeitos de todas as culturas de todas as épocas, pois as verdades são social, cultural e historicamente construídas, o que faz com que as pessoas sejam diferentes, na medida em que vivem em culturas e contextos sociais diferentes, os quais impactam a forma com que vivenciam sua sexualidade.

O presente estudo mostra que, por motivos diferentes, várias pessoas se sentem/classificam como assexuais. Assumir a assexualidade tende a

estigmatizar ainda mais o assexual não como uma pessoa que prescinde de sexo em sua vida, mas sim como alguém que, não podendo/querendo fazer sexo com outra pessoa, satisfaz essa “necessidade” de outras maneiras.

Como “orientação sexual” relativamente nova, a assexualidade ainda precisa ser legitimada, pois parte da dificuldade em se assumir como assexual está na falta de linguagem apropriada para se nomear identidades e sentimentos. As comunidades virtuais de assexuais fornecem um novo vocabulário descritivo e identitário que viabiliza esse processo.

Scherrer (2008) afirma que a construção das identidades assexuais problematiza as fronteiras entre o sexual e o não sexual. A redefinição de comportamentos tradicionalmente considerados sexuais como não sexuais desafia o binarismo sexual/não sexual. As definições assexuais de sexualidade revelam a construção de atos sexuais, como a masturbação, beijos e abraços como desassociados de seus significados sexuais normalmente atribuídos a esses atos.

As explicações médicas sobre a assexualidade que a consideram uma anormalidade que precisa ser tratada constituem grande parte da estigmatização e da marginalização sofridas pelas pessoas assexuais. Paradoxalmente, como visto neste estudo, aqueles que se autodenominam como assexuais argumentam que são saudáveis, apesar de não praticarem o sexo. Esse contra-argumento, como afirma Kim (2010), situa o debate no binômio saúde/doença, e isso limita de forma significativa nossa compreensão sobre a assexualidade. Observamos que, neste campo, ocorre um fenômeno similar ao que vem sendo estudado para questões como a transexualidade, de recusa dos sujeitos contemporâneos aos processos patologizantes de práticas sexuais, orientação sexual e identidades de gênero.

Nas palavras de Regina Maria de Souza:

[...] as tentativas de normalização/correção do anormal teriam uma contrapartida afetiva nossa: seja porque nele identificamos algo que em nós já tivemos que negar (mas que nos habita em estado de esquecimento), seja por uma certa necessidade de não suportarmos ver no outro uma possibilidade de existência possível de nós mesmos. (SOUZA, 2012).

Corroborando esta ideia, Matos afirma que

[...] nos termos de Freud, este eu que nos é tão íntimo é, também, inquietantemente estranho. [...] o medo fixa o estranho fora de nós [...] nosso eu primitivo [...] projeta para fora de si tudo o que experimenta como perigoso e assustador [...]. Em face do estrangeiro que recusamos sem consciência da recusa – e com o qual nos identificamos sem saber –, perdem-se os limites entre o real e o imaginário [...]. Reconhecer o estrangeiro em nós mesmos nos revela um país desconhecido onde fronteiras são, permanentemente, construídas e desfeitas. Não se trata, pois, de “integrar” o estrangeiro e, ainda menos, persegui-lo, mas de acolhê-lo, neste inquietante estranhamento que é tanto o seu quanto o nosso [...]. Trata-se de um cosmopolitismo de tipo novo, transversal a governos, economias e mercados – aquele que instala em nós a diferença como condição de nosso estar com os outros. Disso resulta a ampliação de nossa identidade. [...] significa aprender um pensamento eclético e plural que recusa a lógica binária das ortodoxias. (MATOS, 2006, p. 62-63).

Esta perspectiva aponta para o fato de que não se pode combater a estigmatização da assexualidade com os mesmos argumentos que a área de saúde utiliza, pois a sexualidade não se esgota no plano biológico do indivíduo. Neste contexto, entendemos que a ausência de desejo e/ou atração sexual só deve ser entendida como problema quando assim relatado pela pessoa. Se uma pessoa sentiu desejo a vida toda e, de repente, para de sentir, é possível que haja algum problema físico ou psicológico, um problema que requer tratamento, principalmente se traz infelicidade à pessoa. Mas se uma pessoa não considera ter nenhum problema físico ou psicológico e, mesmo assim, não tem nenhum interesse por sexo e vive feliz desse modo, não há motivos para classificá-la como portadora de transtorno e, portanto, medicalizá-la (OLIVEIRA, 2012).

Como visto no decorrer deste estudo, os indivíduos que se autodenominam assexuais passam primeiramente por um processo de estranhamento ao não se identificarem com o mundo sexualizado e passam a ter uma identificação positiva com as experiências relatadas por outros assexuais. Muitas pessoas que nunca construíram um pertencimento identitário com a sexualidade, ao deparar-se com as experiências relatadas pelos assexuais nas comunidades aqui estudadas, indicam que encontraram seu lugar nessa categoria, deixando de se considerar anormais.

Entendemos que ser/dizer-se assexual é uma maneira *queer* de ser/estar no mundo na medida em que, segundo Louro (2001), *queer* sinaliza para o estranho, para a contestação, para o que está fora do centro, e os teóricos e teóricas *queer* fazem um uso próprio e transgressivo das proposições das quais se utilizam, geralmente para desarranjar e subverter noções e expectativas. Podemos dizer, neste caso, que se trata da noção e expectativa de que todo ser humano precisa vivenciar corporalmente sua sexualidade.

Uma das mais destacadas teóricas *queer* é Judith Butler e ela afirma que as sociedades constroem normas que regulam e materializam o sexo dos sujeitos e que essas “normas regulatórias” precisam ser constantemente repetidas e reiteradas para que tal materialização se concretize. Contudo, ela acentua que “os corpos não se conformam, nunca, completamente, às normas pelas quais sua materialização é imposta” (BUTLER, 1999, p. 154). Ainda que essas normas reiterem sempre, de forma compulsória, a heterossexualidade, paradoxalmente, elas também dão espaço para a produção dos corpos que a elas não se ajustam, como é o caso das pessoas que se consideram assexuais ou, até mesmo, sem uma identidade sexual, o que reforça ainda mais a ideia de que a assexualidade pode ser encarada com um olhar *queer*, na medida em que esta teoria desconstrói as identidades sexuais.

É necessário que ampliemos nossos horizontes, aceitando a assexualidade como uma possibilidade, contribuindo para a construção do mundo como um lugar mais seguro e mais humano para se viver: com respeito e abertura para as diversas manifestações da sexualidade e à diferença sexual.

Toda escolha carrega em si uma parte de subjetividade. Com este olhar, temos consciência de que os dados apresentados possibilitam outras leituras, outras interpretações, outras análises, outras inferências e outras referências e destacamos que este é ainda um estudo inicial sobre a assexualidade, que carece de aprofundamento. Salientamos, porém, que estas foram as nossas escolhas para nos auxiliar na proposta de buscar iniciar em Santa Catarina e na Universidade Federal de Santa Catarina, em particular, os estudos da temática da assexualidade.

Não há como negar que esta foi a nossa leitura dos autores referenciados. Temos clareza de que o estudo da assexualidade necessita de aprofundamento. Deixamos, ao finalizar o presente estudo, o desafio de que outros/as pesquisadores/as, exercitando a sua subjetividade, componham outro olhar

para os relatos aqui estudados, principalmente no que tange à reivindicação da assexualidade como uma orientação sexual.

Referências

- ALBUQUERQUE, C. *Assexuados começam a sair do armário e, com a ajuda da internet, assumir sua indiferença pelo sexo*, jun. 2009. Disponível em: <http://www.leticialanz.org/definicoes/def_sexualidade.htm>. Acesso em: 23 mar. 2012.
- ALLYN, D. *Make Love, Not War The Sexual Revolution: An Unfettered History*. Boston: Little, Brown And Company, 2000.
- ALVES, C. Assexuais: eles não pensam naquilo. *A Gazeta*, revista. 14 abr. 2009. Disponível em: <<http://www.assexualidade.com.br/blog/wp-content/uploads/2010/02/Gazeta.pdf>>. Acesso em: 14 nov. 2012.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Washington, DC: American Psychiatric Association, 2000.
- ASSEXUALIDADE². Disponível em: <<http://www.assexualidade.com.br>>. Acesso em: 21 mar. 2012.
- ASSEXUAL EXPLORATIONS. Disponível em: <<http://www.assexualexplorations.net>>. Acesso em: 21 mar. 2012.
- ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE SEXOLOGIA. In: TIEFER, L. The Emerging Global Discourse of Sexual Rights. *Journal of Sex & Marital Therapy*, v. 28, n. 5, p. 439-444, 2002. Disponível em: <<http://www.informaworld.com/smpp/content~content=a713847085~db=all>>. Acesso em: 24 mar. 2012.
- AVEN – The assexual visibility and education network. Disponível em: <<http://www.assexuality.org>>. Acesso em: 20 mar. 2012.
- BOLETIM INFORMATIVO DST/AIDS, ano II, n. 1. Diretoria de epidemiologia e vigilância Sanitária. Diretoria executiva de epidemiologia, Programa Estadual DST/Aids. Secretaria de Saúde – PE, jan./abr. 2000.
- BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, G. L. (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p. 151-172.
- CARRIGAN, M. There’s more to life than sex? Difference and commonality within the asexual community. *Sexualities*, v. 14, n. 4, p. 462-478, 2011.

- CAVALCANTI, R. C. *Alguns aspectos da história da sexologia no Brasil*. Disponível em: <http://209.85.165.104/search?q=cache:IQTBVcovas4J:www3.bireme.br/bvs/adolesc/P/pdf/volumes/volume3_1.pdf+%22sexologia+no+Brasil%22&hl=pt-BR&ct=clnk&cd=18&gl=br>. Acesso em: 23 set. 2007.
- CHASIN, C. J. D. *Amoeba in their habitat. The asexual community: an ecological and discursive perspective*. Disponível em: <<http://www.asexualexplorations.net>>. Acesso em: 23 mai. 2012.
- DODSON, B. *Sex for one – the joy of self loving*. New York: Three Rivers Press, 1996.
- DUBEUX, C. R. *Quando o assunto é sexo: um estudo geracional a respeito da transmissão de valores sobre sexualidade em famílias de camadas médias*. 1998. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1998.
- FAVERO, C. *O que é sexualidade?*, mai. 2010. Disponível em: <<http://www.infoescola.com/sexualidade/o-que-e-sexualidade/>>. Acesso em: 23 mar. 2012.
- FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
- FOUCAULT, M. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GIDDENS, A. *A transformação da intimidade*. São Paulo: EdUNESP, 1993.
- GUIOTO, Z. *Repulsa ao sexo*. Disponível em: <<http://zelmar.blogspot.com.br/2012/03/repulsa-ao-sexo.html>>. Acesso em: 15 mar. 2012.
- JORNAL DA ASSEXUALIDADE, 2008. Disponível em: <<http://community.livejournal.com/asexuality/>>. Acesso em: 23 mar. 2012.
- KIM, E. How much sex is healthy? The pleasures of asexuality. In: METZL, J.; KIRKLAND, A. *Against Health: how health became the new morality*. New York: New York University Press, 2010.
- LANS, L. *Sexualidade*, jun. 2008. Disponível em: <http://www.leticialanz.org/definicoes/def_sexualidade.htm>. Acesso em: 23 mar. 2012.
- LEFÈVRE F.; LEFÈVRE A. M. C. *O discurso do sujeito coletivo*. Um novo enfoque em pesquisa qualitativa. Caxias do Sul: EdUCS, 2003.
- LOURO, G. L. Teoria *queer* – uma política pós-identitária para a educação. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 9, n. 2, 2001.
- MARTINS, H. H. T. de S. Metodologia Qualitativa de Pesquisa. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 289-300, maio/ago. 2004.

MATOS, O. *Discretas esperanças: reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo*. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.

OLIVEIRA, J. *Os assexuados. Entra em Cena a quarta orientação sexual*, 2012. Disponível em: <<http://paradebates.blogspot.com.br/2012/08/os-assexuados-entra-em-cena-quarta.html>>. Acesso em: 30 jul. 2013.

OLIVEIRA, E. R. B. *Assexualidade*. Correio Brasiliense, 14 ago. 2011.

OLIVEIRA, E. R. B. *A assexualidade e as relações amoras*, 2001b. Disponível em: <http://assexualidades.blogspot.com.br/2011_04_01_archive.html>. Acesso em: 28 maio 2012.

OLIVEIRA, E. R. B. *Na trilha de uma definição de assexualidade*, 2012c. Disponível em: <http://assexualidades.blogspot.com.br/2011_03_01_archive.html>. Acesso em: 28 maio 2012.

PLATONIC PARTNERS. Disponível em: <<https://www.platonicpartners.co.uk/index.php>>. Acesso em: 23 mar. 2011.

PRZYBYLO, E. Crisis and safety: the asexual in sexusociety. *Sexualities*, v. 14, n. 4, p. 444-461, 2011.

R7 News. *Equilíbrio por homens e mulheres*, 2012. Disponível em: <<http://www.midianews.com.br/conteudo.php?sid=7&cid=130936>>. Acesso em: 20 jul. 2013.

RODRIGUES, S. T. et al. O despreparo de professores diante da educação sexual e diversidade sexual na escola. *Psicopedagogia On-Line*, v. 1, 2011. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/125080>>.

SCHERRER, K. S. Coming to an asexual identity: negotiating identity, negotiating desire. *Sexualities*, v. 11, n. 5, p. 621-641, 2008.

_____. Asexual relationships: what does asexuality have to do with polyamory? In: BARKER, M.; LANGDRIDGE, D. *Understanding non-monogamies*. New York: Routledge, 2010. p. 154-159.

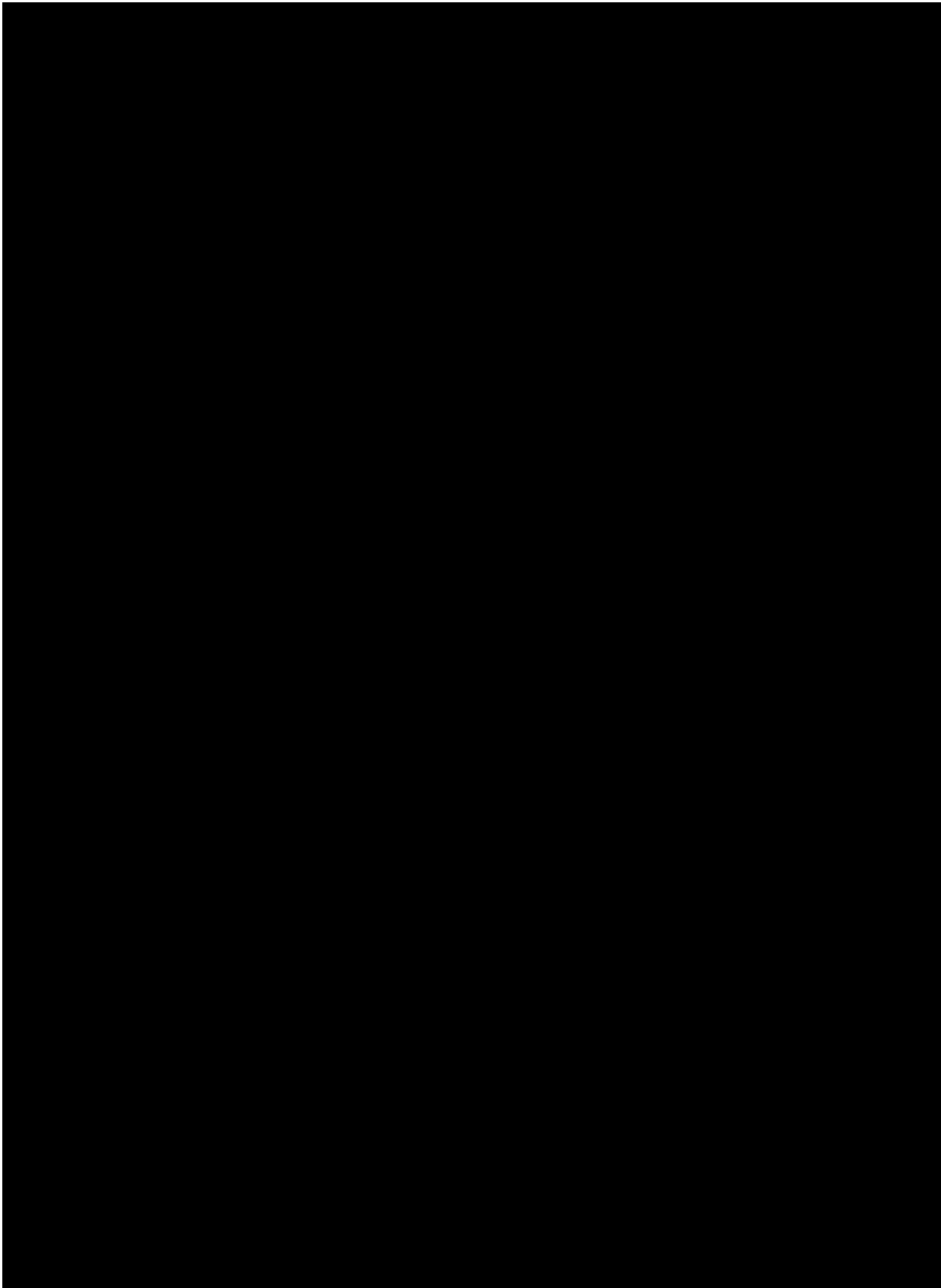
SOUZA, R. M. Ódio, paixão e (a)normalidade: olhares em nós. In: COLÓQUIO DO LEPSI IP/FE-USP, ano 4, out. 2002. Disponível em: <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=ci_arttext&pid=MSC0000000032000400035&lng=en&nrm=abn>. Acesso em: 29 jul. 2013.

WIKIPÉDIA. *Orientação sexual*. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Orienta%C3%A7%C3%A3o_sexual>. Acesso em: 30 jul. 2013.

SEXTA PARTE



O campo em formação:
educação, escolas e extensão
universitária



Homofobia ou heterossexismo?

Breve análise do conceito

Arianna Sala

O processo de conceber a homossexualidade como uma doença, até considerar a hostilidade para com as pessoas homossexuais e transexuais como um problema, cristalizou-se na palavra “homofobia”.¹ Esse termo, cunhado em 1972 pelo psicólogo George Weinberg, identifica o medo irracional, por parte de pessoas heterossexuais, de entrar em contato com pessoas homossexuais, ou, no caso de pessoas homossexuais, um ódio dirigido contra elas mesmas. Esse conceito produziu um deslocamento do objeto de análise, propiciando uma mudança tanto epistemológica (pois o objeto da análise não é a origem ou causa da homossexualidade, mas a causa da hostilidade desencadeada por essa opção sexual) quanto política (pois não é a questão homossexual, mas a questão homófoba a que se problematiza).

Não obstante o êxito e a rápida popularização que o termo adquiriu nas últimas três décadas, críticas foram feitas ao mesmo (HEREK, 1984; HAAGA, 1991; BORRILLO, 2001; TORRES, 2010), sobretudo pela ideia implícita que transmite, pelo sufixo *fobia*, que as condutas contras as pessoas não heterossexuais são ocasionadas pelo medo e podem ser entendidas enquadrando-as no modelo psicopatológico. Em outras palavras, o prejuízo contra as pessoas não heterossexuais seria uma resposta ditada pelo medo: irracional, disfuncional para o indivíduo que a manifesta, ou seja, seria mais uma aberração pessoal que o reflexo de um determinado sistema de valores culturais (HEREK, 1991).

¹ Arianna Sala, à época, era pós-doutoranda em Antropologia Social (PNPD/PPGAS/UFSC). Pesquisadora do NIGS.

Conforme Borrillo, existem, no mínimo, dois componentes da homofobia que é preciso considerar. Se, por um lado, temos

uma dimensão pessoal de natureza afetiva, que se manifesta pela rejeição aos homossexuais, e uma dimensão cultural de natureza cognitiva, na qual o objeto da rejeição não é o indivíduo homossexual, mas a homossexualidade como fenômeno psicológico e social. Essa distinção permite melhor compreender uma situação bastante corriqueira nas sociedades modernas – a de tolerar ou até mesmo simpatizar com o grupo estigmatizado, considerando, no entanto, inaceitável qualquer política de igualdade que o beneficie (como, por exemplo, o direito ao casamento ou à adoção). (BORRILLO, 2009, p. 19).

É sobre a vertente cultural e social da homofobia que gostaria de centrar minha reflexão: em maio de 2012, a Associação Internacional de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Trans e Intersexos (ILGA) apresentou relatório anual sobre “Homofobia de Estado” (PAOLI ITABORAHY, 2012). Conforme essa pesquisa, não menos de 78² países-membros da ONU criminalizam ainda os atos sexuais consentidos entre pessoas adultas do mesmo sexo. Nesse sentido, é importante lembrar que a inexistência de leis que penalizem os atos sexuais homossexuais não necessariamente implica que as pessoas LGBT/*Queer* estejam seguras, que não sejam perseguidas a nível individual (com maior ou menor tolerância e permissividade por parte das forças de segurança do Estado), ou que vejam garantidos seus direitos de cidadãos e cidadãs.

Um exemplo disso poderia ser, no Brasil, o acidentado caminho do PCL 122/2006, que visa à equiparação da homofobia ao racismo, para que a discriminação e a ofensa com base na orientação sexual ou identidade de gênero da vítima seja punida da mesma forma que a discriminação e a ofensa contra pessoas com base na cor, etnia, procedência nacional e religião. Esse Projeto de Lei da Câmara, que está em tramitação há mais que 10 anos, está recebendo a oposição das bancadas religiosas no Congresso Nacional, que veem nesse Projeto de Lei uma ameaça à liberdade de expressão. De fato, a não aprovação do PCL 122/2006 mantém vigente uma odiosa hierarquização das discriminações em que uma agressão cometida contra uma pessoa negra

² Isso representa 40% dos 193 estados-membros da ONU.

ou judia, por exemplo, será castigada com maior severidade que a mesma agressão cometida contra uma pessoa homossexual ou transexual.

Achamos igualmente significativa a não divulgação, em 2011, do chamado “kit anti-homofobia” que ia ser distribuído em 6 mil escolas de ensino médio, para formar e informar tanto estudantes como professores e professoras sobre as razões da discriminação por opção sexual ou identidade de gênero nas escolas. Assim mesmo, a falta de uma contabilização oficial dos crimes homofóbicos é indicativa de um desinteresse criminal num país, onde – conforme as únicas estatísticas disponíveis, as publicadas pelo Grupo *Gay* da Bahia (GGB) em 2012 – foram contabilizados ao menos 388 homicídios de *gays*, transexuais, travestis e lésbicas, o que equivale a um assassinato a cada 26 horas.³

É importante considerar que, se num nível pessoal, pudéssemos formular a hipótese de que as reações violentas contras pessoas homossexuais ou transexuais se dão por um medo irracional e disfuncional, o mesmo não se poderia dizer, em caso algum, de uma instituição e dos discursos e leis que essa promove ou deixa de promover. Como afirma Rubin (1986, p. 105): “o importante é desenvolver conceitos para descrever adequadamente a organização social da sexualidade e a reprodução das convenções de sexo e gênero”. Nesse sentido a nossa crítica ao termo “homofobia”, por ser um termo opaco que invisibiliza os fatores sociais e culturais que possibilitam a persistência da violência física e simbólica, institucionalizada ou não contras *gays*, lésbicas, bissexuais, transexuais, transgêneros e travestis.

Como afirma Borrillo (2009), a ordem sexual, que é o sexismo, não só implica a subordinação do feminino ao masculino, mas também a hierarquização das sexualidades, fundamento da homofobia. O estigma sexual se traduz, portanto, num indicador do poder simbólico de que dispõem heterossexuais e não heterossexuais e pessoas trans, e expressa e perpetua as relações hierárquicas na sociedade. Por isso, a alusão constante à superioridade biológica e moral das condutas heterossexuais é parte duma estratégia política de construção da normalidade sexual (RUBIN, 1984). Por isso, preferimos empregar o termo heterossexismo para descrever um *sistema ideológico* que nega, rechaça ou denigre qualquer forma de comportamento, identidade,

³ O relatório pode ser acessado em: <<http://homofobiamata.files.wordpress.com/2013/02/relatorio-20126.pdf>>.

comunidade ou estilo de vida que não seja heterossexual, ao mesmo tempo em que exalta a heterossexualidade (HEREK, 1991). Utilizando as palavras de Borrillo (2009),

a ideologia que sustenta a superioridade da raça branca é designada sob o termo “racismo”; àquela que promove a superioridade de um gênero sobre o outro, dá-se o nome de “sexismo”. Já o antissemitismo se refere à opinião que justifica a inferiorização dos judeus, e a xenofobia remete à antipatia por estrangeiros. Portanto, é tradicionalmente em função do sexo, da cor da pele, da opção religiosa ou da origem étnica que se instaura um mecanismo intelectual e político de discriminação. O sistema a partir do qual uma sociedade organiza um tratamento segregacionista segundo a orientação sexual pode ser denominado “heterossexismo”. (BORRILLO, 2009, p. 19).

Outra evidência da correlação entre as atitudes preconceituosas contras as pessoas homossexuais e trans e os discursos culturais e sociais que criam e mantêm a hierarquia das sexualidades nos chega de estudos realizados na área da psicologia: pesquisas quantitativas demonstraram que as atitudes dos e das heterossexuais para com as pessoas homossexuais estão fortemente correlacionadas com variáveis psicológicas, sociais e demográficas. Conforme Herek (1984; 1991), as pessoas heterossexuais com atitudes hostis à homossexualidade são, em comparação com pessoas heterossexuais com atitudes positivas:

- Mais tendentes a expressar atitudes tradicionais e restritivas com os papéis de gênero;
- Menos tendentes a narrarem as próprias condutas homossexuais ou a se identificar como *gay* ou *lésbica*;
- Mais tendentes a perceber atitudes negativas entre seus pares sobre as questões homossexuais e transexuais;
- Menos tendentes a ter um contato pessoal com uma pessoa *gay*, *lésbica* ou transexual;
- Mais idoso e com um nível de estudo mais baixo;
- Residentes em áreas nas quais uma atitude negativa representa a norma (exemplo: áreas rurais);

- Com mais tendência a ser fortemente religioso e a abraçar uma ideologia religiosa conservadora (que condena o racismo, mas não o preconceito antigay).

Ademais, homens heterossexuais costumam manifestar níveis de preconceito maiores que as mulheres heterossexuais, especialmente contra os homens *gay*; esta diferença pode ser explicada à luz da ligação entre masculinidade e heterossexualidade nas culturas ocidentais, que produz pressões tanto sociais como psicológicas para que os homens afirmem sua masculinidade através do repúdio ao que é culturalmente definido como não masculino (homossexualidade masculina), e ao que se percebe como desafiante da supremacia masculina (lesbianismo) (JUNQUEIRA, 2009; BONINO, 2000; CONNELL, 2003; BADINTER, 1993; LOMAS, 2004). As mulheres heterossexuais são menos tendentes a perceber o repúdio à homossexualidade como parte integrante da própria identidade de gênero e têm maiores oportunidades para entrar em contato com pessoas homossexuais, o que, conforme esses estudos, facilita o afloramento de atitudes positivas.

Em um estudo de 2006, Wilkinson pretende analisar as relações entre as crenças relativas ao gênero de mulheres heterossexuais e as atitudes antilésbicas. Em geral, nos três estudos achados (BASOW; JOHNSON, 2000; SIMON, 1995 [WILKINSON, 2006, p. 141]) que se centraram exclusivamente nas atitudes de pessoas heterossexuais direcionadas às lésbicas, emerge a existência de uma relação entre as atitudes sobre lésbicas e crenças sobre papéis de gênero. Wilkinson (2006), analisando as atitudes de 306 mulheres heterossexuais, estudantes universitárias, percebeu que as mulheres com crenças conservadoras sobre os papéis sexuais femininos que tinham pontuações mais altas em escalas de benevolência para com os homens, suportando o diferente status de homens e mulheres, apresentavam um maior temor ao contato, maiores reservas morais e crenças estereotípicas sobre as mulheres lésbicas.

Vemos, então, que as pesquisas produzidas a partir de diferentes campos disciplinares mostram que o preconceito contra pessoas LGBT/*Queer* está fortemente ligado às prescrições obrigatórias sobre os papéis e as identidades de gênero para manter a divisão hierárquica das sexualidades e reforçar a obrigatoriedade da heterossexualidade como única sexualidade sadia/normal/natural (WITTIG, 1978). Constatamos, assim, que os estereótipos negativos sobre as mulheres lésbicas, homens *gays* e pessoas trans, como os que recaem

sobre outros grupos minoritários, não são o resultado de um processo cognitivo e afetivo pessoal que acontece no vazio, mas estão moldados por ideologias culturais que justificam a submissão das minorias.

Como afirma Rubin:

É impossível pensar com clareza as políticas da raça ou gênero porquanto estas são pensadas como entidades biológicas ao invés de construtos sociais. Similarmente, a sexualidade é inacessível à análise política enquanto for concebida primariamente como um fenômeno biológico ou um aspecto da psicologia individual. (RUBIN, 1984, p. 13).

Parafraseando a autora, consideramos, da mesma maneira, que é impossível pensar com clareza as políticas de luta às discriminações contras as pessoas não heterossexuais e trans se continuamos concebendo primariamente essas discriminações como manifestações desviantes da psicologia individual, como fruto de uma fenomenologia privada, já que isso oculta e naturaliza o processo de construção discursiva da hierarquia entre sexos, naturalizando, assim, a heterossexualidade e a ideia da complementaridade dos sexos que a sustenta.

Gostaria de introduzir agora outro argumento para refletir sobre a escassa eficácia do termo *homofobia* para dar conta das discriminações e das violências dirigidas às pessoas LGBT/*Queer*. Como pesquisadora no campo da educação, tive a sorte de trabalhar, em 2013, no Projeto de Extensão Universitária “Papo Sério”,⁴ que visa à produção de um espaço que possibilite uma reflexão crítica sobre os conceitos de gêneros e sexualidades, com estudantes de escolas públicas da Grande Florianópolis (SC). Um dos eixos principais desse Projeto de Extensão é o “Concurso de Cartazes sobre lesbo-trans-homofobia e heterossexismo nas escolas”. Através desse Concurso, chegado à sua quinta edição em 2013, os estudantes são convidados a refletir sobre esse fenômeno e a produzir em grupo um cartaz que denuncie esse

⁴ O Projeto de Extensão Universitária UFSC “Papo Sério”, ativo desde 2007, é coordenado pela Prof. Dra. Miriam Pillar Grossi, coordenadora do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS). O NIGS é um grupo de pesquisa vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), à linha de gênero do Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas (DICH) e ao Curso de Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

tipo de violência nas escolas. Consideramos que o Concurso contribui para visibilizar a existência de sexualidades não heterossexuais, contribuindo, também, para a desestabilização desse regime do silêncio vigente nas escolas (GROSSI et al., 2010). Além disso, permite trabalhar de um jeito participativo o tema das sexualidades, facilitando uma produção de conhecimento além da expressão de respostas certas ou erradas (BRITZMAN, 2000), na medida em que permite a produção de um discurso a partir das pesquisas e reflexões próprias dos e das alunas.

Com intuito de refletir sobre os argumentos utilizados contra esses tipos de violência, foi realizada uma análise do conteúdo dos cartazes na dupla vertente dos discursos produzidos e das imagens utilizadas para veicular o pensamento dos estudantes e das estudantes. Gostaria de introduzir aqui algumas definições de “homofobia” extraídas do acervo de 253 cartazes, que foram recebidos nas primeiras quatro edições do Concurso:

Homofobia: Caracteriza o medo e o resultante desprezo pelos homossexuais que alguns indivíduos sentem. Para muitas pessoas é fruto de medo de ser homossexual, ou de que outros pensem que o seja. O termo é usado para descrever uma repulsa face às relações afetivas ou sexuais entre todos os aspectos do preconceito e a discriminação anti-homossexuais. (2011, 84).

Vemos aqui que a homossexualidade é vista como uma essência, um núcleo doente que pode estar *dentro* da pessoa, colocando-a automaticamente numa situação de anormalidade, doença e inferioridade. Como bem afirma Michel Foucault (1977, p. 56), o homossexual “chegou a ser um personagem: um passado, uma história e uma infância, um caráter, uma forma de vida; [...] Nada do que ele é se escapa à sua sexualidade”. Coerentemente com essa conceituação da sexualidade frente esse possível núcleo patológico, a pessoa reage violentamente para que os outros nem *pensem* que ela possa ser portadora desse estigma.

Homofobia é crime. A Homofobia é uma serie de atitudes e sentimentos negativos em relação a lésbicas, gays, bissexuais, e, em alguns casos contra transgêneros e pessoas intersexuais. As definições referem-se variavelmente a antipatia, desprezo, preconceito, aversão e medo irracional. A homofobia é um comportamento crítico e hostil, assim como

a discriminação e a violência com base em um preconceito de orientação heterossexual. (2012, p. 21).

Vemos nesse outro extrato um claro exemplo do uso psicologizante da palavra homofobia que localiza no indivíduo a causa do preconceito. Fala-se, inclusive, da homofobia tanto quanto em que *medo irracional*, agora temos visto como, longe de ser fruto da irracionalidade, o preconceito contra as sexualidades divergentes da heterossexualidade é produzido por um discurso que vai construindo sujeitos compulsoriamente heterossexuais nos que a repulsa da homossexualidade é um corolário da heterossexualidade bem resolvida.

Vamos introduzir um último extrato:

Combate à homofobia. A homofobia define o ódio, o preconceito, a repugnância que algumas pessoas nutrem contra os homossexuais. Aqueles que abrigam em sua mente esta fobia ainda não definiram completamente sua identidade sexual, o que gera dúvidas, angústias e certa revolta, que são transferidas para os que professam essa preferência sexual. Muitas vezes isso ocorre no inconsciente destes indivíduos. Para reafirmar sua sexualidade e como um mecanismo instintivo de defesa contra qualquer possibilidade de desenvolver um sentimento diferente por pessoas do mesmo sexo, os sujeitos tornam-se agressivos e podem até mesmo cometer assassinatos para se preservarem de qualquer risco. Muitas vezes, porém, a homofobia parte do próprio homossexual, como um processo de negação de sua sexualidade, às vezes apenas nos primeiros momentos, outras de uma forma persistente, quando o indivíduo chega a contrair matrimônio com uma mulher e a formar uma família, sem jamais assumir sua homossexualidade. Quando este mecanismo se torna consciente, pode ser elaborado através de uma terapia, que trabalha os conceitos e valores destes indivíduos com relação à opção homossexual. O termo homofobia foi empregado inicialmente em 1971, pelo psicólogo George Weinberg. Esta palavra, de origem grega, remete a um medo irracional do homossexualismo, com uma conotação profunda de repulsa, total aversão, mesmo sem motivo aparente. Trata-se de uma questão enraizada ao racismo e a todo tipo de preconceito. Este medo passa pelo problema da identificação grupal, ou seja, os homófobos conformam suas crenças às da maioria e se opõem radicalmente aos que não se alinham com esses papéis tradicionais que

*eles desempenham na sociedade, ainda que apenas na aparência.*⁵
(2012, p. 44).

Vemos nesse ultimo extrato que o assassinato de pessoas LGBT/*Queer* é apresentado quase como uma *guerra preventiva à viadagem*. Considero esse trecho muito instrutivo, pois não só coloca na psique individual a origem das condutas homofóbicas se não que situa mesmo na homossexualidade a causa da homofobia quando afirma que “como um mecanismo instintivo de defesa [...] os sujeitos tornam-se agressivos e podem até mesmo cometer assassinatos para se preservarem de qualquer risco”.

Concluindo, se analisarmos as definições propostas, vemos como a homofobia considera-se caracterizada principalmente pelo *medo irracional*, sendo esse experimentado por *algumas pessoas* que, com frequência, são homossexuais.

Vemos, aqui, que as definições colocadas – de homofobia, lesbofobia e transfobia (que são as que com maior facilidade podem ser achadas na internet) –, além de serem teoricamente questionáveis, desativam e neutralizam qualquer tipo de reflexão que centre a atenção sobre o caráter histórico, cultural e social desse tipo de discriminação e violência. Diante desses tipos de definições psicologizantes, que, inclusive, fazem referência aos comportamentos homofóbicos como próprios de pessoas que rechaçam sua sexualidade, ficam evidentes os limites políticos e epistemológicos do uso do termo homofobia, sobretudo na educação. O problema é que a discussão, tanto sobre essa violência como sobre as possíveis soluções da mesma, fica relegada ao plano individual, sem levar em conta o aspecto social do fenômeno e a perversidade das infinitas reiterações dos discursos e das prescrições heteronormativas. Nesse sentido, junto com Torres (2010, p. 67), achamos que seria preferível utilizar o termo heterossexismo, que “é preferido por vários grupos, especialmente os acadêmicos, devido à amplitude do seu significado, que ultrapassa a conotação psicológica”, ainda porque, como afirma Alípio De

⁵ Esse texto plasmado em um cartaz é copiado literalmente de: <<http://www.infoescola.com/psicologia/homofobia/>>, acessado em 30 set. 2013. Uma reflexão à parte mereceria a necessidade como pesquisadoras e pesquisadores de divulgar na internet nossas reflexões sobre sexualidade e educação através de textos que resultem úteis e compreensíveis para estudantes e professores.

Sousa Filho (2009), como cientistas sociais, temos a tarefa de promover um uso crítico das palavras, favorecendo a circulação de conceitos que, tanto no meio acadêmico como fora dele, abram a possibilidade de uma crítica social e política da realidade das discriminações e violências contra as pessoas LGBT/ *Queer* e não fechem a reflexão focalizando nas pessoas, enquanto indivíduos, a origem da mesma.

Referências

- BADINTER, E. XY. *La identidad masculina*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- BONINO, L. Varones, género y salud mental: deconstruyendo la “normalidad” masculina. In: SEGARRA, M.; CARABÍ, Á. (Org.). *Nuevas masculinidades*. Barcelona: Icaria, 2000. p. 41-64.
- BORRILLO, D. Homofobia. In: LIONÇO, T.; DINIZ, D. (Org.). *Homofobia e Educação*. Um desafio ao silêncio. Brasília: Letras Livres, 2009. p. 15-46.
- BRITZMAN, D. Curiosidade, sexualidade e currículo. In: LOURO, G. L. (Org.). *O corpo educado: pedagogia da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- CONNELL, R. La organización social de la masculinidad. In: LOMAS, C. (Org.). *¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales*. Barcelona: Paidós Contextos, 2003. p. 31-53.
- DE SOUSA FILHO, A. A política do conceito: Subversiva ou conservadora? Crítica à essencialização do conceito de orientação sexual. *Bagoas*, n. 4, p. 59-77, 2009.
- FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad*. 1. La voluntad de saber. Mexico: Siglo XXI, 1977.
- GayLE, R. *Pensando o sexo. Notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade*, 1984. Disponível em: <<http://www.miriamgrossi.cfh.prof.ufsc.br/pdf/gaylerubin.pdf>>. Acesso em: 30 set. 2013.
- _____. El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. *Nueva Antropología*, v. VIII, n. 30, p. 95-145, 1986.
- GROSSI M.; FRÓES, A.; MARIANO, R.; WEISS, F. *Cadernos NIGS – Extensão*. Núcleo de Identidade de Gênero e Subjetividades, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, v. 1, n. 1, 2010.

HAAGA, D. Homophobia? *Journal of Social Behaviour and Personality*, n. 6, p. 171-174, 1991.

HEREK, G. Beyond “homofobia”: a social psychological perspective on attitudes toward lesbians and gay men. *Journal of Homosexuality*, v. 10, n. 1/2, p. 1-21, 1984.

_____. Stigma, prejudice, and violence against lesbians and gay men. In: GONSIOROK, J.; WEIMERICH, J. (Org.). *Homosexuality: Research implications for public policy*. Newbury Park: Sage, 1991. p. 60-80.

JUNQUEIRA, R. Introdução. Homofobia nas escolas: um problema de todos. In: DINIZ, R. J. (Org.). *Diversidade sexual na educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, UNESCO, 2009. p. 13-51.

LOMAS, C. ¿La escuela es un infierno? Violencia escolar y construcción cultural de la masculinidad. *Revista de Educación*, n. 342, p. 83-101, 2007.

NEWMAN, L. *Heather Has Two Mommies*. Minneapolis: Consortium Book Sales, 1989.

PAOLI ITABORAHY, Lucas. Homofobia do Estado. Uma pesquisa mundial sobre legislações que criminalizam relações sexuais consensuais entre adultos do mesmo sexo. *ILGA – Associação Internacional de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Trans e Intersexos*, 2012. Disponível em: <http://www.abglt.org.br/docs/ILGA_Homofobia_do_Estado_2012.pdf>. Acesso em: 30 set. 2013.

TORRES, M. *A diversidade sexual na educação e os direitos de cidadania LGBT na escola*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

WILKINSON, W. W. Exploring Heterosexual Women@ Anti-lesbian Attitudes. *Journal of Homosexuality*, v. 51, n. 2, 2006, p. 139-155.

WITTIG, M. *El pensamiento heterocentrado*, 1978. Disponível em: <<http://comunicacionyeducacion.sociales.uba.ar/files/2012/12/El-pensamiento-Heterocentrado-Monique-Witting-1978.pdf>>. Acesso em: 30 set. 2013.

Homossexualidades e gênero na escola: representações de estudantes e educadoras

Tânia Welter
Mareli Eliane Graupe
Miriam Pillar Grossi

Introdução

Resolvemos entrar pela porta lateral para visualizar a chegada de alunos. Direcionávamo-nos para a porta lateral (atrás de três meninas que sabíamos que eram alunas da escola por já ter assistido a uma aula em sua turma). Percebemos um grupo de pessoas encostadas no portão. Duas das pessoas se abraçavam e se beijavam. Quando chegamos perto, percebemos que o grupo era composto apenas por meninas e que, conseqüentemente, as duas que estavam se beijando eram mulheres. Elas usavam, em sua grande maioria, calça moletom, camiseta e jaqueta, sendo algumas com boné, outras sem. (Diário de campo, Itajaí, 16/6/2008).

Este relato, feito em uma das pesquisas em escolas de Santa Catarina, é ilustrativo da forma como questões de homossexualidade aparecem no universo escolar.¹ Não obstante, as pesquisas desenvolvidas pelo Núcleo

¹ Versão modificada da comunicação A escola como espaço para reconhecimento das diferenças, apresentada no grupo de trabalho “Debatendo gênero e sexualidades entre margens e reconhecimentos”, coordenado por Anna Paula Vencato (UFSCAR) e Flávio Luiz Tarnovski (UFMT), realizado durante a XXVIII Reunião Brasileira de Antropologia, entre 2 e 5 de julho de 2012, em São Paulo, SP, Brasil.

de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS)² com estudantes e profissionais da educação³ de escolas públicas do estado de Santa Catarina têm mostrado a presença significativa de lesbo-homo-transfobias, violências de gênero, racismo e outras discriminações no espaço da escola.

Apresentamos aqui algumas questões que emergiram em quatro grandes projetos de pesquisa realizados entre 2007 e 2013: projeto de extensão “Projeto Papo Sêrio – Educação, Gênero e Sexualidades”, Concurso de Cartazes contra a Lesbo-homo-transfobia nas escolas, Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica no Ensino Médio (PIBIC Ensino Médio, CNPq/NIGS/UFSC) e o projeto de pesquisa “Ensino Religioso e Gênero em Santa Catarina”.

Inicialmente, apresentamos os quatro projetos, para num segundo momento analisar depoimentos e observações de estudantes, profissionais da educação participantes e colaboradores destes projetos de ensino, extensão e pesquisa. Por fim, refletimos sobre como as escolas de Santa Catarina estudadas incorporam as temáticas da sexualidade e do respeito às diferenças em seus discursos e práticas pedagógicas.

Projeto Papo Sêrio

O Projeto “Papo Sêrio: Gênero, Antropologia e Educação” é a principal ação de extensão realizada pelo NIGS desde o ano de 2007.⁴ Tem como objetivo principal problematizar as representações de gênero e sexualidade com jovens alunas e alunos das escolas públicas da Grande Florianópolis, através da realização de oficinas temáticas dentro dos eixos de pesquisas realizadas no NIGS por seus diversos pesquisadores/as de graduação, pós-

² Núcleo de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina, coordenado por Miriam Pillar Grossi. Para maiores informações sobre projetos, publicações, pesquisadores/pesquisadoras associados/associadas e eventos promovidos pelo núcleo, consultar: <<http://www.nigs.ufsc.br/>>.

³ Por entender sua ação direta na formação de estudantes, estamos considerando como profissionais da educação todas/os as/os profissionais que atuam na escola: professores\as, técnicos\as educacionais, especialistas, agentes de serviços gerais, de segurança, cozinha, voluntárias\os e outras\os.

⁴ Projeto coordenado por Miriam Pillar Grossi e que teve a cocoordenação de Mareli Eliane Graupe no ano de 2012 e de Arianna Sala em 2013.

graduação e docentes, sendo tais oficinas planejadas e realizadas a partir das demandas de estudantes e profissionais da educação.

Entre os anos de 2009 e 2012, esse projeto realizou cerca de oitenta oficinas, envolvendo dois mil e trezentos estudantes e dezenas de profissionais da educação básica pública da Grande Florianópolis. Grande parte dessas oficinas abordou as temáticas de gênero, sexualidades e violências, especificamente homossexualidade, homofobia, lesbofobia e transfobia, violências de gênero e outras formas de violências (como prática de *bullying*), religiosidades, sexo, gênero e identidades de gênero, relações contemporâneas entre adolescentes (amor, namoro e ficar) e também questões de saúde e prevenção.

Nesse projeto, atuaram pesquisadoras e pesquisadores de diversas áreas do conhecimento e formação, tendo em comum pesquisas e atuações nas áreas de gênero, sexualidades, homofobia e violências. Antes da atuação nas escolas, as/os pesquisadoras/pesquisadores do NIGS participam de formações onde são instruídas/os teórica e metodologicamente sobre o campo da educação e do gênero. Nos seminários, cursos e oficinas busca-se discutir referenciais teóricos que permitam a construção de uma visão plural sobre sexualidades, diferentes formas de pensar as violências no espaço escolar, estimular reflexões sobre como essas temáticas são representadas por estudantes e corpo docente, conhecer e apreender subsídios teóricos que possibilitem a construção de materiais pedagógicos com o objetivo de que contribuam no desenvolvimento das oficinas.

Com a realização das oficinas, objetiva-se agregar conhecimentos e atrair estudantes e profissionais da educação na desconstrução de estereótipos e valores sociais que justificam e mantêm preconceitos e atitudes discriminatórias nas relações e no contexto escolar.

Concurso de cartazes

O Concurso de Cartazes sobre Homofobia, Lesbofobia e Transfobia nas Escolas, realizado desde 2009, tem como objetivo problematizar as representações de gênero e sexualidade com estudantes das escolas públicas de Santa Catarina.⁵ Esse concurso visa à criação artística de cartaz alusivo

⁵ A edição de 2012 foi coordenada por Mareli Eliane Graupe. A edição de 2013, intitulada “Concurso de Cartazes sobre Lesbofobia, Transfobia, Homofobia e Heterossexismo nas Escolas”, foi coordenada por Arianna Sala.

às violências envolvendo questões de gênero e sexualidade nas escolas. O concurso faz parte das ações do dia 17 de maio, Dia Mundial de Combate à Homofobia, reconhecido por lei no município de Florianópolis, Santa Catarina, como o Dia Municipal de Combate à Homofobia, Lesbofobia e Transfobia (FLORIANÓPOLIS. Lei Municipal nº 7.476.).

Nas cinco primeiras edições desse Concurso de Cartazes (2009-2013), foram elaborados mais de novecentos cartazes, envolvendo mais de três mil e trezentos estudantes, cem escolas e cento e trinta orientadores/professores/as vinculados/as às redes públicas de educação básica da Grande Florianópolis.

Programa PIBIC Ensino Médio

O Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica no Ensino Médio (PIBIC EM/CNPq), por sua vez, foi desenvolvido entre outubro de 2010 e fevereiro de 2012⁶ como parte do Projeto Papo Sêrio. Esse projeto, inovador no campo da formação de jovens estudantes da educação básica em instituições públicas, visou à introdução de estudantes de escolas da Grande Florianópolis em atividades de iniciação científica no campo da Antropologia e nos estudos de gênero e sexualidade. Proposto e realizado pelo NIGS, envolveu diretamente dez jovens estudantes vinculados a cinco escolas públicas da Rede Estadual de Ensino de Santa Catarina da Grande Florianópolis, com idades entre 14 e 18 anos.

A formação científica dessas/es jovens estudantes ocorreu através da participação em grupo de estudos, oficinas, minicursos, eventos científicos, acesso a leituras e elaboração de produções textuais, análises de filmes e documentários, realização de visita a cursos e espaços da universidade – como o Planetário, o Museu e a Biblioteca da UFSC –, realização de viagens de estudo, participação como autores e autoras em eventos científicos, realização de pesquisas de campo, entre outras atividades. Como método de formação, os/as participantes elaboraram relatórios semanais, semestrais e anual, realizaram atividades de formação em artes e línguas estrangeiras (espanhol e inglês) e em música (violão), através de programas de extensão da UFSC. Tiveram também uma formação e experiências metodológicas realizando pesquisas de campo, digitalização de trabalhos acadêmicos e transcrição de entrevistas.

⁶ Projeto coordenado por Miriam Pillar Grossi, Anelise Fróes da Silva e Tânia Welter.

Projeto Ensino Religioso em Santa Catarina

Por fim, a pesquisa “Ensino Religioso e Gênero em Santa Catarina”, realizada por estudantes e professoras vinculadas a dois núcleos de pesquisa de Antropologia da UFSC (NIGS e NUR⁷), entre 2007 e 2008, como resposta a um edital da Comissão de Cidadania e Reprodução, Programa de Apoio a Projetos em Sexualidade e Saúde Reprodutiva (PROSARE), vinculados ao Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), foi por eles financiada com fundos também da Fundação McArthur. A pesquisa teve como objetivo geral observar a situação do Ensino Religioso em Santa Catarina, em especial, no que diz respeito à veiculação de informações sobre gênero e sexualidade.

As equipes de pesquisas utilizaram, de forma combinada, métodos qualitativos e quantitativos na coleta de dados, como questionários, entrevistas semiestruturadas, diário de campo e observações etnográficas.

Foram realizadas coletas de dados em diversas regiões de Santa Catarina com estudantes, docentes e lideranças do Ensino Religioso. Em dez cidades do estado, foram realizadas entrevistas com docentes da disciplina de Ensino Religioso e de outras disciplinas – atuantes em escolas estaduais previamente definidas – que têm trabalhado com as questões de gênero e sexualidade, e aplicado questionários a estudantes de quinta a oitava série (sexto ao nono ano) que acompanham a disciplina de Ensino Religioso. Para conhecer o processo de formação de docentes desta disciplina, foram realizadas entrevistas com docentes e coordenadores/as dos cursos de graduação em Ciências da Religião que foram ministrados na última década em Santa Catarina, bem como analisados os currículos desses cursos. Foram entrevistadas também lideranças das instituições estaduais e nacionais ligadas ao Ensino Religioso, como a Associação dos Professores de Ensino Religioso do Estado de Santa Catarina (ASPERSC), o Conselho para o Ensino Religioso – Santa Catarina (CONER/SC) e o Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER).

Ao todo, 657 questionários foram respondidos por estudantes da disciplina de Ensino Religioso das séries finais do ensino fundamental da rede

⁷ Núcleo de Estudos de Modos de Subjetivação e Movimentos Contemporâneos – Linha de pesquisa: Antropologia da Religião (NUR). Pesquisa coordenada por Miriam Pillar Grossi e Maria Amélia Schmidt Dickie.

estadual de ensino de Santa Catarina. Esses questionários foram empregados com o objetivo de verificar como estudantes percebem a disciplina; como se posicionam em relação a ela; o que pensam sobre religião, cidadania e direitos em geral; como se posicionam a respeito das discriminações por motivos religiosos, identidades de gênero, aspectos étnico/raciais e se há diferenças significativas entre estudantes que frequentam ou não as aulas de Ensino Religioso.

Os projetos descritos acima e desenvolvidos entre 2007 e 2013 envolveram atividades de pesquisa, extensão e ensino, em torno de cento e cinquenta pesquisadoras/es e cerca de sete mil estudantes e profissionais da educação de escolas públicas de Santa Catarina.

Avaliamos que a realização das pesquisas, das atividades de extensão e do programa de iniciação científica com estudantes de Ensino Médio possibilitou uma aproximação da equipe do NIGS⁸ às escolas e diálogo com as preocupações e interesses das comunidades escolares, especialmente em torno das problemáticas de gênero e sexualidades.

Relatos, reflexões, representações

Iniciamos a análise dos dados recolhidos com o relato da oficina “Sexualidades”, realizada em outubro de 2011 com estudantes da educação básica de uma escola pública da Rede Estadual de Ensino localizada no município de Florianópolis. Essa oficina era uma das atividades do evento “Vivências de Ciências Humanas” organizado pela escola e composto por oficinas, aulas, palestras, exposição de trabalhos, apresentações artísticas, exposição e venda de artesanato, entre outras atividades. Mais de trinta estudantes das séries finais do Ensino Fundamental e do Ensino Médio participaram desta oficina, planejada e ministrada pela equipe do NIGS.⁹ Nela foram realizadas as seguintes atividades:

- 1) Apresentação dos/as participantes e de suas expectativas;
- 2) Apresentação e aprovação da proposta da oficina;

⁸ Formada por estudantes de graduação, pós-graduação, pós-doutorado e docentes.

⁹ Formada por Felipe Bruno Martins Fernandes (Coord.), Tânia Welter, Charles Fernandes Constantino, Alex Sander Gonçalves e João Batista.

- 3) Leitura da história “Meus dois pais” (Walcyr Carrasco);
- 4) Trabalho em pequenos grupos e confecção de cartaz;
- 5) Socialização e debate da produção dos grupos;
- 6) Avaliação da oficina utilizando o “Baralho dos Anjos”.

O trabalho em grupos foi muito intenso. Uma das tarefas foi produzir cartazes sobre as seguintes questões: Existe preconceito contra alunos e alunas *gays*, lésbicas e travestis aqui nesta escola? Como ocorre o preconceito contra alunos e alunas *gays*, lésbicas e travestis aqui nesta escola? Existem “tipos” mais comuns de expressão da homofobia, lesbofobia e transfobia? Existe aqui na escola diferença entre o preconceito contra alunos e alunas *gays*, lésbicas e travestis e o preconceito contra professores e professoras (e outros/as profissionais) da escola que sejam *gays*, lésbicas e travestis? O que cada uma e cada um de nós podemos fazer para acabar com o preconceito e a violência contra *gays*, lésbicas e travestis aqui na escola?

A maioria dos/das estudantes afirmou que há preconceitos e práticas discriminatórias contra *gays*, lésbicas e travestis na escola, que o mesmo ocorre de forma verbal (piadinhas, xingamentos, apelidos) e física, mas também exclusão, evitação, isolamento. Observaram diferenças entre as violências praticadas na escola. “Com alunos, as violências ocorrem ‘na cara’ e com professores e profissionais, pelas ‘costas’”. Diversas pessoas repudiaram publicamente a prática da homo-lesbo-transfobia e afirmaram que se deveria estimular a conscientização, fazer manifestações e “greves” contra todas as formas de discriminação e que a homofobia deveria se tornar crime, passível de punição. Utilizaram a história de Naldo (menino da história) para afirmar que “o ser humano pode mudar”. Uma estudante afirmou que a homofobia ocorre na família, que muitos pais não compreendem os filhos, e na igreja, muitos utilizam a palavra de Deus para afirmar que a homossexualidade é um comportamento anormal, uma aberração. Contou a própria história – que sua mãe aceita sua orientação homossexual (lésbica), mas que seu pai não. A equipe do NIGS entrevistou utilizando como base as reflexões de Sarah Schulman (2010) sobre Homofobia Familiar e de Daniel Borrillo (2009) sobre homofobia. Estes afirmam que a maioria dos homossexuais não provém de famílias homossexuais, sofrem opressão e muitas vezes não contam com conselhos e o apoio afetivo por parte de pais e mães.

A sexualidade e, especialmente, a homossexualidade e a homofobia ainda são assuntos considerados delicados no ambiente escolar. A “pedagogia do insulto”, constituída de “piadas, brincadeiras, jogos, apelidos, insinuações, expressões desqualificantes” (JUNQUEIRA, 2009, p. 17), recorrentemente se instaura na escola e produz poderosos mecanismos de silenciamento e dominação simbólica. Por meio dessa pedagogia, estudantes aprendem a ser hostis a homossexuais e transgêneros, mas também a negros, mulheres, frequentadores de religiões não hegemônicas, antes mesmo de saber a que se referem.

O relato acima nos indica, no entanto, que é possível e desejoso criar ambientes propícios para reflexão aberta e coletiva a respeito das violências. As oficinas são formas interessantes de apresentar e explorar conceitos que possibilitem discutir e compreender as sutilezas dos estereótipos criados em torno de *gays*, lésbicas, bissexuais, transexuais e travestis, além de fortalecer a mobilização pelo respeito às outras pessoas, dentro e fora da escola.

Outros aspectos da oficina “Sexualidades” reforçam a importância da reflexão coletiva e fundamentação e empoderamento teórico de estudantes e docentes, como podemos ver na atividade de elaboração e exposição de cartazes produzidos em grupos nos quais destacamos as seguintes frases e aspectos:

- Um grupo formado por um menino e duas meninas (que requisitaram que acrescentássemos a bissexualidade no título da oficina) escreveu a seguinte frase em seu cartaz: “somos todos igualmente diferentes” (com cores diferentes).
- Um grupo de meninas escreveu: “Diga não ao Preconceito”, “Liberdade” (acrescentou símbolo de certo), “Preconceito” (símbolo de errado).
- A equipe, formada por uma menina que, durante a Oficina, afirmou ser lésbica durante a oficina, outra menina e dois meninos, escreveu: “Os preconceitos são de diferentes tipos e deveria ser discutido onde conquistamos a nossa base. Ex: casa e principalmente nas escolas”.
- Três meninas desenharam um casal de meninos de mãos dadas e escreveram “Vivemos em um mundo em que as diferentes opções são tratadas com desigualdade. Isto tem que mudar”.
- Dois meninos muito jovens escreveram e defenderam no grande grupo a seguinte frase: “Diga não à discriminação”.

Verificamos nesses relatos o desejo expresso de reflexão sobre atitudes e ações discriminatórias, especialmente no que tange a questões de gênero e sexualidade. Gostaríamos de destacar que as equipes e o grupo maior foram formados por estudantes de diversas séries do Ensino Fundamental e do Ensino Médio que não se conheciam. Essa informação é importante para destacar que muitos problematizaram e trouxeram questões polêmicas mesmo diante de desconhecidos. Além do desejo de reflexão e oposição a atitudes discriminatórias, constatamos ações propositivas de estudantes, inclusive muito jovens, como na afirmação “diga não à discriminação”.

O discurso que enfatiza o respeito à diferença está presente de forma significativa nas oficinas realizadas. Em outra oficina sobre “Gênero, educação e sexualidade – construindo espaços para a diversidade”,¹⁰ realizada numa escola pública da Rede Estadual de Ensino, Florianópolis, em novembro de 2011, com estudantes do Curso de Magistério (Ensino Médio) e educadoras, também foi apontada a importância da reflexão “aberta” e teórica sobre gênero e sexualidade. Encerramos a Oficina com avaliação (escrita e anônima) e discutimos propostas de formação e atuação para a diversidade. De forma semelhante aos estudantes envolvidos na oficina “Sexualidades”, os discursos (RICOEUR, 1989) dessas educadoras e futuras educadoras também explicitam a necessidade e desejo de dialogar, refletir e se fundamentar teoricamente no enfrentamento de preconceitos e discriminações na escola e em outros ambientes.

A seguir, destacamos algumas avaliações.

Esta oficina sem dúvida nos ajudou muito a compreender as diferenças que encontramos na escola e em outros campos da sociedade e como interpretar essas divergências como educador de maneira inteligente, ou seja, conhecer o que podemos contribuir para uma sociedade composta de pessoas mais humanas.

É importante o respeito das pessoas em questão da opção oposta da sexualidade. É importante! Respeito, e compreensão e procurar não julgar e não discriminar. E que os outros pensem das pessoas em questão da homossexualidade, o importante é procurar ser feliz.

Amei a palavra de vocês e estou com toda a certeza nutrida de conteúdo necessário para me ajudar no convívio com pessoas com identidade de

¹⁰ Coordenada por Tânia Welter e Mareli Eliane Graupe.

gênero diferenciadas e adquirir um embasamento muito bom e importante para minha prática educacional.

Observamos que os discursos das educadoras e futuras professoras não diferem do produzido por participantes da Oficina “Sexualidades”, que elas percebem a importância da formação teórica na ação e que isto pode levar a uma mudança futura nas práticas docentes.

Em uma oficina realizada em novembro de 2011 em um curso pré-vestibular comunitário em Florianópolis intitulada “Educação e diversidades”,¹¹ recebemos a seguinte avaliação:¹²

Aprendi muito. Falou-se de preconceito e coisas que não conhecia. Fiquei lisonjeada e impressionada com os assuntos. Gostei bastante, mesmo em pouco tempo de aprendizado, aprendi a ser um ser humano com a cabeça mais aberta e melhor, aprendi a ver os outros como a mim mesma, pois um dia nas circunstâncias da vida poderia ser essa pessoa e não gostaria de ser nem sentir o que ela tem.

Diversos bolsistas de Iniciação Científica no Ensino Médio também avaliaram positivamente a oportunidade de dialogar, estudar, pesquisar e produzir sobre questões de gênero e sexualidade, como podemos verificar em alguns discursos:

*Aprendi sobre temas que eu nunca tinha discutido. Consigo hoje **ter respeito e consideração** por pessoas que não são exatamente como eu ou do mesmo modo (Bolsista, 14 anos, estudante do primeiro ano do Ensino Médio (grifo nosso)).*

*Nesse semestre aprendi mais sobre a sexualidade, gênero, percebi em algumas atitudes que **sou contra o racismo e o preconceito e desnaturalizei a violência**. Na sociedade em que vivo ainda consigo encontrar violência e preconceitos camuflados (Bolsista, 18 anos, estudante do segundo ano do Ensino Médio (grifo nosso)).*

Acredito que tive um significativo crescimento no projeto PIBIC EM do NIGS. Digamos que posso dividir minha vida entre antes e depois da

¹¹ Coordenada por Tânia Welter, Mareli Eliane Graupe e Raruilquer de Oliveira.

¹² Avaliação feita de forma anônima e individual.

*bolsa. Cresci não só intelectualmente, mas também como pessoa, aprendi a trabalhar em grupo, **modifiquei meus pensamentos** deixando de lado o senso comum e trabalhei em algo que estava estagnado em mim que era a questão do preconceito. Dentro do projeto convivi com grandes pessoas de pensamento extremamente ampliado que me mostraram (direta ou indiretamente) que a sexualidade, religião, cor, etnia e etc. não definem o que uma pessoa é de fato, sendo o preconceito algo banal e inexplicável.*

Nós jovens constantemente somos questionados de nossa capacidade e diversas vezes a própria sociedade (através da mídia e até mesmo da escola) fazem este questionamento, tentando estagnar em nossa mente a ideia de que pobres e estudantes de escola pública não têm capacidade de entrar em uma universidade e infelizmente muitos aceitam este pensamento, devido à pressão de ter que arrumar um emprego para ajudar nas despesas domésticas muitos deixam de lado o estudo. Confesso que tinha este pensamento, mas como bolsista pude ver que a universidade e o ensino superior não são coisas distantes e sim algo possível e de extrema importância. (Bolsista, 17 anos, estudante do segundo ano do Ensino Médio (grifo nosso)).

Esses discursos nos remetem ao conceito de agência e empoderamento cunhado por Sherry Ortner (2007). A agência não tem só a ver com a maneira como os atores sociais¹³ se empoderam, jogam os jogos de sua cultura, mas principalmente com o desnudar o que são os jogos culturais, as ideologias e o fato de que, ao jogarem o jogo são reproduzidos e transformados. Pareceu-nos que foi este o processo vivenciado pelos bolsistas PIBIC Ensino Médio, quando afirmam que esse projeto possibilitou desconstruir, desnaturalizar e reconstruir seus saberes, aprendizados, atitudes e conceitos, como homofobia, violência, sexualidade, racismo, preconceito, entre outros. Dessa forma, acreditamos que este projeto possibilitou reflexões e amadurecimentos teóricos, além de propósitos para relações menos preconceituosas e discriminatórias.

¹³ Mais próxima da noção de pessoa (MAUSS, 1974), a categoria atores sociais está sendo apropriada aqui na perspectiva de Sherry Ortner (2007, p. 74), ou seja, como agentes inseridos em teias de relações de afeto, solidariedade, poder e rivalidade. Não são agentes totalmente livres, nem para formular e atingir suas metas, nem para controlar suas relações, e atuam dentro de teias de relações que compõem seus mundos sociais.

Os relatos e avaliações de participantes dos projetos e ações de extensão apontaram aspectos importantes para problematizar a noção de que a escola apenas “normatiza e produz sujeitos”. Partimos da compreensão de que, embora a escola muitas vezes esteja a serviço de reproduzir e estimular valores hegemônicos, e os/as sujeitos/as estejam imbuídos destes, os sujeitos sociais não são passivos receptores dos comportamentos, pois reagem, recusam, ou, até, assumem valores diferentes. Essas rea(ç)ões parecem confirmar a hipótese de Sherry Ortner (2007) de que sujeitos sociais são sempre *agentes*.

O tema das diferenças

Constatamos, durante a realização das oficinas e das atividades de formação do PIBIC Ensino Médio, que o tema das diferenças é entendido pela maioria dos/das participantes (estudantes e docentes) como algo negativo e associado às situações de desigualdade ou *déficit* de aprendizagem. Para eles/elas, as diferenças étnico-raciais, de gênero, religiosa e de orientação sexual estariam motivando práticas discriminatórias e ideias preconceituosas.

Em contraposição a essa ideia, Reinaldo Fleuri (2002) percebe as diferenças entre as pessoas como algo positivo. Argumenta que o desafio é integrar as diferenças sem anulá-las, ativar o potencial criativo e vital da conexão entre diferentes agentes e entre seus respectivos contextos.

Já para Homi Bhabha,

a representação da diferença não deve ser lida apressadamente como reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença da minoria é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. (BHABHA, 2001, p. 21).

Para esse autor, a diferença cultural se constitui enquanto um processo de enunciação (atos, palavras) da cultura. É um processo de significação dinâmico, através do qual as culturas se diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, de poder, de referência, aplicabilidade e capacidade.

A opção por discutir gênero, sexualidades e diferenças culturais na perspectiva da educação intercultural (FLEURI, 2002, 2003)¹⁴ nos parece interessante especialmente porque propõe o reconhecimento e posituação das diferenças no ambiente escolar.

Durante a realização da pesquisa etnográfica em escolas catarinenses (Ensino Religioso e Gênero em Santa Catarina), observamos alguns comportamentos que merecem reflexão. Em uma escola pública catarinense a equipe de pesquisa encontrou cartazes, expostos em abril de 2008, cuja confecção foi solicitada pela professora de Educação Física. Abaixo alguns discursos dos cartazes:

RESPEITO: devemos respeitar a tudo e a todos. Respeito é respeitar os negros. Seja tolerante às diferenças. Considere os sentimentos dos outros. Não ameaça ou agrida alguém ou machuque alguém. Lide tranqüilamente com a raiva, insultos e desacordos. (Cartaz feito por 4 meninos da sétima série).

Cidadania! Cidadania: qualidade de uma pessoa que possui, em uma determinada comunidade política, o conjunto dos direitos civis e políticos. (O cartaz trazia ainda fotos de pessoas negras, com roupas típicas, batendo tambores, alunos em situações diversas e placas de trânsito).

“Respeito: Respeito entre amigos. Respeito ao meio ambiente. Respeito aos idosos. Respeito às diferenças”. [Das oito fotos que compunham o cartaz, quatro eram de pessoas brancas com pessoas negras (“fotos inter-raciais”).]

“Respeito. Independente de cor, estilo, classe social... respeite SEMPRE”. [As fotos eram de um menino tatuado, de um homem branco abraçando crianças negras e de sete bonequinhos, cada um escrito uma coisa – BV, Emo, Gay, Gótico, Nerd, Patty, Mano]. (O cartaz foi feito por duas meninas da oitava série).

¹⁴ Para Reinaldo Fleuri, essa perspectiva “reconhece o caráter multidimensional e complexo [...] da interação entre sujeitos de identidades culturais diferentes e busca desenvolver concepções e estratégias educativas que favoreçam o enfrentamento dos conflitos, na direção da superação das estruturas socioculturais geradoras de discriminação, de exclusão ou de sujeição entre grupos sociais” (FLEURI, 2002, p. 407).

Observamos que os discursos dos cartazes elaborados por estudantes se aproximam muito do “discurso legal” do Ensino Religioso, que insiste no respeito às diferenças. Utilizando recorrentemente a categoria de alteridade, a legislação educacional reafirma que essa disciplina deve garantir “[...] o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil [...]” (BRASIL, 1997) e seus profissionais devem estimular estudantes no exercício da tolerância, diálogo, abandono de ideias preconceituosas e ações discriminatórias contra o diferente.

Perguntados sobre a convivência com outras religiões na escola, a resposta mais ouvida nesta pesquisa foi: “é normal”. O que essa afirmativa indica? Estaria indicando que não há dificuldade no relacionamento entre crianças e jovens com religiosidades ou vínculos religiosos diferentes? Uma resposta de um estudante de 15 anos pode indicar um caminho para entender esta “normalidade”. Ele afirmou: “é normal porque é o mesmo Deus”.

Outro aspecto que merece especial atenção é o fato de que nenhum/ninguma estudante assumiu fazer parte de uma família homossexual. Foram recorrentes, no entanto, relatos sobre a convivência próxima ou distante com *gays*, *lésbicas*, *travestis* e *transexuais*, que são reconhecidos como parentes, amigos, amigas, vizinhos, vizinhas, padrinhos, madrinhas, conhecidos e colegas de escola ou trabalho.

Considerações finais

Embora profissionais da educação afirmem recorrentemente que não se permite manifestações públicas de afeto nos espaços públicos da escola, os relatos a que tivemos acesso nos indicam que expressões de afeto, inclusive homoeróticas, estão presentes dentro e fora da instituição escolar.

A escola é o espaço da diversidade (sexual, gênero, classe social, religiosa, etária, pensamentos, comportamentos, conhecimentos) por excelência, embora muitas vezes o investimento na homogeneização e desconsideração da diferença seja constante e frequente. Essa constatação se aproxima da reflexão de Antônio Flávio Pierucci (2000), quando afirma que nós, os humanos, somos diferentes de fato. O desafio está em garantir o “direito à diferença”.

Percebemos que crianças, jovens e profissionais da educação chegam à escola como sujeitos constituídos por identidades, práticas, vivências,

comportamentos e estilos muito próprios e diversos uns dos outros. Como garantir que essa diferença não seja sufocada?

Como sujeitos sociais (ORTNER, 2007), trazem para o ambiente escolar suas histórias, culturas, experiências e nela estabelecem e participam de constantes jogos de negociação de suas identidades e diferenças. São sujeitos-agentes com desejos, intenções, objetivos e projetos em constante e dinâmicos “jogos sérios” com outros sujeitos às vezes em posições de empoderamento e subordinando outros e outras vezes sendo dominados ou resistindo. Assim, perceber a sala de aula como um espaço de negociação das diferenças é o primeiro passo na produção de conhecimento e de novas relações sociais.

Os relatos e avaliações dos projetos nos apontaram que a escola pode ser espaço para a convivência e disputas de diferenças, exercícios interculturais, troca de conhecimentos, reflexões, problematizações, reações, estímulo para relações tolerantes, respeito às diferenças, inclusive de gênero e sexuais. Além disso, a escola pode estar na contramão de práticas homofóbicas vivenciadas já no ambiente familiar, ser espaço para vivências homoafetivas e transexuais e para conhecer teorias, políticas públicas e legislações que fortaleçam as pessoas na resistência diante de modelos hegemônicos e no enfrentamento de estigmas, estereótipos e discriminações.

Indicam-nos também a emergência de construção de perspectivas novas de práticas educativas para reconhecimento e diálogo entre diferenças e identidades culturais nos contextos educacionais ou não. Para além de uma compreensão estereotipada, rígida, hierarquizante, disciplinar, normalizadora sobre como devem ser e se comportar estudantes no contexto escolar, emerge um campo híbrido, fluido, que possibilita discussão e reconstrução de outras normas, outros valores, enunciações sobre os diferentes sujeitos e identidades socioculturais.

Referências

BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2001.

BORRILLO, D. A homofobia. In: LIONÇO, T.; DINIZ, D. (Org.). *Homofobia & Educação: um desafio ao silêncio*. Brasília: Letras Livres, 2009.

BRASIL. *Lei nº 9.475*, de 22 de julho de 1997. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Poder Executivo, Brasília, 23 jul. 1997.

FLEURI, R. M. Intercultura e Educação. *Revista Brasileira de Educação*, São Paulo, ANPED, n. 23, p. 16-35, maio/jun./jul./ago. 2003.

FLEURI, R. M. Educação Intercultural: a construção da identidade e da diferença nos movimentos sociais. *Perspectiva*, Florianópolis, CED/UFSC, p. 405-423, jul./dez. 2002.

FLORIANÓPOLIS. *Lei Municipal nº 7.476*, de 19 dezembro de 2007. Dispõe sobre a criação do Dia Nacional de Combate à Homofobia, Lesbofobia e Transfobia. Poder Executivo, Florianópolis, 23 nov. 2007.

JUNQUEIRA, R. D. Homofobia nas escolas: um problema de todos. In: _____ (Org.). *Diversidade sexual na Educação: problematizações sobre homofobia nas escolas*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, UNESCO, 2009. p. 13-51.

MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*, v. I. São Paulo: EPU/EdUSP, 1974.

NÚCLEO DE IDENTIDADES DE GÊNERO E SUBJETIVIDADES. *Projeto de Extensão “Papo Sério”*. Relatório Anual. Florianópolis: NIGS/UFSC, 2010.

ORTNER, S. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. In: GROSSI, M. P. et al. (Org.). *Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas*. Blumenau: Nova Letra, 2007.

PIERUCCI, A. F. *Ciladas da Diferença*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2000.

RICOEUR, P. *Do Texto à Acção: Ensaio de Hermenêutica II*. Porto: Rés, 1989.

SCHULMAN, S. Homofobia Familiar: uma experiência em busca de reconhecimento. Tradução Felipe Bruno Martins Fernandes. *Revista Bagoas*, Natal, CCHLA, n. 5, p. 67-78, 2010.

Autoras e autores

Anahi Guedes de Mello

Antropóloga, mestre e doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), pesquisadora vinculada ao Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) e ao Núcleo de Estudos sobre Deficiência (NED), ambos na mesma universidade. É também pesquisadora associada da Anis – Instituto de Bioética, com sede em Brasília. Tem experiência em Estudos sobre Deficiência, desenvolvendo pesquisas em torno dos seguintes temas: modelo social da deficiência no Brasil, gênero, sexualidade e deficiência, políticas públicas e deficiência, violências contra mulheres com deficiência e teoria crip.

Anna Carolina Horstmann Amorim

Bacharel e Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Paraná. Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Doutora no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). É pesquisadora vinculada ao Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) do Departamento de Antropologia da UFSC.

Arianna Sala

Licenciada em Psicologia pela Università degli Studi di Firenze (Itália), continuou sua formação na Universidad de Sevilla (Espanha) onde realizou seus estudos de Mestrado e Doutorado em Psicologia. Seus interesses de pesquisa centram-se nos Estudos de Gênero e Educação, atuando principalmente na análise da cultura de gênero na escola, lesbianismo, boas práticas em educação e violência de gênero.

Caterina Rea

Professora Adjunta C I da Universidade da Integração da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB)/Campus dos Malês (Bahia). Doutora em Filosofia pela Université Catholique de Louvain (Bélgica) e, atualmente é coordenadora do Grupo de Pesquisa Pós-colonialidade, Feminismos e Epistemologias Anti-hegemônicas/EMPOS/UNILAB.

Claudia Regina Nichnig

Advogada e historiadora, mestre em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), e doutora em Ciências Humanas da mesma instituição, na área de Estudos de Gênero. Possui experiência em conjugalidade entre pessoas do mesmo sexo, direitos humanos, direitos das mulheres e história dos feminismos no Brasil. É pós-doutora em Antropologia pela EHESS, Toulouse França e em História pela UFSC. É professora visitante do Programa de Pós-Graduação em história da Universidade Federal da Grande Dourados/MS.

Cláudio Leite Leandro

Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (2013), mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (2012) e licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Maringá (2007). Na Graduação, trabalhou com os seguintes temas: literatura política, racismo, religião e sexualidade; participou de projeto de Iniciação Científica sobre os temas natureza/cultura, humanidade/animalidade, publicidade e propaganda. No mestrado, desenvolveu pesquisa etnográfica sobre missões cristãs, pornografia e inclusão, na interface entre religião, gênero e sexualidade. Atualmente, desenvolve pesquisa etnográfica sobre dança, deficiência física, corpo e direitos, na intersecção entre doença, deficiência e gênero. Participou de capacitação técnica em pesquisa sobre violência, gênero e erotismos contemporâneos (2013-2014) através do estudo de relações fetichistas e sadomasoquistas na cidade de São Paulo.

Fátima Weiss de Jesus

Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC/2012). Atualmente é Professora Adjunta do Departamento de Antropologia e da Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e pesquisadora colaboradora no Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) da UFSC. Coordenadora do Grupo de Estudo e Pesquisas em Gênero, Sexualidades e Interseccionalidades da Universidade Federal do Amazonas (GESECS/UFAM). Sua atuação tem ênfase em Antropologia, nos seguintes temas:

gênero, religião, sexualidades (homossexualidades), poder, sacerdócio feminino e Educação e Diversidade (sexual e de gênero).

Felipe Bruno Martins Fernandes

Professor da Universidade Federal da Bahia no Bacharelado em Estudos de Gênero e Diversidade. Líder do Gira – Grupo de Estudos Feministas em Política e Educação. Mestre em Educação pela Fundação Universidade Federal do Rio Grande (2007) e doutor em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (2011). Possui Pós-Doutorado em Estudos de Gênero (PPGICH/UFSC), em Anthropologie Sociale (EHESST/Toulouse) e em Antropologia da Educação (PPGAS/UFSC). Atua nos programas de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Gênero, Mulheres e Feminismos (PPGNEIM), Antropologia (PPGA) e Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos (POSAFRO) na UFBA. Seus interesses de pesquisa são as políticas públicas de gênero, raça e sexualidades, a história da antropologia e do feminismo, as teorias decoloniais e metodologias antropológicas, as práticas de associativismo em movimentos LGBTTT e feministas e a participação política de grupos subalternos no Brasil.

Geni Daniela Núñez Longhini

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH/UFSC), mestre em Psicologia Social (UFSC) e graduada em Psicologia (UFSC). Ativista lesbofeminista e antirracista, interessa-se especialmente pelo pensamento decolonial (com enfoque na contribuição indígena, negra e lésbica), anarquismo e psicanálise.

Jimena Maria Massa

Jornalista e antropóloga. Graduada em Comunicação Social pela Escuela de Ciencias de la Información da Universidad Nacional de Córdoba (UNC, Argentina) e mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Durante o Mestrado integrou o Núcleo de Antropologia Audiovisual (NAVI) e pesquisou nas áreas da antropologia da mídia e os estudos de gênero. É professora de Jornalismo e trabalhou em jornais da Argentina como Página/12, La Mañana de Córdoba, La Nación, entre outros. Foi coordenadora editorial da revista digital da Facultad de Filosofía y Humanidades da UNC e secretaria de redação da revista Vibrant da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Atualmente realiza o Doutorado em Antropologia Social na UFSC com o projeto de tese “‘Restituição’ de identidades e construção de parentesco no caso das crianças ‘apropriadas’ pela ditadura argentina”

(sob a orientação da professora Miriam Pillar Grossi), e integra o Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS).

Keo Silva

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina. Mestrando em Educação, na linha de sociologia e história da educação na Universidade Federal de Santa Catarina. Interessa-se pelas questões de gênero, trans e teoria *queer* na educação.

Laura Martendal

Graduada em Serviço Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em 2015. Participou como bolsista do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades/NIGS, que integra o Instituto de Gênero/IEG da UFSC. Tem experiência nas áreas dos estudos feministas e de gênero, com destaque à discussão de transexualidades (mulheres transexuais e travestis) e população em situação de rua. Desde 2014, é educadora social efetiva da Prefeitura Municipal de Florianópolis, lotada na Casa de Apoio.

Letícia Cardoso Barreto

Doutora em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com área de concentração nos estudos de gênero, mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com área de concentração em Psicologia Social e psicóloga formada pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Atualmente é bolsista de Pós-Doutorado do Observatório Interinstitucional Mariana-Rio Doce, junto ao Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Atua principalmente nas áreas de psicologia social e comunitária, direitos humanos, estudos de gênero e sexualidade, com enfoque na temática da prostituição e feminismo.

Lúcio José Botelho

Graduado em Medicina pela Universidade Federal de Santa Catarina (1977), mestre em Saúde Pública pela Universidade Federal de Santa Catarina (2003) e doutor em Saúde Pública pela Universidade Federal de Santa Catarina (2016). É Professor Adjunto IV da Universidade Federal de Santa Catarina e coordenador de residência médica da Universidade Federal de Santa Catarina, atuando principalmente nos seguintes temas: epidemiologia, acidentes de trânsito e mortalidade materna.

Mareli Eliane Graupe

Graduada em Pedagogia pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (2001), mestre em Educação nas Ciências pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (2004) e doutora em Educação e Cultura na Universidade de Osnabrueck, na Alemanha (2010), revalidação UFSC (2010). Pós-doutora Interdisciplinar em Ciências Humanas, UFSC (2011), pós-doutora em Antropologia Social, UFSC (2012). Atualmente é Docente Pesquisadora do PPGE da Universidade do Planalto Catarinense (UNIPLAC-SC). Tem experiência na área de Educação, com ênfase em docência, atuando principalmente nos seguintes temas: gênero, diversidade, sexualidade, feminização do magistério, monoeducação e coeducação, metodologia de pesquisa qualitativa e quantitativa.

Mario Pecheny

Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires y Doctor en Ciencia Política por la Universidad de París III. Profesor Titular de Sociología de la Salud y de Ciencia Política en la Universidad de Buenos Aires. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina. Trabaja en temas de derechos humanos en materia de salud, género y sexualidad.

Miriam Pillar Grossi

Doutora em Anthropologie Sociale et Culturelle – Université de Paris V (1988), pós-doutora no Laboratoire d'Anthropologie Sociale do Collège de France (1996/1998), na University of California-Berkeley e EHESS (2009/2010). Professora Associada do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina desde 1989, atua nos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social e Interdisciplinar em Ciências Humanas e no curso de Graduação em Ciências Sociais da UFSC. Foi representante da Área de Antropologia e da Grande área de Humanas no CTC da CAPES (triênio 2001/2004), presidente da Associação Brasileira de Antropologia (gestão 2004/2006) e editora da Revista Estudos Feministas (1999/2001). Professora visitante nas Universidades de Brasília (1995), Universidad de Chile (2003), EHESS-França (2008) e ISCTE-Portugal (2009). Desenvolve pesquisas sobre Teoria Antropológica, História das mulheres no campo antropológico, Antropologia Francesa contemporânea e Metodologias qualitativas de pesquisa. Coordena o Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) onde são desenvolvidas pesquisas no campo das teorias *queer* e feminista sobre os temas de violências contra mulheres e lesbo-trans-homofobia; identidades, parentalidades e conjugalidades LGBTTT; arte homoerótica; amor; gênero e sexualidade na escola; religiões e sexualidades; políticas públicas e movimentos feministas e LGBTTT.

MH/Sam Bourcier

Sociólogo, teórico *Queer*, coorganizador do primeiro colóquio na França sobre Monique Wittig, tradutor do texto “la Pensée straight”.

Olga Regina Zigelli Garcia

Graduada em Enfermagem pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC/1980), mestra em Enfermagem (1991) e doutora em Ciências Humanas – área de concentração: Estudos de Gênero (2007), ambos pela UFSC. Atualmente é Professora Associada da UFSC, onde atua desde 1982 como professora do Departamento de Enfermagem. Foi professora dos dois cursos de aperfeiçoamento a Distância em Gênero e Diversidade na Escola (edição 2009 e 2012/13) promovido pelo Instituto de Estudos de Gênero da UFSC em parceria com a SECADI/MEC onde foi também coordenadora de tutoria. Professora do primeiro Curso de Especialização a Distância: Gênero e Diversidade na Escola promovido pelo IEG/UFSC em parceria com o MEC/SECADI do qual também foi subcoordenadora e coordenadora de março de 2016 a março de 2017. Tem experiência na área de Enfermagem e estudos de gênero com ênfase em Sexualidade da mulher, atuando principalmente nos seguintes temas: sexualidade da mulher, prevenção de câncer cérvico-uterino e de mama, sexualidade na gestação e puerpério, na conjugalidade, terceira idade, sexualidade do paciente em regime de internação hospitalar, gênero e sexualidade, sexualidade e diversidade sexual humana, sexualidades não normativas, transexualidades. Foi professora do GT gênero e diversidade do Curso de formação para professores da EJA do município de São José/SC em 2014. Realiza consultas de Enfermagem em Sexualidade, como trabalho de extensão universitária. É pesquisadora do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) onde são desenvolvidas pesquisas no campo das teorias *queer* e feminista sobre os temas de violências contra mulheres e lesbo-trans-homofobia; identidades, parentalidades e conjugalidades LGBTTT; arte homoerótica; amor; gênero e sexualidade na escola; religiões e sexualidades; políticas públicas e movimentos feministas e LGBTTT. É também professora pesquisadora do Instituto de Estudos de Gênero – IEG/UFSC, tendo sido representante deste último no Conselho Municipal de Direitos da Mulher de Florianópolis (CONDIM) e do Conselho Estadual de Direitos da Mulher (CEDIM). Desenvolve pesquisas nas temáticas de sexualidade, sexualidade da mulher, gênero e diversidade sexual. Dentre os cargos administrativos que já ocupou na carreira universitária destacam-se: Subchefe de Departamento, Subcoordenadora do Curso de Graduação em Enfermagem, Coordenadora do Curso de Graduação em Enfermagem e Diretora do Departamento Técnico de Ensino da Pró-Reitoria de Ensino e Graduação da UFSC. Desde abril de 2017 ocupa o cargo

de Coordenadora de Diversidade Sexual e Enfrentamento da Violência de Gênero da Secretaria de Diversidades e Ações Afirmativas da UFSC.

Patricia Rosalba Salvador Moura Costa

Pós-doutora em Ciências Humanas na Universidade Pablo Olavide (2016 – Sevilha–Espanha) e doutora em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC/2012). Atualmente é professora do Campus do Sertão da Universidade Federal de Sergipe. Também atua no Mestrado em Antropologia da UFS. Desenvolve pesquisas na área interdisciplinar em Humanidades, com ênfase em Sociologia e Antropologia, atuando principalmente nos seguintes temas: Gênero e ruralidades, relações de poder, violências, sexualidades. Líder e pesquisadora do grupo de pesquisa XiqueXique UFS/CNPq (Grupo de Pesquisa Gênero e Sexualidade).

Paula Pinhal de Carlos

Graduada em Direito pela UNISINOS/RS, mestra em Direito (área de concentração Direito Público) pela UNISINOS/RS e doutora em Ciências Humanas (área de concentração Estudos de Gênero) pela Universidade Federal de Santa Catarina, com período sanduíche realizado no Institut National d'Études Démographiques (França). Professora permanente do Mestrado em Direito da UNILASALLE/RS. Líder do grupo de pesquisa CNPq Efetividade dos direitos e Poder Judiciário.

Rosa María Blanca

Docente, artista e curadora. Doutora Interdisciplinar em Ciências Humanas (CAPES)/ Universidade Federal de Santa Catarina (2011), com a tese bilíngue *Arte a partir de uma perspectiva queer/Arte desde lo queer*. Realizou o doutorado sanduíche na Universidad Complutense de Madrid (CAPES/DGU). Mestra em Artes Visuais (CAPES)/ Universidade Federal de Rio Grande do Sul (1999), Brasil. Leciona no Curso de Artes Visuais e na Pós-Graduação em Artes Visuais da Universidade Federal de Santa Maria Brasil. Tem experiência na área de Arte, com ênfase na Metodologia da Pesquisa Inter e Transdisciplinar, atuando em: Arte Contemporânea, Teoria da Arte, Estudos *Queer* e E-science. Atualmente é Coordenadora do Curso de Artes Visuais/UFSC, membro da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Visuais (ANPAP), Coordenadora do Laboratório de Arte e Subjetividades (LASUB/UFSC) e Curadora da Exposição Internacional de Arte e Gênero, Florianópolis (2013, 2017).

Simone Ávila

Doutora em Ciências Humanas na área de Estudos de Gênero pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC/2014). Realizou estágio de doutorado na Universidade Aix-Marseille, França, por meio do convênio CAPES-COFECUB. Mestre em Ciências do Movimento Humano pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1993). Graduação em Fisioterapia pela Faculdade de Ciências da Saúde Instituto Porto Alegre (1986). Foi assessora técnica em IST/Aids, hepatites virais e tuberculose da Secretaria Municipal de Saúde de Porto Alegre, onde desenvolveu projetos de prevenção do HIV e direitos sexuais e reprodutivos junto a adolescentes e jovens de 2012 a 2017. Atualmente coordena a Política Municipal de Saúde Integral LGBTQI+ da Secretaria Municipal de Saúde de Porto Alegre. Foi bolsista do Programa de Cooperação Técnica Internacional Brasil-França, do Programa Nacional de HIV/Aids do Ministério da Saúde, em 2003, e fez estágio de aperfeiçoamento profissional de alto nível no Institut National de la Santé et de la Recherche Médical (INSERM) e no Centre Régional de Prévention et d'Information du Sida (CRIPS), de Paris, França. É pesquisadora do Grupo de Pesquisa Políticas da Subjetividade e Psicanálise no Contemporâneo da Universidade Federal de Santa Maria e pesquisadora colaborada do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) da UFSC. Desde 2013 é membro da International Association for the Study of Sexuality, Culture and Society (IASSCS). Autora do livro *Transmasculinidades: a emergência de novas identidades políticas e sociais*.

Tânia Welter

Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) com estágio na Universidade Nova de Lisboa (UNL, Portugal), mestre em Antropologia Social pela UFSC, especialista em Educação Sexual pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) e licenciada em Ciências Sociais pela UFSC. Realizou estágio pós-doutoral em Ciências Humanas e em Antropologia Social na UFSC e atuou como pesquisadora convidada no Lateinamerika Institut (LAI) da Freie Universität Berlin, Alemanha. Líder do Grupo de Pesquisa PEST/UDESC, diretora do Instituto Egon Schaden (IES), associada à Associação Brasileira de Antropologia (ABA), pesquisadora do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) e do Instituto de Estudos de Gênero (IEG) da UFSC. Tem experiência na área de Educação, Antropologia, História da Antropologia, Metodologia de Ensino em Ciências Sociais, atuando principalmente nos seguintes temas: Antropologia, História, educação, gênero, sexualidade, políticas públicas e religiosidades.

Este livro foi editorado com a fonte Minion Pro e Roboto Slab.
Miolo em papel pólen soft 80 g; capa em cartão supremo 250 g.
Impresso na Gráfica e Editora Copiart em sistema de impressão
offset. Tiragem 500 exemplares.