

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS  
DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**NILVANETE GOMES DE LIMA**

**“BOTA A CARA NO SOL, QUERIDA!”: PROCESSOS SOCIAIS DE ABJEÇÃO E  
DESESTABILIZAÇÃO DOS LIMITES DAS “NORMALIDADES” EM ALTERESCRITAS  
FICCIONAIS**

São Luís

2018

**NILVANETE GOMES DE LIMA**

**“BOTA A CARA NO SOL, QUERIDA!”: PROCESSOS SOCIAIS DE ABJEÇÃO E  
DESESTABILIZAÇÃO DOS LIMITES DAS “NORMALIDADES” EM ALTERESCRITAS  
FICCIONAIS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial à obtenção do título de doutora em Ciências Sociais.

Orientadora: Profª. Dra. Sandra Maria Nascimento Sousa.

São Luís

2018

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

LIMA, NILVANETE GOMES DE.

"BOTA A CARA NO SOL, QUERIDA!": : PROCESSOS SOCIAIS DE ABJEÇÃO E DESESTABILIZAÇÃO DOS LIMITES DAS NORMALIDADES EM ALTERESCRITAS FICCIONAIS / NILVANETE GOMES DE LIMA. - 2018.

290 f.

Orientador(a): SANDRA MARIA NASCIMENTO SOUSA.

Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais/cch, Universidade Federal do Maranhão, SÃO LUÍS, 2018.

1. ABJEÇÃO. 2. DESCONSTRUÇÃO. 3. ESTUDOS QUEER. 4. PÓS-ESTRUTURALISMO. 5. TRANSIDENTIDADES. I. SOUSA, SANDRA MARIA NASCIMENTO. II. Título.

**NILVANETE GOMES DE LIMA**

**“BOTA A CARA NO SOL, QUERIDA!”: PROCESSOS SOCIAIS DE ABJEÇÃO E  
DESESTABILIZAÇÃO DOS LIMITES DAS “NORMALIDADES” EM ALTERESCRITAS  
FICCIONAIS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em  
Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão,  
como requisito parcial à obtenção do título de doutora  
em Ciências Sociais.

---

Profª. Dra. Sandra Maria Nascimento Sousa (Orientadora)  
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

---

Profª. Dra. Carla Rodrigues  
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

---

Profª. Dra. Carolina Vasconcelos Pitanga  
Universidade Estadual do Maranhão - UEMA

---

Prof. Dr. Allyson de Andrade Perez  
Universidade Ceuma – UNICEUMA

---

Prof. Dr. Jackson Ronie Sá Silva  
Universidade Estadual do Maranhão - UEMA

São Luís

2018

*Ao Nilton, meu pai, feito doutor pela vida...*

## AGRADECIMENTOS

A história do meu doutorado não começou há quatro anos, nem com o início da seleção à qual me submeti. Começou muito antes, no final da década de 1980, início de 1990, quando fui desafiada por meu pai quando soube que eu não mais faria medicina e passaria a estudar Ciências Sociais. Segundo ele, eu me formaria, mas jamais seria doutora. Naquele momento, talvez toda a minha (ainda futura) trajetória profissional tenha sido alterada e eu decidi que eu seria doutora sim!

O tempo passou, eu amadureci e muitas outras demandas se fizeram necessárias, mas meu desejo de me doutorar, que nunca acabou, foi sendo deixado para depois.

Há quase cinco anos, meu pai foi diagnosticado com enfisema pulmonar. Já não dava mais para deixar de cumprir o que havia prometido a mim mesma já fazia tanto tempo. Na verdade, em dezembro de 2013, nem sabia se meu pai chegaria a me ver doutora, mas fui à luta incentivada por um grande amigo e acabei entrando no doutorado no início de 2014.

Compartilho isso para dizer que esta não é uma lista formal de agradecimentos, como um modelo pronto em muitos trabalhos. Reconheço que deveria agradecer instituições, funcionários e agradeço, mas quero dar espaço agora àqueles agradecimentos que fluem da alma...

Agradeço a Deus, pois a ele pedi que sustentasse a vida do meu pai para presenciar este dia e assim Ele o fez;

Ao meu pai, que me questionou, me desafiou, mas nunca me impediu de construir o caminho que eu mesma trilharia, vibrando sempre com cada uma das minhas conquistas;

À minha mãe, Azenete, essa mulher fantástica que se mudou para a minha casa por três meses, quando do meu mestrado, para cuidar do meu projetinho de homem ainda bebê de colo e que agora o levou para sua casa, em outro estado, mesmo sendo ele já bem crescido, para que eu terminasse meu doutorado e para que ele recebesse o amor e o cuidado que eu, durante um tempo, não poderia lhe dar. Sei que isso é amor por ele, mas, sobretudo, por mim;

Ao Caio, a quem primeiro abriguei na barriga e agora trago no coração e, lado a lado, quando trilhamos vida afora. Com ele e por ele vivi esses últimos dezoito anos, e mesmo sabendo que ele também sofre com a dor da saudade que nos separa, sinto toda a sua vibração e amor;

Ao João Paulo, que soube desbravar seu espaço para permanecer em meu coração. Esse “jovem velho” que entrou na vida desta “velha jovem” ao mesmo tempo do doutorado e,

na sua maturidade, consegui resistir comigo aos desafios que esse processo todo nos impôs, sendo o meu companheiro de todas as horas;

Ao Allyson, tão somente por ser amigo, e porque sendo, dividiu comigo várias jornadas, inclusive a de caminhar ao meu lado, neste doutorado, da seleção até a defesa da tese.

Aos que entrevistei por se rebelarem “[...] contra o destino do gênero ou, mais acertadamente, contra o gênero como destino” (Valeria FLORES, 2013, p. 183, tradução livre) <sup>1</sup>. A elas e a eles devo tudo, inclusive a alteridade que se performatizava a cada conversa, nem sempre fácil, por vezes dolorosa, mas o tempo todo enriquecedora;

A Sandra, exemplo de pessoa humana, que me orientou com sabedoria, mas me deixou também muito livre para criar. Agradeço sobretudo pelas conversas enriquecedoras nos últimos meses e por me trazer para perto quando minha autossuficiência estava demais, sem desistir de mim.

A Carla Rodrigues, a quem vi pela primeira vez no saguão do aeroporto, porque desde aquele dia, na acolhida dos seus lindos olhos azuis, encontrei um oceano de saberes pessoais e profissionais que muito me têm ajudado;

Ao Grupo de Pesquisa em Gênero, Memória e Identidade – GENI, pelos primeiros passos no pós-estruturalismo e pelos diálogos riquíssimos que podemos ter sempre, da mais simples reunião ao evento nacional que promove;

A Juciana e a Martina por lerem tão cuidadosamente meu projeto de tese e me ajudarem muitíssimo na construção do meu Primeiro Ato. A Juciana agradeço também pelas contribuições na qualificação da tese;

A Josenilde, minha querida Josie, a doçura em forma de amiga, que se dispôs a ler o que eu escrevi com um olhar crítico e acolhedor, me encorajando a seguir em frente mesmo quando apontava meus erros;

As minhas “maridas”, Roberta e Eva com quem dividi a vida, o trabalho e as angústias da tese, por me ouvirem e me acolherem quando foi necessário;

As minhas filhas do coração, trazidas pela docência, Amanda e Anne, pelas preocupações e encorajamentos. À Amanda devo também a ajuda em parte da transcrição do grupo focal.

A Daniel, a quem tive o privilégio de acolher em minha casa durante o primeiro semestre de 2018. Com ele, que está fazendo mestrado, dividi não só as noites em claro, cada

---

<sup>1</sup>No original: “[...] contra el destino del género o, más acertadamente, contra el género como destino” (FLORES, 2013, p. 183).

um em seu quarto, mas as angústias da produção de textos. De vez em quando, já que ninguém é de ferro, dividimos também umas cervejas geladas;

A Jackson Ronie, por seu acolhimento tão afetivo e pelas contribuições para que a minha tese melhorasse;

À minha galera das farras, dos cafés, dos jantares e almoços, da vida enfim, por me suportarem tão distante e por (ainda) não terem desistido de mim.

À Ana Kennya, a quem conheço há mais de vinte anos, pela amizade que o tempo e a distância não conseguiram apagar e também pelo cuidadoso e, sobretudo, carinhoso trabalho de leitura e revisão do texto.

À Lolita, minha cadela, porque não importando o dia da semana ou a hora do dia, acompanhou cada escrita, cada transcrição, cada desespero, mas principalmente por causa do seu olhar de amor incondicional, porque ele me dizia que não importava quem eu fosse, se vencesse ou fracassasse, eu teria sempre aqueles olhos esverdeados a me acompanhar com toda dedicação;

Finalmente, agradeço pelas conspirações do Universo que colocou cada um ou uma em minha vida, por ter trilhado os caminhos que trilhei, por ter vivido tudo que vivi e por, ao final, ouvir o barulho do silêncio, nessa madrugada onde este texto é escrito e, poder me sentir completamente plena de gratidão...! Gratidão...! Gratidão...!

## FILHOS DE *PUTINS*

(Lisa Alves)

I

Pedras nos bolsos  
para pesar o corpo  
e mantê-lo submerso  
às leis de *Putins*, *Felicianos*, *Cartilhas Sagradas*.

Pedras nos bolsos  
para sentir o penso  
de se carregar o fardo  
da natureza bruta.

Pedra nos bolsos  
para vingar a amiga  
“curada” a força  
Pela escritura de Jeová:  
“*Joga pedra na GeniTália!*”

Pedra nos bolsos  
para lançar  
na corda de saída  
ou na cabeça fechada  
desses Filhos de *Putins*.

Não passamos de um cérebro:  
resguardados por ossos,  
revestido por carne,  
acrescido por sexos  
pincelados por cores  
e exteriorizados por palavras.

Cruzei a ponte mais estreita  
Para pousar minhas tendências  
No teu céu fêmeo  
(em teu sexo flor).

Praguejaram: “*serão lançadas ao inferno!*”  
mas já estávamos condenadas às fórmulas  
e às relações matemáticas.  
*Os juízes terrenos superavam o demo.*

Desejávamos era impor nossa  
combinação de seios e delicadezas  
e intransigir o verbo imperativo  
de polos desiguais.

Só que a corda no  
teu pescoço  
se antecipou ao  
meu abraço.

## RESUMO

Tomando a perspectiva derridiana de desconstrução, trabalhos pós-estruturalistas ou queer e a noção de etnografia como performance, estudo a produção de corpos “legítimos” e “abjetos” e a demarcação de fronteiras e de espaços de exclusão através de materiais etnográficos categorizados como alterescritas ficcionais. Dessa forma, as alterescritas ficcionais colocam em um mesmo nível de análise dois romances, duas autobiografias e discursos orais produzidos em vinte e oito entrevistas e em um grupo focal com jovens universitários(as) ou pós-graduandos(as). Questionando a ideia de ficção dos romances e a de “verdade” tanto nas autobiografias quanto nos discursos orais, busco compreender o contexto dos textos, escritos e falados, a partir do entendimento das condições de produção do discurso e das possibilidades de construção de novos contextos. Finalmente, passo a considerar uma política de representação pós-estruturalista, sugerindo em vez de pós-identidade o termo transidentidades, relacionando-o à noção de *diférance* de Derrida, enfatizando movimentos de trânsito e de intersecções.

Palavras-chave: Desconstrução. Pós-estruturalismo. Estudos queer. Abjeção. Transidentidades.

## ABSTRACT

Taking as theoretical basis the perspective of Derrida about deconstruction, post-structuralist work or queer and the notion of ethnography as performance, this paper is about the production of 'legitimate' and 'abject' bodies and about the demarcation of borders and areas of exclusion through ethnographic materials categorized as fictional alterwritings. That said, the fictional alterwritings place at the same level two novels, two autobiographies and oral discourses produced in twenty-eight interviews and in a focus group with young undergraduate or postgraduate students. Questioning the idea of fiction in novels and of 'truth' both in autobiographies and in oral discourses, I seek to understand the context of written and spoken texts, starting from understanding the discourse conditions of production and the possibility of constructing new contexts. Finally, I consider a policy of post-structuralism representation, suggesting the term 'trans-identity' instead of 'post-identity', relating it to the Derrida's notion of *diférance* and emphasizing flows and intersections.

Keywords: Deconstruction. Post-structuralism. Queer studies. Abjection. Trans-identity

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 –	Solenidade de abertura da Semana de Visibilidade Trans em 2016 .....	68
Figura 2 –	Bloco do Baleiro visto de cima .....	70
Figura 3 –	Apresentadora e convidados do programa Amor & Sexo de 03 de março de 2017 .....	72
Figura 4 –	Cena do vídeo <i>A maldição dos obstáculos</i> demonstrando a inadequação de uma garota em uma festa .....	90
Figura 5 –	Cena do vídeo <i>A maldição dos obstáculos</i> apresentando pessoas em um dormitório, agredindo alguém .....	90
Figura 6 –	Cena do vídeo <i>A maldição dos obstáculos</i> mostrando pessoas tentando ajudar alguém em perigo .....	91
Figura 7 –	Cena do vídeo <i>A maldição dos obstáculos</i> mostrando alguém com os pés na lama .....	91
Figura 8 –	Cena do vídeo <i>A maldição dos obstáculos</i> mostrando uma família à mesa .....	92
Figura 9 –	Cena do vídeo <i>A maldição dos obstáculos</i> mostrando a mulher sentada à mesa se despedindo de alguém sujo de lama .....	92
Figura 10 –	Cena do vídeo <i>A maldição dos obstáculos</i> mostrando uma porta fechada.	93
Figura 11 –	Fotografia de Josué Montello .....	109
Figura 12 –	Fotografia de João Silvério Trevisan .....	161
Figura 13 –	Fotografia de uma das edições da revista Lampião da Esquina .....	162
Figura 14 –	Planta do Seminário apresentada no romance <i>Em nome do desejo</i> .....	174
Figura 15 –	Fotografia de Amara Moira .....	218
Figura 16 –	Fotografia de João Nery .....	232
Figura 17 –	Frase transfóbica pichada em azulejos de banheiro da UNICAMP .....	258
Figura 18 –	Frase transfóbica pichada na parede de banheiro da UNICAMP .....	258
Figura 19 –	Frase transfóbica pichada em suporte de papel higiênico de banheiro da UNICAMP .....	258
Figura 20 –	Outra frase transfóbica pichada em suporte de papel higiênico de banheiro da UNICAMP .....	259

## SUMÁRIO

	<b>PRÉLUDIO</b> .....	13
<b>PRIMEIRO</b>	<b><i>MODUS FACIENDI: PROLEGÔMENOS SOBRE OS</i></b>	
	<b>ATO</b> <b>CAMINHOS E DESCAMINHOS DE UMA TESE</b> .....	18
	Cena 1 – <b>À procura de um objeto e o encontro do abjeto</b> .....	18
	Cena 2 – <b>Justificando uma escolha que não precisa de justificativa</b> .....	30
	Cena 3 – <b>Definindo meus objetivos</b> .....	33
	Cena 4 – <b>Referências teóricas</b> .....	34
	Cena 5 – <b>Tecendo a vida e performatizando a etnografia</b> .....	62
	Cena 6 – <b>Romances, relatos e autobiografias: alterescritas ficcionais</b> ....	74
	Cena 7 – <b>Construindo e desconstruindo metodologias</b> .....	81
	Cena 8 – <b>Sobre a arte de desler</b> .....	103
	<b>INTERLÚDIO</b> .....	105
<b>SEGUNDO</b>	<b><i>ET VITA VIVET: ALTERESCRITAS EM ROMANCE E</i></b>	
	<b>ATO</b> <b>RELATOS FEMININOS</b> .....	108
	Cena 1 – <b>Entre sombras? “Mistérios” e naturalização da heteronormatividade</b> .....	114
<b>TERCEIRO</b>	<b><i>QUAE EST VITA: ALTERESCRITAS EM ROMANCE E</i></b>	
	<b>ATO</b> <b>RELATOS MASCULINOS</b> .....	160
	Cena 1 – <b>Proibindo desejos e aprendendo a ser homem: há um menino no começo de tudo...</b> .....	163
<b>QUARTO</b>	<b><i>MODUS VIVENDI: GÊNEROS NÔMADES E</i></b>	
	<b>ATO</b> <b>SEXUALIDADES DISSIDENTES NAS AUTOBIOGRAFIAS E VIVÊNCIAS TRANSEXUAIS</b> .....	211
	Cena 1 – <b>Nem tão bel@s, nem tão louc@s: subversões em <i>Se eu fosse puta</i> e os relatos de transmulheres</b> .....	215
	Cena 2 – <b>Invisíveis? Luta e resistência na trajetória de transhomens</b> ....	231
	Cena 3 – <b>Se a cisgeneridade não existe, a transgeneridade também não pode existir, ou ambas existiriam?</b> .....	254
	<b>PÓSLUDIO</b> .....	270
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	273

## PRELÚDIO

Se você observou o sumário deste trabalho percebeu que utilizo a palavra *Ato* em vez de capítulo para indicar a seção principal do trabalho e *Cena* no início das seções secundárias. Faço isto em uma perspectiva derridiana da desconstrução<sup>2</sup>. Explico: não quero modificar a estrutura do trabalho acadêmico, nem mesmo considerá-la equivocada, mas pretendo desconstruir a rigidez que se dá a ela e à relação estática autor@<sup>3</sup>/leitor@. Portanto, parto da ideia da leitura como uma experiência performativa, como algo “[...] mais da ordem de uma cena, a cena da leitura em que se enuncia um novo discurso [...] a partir de um discurso anterior” (Evando NASCIMENTO<sup>4</sup>, 2004, p. [?]). Dessa forma, me posiciono inspirada em Derrida a pensar

[...] a leitura como função em certo sentido ‘pragmática’, ou seja, o ato de fala ou de discurso como prática de um sujeito, que fala, escreve, agencia valores, desloca sentidos, redimensiona estruturas etc. Em outras palavras, [...], em Derrida o *sentido* é algo sempre por ser elaborado, remanejado, deslocado etc., em função dos sujeitos relacionados aos atos de fala e/ou de escrita. Tais sujeitos são o autor, falante ou escritor, e o leitor ou leitora, que pode, por sua vez, se tornar autor/falante/escritor a partir da leitura que realizam. (NASCIMENTO, 2004, p. [?], grifos do autor).

Alto uma linguagem tida como literária a uma musical, iniciando assim com um prelúdio. O prelúdio, apesar de ter como sinônimo o prólogo, que seria um texto introdutório, é mais utilizado para designar uma composição musical que serve de introdução a outra. Dessa forma, inicio advertindo que utilizo termos do campo semântico da literatura, como atos e cenas ao mesmo tempo em que termos relacionados às produções musicais – prelúdio, interlúdio e poslúdio – por considerar que é possível desconstruir seu uso fixo e pensá-los intercambiáveis.

---

<sup>2</sup>Esta ideia será aprofundada ao longo do trabalho.

<sup>3</sup>Escolhi utilizar uma linguagem não-binária a partir do símbolo “@” – fugindo à norma padrão, que coloca o uso do masculino como um gênero marcado, admitindo seres de ambos os sexos a partir de uma generificação masculinista – para designar um gênero neutro, sem marcações, sem hierarquias. Há outras possibilidades, as mais conhecidas além do @, são o “x” e o “e” como substitutos do “a” e do “o” em palavras com gêneros masculino e feminino. Minha opção está baseada na percepção do @ como uma grafia que desvela ao mesmo tempo e em um mesmo nível o “a” e o “o”. Nesse sentido, me parece coerente, a partir de uma perspectiva derridiana da desconstrução que questiona as binariedades, acionar essa aglutinação do “a” e do “o” em um único símbolo.

<sup>4</sup>Neste trabalho, sempre que citar pela primeira vez um@ autor@ utilizarei prenome e sobrenome, na tentativa de fugir mais uma vez à generificação masculinista, mesmo que esteja utilizando a primeira menção no sistema de chamada. Faço isso, sobretudo, como forma de chamar atenção para a produção acadêmica realizada por mulheres. Enquanto escrevia o trabalho fiz outras tentativas, enfatizando a autoria apenas quando era feminina, por exemplo. Depois de muito pensar cheguei à conclusão de que, tanto em termos visuais, quanto em questões de visibilidade da produção intelectual feminina, poderia usar prenome e sobrenome nas ocorrências de autoria feminina e masculina.

No Primeiro Ato faço uma tentativa de apresentar as perspectivas teórico-metodológicas que alicerçam minha tese de doutorado cujo título é “*Bota a cara no sol, querida!*”: *processos sociais de abjeção e desestabilização dos limites das “normalidades” em alterescritas ficcionais*, trabalho que foi se construindo a partir da minha própria trajetória de vida – incluídas nesta tanto os caminhos pessoais quanto os profissionais que tenho trilhado, mas que se consolidou a partir de 2015. Mais adiante falarei sobre essa caminhada rumo ao estudo dos processos sociais de abjeção.

Só para situa-l@, utilizo a categoria *alterescrita ficcional* – grosso modo, relatos de si-mesmo como outro<sup>5</sup>, constituídos como unidade narrativa da vida<sup>6</sup>, sendo pensados não como verdades absolutas, mas como ficções – construída por mim através das várias leituras realizadas ao longo do meu processo de doutoramento, que será melhor explicitada na Cena 6 do Primeiro Ato. Reúno nesta categoria dois romances – *Uma sombra na parede*, de Josué Montello e *Em nome do desejo*, de João Silvério Trevisan –, duas autobiografias – *E se eu fosse puta*, de Amara Moira e *Viagem Solitária: memórias de um transexual 30 anos depois*, de João Nery – um grupo focal e vinte e oito entrevistas com jovens universitári@s ou pós-graduand@s, buscando compreender tanto a produção d@s sujeit@s quanto à demarcação de fronteiras e espaços de exclusão que podem fazer crer, equivocadamente, que estariam fora do padrão heterossexual hegemônico, independentemente de se identificarem como heterossexuais ou não héteros. Assim trabalho tanto com romances que narram histórias de amor entre pessoas do mesmo sexo, autobiografias de vidas trans, entrevistas com relatos de gays, lésbicas, bissexuais e transhomens e transmulheres, quanto com falas de jovens heterossexuais no grupo focal, que de alguma forma, em maior ou menor grau, sofreram processos de abjeção. Sustento, entretanto que todos esses textos – escritos e falados – categorizados como alterescritas ficcionais, não estão excluídos da norma, pois parto da perspectiva de que aquilo “[...] que é **considerado aceitável, desejável, natural, é inteiramente dependente daquilo que é considerado abjeto**, rejeitável, antinatural” (Tomaz Tadeu da SILVA, 2014, p. 84, grifos meus).

São necessárias algumas explicações antes de qualquer continuidade. Primeiro, peço licença para utilizar as designações heterossexual (is), gay(s), lésbica(s), homossexual(is),

---

<sup>5</sup>Utilizo este termo a partir da inspiração que tive com o título da obra de Paul Ricoeur (2014), *O outro como si mesmo*. Nesta ideia pode se encontrar ao mesmo tempo o par alteridade e ipseidade, não em uma relação de dicotomia, mas para utilizar um termo derridiano, que abordarei mais adiante, como um par suplementar. Enquanto a ipseidade é determinante para estabelecer o ser, a alteridade se desenvolve a partir das relações de diferença entre o eu e o outro. Neste sentido, o outro como si mesmo “implica a alteridade num grau tão íntimo que não pode ser pensada sem a outra, uma passa para dentro da outra”. (RICOEUR, 2014, p. XIV-XV).

<sup>6</sup>Conforme argumenta Paul Ricoeur (2014).

bissexual(ais), travesti(s)<sup>7</sup>, transhomem(ns)<sup>8</sup> e transmulher(es)<sup>9</sup>, bem como cisgeneridade/cis ou transgeneridade/trans sem aspas ou itálico. Ressalto que não estou tomando os termos de maneira naturalizada. Muito pelo contrário. Me dei<sup>10</sup> conta de que a ideia de autoidentificação, muito utilizada para tentar “desnaturalizar” estes termos é incompleta. Na verdade, em um processo que Butler (2015a) chama de reconhecimento, eu sou nomeada pelo “outro” antes mesmo de me nomear. Portanto, decidi apenas designar – sem aspas, sem o termo (auto) identificação. Entretanto, reitero que essa designação é fruto de uma base relacional de reconhecimento, na medida em que não apenas me identifico, mas sou identificada por aquilo que está fora de mim, pelo outro.

Segundo, o fio condutor deste trabalho são os processos sociais de abjeção que se constituem como outra face da moeda nos processos de normalização experienciados por tod@s nós que vivemos sob o regime da heteronormatividade, independentemente de sermos héteros, homo, bi ou transexuais, dentre muitas outras possibilidades. Esta norma é fundada em um modelo heterossexual, reprodutivo e familiar, o qual, como observam Leandro Colling e Gilmaro Nogueira (2015, p. 179), utiliza a violência como “[...] *modus operandi*” sobrevivendo “[...] inabalável enquanto norma hegemônica”, o que permite pensar que se sustenta “[...] à custa de muito sangue e dor”.

Terceiro, ao considerar distintas formas narrativas – romances, autobiografias, entrevistas e grupos focais – articuladas a partir da ideia de alterescritas ficcionais, não pretendo naturalizar ou generalizar os processos vivenciados. Ao contrário, advogo que essa amplitude vislumbra possibilidade de variações de vivências, permitindo “sair de uma busca pela causa para uma problematização dos mecanismos de produção das abjeções” (COLLING; NOGUEIRA, 2015, p. 178). Considero assim a abjeção como operação de exclusão constitutiva da demarcação entre sujeit@s “legítim@s” e “abjet@s”, mostrando como as experiências de abjeção, de vergonha e de estigma são engendradas nas alterescritas

---

<sup>7</sup>Para Larissa Pelúcio (2009), não há qualquer categoria identitária sem fissuras, entretanto o termo “travesti” parece ser muito simplificador, por isso ela opta pelo conceito de travestilidade, alargando assim a ideia de travesti. Além disso, travestilidade se insere em uma problemática queer, na medida em que o termo é utilizado sistematicamente para ofender e desqualificar, passando a ser pensado como uma forma de resignificá-lo. Deste modo, o termo travestilidade procura resignificar a categoria travestismo. Neste trabalho a utilização do termo travesti também ocupa esse espaço queer de resignificação.

<sup>8</sup>“Toda pessoa que reivindica o reconhecimento social e legal para o gênero masculino” (Berenice BENTO, 2012, p. 181).

<sup>9</sup>“Toda pessoa que reivindica o reconhecimento social e legal para o gênero feminino” (Berenice BENTO, 2012, p. 181).

<sup>10</sup>Reconheço que há normas gramaticais no que se refere aos usos da próclise, da mesóclise e da ênclise. Peço licença então para, aproximando meu texto escrito do ato de fala considerada “não padrão”, utilizar a próclise, rompendo, em muitas situações, com a norma, mantendo assim uma uniformidade estilística.

ficcionais. Segundo Judith Butler (2000, p. 112), “o abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas ‘inóspitas’ e ‘inabitáveis’ da vida social, [...], densamente povoadas por aqueles que não gozam do status de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do ‘inabitável’ é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito”. Voltarei a esta questão ao longo do trabalho.

Dito de outra forma, reconheço as experiências vividas em cada uma das alterescritas ficcionais, como únicas, singulares. Ao tomar as narrativas romanescas e autobiográficas, juntamente com as de jovens universitari@s ou pós-graduand@s que se reconhecem desde heterossexuais até gays, lésbicas, bissexuais e transexuais, não estou enfatizando as especificidades de cada um desses grupos, até porque não considero que haja “um grupo”, pois a diversidade continua a se impor, na medida em que, a partir de uma abordagem interseccional ess@s sujeit@s podem ter experiências com distintos marcadores ao longo de suas vidas – gênero, raça, classe social, idade, religião, local de moradia, lugar de nascimento etc. – o que permitirá uma singularidade de posições subjetivas que nenhuma categoria grupal será capaz de abarcar. A questão essencial é o aprofundamento das discussões acerca dos processos sociais de abjeção. É, portanto, a partir da perspectiva de que tod@s @s sujeit@s atravessam processos de constituição perpassados pela abjeção, que é possível trazer as experiências singulares produzidas discursivamente pela performatização das heteronormas que regulam o gênero. É isso que apresentarei no Segundo, Terceiro e Quarto Atos.

Quarto, ao enfatizar os processos de injúria, crueldades, estigmas dentre outras possibilidades, não estou afirmando que apenas esses processos nos constituem. Entretanto, tomo a abjeção como um processo indispensável à própria constituição do eu conforme postula Júlia Kristeva (1982), psicanalista e filósofa, como demonstrarei mais adiante. A vida é muito mais que sofrimentos. Não há como negar as delícias do amor e de suas várias possibilidades, da maternidade/paternidade mesmo que não haja gravidezes biológicas, da aceitação ou modificação do próprio corpo, apesar do seu tamanho, genitais ou aspecto. Embora para algumas pessoas, viver cada uma dessas coisas inclua verdadeiras batalhas por espaço, reconhecimento e respeito, argumento que, conforme Foucault (2014b) o poder traz dentro dele mesmo as possibilidades de resistência e reexistência. Por isso, nessa visão, os processos de abjeção também possuem uma grande potencialidade: eles podem abrir espaços para dissidências e subversões.

“Bota a cara no sol, querida!” é uma expressão que viralizou na internet a partir de 2005 atribuída à Natasha Martory, transformista cearense que afirmou que ao andar como turista, sem maquiagem, pela Europa, decidiu gravar um vídeo e postá-lo em seu *Facebook* chamando atenção para o fato de que “bicha bonita tem que se mostrar, tem que pôr a cara no

sol [sem maquiagem]” (CONHEÇA..., 2015, p. [?]). O vídeo se espalhou e muitas pessoas começaram a mandar filmagens fazendo a mesma coisa. Ao longo do *Modus faciendi* você entenderá como fui cooptada por esta fala. Considero que o chamado de Natasha – que inicialmente foi admitido como uma expressão das travestis a qual poderia ter sido associada somente às características de suas vidas noturnas, quase sempre fugindo da violência à luz do dia – mobilizou tantas pessoas e pôde ser resignificado<sup>11</sup>, não para enfatizar processos de abjeção, mas de lutas e resistências a eles. “Bota a cara no sol, querida!” se constitui um convite – não uma palavra de ordem – justamente porque cotidianamente, tod@s nós, seja qual for o gênero, precisamos, de alguma forma, enfrentar os processos de normalização/abjeção que nunca serão finalizados, mas reiterados performativamente a cada momento de nossas existências, podendo atuar também como forma de resistência e possibilidades de dissidências e subversões, como veremos mais adiante.

Há muito a dizer, mas comecemos por partes, você é um@ convidad@ especial a conhecer os diversos e mais coloridos fios que teceram este trabalho.

---

<sup>11</sup>Em 2016 o grupo *É o tchan!* teve sua música intitulada *Bota a cara no sol*, considerada como um dos *hits* do carnaval baiano. Na letra, fica claro que o convite está sendo feito às mulheres: “Sua beleza incomparável, é difícil de encontrar/Quero ver tua autoestima e você se balançar/Seja gordinha ou magrinha/Na pegada de se apaixonar/[...]/Tira a armadura que esconde a silhueta do seu corpo/Não fique dando bola para a opinião dos outros/E por nada nesse mundo não deixa de ser você/Faça sempre aquilo que dá vontade de fazer/ Saia da sombra mostre seu melhor/Bota a cara no sol [...]”(SANTOS, Iramaia; TELLES, J.; SCAVUZZI, Leonardo, 2015). Mais recentemente, a cantora sertaneja Naiara Azevedo também lançou uma música com o mesmo título. Dentre outras coisas, afirma na letra que somente as “divas” botam a cara no sol.

## PRIMEIRO ATO

### ***MODUS FACIENDI*<sup>12</sup>: PROLEGÔMENOS SOBRE OS CAMINHOS E DESCAMINHOS DE UMA TESE**

*Gostaria de ver todos os homossexuais condenados à morte num forno crematório e mesmo assim, lamentava que sobrassem as cinzas. (Ivan Leal, Jornalista).*

*Se é possível obter água cavando o chão, se é possível enfeitar a casa, se é possível crer desta ou daquela forma, se é possível nos defender do frio ou do calor, se é possível desviar leitos de rios, fazer barragens, se é possível mudar o mundo que não fizemos, o da natureza, por que não mudar o mundo que fazemos, o da cultura, o da história, o da política? (Paulo Freire, grifos meus).*

#### **Cena 1 – À procura de um objeto e o encontro do abjeto**

A construção do objeto aqui abordado não se deu, como se poderia supor, com minha aprovação para o doutorado, no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão, em 2014. Naquele momento – final de 2013 – eu coordenava o projeto de pesquisa *Polícia Militar e acesso à justiça: perspectivas sobre o uso da mediação de conflitos em bairros oriundos de ocupação irregular no município de São Luís-MA* e participava de outro, financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão – FAPEMA, sob o título *Proibição de reversibilidade do direito à educação no estado do Maranhão: racionalidade decisória em face da escassez no âmbito do Tribunal de Justiça e os impactos socioeconômicos das decisões judiciais proferidas de 2004 a 2014*. Assim, precisei me debruçar sobre a instituição policial militar, ao mesmo tempo em que estudava direitos fundamentais e pensava em uma temática para apresentar na seleção para o programa de doutoramento.

Nas várias visitas realizadas à Unidade de Segurança Comunitária – USC, percebi que o discurso sobre a presença de mulheres na polícia, era ambíguo, ora positivo, ora negativo. Inquieta, fui à busca de literaturas que possibilitassem meu entendimento sobre a questão. Para minha surpresa, me deparei com uma ampla literatura internacional, mas com poucos e pontuais trabalhos no Brasil. Assim, a inquietação se transformou na retomada dos estudos de

---

<sup>12</sup>Em latim, significando em português “maneira de fazer”. Na última cena deste Ato, explico a utilização do latim.

gênero e por fim, na elaboração do projeto “*Com açúcar, com afeto*”: a construção do feminino na Polícia Militar maranhense a partir da Constituição Federal de 1988. Iniciava o doutorado acreditando que já estava com a temática escolhida.

Entretanto, na medida em que fui conhecendo a instituição policial, fazendo entrevistas, ouvindo falas misóginas e sendo exortada a não “macular” a imagem da Polícia Militar fui percebendo quão árduo seria meu trabalho, podendo chegar ao final com impedimentos de apresentação e divulgação dos conteúdos encontrados. Sentia-me em risco e perdida. Comecei 2014 com uma temática e terminei esse mesmo ano procurando novas perspectivas.

Já em 2015, um amigo de trocas literárias e intelectuais, me deixou um romance de Josué Montello, juntamente com uma intimação e uma observação: a de que eu o lesse, pois poderia me ajudar em meu doutorado. Dentre tantos títulos de Montello, por que alguém me ofereceria para ler *Uma sombra na parede*, uma de suas últimas obras e menos renomada, escrita em um período de pouca visibilidade literária do autor?<sup>13</sup>

Confesso que em um primeiro instante fui movida pela curiosidade, mas logo nas primeiras páginas me deparei com a seguinte afirmativa “Este largo de província, [referindo-se a São Luís] [...], **parece propício às vidas obscuras**, que fluem à maneira de riozinhos recatados, sobre os quais se alongam as sombras das ramagens [...]” (MONTELLO, 1995, p. 9, grifos meus). Ao que parece, Montello aproveita para chamar atenção de que mulheres maranhenses escritoras como Dagmar Desterro e Lucy Teixeira, tinham “um mistério”, que como demonstrarei no Segundo Ato, estava ligado àquilo que ele considerava a “dissimulação” da lesbianidade. Daí talvez a ideia de uma província propícia a “vidas obscuras”. De alguma forma essa afirmação soa como um dispositivo disciplinar que anuncia, sem dizer nomes, conhecer e talvez até se inspirar nessa vidas consideradas por ele “obscuras”, para produzir essa obra.

Que narrativa traria esse romance que se passa em São Luís, uma “província” de amores e dissabores, cidade que eu mesma escolhi como lar? Estaria o autor escrevendo um romance sobre comportamentos desviantes e estigmatizados ou *outsiders* (Howard BECKER, 2008; Norbert ELIAS; John L. SCOTSON, 2000; Erving GOFFMAN, 1988; Gilberto

---

<sup>13</sup>Montello nasceu em São Luís, Maranhão, a 21 de agosto de 1917, onde passou sua infância e juventude e, faleceu em 15 de março de 2006, aos 88 anos no Rio de Janeiro, cidade em que vivia desde dezembro de 1936. Foi jornalista, professor, romancista, cronista, ensaísta, historiador, orador, teatrólogo e memorialista. Sua produção intelectual possui 160 títulos em vários gêneros, entre eles: romances, ensaios, crônicas, história, história literária, discursos, antologias, educação, novelas, teatro, biblioteconomia, literatura infantil e juvenil, memórias, prefácios, edições para cegos e cinema. Seus romances mais conhecidos são *Os tambores de São Luís*, *Cais da Sagração* e *Noite sobre Alcântara*.

VELHO, 2003)? Poderia pensar em sua trama a partir de uma perspectiva queer, oposta à ideia de comportamentos desviantes, um campo teórico que eu estava começando a conhecer e a gostar?

Logo me deparei com a história de Ariana, uma jovem que abandonou dois homens, em diferentes oportunidades, prontos a casar-se com ela, pois não aceitava passivamente a condição de ser esposa, dona de casa e mãe.

Montello, entretanto, se mantém preso a uma noção diferenciada entre sexo como um atributo biológico e gênero encarnando feminilidades e masculinidades.

Entre as descrições saudosas da cidade e a narrativa de vida de Ariana, fui sendo tomada por outra pergunta que ia e vinha: estaria ela simplesmente questionando sua “condição naturalizada de mulher” ou haveria elementos de uma história de amor vivida por duas mulheres, já que, embora sem vê-la, as lembranças que aqueciam seu peito eram a de sua única amiga de infância – Malu – que cedo fora morar em outra região, mas que prometera voltar? A resposta ao meu questionamento, ante muitas recordações e reencontro com a amiga, só começou a aparecer bem depois da metade do livro. Mas, a esta altura, eu já estava totalmente seduzida pelo enredo.

Em Montello, nas idas e vindas do tempo, na história de Ariana, encontrei uma narrativa, não cronológica, descontínua, às vezes me fazendo questionar sobre a razão de estar ali, mas que ao final me levou ao entendimento de sua trajetória e da ideia de que na ficção literária, vida e arte se unem no plano da linguagem.

Para Julia Kristeva (1982, p. 208, tradução livre)<sup>14</sup>, a literatura “[...] longe de ser uma atividade marginal na nossa cultura [...] representa a última codificação de nossas crises e dos mais íntimos e sérios apocalipses”.<sup>15</sup> Judith Jack Halberstam (2012), ao estudar “arte *Queer* de vanguarda”, observa que várias obras de arte e de literatura “[...] nos convidam a des-pensar o sexo como aquela narrativa atraente de conexão e liberação e pensar o sexo de novo como o local do fracasso e da conduta do deixar de ser” (p. 136, grifo da autora), embora não seja esse o caso de uma sombra na parede, me parece coerente esta afirmativa em relação às autobiografias, como mais adiante demonstrarei.

Os romances e as autobiografias foram aparecendo e crescendo na construção deste trabalho de maneiras pontuais e quase sempre inusitadas. Minha primeira inspiração, como já

<sup>14</sup>Opto, em uma perspectiva ético-metodológica, reconhecendo a minha responsabilidade enunciativa, comprometida com @ leitor@, por escrever um trabalho todo em português. Como não sei se quem irá ler o trabalho tem domínio sobre outros idiomas, preferi deixar o texto original em notas de rodapé e no corpo do texto a minha tradução livre.

<sup>15</sup>No original “[...] far from being a minor, marginal activity in our culture, [...], represents the ultimate coding of our crises, of our most intimate and most serious apocalypses”. (KRISTEVA, 1982, p. 208).

disse, foi *Uma sombra na parede*, que trata de uma mulher que amava outra. A segunda obra à qual fui apresentada por um dos jovens que entrevistei foi *Viagem solitária: memórias de um transexual trinta anos depois*. Este livro se constitui na autobiografia de João Nery, que aparece na mídia como o primeiro transhomem<sup>16</sup> do Brasil em um período político extremamente difícil: o da ditadura de 1964. Nessa época as cirurgias de redesignação sexual eram proibidas e os médicos que fizessem tal procedimento poderiam ser condenados sob a acusação de lesão corporal. Ao retratar suas experiências, dificuldades e problemas, João permite que se desvele sua alma para que se possa entender como é viver em uma sociedade como a nossa, que na maioria das vezes faz separações por gêneros e é heterocentrada para ensinar que tod@s nós precisamos nos humanizar, conforme observou Antônio Houaiss, no prefácio de *Viagem Solitária: memórias de um transexual 30 anos depois*:

[...] O fato, o documento, a realidade, o real transmitido por este texto fazem deste texto um evento: um evento escrito, que se supera a si mesmo, por um traço que redime e recupera a verdade: aqui, mais que em qualquer texto literário ou científico, acompanha-se – quase de dentro da pele, mas seguramente pelo menos na sensibilidade do narrador – uma situação humaníssima viva, sem laivos nenhuns de falsidade: apenas, o fazer literário aqui brota poderoso, provando que o literário (quando irrecorrível) é a própria forma autêntica de dizer o humano: é de tal poder que faz deste livro algo que não é lícito ignorar.

.....  
 Leiam-no e humanizem-se. (Antônio HOUAISS, 2011, p. 17-8).

Até ler *Viagem Solitária: memórias de um transexual 30 anos depois* pensava apenas em utilizar *Uma sombra na parede* como uma denúncia da tentativa de autores consagrados de manifestar e manter o poder masculino sobre as mulheres através do reforço da “[...] heterossexualidade sobre as mulheres [...]” e também do “[...] apagamento da existência lésbica na arte, na literatura e no cinema” reforçando “a idealização do amor romântico e do casamento heterossexual”, conforme salienta Adrienne Rich (2010, p. 26). É inegável o caráter moralizante e pedagógico que um texto literário pode ter. Entretanto fui novamente cooptada, dessa vez, pela narrativa autobiográfica de João Nery, e pude compreender que o

---

<sup>16</sup>Há mais de uma forma de denominar um homem ou uma mulher que, grosso modo, não tem sentimento de pertencimento ao sexo/gênero no qual nasceu, quais sejam: homem/mulher trans, transhomem/transmulher, FTM (sigla em inglês que significa *female to male*, em tradução livre, do feminino para o masculino)/MTF (sigla em inglês que significa *male to female*, em tradução livre, do masculino para o feminino) e transexual. Também se pode utilizar a designação travesti, mas nesse caso apenas para transmulheres. Há ainda o termo transgênero, cujo uso é bem questionado, pois funciona como um termo guarda-chuva, na medida em que se aplica a qualquer pessoa que demonstre algum grau de descontentamento com o enquadramento sexo/gênero, independentemente do período de tempo ser integral, parcial ou momentâneo. Neste trabalho, inspirada em Simone Ávila (2014), quando a designação for minha, utilizarei transhomem e transmulher por três motivos principais. Primeiro, porque escrito dessa forma, essas palavras se tornam substantivo – que denomina o ser – e não adjetivo – que qualifica o ser –, como no caso de “transexual masculino/homem” ou “transexual feminino/mulher”. Segundo, decorrendo do primeiro, ao não os qualificar, acredito que acabe fugindo, mesmo que minimamente, dos binarismos. Por fim, no caso dos transhomens, por se tratar da uma tradução aproximada de *transhomme*, utilizado pela teórica queer Marie-Hélène Bourcier (2008).

romance e autobiografia que acabara de ler traziam possibilidades narrativas distintas dos processos sociais de abjeção. No romance os processos pareciam levar a personagem principal a se aquietar ante as descobertas da sua sexualidade, apresentando a ideia de que se manter discreta e dentro da norma hegemônica permitiria viver a vida sem muitos sofrimentos. Na autobiografia havia uma luta constante contra a norma, a força quase inesgotável de se (re)significar, independentemente dos terríveis processos de abjeção que cruzassem o caminho. Além das entrevistas, que já estavam em andamento, agora também havia um romance e uma autobiografia, a ideia de alterescrita ficcional começava a se delinear.

É preciso ressaltar que não tenho intenção alguma de invisibilizar escritoras lésbicas, ou heterossexuais. Optei pelo romance de Montello. Em toda pesquisa se fazem recortes; fiz o meu. Entretanto é preciso lembrar a extensa produção de Cassandra Rios, pseudônimo de Odete Rios, escritora da classe média paulistana, branca e lésbica que já em 1948, aos dezesseis anos, publicou seu primeiro romance com personagens lésbicas, intitulado *Volúpia do pecado* (1974). Um de seus últimos romances, *Eu sou uma lésbica* (2006), data de 1981. Ao longo de sua vida foram mais de quarenta os romances publicados. Embora a produção literária sobre a lesbianidade seja discreta, é possível encontrar nas escritas femininas contos como *O corpo* (1973) de Clarice Lispector (1974), *Tigrela* (1977), de Lígia Fagundes Telles (2009a) e também romances como *Ciranda de Pedra* (1954) também de Lígia Fagundes Telles (2009b). O cenário pouco a pouco vem se modificando. Atualmente, várias escritoras lésbicas encontram espaço através do trabalho de editoras como Brasiliense, com a coleção Aletheia5, CL Edições Autorais e Zit Editora, Edições GLS, da Summus Editorial, e Editora Brejeira Malagueta, esta última publicou e divulgou durante sete anos a literatura lésbica no Brasil, mas encerrou seus trabalhos em 2015.

Certa noite, já quase madrugada, um grande amigo me liga para matarmos um pouquinho da saudade e começa a me contar algumas de suas conquistas amorosas. Ele se reconhece, ao mesmo tempo em que é reconhecido como gay e sofreu na carne, com surras e injúrias, dentro da sua própria casa, para ser, ao menos, respeitado, se não aceito. Entretanto, naquele momento a ligação era para compartilhar alegrias, bons sentimentos.

Não sei por que enveredamos pelo assunto da transexualidade e da travestilidade. Ele é cabeleireiro – hoje, desses famosos – e me diz claramente que embora se sinta muito feminino, nunca quis ser travesti, pois sempre quis evitar mais sofrimentos. Me sugere a leitura da obra *A princesa: depoimentos de um travesti brasileiro a um líder das Brigadas Vermelhas* (1995), de Fernanda Farias Albuquerque e Maurizio Jannelli. Vou imediatamente a algumas livrarias virtuais procurar pelo livro. Enquanto faço a busca me aparece o lançamento

*E se eu fosse puta* (2016), de Amara Moira. Compro os dois... Ambos despertaram meu interesse diante do que conversávamos.

É preciso fazer uma digressão: tenho muitos outros amigos que se reconhecem gays e isso não é algo preso ao meu presente. Fui uma criança gorda, que sofreu na escola muitos xingamentos que doíam na alma. Fui chamada de orca, baleia assassina, botijão de gás, dentre tantos outros. Lembro-me de uma vez que encostei a uma coluna e fiquei pedindo para me transformar em “mulher maravilha”<sup>17</sup>. Não consegui essa façanha, mas aprendi que havia uma maneira de ser respeitada: eu precisava ser mais inteligente que aquel@s que agiam cruelmente comigo. Essa descoberta também me trouxe nov@s amig@s, tod@s em situação parecida com a minha, sofrendo processos de abjeção e tentando (re)existir resignificando a si mesm@s. Então, desde muito cedo comecei a conviver, no ambiente escolar, com meninos que eram apelidados de “maricas”, com meninas gordas, como eu, ou com aquelas chamadas de “Maria homem”, com menin@s mais baix@s que a média ou com pessoas simplesmente consideradas menos bonitas. Compúnhamos o grupo dos *nerds* e, apesar dessa nomeação, acabávamos invisibilizando nossas desconformidades com as normas. Na universidade não foi diferente. Depois, já como professora, sempre fui sensível àquel@s que estavam mais claramente passíveis de sofrerem violências. Dessa forma, talvez também por essas amizades e vivências me deixei seduzir pelo objeto que pedia insistentemente para entrar e me permiti compartilhar esse lugar de fala – a partir de um saber localizado, para utilizar um termo de Donna Haraway (1995). Nesse sentido, adoto a perspectiva parcial e posicionada da autora que faz uma crítica às concepções totalizadoras e objetivadoras da ciência.

Há subjetividades sim e foram elas quem me levaram ao campo das abjeções. Fugindo à minha própria história de sofrimento acreditei que pudesse demarcar a normalização como se fosse algo específico ao gênero, mas instigada a me posicionar sobre a autoria do meu texto percebi que o poder da norma se dá para além dessas questões. Precisei então recuar e admitir que é em meio à regulação das normas que somos (tod@s) constituíd@s sujeit@s, portanto, ocupamos também (tod@s), em algum(ns) momento(s) de nossas vidas a posição de abjeto. Ou seja, os processos sociais de abjeção alcançam a tod@s. Falarei adiante sobre a abjeção, entretanto como este é um termo trazido da psicanálise considero importante trazer a fala de um psicanalista para demarcar que de alguma forma somos em parte dejetos (sujeitos abjetáveis). Todavia é preciso ressaltar que não somos apenas isso:

---

<sup>17</sup>Em minha infância, em meados da década de 1970, assistia pela televisão à série americana “Mulher Maravilha”. Diana, a personagem amazona que vivia na Ilha do Paraíso, era considerada por mim inteligente, forte e carismática, além de muito bonita.

[o sujeito] não está separado do insultador. [...] Diante do insulto, o sujeito, ao ficar sem voz, mergulha num silêncio [...]. Em outras palavras, o insulto é violento porque se trata de uma afirmação paradoxalmente silenciosa que poderia reduzir-se em definitivo a um “Cale-se!” e ser lida num olhar que é, em última análise, a mensagem ouvida pelo sujeito quando percebe a voz do Outro em sua dimensão de objeto. Há no insulto algo particularmente interessante que faz surgir, mais além da significação veiculada por ele, o contínuo e o fora do significante que caracterizam a voz, [...]. Nesse sentido, ele é excessivamente destruidor: encerra o sujeito, sem lhe franquear o acesso ao campo da fala. Ele visa tão somente à atualização da parte foracluída do sujeito que é a sua parte maldita. Aqui, o sujeito não tem de responder, pois não é questionado. Chamar um sujeito de imbecil, de melequento, remete-o a um julgamento sobre o que ele é em parte, de fato e desde sempre: um dejetivo. (Jean-Michel VIVES, 2018, p. 29).

A história de Fernanda foi lida por mim quase em ato contínuo, em poucas horas terminei de ler esse livro. Dias antes, também havia começado *E se eu fosse puta*, de Amara Moira, lançado em 2016. Quase finalizei a leitura dos dois livros ao mesmo tempo. As duas narrativas me prenderam, talvez porque também estivesse em um período intenso de trabalho de campo, fazendo várias entrevistas e as histórias escritas se encontravam com as histórias faladas, tanto nos sofrimentos, quanto nas esperanças. Entretanto, por questões de recorte, na medida em que trabalho com universitari@s ou pós-graduand@s, não utilizarei aqui a biografia de Fernanda Farias de Albuquerque.

Na autobiografia de Amara Moira, se destaca o registro de que a sociedade heteronormativa lhe atribuiu o papel de puta ao decidir que este é o lugar que cabe às travestis. Amara se descobre travesti e puta enquanto tenta descobrir o que é ser mulher, entre tantas outras questões que sua narrativa apresenta: “Sou **tratada igual puta bem antes de me assumir puta**, quase uma tatuagem na testa: **bastou me verem travesti** e já começa o assédio, assédio do qual nunca tive notícia enquanto posava de homem” (MOIRA, 2016, p. 33, grifos meus). Seus relatos foram primeiro registrados em um blog, que leva o mesmo nome do livro, onde narra suas experiências de travesti/puta. Há, entretanto, um componente a mais em sua história: ela é graduada em Letras e hoje é doutoranda em Teoria Literária, pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Em um discurso engajado politicamente, ela apresenta, a partir e através de sua própria existência, não só o lugar de fala das travestis como também a importância da luta pela visibilidade das prostitutas no Brasil, chamando atenção para as violências e os medos que a profissão impõe.

Ser travesti já nos torna tabu, daí a maioria ainda encontra na prostituição a única forma de subsistência (e sabemos que seremos consideradas putas mesmo as poucas de nós que escaparem a esse destino)... não é fácil querer encarar esse combo ao nosso lado e, mesmo quando se queira, não é fácil ter estrutura emocional para lidar com tanta pressão. [...] **A transfobia nos exclui, a prostituição nos abraça e a putafobia amplifica a exclusão a que já estamos sujeitas meramente por existir.** (MOIRA, 2016, p. 192, grifos meus).

Durante algum tempo fui lendo muitas outras obras, mas os processos de abjeção eram o fio condutor das minhas buscas. Também já não estava aberta aos vários gêneros literários,

escolhi ficar entre os romances e as autobiografias, na medida em que vejo que os primeiros se constroem com inspiração na realidade enquanto os segundos partem da realidade. Nos dois casos, ambos, romances e autobiografias, quando lidos, retornam à vida, produzindo caminhos diversos de apropriação. Enquanto construía meu material etnográfico tinha em mente que precisava da ligação das histórias lidas com as que eu mesma estava ouvindo. Essa inquietação me levou à ideia de alterescrita ficcional, como uma linha que costuraria as narrativas das situações sociais de abjeção que iam sendo desveladas.

Comecei minha definição de objeto por um romance e terminei a escolha das obras que apresentaria envolvida por outro: *Em nome do desejo*, de João Silverio Trevisan. Mais uma vez, em uma conversa desinteressada, meu amigo de trocas literárias me sugeriu a leitura.

Publicado pela primeira vez em 1983, portanto, cronologicamente lançado mais de 10 anos antes de *Uma sombra na parede*, o livro *Em Nome do Desejo* apresenta a história de um amor adolescente entre rapazes que se desenvolve em um seminário católico extremamente conservador. A trama se desenrola na forma de perguntas e respostas nas quais o narrador – João ou Tiquinho, apelido recebido quando ainda era um garoto – reconstitui a lembrança da infância. Ele relata desde sua chegada ao seminário até seu romance com Abel, um rapaz um pouco mais velho, que entra no curso alguns anos depois dele. Temas como fé, descoberta da sexualidade, prazeres, masturbação, o amor de Deus e a castidade são resgatados, à medida que a narrativa reconstrói o dia a dia dos seminaristas: a separação entre maiores e menores, a disputa das crianças pela preferência de dois padres, os jogos de futebol e a perseguição aos "maricas". Embora seja um romance, portanto, uma ficção, em uma palestra, posteriormente publicada em um livro, Trevisan, cuja “[...] homossexualidade é pública” (2002, p. 112), afirma que:

[...] Acho que não seria possível escrever sem meter na ficção parte do mundo que nos rodeia, aí incluindo as pessoas. Para o meu romance *Em nome do desejo*, fiz pesquisas sobre a vida de ex-seminaristas, a quem entrevistei. Como eu também estudei longo tempo em seminário, os fatos ficcionais ficaram tão entrelaçados que hoje tenho dificuldade em saber o que ali é meu, o que é dos outros. (2002, p. 62).

Não só o enredo, mas a diferença na perspectiva autoral me fez ler esse romance. Trevisan há muito se reconhece como gay e, mais que isso, militante. Me questionei então se *Em nome do desejo* não teria um tom menos normativo, já que diferentemente de Montello, ele mesmo reconhecia ser um homem que amava rapazes. Ao final da leitura encontrei um Tiquinho desencontrado, talvez assim como Ariana, ainda à procura de respostas.

Portanto, pensando em quantas Arianas, Amaras, Joões... há lutando contra os estigmas vinculados à construção de corpos e sexualidades pretensamente “anormais” produzidas no contexto da heteronormatividade, comecei a me perguntar sobre a necessidade de um estudo que, inicialmente, a partir de uma perspectiva queer, tomasse como mote tanto a obra de Montello, quanto as outras apresentadas acima, bem como as trajetórias de vida de jovens universitários – principalmente porque a minha prática como professora era essencialmente neste nicho, até aquele momento, o que muito facilitava a minha inserção como pesquisadora nesse grupo. Um dos focos do meu estudo seria discutir a heteronormatividade como um dispositivo que produz sujeit@s “normais” e abjet@s, cujas vidas, nessa perspectiva, não importam.

O conceito de heterossexualidade compulsória, anterior ao de heteronormatividade, utilizado inicialmente por Monique Wittig, no artigo *O pensamento hétero* (1980), lido pela primeira vez em 1978, na Modern Language Association Convention, em Nova York e por Adrienne Rich, em *Heterossexualidade compulsória e a existência lésbica*, ambos publicados na década de 1980, considerava que a ideia de heterossexualidade funcionaria como uma instituição política que retira das mulheres o poder (Adrienne RICH, 2010). Esta imporia um modelo de relações sexuais entre pessoas do sexo oposto. O conceito de heteronormatividade é retomado por Butler em seus trabalhos, mas aparece inicialmente em Michael Warner (1991). Este compreendia que havia um padrão de sexualidade que regularia a organização das sociedades ocidentais modernas, impondo como norma e normalidade as relações existentes entre pessoas de sexos diferentes. Na sua introdução ao número 29 da revista *Social Text* intitulada *Fear of a Queer Planet* (1991) – *Medo de um planeta queer*, em tradução livre – usa pela primeira vez o termo heteronormatividade, contida nas minúcias das práticas culturais ocidentais com relação à sexualidade e que estão nas bases da produção teórica social legítima e legitimada. Segundo ele, sua escrita naquele momento tinha dois propósitos, já que a política *queer* começava a questionar a tendência totalizante da cultura heterossexual:

[...] O primeiro é sugerir que muito da teoria social possa ser utilmente revisada tomando a política gay como ponto de partida. O segundo é instar que lésbicas e homossexuais intelectuais encontraram um novo engajamento com várias tradições da teoria social para articular seus objetivos. Ambas as intervenções foram se tornando necessárias devido a **um novo estilo de política ‘queer’** que, não mais contente em criar uma zona de amortecimento para uma subcultura menor e protegida, **tem desafiado a heteronormatividade generalizada e muitas vezes invisível das sociedades modernas.** (WARNER, 1991, p. 3, grifos meus, tradução livre).<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup>No original: “This special section of Social Text has two purposes. The first is to suggest that much social theory could be usefully revised by taking gay politics as a starting point. The second is to urge that lesbian and gay intellectuals find a new engagement with various traditions of social theory in order to articulate their aims. Both interventions have been made necessary by a new style of ‘queer’ politics that, no longer content to carve

Para o autor, a heteronormatividade imporia um modelo de relações sexuais entre pessoas do sexo oposto. Como um dispositivo histórico de poder, a heteronormatividade e seu binarismo sexual têm sido objetos do discurso médico-científico “[...] normatizando as condutas sexuais e as expressões da masculinidade e da feminilidade em parâmetros de saúde/normalidade ou doença/anormalidade” (Tatiana LIONÇO, 2009, p. 48). O termo dispositivo histórico de poder é foucaultiano. Segundo ele, esse “dispositivo de sexualidade” é:

[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos. [...] está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem, mas que igualmente o condicionam. **É isto o dispositivo: estratégias de relações de forças sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles.** (Michel FOUCAULT, 2014a, p. 364; 367, grifos meus).

Dessa forma se, por um lado, como pressupõe Butler (1987, p. 142) “[...] ‘existir’ nosso corpo em termos culturalmente concretos significa, pelo menos em parte, [que] tornarmo-nos nosso gênero”, por outro “[...]o gênero não é historiável a partir de uma origem definível porque, por sua vez, é uma atividade originante que acontece sem cessar”, então:

A angústia e o terror de abandonar um gênero prescrito ou de passar para o território de outro gênero comprovam as restrições sociais sobre a interpretação de gênero e a necessidade de *haver* uma interpretação, isto é, a liberdade essencial na origem do gênero. [...]. O fato de que esse terror é tão bem conhecido dá maior crédito à noção de que **a identidade de gênero repousa na base instável da invenção humana.** (BUTLER, 1987, p. 143-4, grifos meus).

Em 1994, como editor do livro *Fear of a queer planet: queer politics and social theory – Medo de um planeta queer: políticas queer e teoria social*, em tradução livre –, Warner cita exemplares da nossa espécie, produzidos pela NASA, na década de 1970, e colocados na sonda espacial *Pionner 10* para servirem de representação fidedigna e universal da humanidade, caso possíveis inteligências extraterrenas entrassem em contato com a sonda. Segundo ele:

[...] As sondas da NASA não carregam apenas quaisquer imagens de pessoas em sua tentativa de generalizar a humanidade. Eles descrevem - se você compartilha as convenções de imagem da cultura norte-americana do pós-guerra - um homem e uma mulher. Eles não são apenas sexualmente diferentes; eles são a própria diferença sexual. Eles estão nus, mas não têm pelos no corpo; a mulher não tem órgãos genitais; suas cabeças estão bem penteadas de acordo com as normas de gênero de classe média jovem. [...] Para um nativo da cultura que o produziu, esta bizarra fantasia - a imagem é imediatamente reconhecível não apenas como dois indivíduos de gênero, mas como um casal heterossexual (monogâmico, supõe-se, dada a ausência de competição), um Adão e Eva tecnológicos, mas

---

out a buffer zone for a minoritized and protected subculture, has begun to challenge the pervasive and often invisible heteronormativity of modern societies”.

benignos. **A imagem dá testemunho da profundidade garantida pela cultura (leia-se: insistência) que a humanidade e a heterossexualidade são sinônimos.** [...] (WARNER, 1994, p. xxiii, grifos meus, tradução livre)<sup>19</sup>.

Foucault identificou em seus estudos, como as normas regulatórias agem sobre os corpos dos indivíduos, fabricando, assim, corpos docilizados. Segundo ele “[...] o corpo é objeto de investimentos tão imperiosos e urgentes; em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limites, proibições ou obrigações” (FOUCAULT, 2013, p. 132). Portanto, neste processo de adestramento dos corpos, é possível pensar que estes são produzidos discursivamente ao longo da história da humanidade, inserindo normas de comportamento e de estética que produzirão corpos considerados “normais”. Para Butler, o gênero é uma das principais normas reguladoras dos corpos. Segundo ela:

Se a existência humana é sempre dotada de gênero, **extraviar-se do gênero estabelecido é em certo sentido questionar a própria existência.** Nesses momentos de deslocamento de gênero em que compreendemos que é duramente necessário que sejamos os gêneros em que nos transformamos, defrontamos o fardo da escolha intrínseca a viver como homem ou mulher ou alguma outra identidade de gênero, liberdade que se torna pesada pela constrição social. (1987, p. 143, grifos meus).

Mas, ela ainda avança em sua discussão chamando atenção para o fato de que:

Assim, a questão não é mais ‘como o gênero é constituído como – e através de – uma certa interpretação do sexo’ (uma questão que deixa de teorizar a ‘matéria’ do sexo), mas, em vez disso, **‘através de que normas regulatórias é o próprio sexo materializado?’** [...] Crucialmente, pois, a construção não é nenhum marco singular, nem um processo causal iniciado por um sujeito, culminando em um conjunto de efeitos fixos. **A construção não apenas ocorre no tempo, mas é, ela própria, um processo temporal que atua através da reiteração de normas; o sexo é produzido e, ao mesmo tempo, desestabilizado no curso dessa reiteração. Como um efeito sedimentado de uma prática reiterativa ou ritual, o sexo adquire seu efeito naturalizado e contudo, é também, em virtude dessa reiteração, que fossos e fissuras são abertos, fossos e fissuras que podem ser vistos como as instabilidades constitutivas dessas construções, como aquilo que escapa ou excede a norma, como aquilo que não pode ser totalmente definido ou fixado pelo trabalho repetitivo daquela norma.** (BUTLER, 2000, p. 118, grifos meus).

Ou seja, no processo de materialização dos corpos, o próprio sexo se constitui como norma reguladora, como já ressaltai anteriormente:

O ‘sexo’ é, pois, não simplesmente aquilo que alguém tem ou uma descrição estática daquilo que alguém é: ele é uma das normas pelas quais o ‘alguém’ simplesmente se torna viável, **é aquilo que qualifica um corpo para a vida no interior do domínio da inteligibilidade cultural.** (BUTLER, 2000, p. 154-155, grifos meus).

<sup>19</sup>No original: “[...] NASA plates do not carry just any images of persons in their attempt to genericize humankind. They depict – IF you share the imaging conventions of postwar U.S. culture – a man and a woman. They are not Just sexually different; they are sexual difference itself. They are nude but have no body hair; the woman has no genitals; their heads are neatly coiffed according to the gender norms of middle-class young adults. [...] To native of the culture that produced it, this bizarre fantasy-image is immediately recognizable not Just as two gendered individuals, but as a heterosexual couple (monogamous and supposes, given the absence of competition), a technological but benign Adam and Eve. It testifies to the depth of the culture’s assurance (read: insistence) that humanity and heterosexuality are synonymous. [...]”.

Assim, a heterossexualidade não é, para os estudos queer, um regime fechado e coerente em si mesmo, nesse processo repetido, continuado, mas sempre inacabado de produzir o gênero, que se constitui performaticamente.

Butler (2000) articula a crítica da heteronormatividade, à performatividade de gênero. Para ela, o gênero é performativo. O ato de repetir as normas da heterossexualidade faz com que se esteja preso às normas do imperativo heteronormativo. “A performatividade não é, assim, um ‘ato’ singular, pois ela é sempre uma reiteração de uma norma ou conjunto de normas” (BUTLER, 2000, p. 163). Nesse sentido, os sujeitos são construídos por práticas discursivas que cimentam seus corpos no caminho da inteligibilidade e não no da contestação. Entretanto há corpos que não se submetem facilmente e não aderem totalmente a essa norma (BUTLER, 2014a, Berenice BENTO, 2006, 2011). Apesar disso, não se pode esquecer que a heterossexualidade também normaliza gays, lésbicas, bissexuais, pessoas trans, que podem contribuir tanto com preconceitos, quanto estigmatizações na medida em que aqueles que não se normalizaram cabem menos ainda nos padrões heteronormativos. Essa violência que as normas de gênero exercem sobre aqueles que não se submetem mais explicitamente, já que Butler considera que ninguém se submete completamente pois a performatividade da norma é constante, pode ser vista através de seu próprio relato<sup>20</sup>:

Cresci entendendo algo sobre a violência das normas de gênero: um tio encarcerado por ter um corpo anatomicamente anômalo, privado da família e dos amigos, que passou o resto de seus dias em um ‘instituto’ nas pradarias do Kansas; primos gays que tiveram que abandonar o lar por sua sexualidade, real ou imaginada; minha própria e tempestuosa declaração pública de homossexualidade aos 16 anos, e o subsequente cenário adulto de trabalhos, amantes e lares perdidos. **Todas estas experiências me submeteram a uma forte condenação que me marcou, mas, afortunadamente, não impediu que seguisse buscando o prazer e insistindo no reconhecimento legitimizador de minha vida sexual.** Identificar esta violência foi difícil precisamente porque o gênero era algo que se dava por assentado e que ao mesmo tempo se vigiava terminantemente. Se pressupunha que era uma expressão natural do sexo ou uma constante cultural que nenhuma ação humana era capaz de modificar. **Também cheguei a entender algo da violência da vida de exclusão, aquela que não se considera ‘vida’, aquela cujo encarceramento conduz à supressão da vida, ou uma sentença de morte suspensa.** (BUTLER, 2014b, p. 23-4, grifos meus, tradução livre)<sup>21</sup>.

<sup>20</sup>Optei aqui por utilizar a edição espanhola da obra de Butler, com primeira edição em 2007 e sexta reimpressão em 2014, uma vez que apresenta seu prefácio escrito para a edição estadunidense de 1999.

<sup>21</sup>No original: “Crecí entendiendo algo sobre la violencia de las normas del género: un tío encarcelado por tener un cuerpo anatómicamente anómalo, privado de la familia y de los amigos, que pasó el resto de sus días en un «instituto» en las praderas de Kansas; primos gays que tuvieron que abandonar el hogar por su sexualidad, real o imaginada; mi propia y tempestuosa declaración pública de homosexualidad a los 16 años, y el subsiguiente panorama adulto de trabajos, amantes y hogares perdidos. Todas estas experiencias me sometieron a una fuerte condena que me marcó, pero, afortunadamente, no impidió que siguiera buscando el placer e insistiendo en el reconocimiento legitimizador de mi vida sexual. Identificar esta violencia fue difícil precisamente porque el género era algo que se daba por sentado y que al mismo tiempo se vigilaba terminantemente. Se presuponía que era una expresión natural del sexo o una constante cultural que ninguna acción humana era capaz de modificar. También llegué a entender algo de la violencia de la vida de exclusión, aquella que no se considera «vida»,

De fato, a heteronormatividade é violenta e opressora. Disfarçada de um caráter universal, aparece como temporal e espacialmente a mesma para todos os seres vivos, pressupondo que todas as pessoas sejam heterossexuais, alinhando sexo (macho e fêmea), gênero (masculino e feminino) e desejo (heterossexual), de maneira que aqueles que fogem a esse padrão podem ser como afirmou Butler (2014b) sentenciados e condenados à exclusão e a uma pena de morte que embora não retire literalmente a vida, a mantém suspensa. Entretanto, a norma pode ser subvertida e é, pois, a heteronormatividade, como qualquer outro processo constituído culturalmente é passível de disputa política.

Usarei os romances, as autobiografias, o grupo focal e as entrevistas, categorizados a partir da noção de alterescritas ficcionais para, em uma perspectiva pós-estruturalista, a partir, tanto dos estudos de gênero e queer quanto da proposta de desconstrução de Derrida, questionar o que é dado como certo, concebendo a possibilidade de abrir espaços textuais, aparentemente fechados, e entrelaçá-los ou confundi-los, se necessário. Desconstruir, para Derrida, não significa, entretanto, destruir o texto, mas mais importante nesta perspectiva é reconhecer que “*não há [nada] fora-de-texto*” (Jacques DERRIDA, 1973, p. 194, grifos do autor). Nesse sentido, pretendo estudar a produção de gênero e a demarcação de fronteiras e espaços de exclusão que são equivocadamente percebidos como se estivessem fora do padrão heterossexual.

Foram vários os textos, leituras textuais e de vida – misturados à minha própria trajetória que construíram inicialmente o meu posicionamento político de luta e resistência contra violências sobre toda e qualquer pessoa deslocada para a condição de abjeta – que desvelaram meu objeto de pesquisa, mas, sobretudo, foi em um romance que finalmente me encontrei: *Uma sombra na parede* deu-me o *insight* de que precisava para perceber que meu objeto já havia me escolhido bem antes...

## **Cena 2 – Justificando uma escolha que não precisa de justificativa**

De fato, se retroceder um pouco mais no tempo, a escolha de minha temática não se deu com a leitura do romance de Montello, começou anteriormente. Lembro que em conversas com meu amigo – talvez apenas por isso *Uma sombra na parede* tenha-lhe feito lembrar-se de mim – havia lhe falado de depoimentos que estava colhendo para escrever um

---

aquella cuya encarceración conduce a la suspensión de la vida, o una sentencia de muerte sostenida. (BUTLER, 2014b, p. 23-4).

artigo, em coautoria, que enviaria a um congresso na Colômbia, cujo tema central era *Corpos e corporalidades nas culturas*, daí a escolha por elaborar um trabalho, intitulado *Eu (me) abjeto: construção de corpos sexuados de gays e lésbicas em processos sociais de abjeção em São Luís, Maranhão, Brasil* (Allyson PEREZ; Nilvanete LIMA, 2015)<sup>22</sup> que focalizou processos de abjeção como operação de exclusão constitutiva da demarcação entre corpos “legítimos” e “abjetos”. Enquanto ouvia os relatos d@s entrevistad@s, senti que poderia levar em frente esta discussão já que estava à procura de uma temática e percebia de uma maneira que ainda não havia me dado conta que a heteronormatividade produzia a naturalização da heterossexualidade, transformando-a em uma obrigação social, que se não fosse cumprida poderia acarretar em fortes e cruéis processos de abjeção, os quais nem poderia imaginar que existiam<sup>23</sup>.

A escolha do tema para o artigo se deu porque nossa trajetória “professoral” é intensa e engajada, não permitindo expressões de preconceito dentro da sala de aula nem fora dela, se estivermos presentes. Além disso, ele se reconhece como gay e, como conversávamos sobre as dificuldades iniciais que enfrentou com sua família, acabou me sugerindo que entrevistássemos jovens que se reconheciam dentro do ambiente universitário como gays e lésbicas. Gostei da ideia, pois como o tempo já estava exíguo, parti do pressuposto de que seria fácil encontrar sujeit@s para entrevistar, dentro de meu ambiente profissional, acerca da temática proposta pelo encontro internacional do qual pretendíamos participar. De fato, a expectativa se confirmou, logo havia marcado entrevistas iniciais que incluíam alun@s que se sentiram à vontade para conversar sobre suas experiências como gays ou lésbicas<sup>24</sup>.

Embora o teor das entrevistas levasse a mim e ao meu parceiro de trabalho a considerar várias questões, resolvemos tomar a abjeção como elemento central na análise do

---

<sup>22</sup>Esse trabalho foi apresentado no *II Encuentro Latinoamericano de Investigadores sobre el Cuerpo y Corporalidades en Las Culturas* na cidade de Bogotá, Colômbia, em outubro de 2015. Como não houve a publicação de Anais neste encontro, no início de 2017, o artigo foi reelaborado e enviado para uma chamada de artigos do Grupo de Estudos em Gênero, Memória e Identidade – GENI, da Universidade Federal do Maranhão – UFMA, sendo aprovado para publicação, como capítulo de livro. Em sua reformulação o artigo passou a ter como título *Eu (me) abjeto: materialização de corpos homos/sexuais em meio a processos sociais de abjeção*. A publicação do livro ainda não tem data prevista.

<sup>23</sup> A primeira entrevista que fiz para esse artigo é também utilizada aqui. Nela a pessoa entrevistada, uma garota lésbica, narra entre outras coisas uma conversa que teve com os pais onde eles propuseram colocar veneno em sua comida, em um momento que ela não esperasse, para que ela morresse antes que precisassem revelar sua sexualidade para a família, considerada muito tradicional e religiosa. De fato essa narrativa mexeu e continua mexendo com meus sentimentos até hoje quando leio ou falo algo sobre ela. Certamente sua realização foi decisiva para a escolha do objeto.

<sup>24</sup>Nesse trabalho não tomamos as palavras gays e/ou lésbicas como categorias analíticas, mas como construtos utilizados tanto pelos movimentos sociais, como pel@s própri@s entrevistad@s e por estudios@s da temática que consideram a sexualidade como algo performatizado e não como um fenômeno meramente biológico. Essas denominações dadas como universais e universalizantes precisam e têm sido questionadas. Sobre estas questões, ver Leo Bersani (1996), Michel Foucault (2014b), Beatriz Preciado (2011) e Pedro Ambra (2016), dentre outros.

material empírico de duas entrevistas que consideramos mais relevantes para o recorte teórico-metodológico realizado. Percebo que, intuitivamente, ao decidirmos tratar dos processos sociais de abjeção, estávamos tomando uma das problemáticas centrais da perspectiva queer. Hoje, de fato, entendo a abjeção – uma categoria trazida da psicanálise por Butler – como um marcador fundamental, na medida em que opera uma dualidade<sup>25</sup> entre o que é objeto e abjeto, entre o que é permitido e o que não é, na medida em que “a formação de um sujeito exige uma identificação com o fantasma normativo do sexo: essa identificação ocorre através de um repúdio que produz um domínio da abjeção, [...] sem o qual o sujeito não pode emergir” (BUTLER, 2000, p. 112). Apesar de longa, acredito ser desveladora, neste sentido, a afirmativa de Kristeva, uma das psicanalistas com quem Butler dialoga em suas obras acerca da abjeção (1982, p. 1-2, grifos meus, tradução livre):

Quando eu sou invadida pela abjeção, esse emaranhado feito de afetos e de pensamentos, que assim chamo, não possuí, propriamente falando, um objeto definível. **O abjeto não é um ob-jeto diante de mim, que eu nomeio e imagino.** Não é muito menos esse objetificado [*ob-jest*], uma alteridade que foge incessantemente de uma busca sistemática do desejo. O abjeto não é o meu correlato que, oferecendo-me um apoio sobre algo ou alguém, permite-me ser, mais ou menos, destacada ou autônoma. **Do objeto, o abjeto tem somente uma qualidade – aquela de se opor ao eu. Mas se o objeto, fazendo oposição, me equilibra na trama frágil de um desejo de sentido que, de fato, me homologa indefinidamente e infinitamente a ele, o abjeto,** pelo contrário, objeto descartado, é radicalmente excluído e me lança lá onde o sentido desmorona. Certo ego que se fundiu com seu mestre, um superego, lhe enxotou abertamente. Ele está de fora, fora do conjunto do qual parece não reconhecer as regras do jogo. **Contudo, desse exílio, o abjeto não cessa de desafiar seu mestre.** Sem (lhe) dar sinal, solicita uma descarga, uma convulsão, um grito. A cada ego seu objeto, a cada superego seu abjeto<sup>26</sup>.

Beatriz Preciado (2011), à época, hoje Paul B. Preciado, ao escrever *Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”*, afirma que “[...] as minorias sexuais tornam-se multidões” (p. 14) e que é preciso reconhecer a “**potência política dos anormais**” (p. 15). Há estratégias, como as desidentificações, a desontologização do sujeito da política sexual,

<sup>25</sup>Ressalto que essa dualidade não se constitui como uma oposição, no caso da metafísica da presença, mas como um suplemento, para utilizar a perspectiva derridiana, a qual explicitarei mais abaixo.

<sup>26</sup>No original “When I am beset by abjection, the twisted braid of affects and thoughts I call by such a name does not have, properly speaking, a definable object. The object is not an ob-ject facing me, which I name or imagine. Nor is it an ob-jest, an otherness ceaselessly fleeing in a systematic quest of desire. What is object is not my correlative, which, providing me with someone or something else as support, would allow me to be more or less detached and autonomous. The object has only one quality of the object—that of being opposed to I. If the object, however, through its opposition, settles me within the fragile texture of a desire for meaning, which, as a matter of fact, makes me ceaselessly and infinitely homologous to it, what is object, on the contrary, the jettisoned object, is radically excluded and draws me toward the place where meaning collapses. A certain "ego" that merged with its master, a superego, has flatly driven it away. It lies outside, beyond the set, and does not seem to agree to the latter's rules of the game. And yet, from its place of banishment, the object does not cease challenging its master. Without a sign (for him), it beseeches a discharge, a convulsion, a crying out. To each ego its object, to each superego its object”.

usadas pelas multidões queer, que transformam os abjetos em objetos, pois “[...] os corpos não são mais doces”. Ou seja:

Os corpos da multidão queer são também as reapropriações e os desvios dos discursos da medicina anatômica e da pornografia, entre outros, que construíram o corpo *straight* e o corpo desviante moderno. **A multidão queer não tem relação com um ‘terceiro sexo’ ou com um ‘além dos gêneros’.** Ela se faz na apropriação das disciplinas de saber/poder sobre os sexos, na rearticulação e no desvio das tecnologias sexopolíticas específicas de produção dos corpos ‘normais’ e ‘desviantes’. Por oposição às políticas ‘feministas’ ou ‘homossexuais’, a política da multidão queer não repousa sobre uma identidade natural (homem/mulher) nem sobre uma definição pelas práticas (heterossexual/homossexual), mas sobre uma multiplicidade de corpos que se levantam contra os regimes que os constroem como ‘normais’ ou ‘anormais’: são os *drag kings*, as *gouines garous*, as mulheres de barba, os transbichas sem paus, os deficientesciborgues... **O que está em jogo é como resistir** ou como desviar das formas de subjetivação sexopolíticas. (PRECIADO, 2011, p. 15, grifos em itálico da autora, em negrito meus).

Assim, entrecruzando minhas vivências, atuações e convicções, como professora, com as demandas acadêmicas de produção, fui lançada no terreno de experiências nas quais a abjeção se materializa. Se há violências nas falas de jovens universitari@s que não se reconhecem ao mesmo tempo em que não são reconhecid@s como heterossexuais ou até mesmo quando são, se há medos e preconceitos narrados nos romances e autobiografias, se há notícias corriqueiras de violência e exclusão das pessoas trans, é esta a temática que escolho para nestes tempos “fraturados e fraturantes” dispor do poder da linguagem, do corpo e das “teorias críticas modernas sobre como significados e corpos são construídos, não para negar significados e corpos, mas para viver em significados e corpos que tenham a possibilidade de um futuro” (Donna HARAWAY, 1995, p. 16), contribuindo assim para a construção de um saber parcial e localizado.

### **Cena 3 – Definindo meus objetivos**

Confesso que embora a abjeção tenha se desvelado desde o início da delimitação do objeto de pesquisa, precisei ir e vir várias vezes na construção de um objetivo geral que conseguisse dar conta daquilo que eu vislumbrava ser o meu trabalho. Dessa forma, considero hoje que meu principal objetivo é demonstrar que os processos sociais de abjeção são produzidos em meio às regulações de gênero constituindo sujeit@s “legítim@s” e “abjet@s”, mostrando como essas experiências são engendradas nas alterescritas ficcionais.

Mais especificamente, pretendo: 1) discutir a heteronormatividade como um dispositivo que produz sujeit@s considerados “normais” e sujeit@s abjet@s, cujas vidas são consideradas como não importantes; 2) apresentar a singularidade das experiências produzidas discursivamente nas performatizações da heteronorma que as regulam; 3)

problematizar mecanismos sociais de abjeção; 4) Mostrar como as experiências de abjeção, vergonha e estigma são engendradas, e podem produzir resistências; 5) descrever como as experiências narradas por esses sujeitos podem nos permitir a compreensão da “proliferação de prazeres específicos e a multiplicação de sexualidades disparatadas”<sup>27</sup> enquanto dinâmica própria de um dispositivo de sexualidade vivenciado por eles.

#### **Cena 4 – Referências teóricas**

Este trabalho se aproxima de um referencial próprio a um conjunto de estudos designados como pós-estruturalistas. Estudos de gênero, especialmente aqueles que adotam a perspectiva queer têm por base esse referencial por considerarem relevantes as problematizações que destacam as interpretações, conceitos e estruturas binárias.

Pensar a sexualidade como algo construído socialmente e não como um fato biológico é relativamente recente, mais novo ainda é concebê-la como performatização. O marco dessa perspectiva se dá na Inglaterra, em 1968, com a publicação do artigo *The homosexual role* (em tradução livre “O papel homossexual”), escrito por Mary McIntosh. Nele, a socióloga afirmava “A conceitualização atual da homossexualidade como condição é falsa, resultante do viés etnocêntrico. A homossexualidade deve ser vista como um papel social<sup>28</sup>.” (MCINTOSH, 1968, p. 182, tradução livre). Entretanto, são as obras de Jacques Derrida, *Gramatologia* (1967, publicada no Brasil em 1973), e de Michel Foucault, *História da sexualidade: a vontade de saber* (1976, lançada em 1977 em terras brasileiras) que darão impulso à adesão para o que se denominou de estudos pós-estruturalistas.

Derrida afirma que o que parece natural na perspectiva da complementaridade é histórico e o que parece estar ausente, na verdade, está presente. Assim, a heterossexualidade precisa da homossexualidade para a sua própria definição. Foucault ao constatar que a sexualidade é produzida discursivamente, e que, portanto, a homossexualidade é uma “invenção”, rompe com a hipótese repressiva – a ideia de que havia uma repressão sobre qualquer discurso acerca do sexo – quando na verdade o que houve foi uma verdadeira explosão discursiva, centrada na sexualidade e em todas as suas variantes, tais como taxas de fecundidade, natalidade e mortalidade, constituindo-o como uma forma moderna de governar,

---

<sup>27</sup>Conforme Foucault (2014b, p. 55).

<sup>28</sup>No original: “The current conceptualization of homosexuality as a condition is a false one, resulting from ethnocentric bias. Homosexuality should be seen rather as a social role”.

a do biopoder, através de dispositivos pelos quais as pessoas foram obrigadas a falar sobre sexo.

É importante salientar, que a partir deles, vários autores – em sua grande maioria norte-americanos e não franceses, como se poderia supor – intensificaram os estudos sobre a sexualidade como um “dispositivo histórico de poder” (FOUCAULT, 2014a, 2014b), tais como Eve K. Sedwick, David M. Halperin, Judith Butler e Michael Warner. A perspectiva derridiana floresceu no Estados Unidos a partir de *Translator preface* escrito por Gayatri Spivak, na edição americana de *Of grammatology* (Mário César LUGARINHO, 2013).

A contribuição fundamental de Derrida para os estudos queer está mais diretamente ligada a quatro termos derridianos: desconstrução, suplementaridade, *différance* e performatividade.

A desconstrução desloca o sistema de oposições conceituais derivado da ideia metafísica da verdade e insiste na impossibilidade de manter um pensamento da totalidade. Há três obras de Derrida que ele afirma, poderiam ser apenas uma, que trabalham esse pensamento, ambas publicadas em 1967, que foram *Gramatologia*, *Escritura e diferença* e *A voz e o fenômeno* (DERRIDA, 2001). Sua origem está diretamente relacionada ao contexto estruturalista dos anos de 1960, quando o discurso dominante era que “tudo é linguagem”, assim, afirma Derrida (2004<sup>29</sup>, p. [?]) “[...] a desconstrução começou a se constituir, eu não diria como antiestruturalista, mas, em todo caso, a se demarcar em relação ao olhar do estruturalismo, e contestando essa autoridade da linguagem”. É preciso entender que Derrida se refere aqui à linguagem falada como capacidade de descrever uma verdade, por isso também contesta a autoridade do logocentrismo e da linguística.

Mas, como definir a desconstrução? Segundo Derrida (2004, p. [?]):

E preciso entender esse termo desconstrução não no sentido de dissolução ou de destruição, mas de analisar as estruturas sedimentadas que formam os elementos discursivos [...]. Isso passa pela língua, pela cultura ocidental, pelo conjunto disso que define nosso pertencimento a essa história da filosofia. [...] A ideia que há uma metafísica é um preconceito metafísico. Há uma história e rupturas nessa metafísica. Falar dessa clausura não quer dizer que ela acabou. Portanto, **a desconstrução, a experiência desconstrutiva se coloca entre a clausura e o fim, na reafirmação da filosofia, mas como abertura de uma questão sobre a filosofia.** Desse ponto de vista, **a desconstrução não é simplesmente uma filosofia, nem um conjunto de teses, nem mesmo a questão do Ser,** no sentido heideggeriano. **De certa maneira ela não é nada. Ela não pode ser uma disciplina ou um método.** [...] Se eu quisesse dar uma descrição econômica, elíptica, da desconstrução, eu diria que é um pensamento sobre a origem e os limites da questão ‘que é’, a questão que domina toda a história da filosofia. [...] É essa a diferença da desconstrução. **Ela é de fato uma interrogação sobre tudo isso** [...]. (DERRIDA, 2004, p. [?], grifos meus).

<sup>29</sup>Este texto originalmente foi a resposta a uma pergunta feita a Derrida sobre “o que é a desconstrução?” pelo *Le Monde* em 1992, que não foi publicada até a sua morte em 2004, quando o mesmo jornal fez um caderno especial sobre ele. Aqui no Brasil a entrevista foi traduzida por Carla Rodrigues apenas para fins didáticos.

Há, assim, certa dificuldade de interpretação da obra de Derrida: “Sua resistência a conclusões e posições finais torna temporário todo ponto de chegada e faz cada definição da desconstrução ser, ela própria, algo a ser desconstruído” (James WILLIAMS, 2013, p. 53). De qualquer forma, a ideia de desconstrução será muito útil nos estudos queer para o questionamento de esquemas de pensamento binário, tais como homo/hétero, homem/mulher, natureza/cultura, e para o próprio conceito de “verdade” aplicado aos sujeitos, às identidades ou às sexualidades. (Xavier SÁES, 2004).

“Talvez a proposição mais importante da desconstrução seja que nossas interações com o mundo são *absolutamente textuais*” (Maggie MACLURE; Erica BURMAN, 2015, p. 365, grifos das autoras). Derrida desafiou o pressuposto de que haveria uma estrutura central, originária – ideia defendida pela teoria estruturalista, ou seja, a estrutura não tem centro – chamando atenção para o fato de que toda origem está comprometida por um suplemento de origem. Nesse sentido o autor observa que se deve “abandonar a referência a um *centro*, a um *sujeito*, a uma *referência* privilegiada, a uma origem ou a uma arquia absoluta”. (DERRIDA, 2002, p. 240). Ou seja, se não há um centro ou origem, um signo terá que suprir de alguma forma essa ausência que se dá do lado do significado. Se as dicotomias são complementares, a suplementaridade nada complementa na medida em que ela será marcada por um mesmo diferido e não se pode complementar algo com um mesmo dele. Assim, a famosa frase dita na Gramatologia, “*não há [nada] fora-de-texto*” (DERRIDA, 1973, p. 194, grifos do autor), já citada acima, não pode ser lida como se tudo fosse apenas texto, uma vez que não há fala sem escrita, isto significa que a fala não é origem. Nesse sentido, Derrida afirma a suplementaridade da linguagem e dos pares binários pela metafísica. A desconstrução implica esclarecer o jogo entre presença e ausência. Para ele é o suplemento quem sustenta “[...] o meio entre a ausência e a presença totais” (DERRIDA, 1973, p. 193).

Trazendo esta ideia para o meu trabalho e acrescentando outra ideia de Derrida, a da suplementaridade, posso afirmar que a heterossexualidade suplementarmente precisa da homossexualidade para se definir, mais ainda, na desconstrução dessas oposições binárias é necessário que haja um cuidado para não reforçá-las, fazendo com que em vez de romperem a binaridade, a reatualizem sobre outras bases. Assim, a ideia não pode ser de reforçar a homossexualidade em detrimento da heterossexualidade, mas de desconstruir quaisquer oposições binárias. Daí salientar que os processos sociais de abjeção são pensados aqui não ligados apenas às sexualidades dissidentes da heterossexualidade, mas como processos mais

amplos, que ocorrem com todo e qualquer sujeit@ na medida em que sua constituição se dá em relação com o abjeto.

É na oposição entre escrita e discurso que se encontra o principal interesse de Derrida. Neste caso se atribui ao discurso oral características positivas de originalidade, centro e presença, ao passo que a escrita é relegada a um segundo plano. Esta é uma constatação histórica, pois desde Platão, as palavras escritas são pensadas apenas como uma mera representação do discurso oralizado, o que Derrida chama de tradição logocêntrica do pensamento ocidental. Foi o conceito de complementaridade que levou Derrida a cunhar o termo “falo-logo-centrismo”, unindo a ideia de “logocentrismo” como o privilégio do logos, da voz, na lógica da verdade de tradição Ocidental com a perspectiva de “falo” de Lacan, colocando o faló como “significante privilegiado”. Mais tarde, o feminismo e os estudos queer retomarão essa noção para tecer críticas radicais à obra de Lacan e ao discurso psicanalítico. (SÁES, 2004).

Derrida, ao discutir a oposição natureza/cultura em Rousseau, chega à ideia do que ele chama de “perigoso suplemento”. Para ele:

[...] o suplemento supre. Ele não se acrescenta senão para substituir. Intervém ou se insinua *em-lugar-de*; ele se colma, é como se cumula um vazio. Se ele representa e faz imagem, é pela falta anterior de sua presença. Suplente e vicário, o suplemento é um adjunto, uma instância subalterna que *substitui*. Enquanto substituto, não se acrescenta simplesmente à positividade de uma presença, não produz nenhum relevo, seu lugar é assinalado na estrutura pela marca de um vazio. Em alguma parte, alguma coisa não pode se preencher de *si mesma*, não pode efetivar-se a não ser deixando-se colmar por signo e procuração. O signo é sempre o suplemento da própria coisa. (DERRIDA, 1973, p. 178).

Se o pensamento ocidental tem sido sustentado por oposições binárias, tais como pensamento/linguagem, palavra/texto, verdade/erro, causa/efeito, universal/particular, homem/mulher, puro/impuro, heterossexual/homossexual e assim por diante, Derrida, em sua abordagem crítica da desconstrução, demonstra que esse dualismo se constitui de relações que são sempre classificadas hierarquicamente. Um polo (pensamento, palavra, verdade, causa, universal, homem, puro, heterossexual) é complementado, em uma relação de inferioridade e subordinação, pelo outro (linguagem, texto, erro, efeito, particular, mulher, impuro, homossexual).

Entretanto, desconstruir não significa destruir o texto e, neste caso, não podemos perder de vista que, “[...] não há nada fora do texto [...]” (DERRIDA, 1973, p. 199). Desconstruir seria dessa forma, questionar o que é dado como certo, com a perspectiva de abrir espaços textuais, aparentemente fechados, ou mesmo de entrelaçá-los e, se isto não for suficiente, pode-se também confundir coisas que parecem manter uma grande distância entre si. Para que haja a desconstrução é necessário que haja a dissolução de todas rígidas oposições

conceituais – masculino/feminino, por exemplo – os conceitos não são vistos separadamente e como diferentes entre si, mas cada um deles preserva o traço de sua oposição, se suplementam. No exemplo acima, a androginia carregaria os traços do masculino e do feminino. A desconstrução possibilita pensar em uma androginia, torna aquilo que foi desconstruído algo que não pode ser provado ou refutado, na medida em que os novos termos se tornam indecidíveis<sup>30</sup>, em seguida, tornam-se inclassificáveis, o que resulta numa “mistura” entre os dois polos que antes estavam em oposição.

A desconstrução foi retomada por acadêmicos e escritores, sobretudo em notáveis análises feministas, que usaram o pós-estruturalismo e a estratégia da *différance*<sup>31</sup> para dar origem a novos termos que ultrapassam o dualismo em geral, mas mais incisivamente, o dualismo entre o feminino e o masculino, fundado sobre as oposições pathos/logos, eu/outro.

Derrida já havia utilizado o termo *différance*<sup>32</sup>, em 1967, tanto em sua obra intitulada *Gramatologia*, quanto em *A voz e o fenômeno*, mas é em uma Conferência pronunciada na Sociedade Francesa de Filosofia, em 27 de janeiro de 1968, intitulada *Différance*, que ele

<sup>30</sup>Segundo Derrida, indecidíveis são “[...] unidades de simulacro, ‘falsas’ propriedades verbais; nominais ou semânticas, que não se deixam mais compreender na oposição filosófica (binária) e que, entretanto, habitam-na, opõe-lhe resistência, desorganizam-na, mas sem nunca constituir um terceiro termo, sem nunca dar lugar a uma solução na forma dialética especulativa (o *pharmakon* não é nem o remédio nem o veneno, nem o bem nem o mal, nem o dentro nem o fora, nem a fala nem a escrita)” (DERRIDA, 2001, p. 49).

<sup>31</sup>Não há tradução para o termo *différance* em português. Entretanto não se pode negar que já houve várias tentativas. A nota introdutória do tradutor da Conferência, em português, afirma que: “O neografismo *différance* desencadeia em português um naturalmente complexo problema de tradução. O jogo semelhança fônico/alteridade gráfica instaurado pela troca do *e* ‘legítimo’(*différence*) pelo *a* transgressor não é para nós, como o é em francês, (*in -)audível e*, por isso, é igualmente impossível que (o que para Derrida, pensando em francês, é decisivo) apenas escrito o possamos apreender. Outras traduções tentaram já grafar em português a ‘silenciosa’ mas fundamental extensão filosófica da ‘palavra’ *différence* [...]: em Portugal optou-se por *diferância*, no Brasil por *diferência*. A leitura da importante conferência que agora se transcreve torna, porém, notório, que, apesar das vantagens que qualquer dessas versões implica, uma e outra, neste contexto, bloqueariam quase por inteiro o trabalho de pensamento desenvolvido sobre a permutação entre o *e* e o *a*. Contudo, ao escrevermos *diferança* talvez não nos limitemos a ceder cegamente às exigências de um texto que a nossa língua não poderia ‘controlar’. É que não apenas parece manter-se um mínimo de identidade fônica necessário entre *diferança* e *diferença* (maior do que entre esta e *diferância* ou mesmo *diferência*), como também, e sobretudo, no ‘artificialismo’ desta transcrição portuguesa se preserve talvez (dentro de compreensíveis limites) o impacto (refratado ou, se quisermos, *diferido*) desse outro ‘artificialismo’ que justamente Derrida assume em francês num contexto de pensamento em que (não por acaso) se encontra em causa, entre outras distinções, aquela que opõe a *physis à mimesis*, a ‘natureza’ ao ‘artifício’”. (DERRIDA, 1991, p. 33-4, grifos do tradutor). Carla Rodrigues (2012b, p. 147), embora reconheça que houve várias tentativas de tradução, prefere se manter usando o termo original. Neste trabalho, sempre que possível, utilizarei o termo original francês *différance*.

<sup>32</sup>Segundo Carla Rodrigues (2016, p. 9-10), “A escrita freudiana servirá a Derrida como o traço que escapa à conceituação tradicional de linguagem, apoiada no par fala/escrita fonética, aqui entendida como representação rebaixada em relação à verdade da voz. [...]É pelo traço, observa Derrida, que Freud faz a passagem de um modelo neurológico para um modelo psíquico de memória. Nessa passagem está a proposição freudiana de escrita como traço, em que consciência e memória se excluem, e a memória deixa de ser ligação à origem para ser repetição. A partir de Freud, Derrida percebe que é a própria ideia de primeira vez que se torna enigmática, abrindo a possibilidade de pensar outra forma de temporalidade que nos legará a percepção da *différance* como adiamento, diferimento, indicação de ruptura com a crono-lógica possibilidade de ligar linearmente passado-presente-futuro”

efetivamente fala do termo. Ele inicia afirmando que o termo é o resultado de um “feixe” vindo de caminhos diversos. A palavra “feixe” foi usada por ele por dois motivos:

[...] por um lado, não se tratará, coisa que eu poderia igualmente ter feito, de descrever uma história, de lhe narrar as etapas, texto a texto, mostrando em cada caso qual a economia que pôde impor este desregramento gráfico; mas, ao invés, do sistema geral dessa economia. Por outro lado, a palavra feixe parece mais adequada a marcar a aproximação proposta com a estrutura de uma intrincação, de uma tessitura, de um cruzamento que deixaria repetir os diferentes fios e as diferentes linhas de sentido - ou de força - tal como estará pronto a enlaçar outros. (DERRIDA, 1991, p. 34).

Derrida esclarece então que não pretende chocar nem ao gramático, nem ao leitor, com a mudança da letra “a” para a letra “e”, que como já foi mencionado na nota de rodapé 27, não traz, para a língua francesa, nenhuma alteração na pronúncia. E, apesar de ratificar que o termo não “nem uma palavra nem um conceito” (DERRIDA, 1991, p. 38), produz uma explicação semântica dele:

Sabe-se que o verbo ‘diferir’ (verbo latino *differre*) tem dois sentidos que parecem bem distintos; no Littré, por exemplo, são objeto de dois artigos separados. Neste sentido, o *differre* latino não é a simples tradução do *diapherein* grego, o que não deixará para nós de ter conseqüências, ao ligarmos este tema a uma língua particular e uma língua que passa por ser menos filosófica, menos originalmente filosófica do que a outra. Porque a distribuição do sentido no *diapherein* grego não comporta um dos dois motivos do *differre* latino, a saber, a ação de remeter para mais tarde,[...]. Diferir, nesse sentido, é temporizar, é recorrer, consciente ou inconscientemente, à mediação temporal e temporizada de um desvio que suspende a consumação e a satisfação do ‘desejo’ ou da ‘vontade’, realizando-o de fato de um modo que lhe anula ou modera o efeito. E veremos - mais tarde - em que essa temporização é também temporalização e espaçamento, devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo, ‘constituição originária’ do tempo e do espaço, diriam a metafísica ou a fenomenologia transcendental na linguagem que é aqui criticada e deslocada. O outro sentido de *diferir* é o mais comum e o mais facilmente identificável: não ser idêntico, ser outro, discernível etc. (DERRIDA, 1991, p. 38-9)

A palavra *différence*, no francês, significa *diferença* em português. Mas há uma peculiaridade da língua francesa que faz com que Derrida crie um neologismo: a *différance*, para demonstrar que a substituição do “e” pelo “a” não provoca, para quem ouve, qualquer mudança na palavra, entretanto, o significado se modifica. Portanto, em um primeiro momento, é possível pensar que Derrida, através dessa mudança de letras, desconstrói o logocentrismo, que a existência de um signo é marcada pela diferença. Por isso considera que:

Tudo no traçado da diferença é estratégico e aventureiro. **Estratégico porque nenhuma verdade transcendente e presente fora do campo da escrita pode comandar teologicamente a totalidade do campo.** Aventureiro porque essa estratégia não é uma simples estratégia no sentido em que se diz que a estratégia orienta a tática a partir de um designio final, um *telos* ou o tema de uma dominação, de um controle e de uma reapropriação última do movimento ou do campo. **Estratégia, finalmente, sem finalidade, poderíamos chamá-la tática cega, errância empírica, se o valor do empirismo não recebesse ele próprio todo o seu sentido da sua oposição à responsabilidade filosófica.** Se há uma certa errância no traçado da diferença, ela não segue mais a linha do discurso filosófico-lógico. (DERRIDA, 1991, p. 38).

*Différance*, embora não seja “nem uma palavra nem um conceito” (DERRIDA, 1991, p. 38), passa a ter dois significados: a temporização ou adiamento, que é “[...] a ação de remeter para mais tarde, de ter em conta o tempo [...], um desvio, uma demora, um retardamento” (DERRIDA, 1991, p. 38) e diferença que significa:

**ser idêntico, ser outro, discernível etc.** Tratando-se de diferen(te)/(do)s, palavra que, portanto, poderemos escrever como quisermos, com um *t* ou com um *d*, quer esteja em questão a alteridade de dissemelhança, quer a alteridade de alergia e de polêmica, **é sem dúvida necessário que entre os elementos outros se produzam, ativamente, dinamicamente, e com uma certa perseverança na repetição, intervalo, distância, espaçamento.**

**Ora, a palavra diferença (com um *e*) não pôde nunca remeter, nem para o diferir, como temporização, nem para o diferendo, como *polemos*. É essa perda de sentido que a palavra diferença (com um *a*) deveria – economicamente – compensar.** (DERRIDA, 1991, p. 38-9, grifos em itálico do autor, grifos meus em negrito).

Dessa forma, “a *différance* não é um conceito, não tem existência nem essência, não é a origem de todas as diferenças, [...], não é fixa”, ou seja, ela “[...] nada é em si mesma, mas aquilo que permite que tudo exista num (infinito) processo de diferenciação” (RODRIGUES, 2012a, p. 148).

Com o termo *différance* Derrida questiona qualquer lógica identitária, na medida em que, “mostra como o significado e o rastreamento fogem e constantemente mudam sem quaisquer limites preestabelecidos do apropriado ou de propriedade” (WILLIAMS, 2013, p. 59). O termo é tão marcante que foi utilizado por Teresa de Lauretis, dirigente da revista fundadora dos estudos queer, *Différences*. Também será chave para realizar novas leituras da “diferença sexual” nos estudos de gênero (SÁES, 2004).

Butler se aproxima desse pensamento derridiano de que “uma identidade nunca é dada, recebida ou alcançada, não, apenas existe o processo interminável, indefinidamente fantasmático, da identificação” (DERRIDA, 1996, p. 43), recorrendo ao termo *différance*, para afirmar que:

A ruptura pós-estruturalista com Saussure e com as estruturas identitárias de troca encontradas em Lévi-Strauss refuta as afirmações de totalidade e universalidade, bem como a presunção de oposições de estruturas binárias a operarem implicitamente no sentido de subjugar a ambigüidade [sic] e abertura insistentes da significação lingüística [sic] e cultural. Como resultado, a discrepância entre significante e significado torna-se a *différance* operativa e ilimitada de linguagem, transformando toda referência em deslocamento potencialmente ilimitado. (BUTLER, 2014c, p. 69-70).

Mas, é a noção derridiana sobre a performatividade que mais influenciará os estudos queer. Essa compreensão será a chave para denunciar as instituições heteronormativas (o casamento como teatro institucionalizado) e os efeitos de enunciação e do discurso na produção do sexo e do gênero.

Para Butler (2000, p. 120) a performatividade “[...] não é, assim, um ‘ato’ singular, pois ela é sempre uma reiteração de norma ou conjunto de normas”. Nesse sentido é o processo pelo qual sentidos vão sendo construídos, mas também deslocados, e o próprio corpo vai adquirindo seus contornos, fronteiras e feições, implicando a participação do sujeito em seu processo de normalização. Como assinala Butler, a partir da leitura de Derrida, expressões como “é um menino!” ou “é uma menina!” são precisamente atos performativos, que levam à compreensão de que enunciados descritivos de gênero não existem. “Longe de ser uma piada essencialista, a apropriação *queer* da paródia performativa expõe tanto o poder de ligação da lei heterossexualizante como *a possibilidade de expropriá-la*”. (BUTLER, 2002, p. 325, grifos da autora, tradução livre)<sup>33</sup>.

Segundo Derrida (1988, p. 13, tradução livre), “[...] o performativo não tem seu referente ([...]) fora de si ou, em todo caso, antes e perante si. Não descreve algo que existe fora da linguagem e antes dela. Produz ou transforma uma situação [...]”<sup>34</sup>. É a partir dessa ideia que Butler chama atenção para o caráter performativo do gênero, demonstrando ao final de *Problemas de gênero* que:

O sexo, já não mais visto como uma ‘verdade’ interior das predisposições e da identidade, é uma significação *performativamente* ordenada (e portanto não ‘é’ pura e simplesmente) uma significação que, liberta da interioridade e da superfície naturalizadas, pode ocasionar a proliferação parodística e o jogo subversivo dos significados do gênero. (BUTLER, 2014c, p. 59-60, grifos da autora).

E continua afirmando que seu intuito é:

[...] criar problemas de gênero não por meio de estratégias que representem um além utópico, **mas da mobilização, da confusão subversiva e da proliferação precisamente daquelas categorias constitutivas que buscam manter o gênero em seu lugar, a posar como ilusões fundadoras da identidade.** (BUTLER, 2014c, p. 60).

Nesse sentido, o que se chama de identidade são efeitos linguísticos que constituem o masculino e o feminino de forma inteligível.

Na medida em que a denominação de ‘menina’ é transitiva, isto é, inicia o processo pelo qual alguém é forçado a adotar a ‘posição de menina’, o termo ou, mais precisamente, seu poder simbólico, governa a formação de uma interpretação corporal interpretada que nunca se parece completamente com a norma. **No entanto, esta é uma ‘garota’ que é obrigada a citar a regra para ser considerada um assunto viável e ser capaz de manter essa posição.** Assim, a feminilidade não é produto de uma decisão, mas da nomeação obrigatória de uma norma, uma nomeação cuja historicidade complexa não pode ser dissociada das relações de disciplina, regulação e punição. **Na realidade, não existe ‘alguém’ que respeite uma norma de gênero. Ao contrário, essa citação da norma de**

<sup>33</sup>No original: “Lejos de ser una broma esencialista, la apropiación *queer* de la performativa parodia y expone tanto el poder vinculante de la ley heterossexualizante como *la posibilidad de expropiarla*. (BUTLER, 2002, p. 326, grifos da autora).

<sup>34</sup>No original: “[...] The performative does not have its referent ([...]) outside of itself or, in any event, before and in front of itself. It does not describe something that exists outside of language and prior to it. It produces or transforms a situation [...]” (DERRIDA, 1988, p. 13).

**gênero é necessária para que alguém seja considerado ‘alguém’, a fim de se tornar ‘alguém’ viável, já que a formação do sujeito depende do funcionamento prévio das normas legitimadoras de gênero. (BUTLER, 2002, p. 326, tradução livre)<sup>35</sup>.**

Até aqui é possível perceber que Butler está questionando uma identidade trazida do sexo como algo “natural” e do “gênero” como construção cultural. São as normas de gênero que materializam o sexo, mas essa materialização será sempre incompleta, ou seja, exigirá um processo persistente e repetitivo de materialização. Dessa forma, a materialização não é estável, mas instável, portanto não pode ser essência, natureza, criando um espaço de abertura onde as normas podem se voltar contra si mesmas para questionar seu caráter hegemônico. Sim! O gênero performativamente constituído pode ser deslocado. É a partir dessa constatação que faço uma pequena digressão e me volto rapidamente sobre as ideias de Derrida acerca da citacionalidade e da iterabilidade.

Ao partir da perspectiva de Austin dos atos de fala, Derrida introduz as ideias de citacionalidade e iterabilidade para chamar atenção de que mesmo que o referente ou o significado do signo estejam ausentes, este (o signo) pode ser repetido.

Qualquer signo, linguístico ou não linguístico, falado ou escrito (no sentido corrente desta oposição), em pequena ou grande unidade, pode ser citado, colocado entre aspas; com isso pode romper com todo o contexto dado, engendrar infinitamente novos contextos, de forma absolutamente não saturável. [...]. Esta citacionalidade, esta duplicação ou duplicidade, esta iterabilidade da marca não é um acidente ou uma anomalia, é aquilo (normal/anormal) sem o qual uma marca não poderia mesmo ter funcionamento dito ‘normal’<sup>36</sup>.

Essa iterabilidade, [...], é indispensável ao funcionamento de toda linguagem, escrita ou falada (no sentido corrente), e acrescentarei, de toda marca. A iterabilidade supõe um mínimo restante (bem como um mínimo de idealização), para que **a identidade do mesmo seja repetível e identificável em, através e até em vista da alteração. Porque a estrutura da iteração, outro traço decisivo, implica ao mesmo tempo identidade e diferença**<sup>37</sup>.

<sup>35</sup>No original: “En la medida en que la denominación de ‘niña’ sea transitiva, es decir, inicie el proceso mediante el cual se obliga a alguien a adoptar la ‘posición de niña’, el término o, más precisamente, su poder simbólico, gobierna la formación de una femineidad interpretada corporalmente que nunca se asemeja por completo a la norma. Sin embargo, ésta es una ‘niña’ que está obligada a citar la norma para que se la considere un sujeto viable y para poder conservar esa posición. De modo que la femineidad no es producto de una decisión, sino de la cita obligada de una norma, una cita cuya compleja historicidad no puede disociarse de las relaciones de disciplina, regulación y castigo. En realidad, no hay ‘alguien’ que acate una norma de género. Por el contrario, esta cita de la norma de género es necesaria para que a uno se lo considere como ‘alguien’, para llegar a ser ‘alguien’ viable, ya que la formación del sujeto depende de la operación previa de las normas legitimantes de género”. (BUTLER, 2002, p. 326).

<sup>36</sup>No original: “Every sign, linguistic or nonlinguistic, spoken or written (in the current sense of this opposition), in a small or large unit, can be *cited*, put between quotation marks; in so doing it can break with every given context, engendering an infinity of new contexts in a manner which is absolutely illimitable. [...]. This citationality, this duplication or duplicity, this iterability of the mark is neither an accident nor an anomaly, it is that (normal/abnormal) without which a mark could not even have a function called ‘normal’”. (DERRIDA, 1988, p. 12).

<sup>37</sup>No original: “This iterability, [...], is indispensable to the functioning of all language, written or spoken (in the standard sense), and I would add, to that of every mark. Iterability supposes a minimal remainder (as well as a minimum of idealization) in order that the identity of the selfsame be repeatable and identifiable in, through, and even in view of its alteration. For the structure of iteration-and this is another of its decisive traits-implies both identity and difference”. (DERRIDA, 1988, p. 53).

(DERRIDA, 1988, p. 12; 53, grifos do autor em itálico, grifos meus em negrito, tradução livre).

Se no funcionamento de toda a linguagem, a estrutura da iteração implica, em um só tempo, identidade e diferença, posso afirmá-las como resultado de atos de criação linguística. Dito de outra forma: identidade e diferença não são dados da natureza, mas criadas por meio dos atos de linguagem, por isso elas não podem ser entendidas fora dos sistemas de significação em que adquirem sentido. Mas, como nos lembra a noção de citacionalidade, essa significação não pode ser definitiva, porque a linguagem possui uma estrutura instável.

Essa indeterminação fatal da linguagem decorre de uma característica fundamental do signo. O signo é um sinal, uma marca, um traço que está no lugar de outra coisa, a qual pode ser um objeto concreto (o objeto ‘gato’), um conceito ligado a um objeto concreto (o conceito de ‘gato’) ou um conceito abstrato (amor). **O signo não coincide com a coisa ou o conceito.** Na linguagem filosófica de Derrida, poderíamos dizer **que o signo não é uma presença, ou seja, a coisa ou o conceito não estão presentes no signo.** (SILVA, 2014, p. 78, grifos meus).

Ora, é exatamente a perspectiva de Derrida que permitirá que Butler entenda a performatividade “[...] não como um ‘ato’ singular e deliberado, senão antes como a prática reiterativa e referencial mediante a qual o discurso produz os efeitos que nomeia” (2002, p. 18, tradução livre)<sup>38</sup>. Assim, A materialização do corpo, do sexo, não pode ser pensada nem em termos de determinismo, nem em termos de voluntarismo, mas como uma “dimensão performativa da construção”, como explicita Elvira Burgos Dias (2013, p. 445, grifos da autora em itálico, grifos meus em negrito):

**a construção deve ser entendida antes como um ato ou como um processo causal iniciado por um sujeito, como um processo que, no curso de seu devir temporal, funciona pela reiteração, citação de umas normas que são a ocasião para a formação do sujeito, das noções de sexo e de gênero, e que são ao mesmo tempo a ocasião para a destabilização do sujeito sexuado e generizado. É justamente essa ideia da reiteração – na qual se acentua por sua vez que aquilo que enuncia o que não se diz, o que se fecha em cada ação de repetição discursiva – que indica que as construções se constituem de modo instável; porque na reiteração se estabilizam as normas e se oferece assim o espaço para o surgimento de fissuras que impossibilitam o completo e definitivo assentamento das normas e de suas produções.**

Foucault, na *História da Sexualidade: a vontade de saber* revoluciona em sua maneira de pensar a história, os estudos de gênero e as relações de poder. Em sua trajetória intelectual ele opta por estudar temas marginais, tanto para a Filosofia quanto para a Sociologia. Dessa forma, estuda a loucura na *História da loucura*, a delinquência e as formas de puni-la em *Vigiar e punir* e as sexualidades periféricas na *História da Sexualidade*. Segundo Sães (2004,

<sup>38</sup>No original: “[...] no como un ‘acto’ singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra”. (BUTLER, 2002, p. 18).

p. 67)<sup>39</sup>, o trabalho genealógico de Foucault está concentrado em três grandes áreas, quais sejam:

- a dimensão *do saber*: conhecer nossa relação com a verdade, como nós nos constituímos como sujeitos de conhecimento;
- a dimensão *do poder*: conhecer historicamente como nos constituímos em sujeitos que atuam sobre os demais;
- a dimensão *da ética*: como nos constituímos em agentes morais.

O estudo desses campos terá uma influência grande na constituição da perspectiva queer, uma vez que são os próprios sistemas de conhecimento que serão analisados em seus efeitos de produção e de poder. Nesse contexto, Foucault analisa o homossexual como um produto de uma série de discursos. Mais que isso, problematiza a hipótese repressiva e afirma que o sexo não é algo proibido ou reprimido, mas que se incita a falar, um terreno feito de discursos, escritas, investigações, testemunhos, conhecimento, enfim. A sexualidade é um “dispositivo histórico de poder”, que marca sociedades ocidentais e modernas e se caracteriza pela inserção do sexo em sistemas de unidade e regulação social.

Em sua visão, na medida da existência desse dispositivo, uma rede de saberes se põe em circulação desde o século XVII até os dias atuais ao redor do sexo, promovendo discursos diversos vinculados sempre à sexualidade. Pouco a pouco o sexo converte-se no centro de nossas vidas e o critério fundamental para estabelecer nossas próprias identidades como sujeito@s. Por óbvio, este dispositivo de sexualidade teve efeitos transcendentais na redefinição das práticas homossexuais.

A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia, para uma espécie de androgenia interior, um hermafroditismo da alma. O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie. (FOUCAULT, 2014b, p. 48).

Dessa forma, os estudos queer tomam a sexualidade como um dispositivo histórico de poder. A argumentação de Foucault é a de que esse dispositivo produz a homossexualidade dentro do discurso médico, mais especificamente psiquiátrico, como uma patologia, e principalmente como uma forma de identidade global que se coloca a esses sujeitos. É exatamente neste ponto que os estudos queer vão questionar qualquer forma essencialista de identidade. Assim: “[...] não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é *performativamente* constituída, pelas próprias ‘expressões’ tidas como seus resultados” (BUTLER, 2014c, p. 48). As noções de gay, lésbica, mulher, homem, heterossexual, homossexual, serão tomadas como categorias que apenas reafirmam os padrões

---

<sup>39</sup>No original: “- La dimensión del *saber*: conocer nuestra relación con a verdad, cómo nos constituimos como sujetos de conocimiento. - La dimensión del *poder*: conocer históricamente cómo nos constituimos en sujetos que actúan sobre los demás. La dimensión de la *ética*: cómo nos constituimos em agentes morales”. (SÁES, 2004, p. 67).

hegemônicos da heteronormatividade, e que, portanto, precisam ser questionadas. Nesta perspectiva, Butler concebe que as identidades podem ser frutos de coalizões abertas, “[...] identidades alternativas instituídas e abandonadas, segundo as propostas em curso” (BUTLER, 2014c, p. 37).

Outro conceito fundamental na obra de Foucault e que vai influenciar os estudos queer é o de biopoder (biopolítica), também desenvolvido na *História da sexualidade: a vontade de saber*. A ideia de biopoder se une às reflexões sobre as práticas disciplinares, ambas técnicas de exercício de poder, surgidas particularmente a partir do século XVIII e XIX. As disciplinas se voltavam para o indivíduo, e para o seu corpo, para a sua normalização e adestramento, por meio das diversas instituições modernas que esse indivíduo atravessava durante a sua vida (a escola, a caserna, a fábrica, o hospital, a prisão etc.). Eram instituições que docilizavam os corpos e os tornavam aptos à produção industrial, vigente como produção central nessa fase do capitalismo. Como explica Foucault (2014b, p. 151-2):

[...] a Ideologia como doutrina da aprendizagem, mas também do contrato e da formação regulada do corpo social, constitui, sem dúvida, o discurso abstrato em que se procurou coordenar as duas técnicas de poder para elaborar sua teoria geral. De fato, sua articulação não será no nível de um discurso especulativo, mas na forma de agenciamentos concretos que constituirão a grande tecnologia do poder no século XIX: o dispositivo de sexualidade será um deles, e dos mais importantes.

Esse biopoder [...] que só pode ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos.

Mas pensar a biopolítica do poder leva a outra questão: a da resistência. Segundo Foucault, onde há poder, há resistência. Dito de outra forma, as resistências são como possibilidades de abrir espaços de luta e de transformação, pois:

[...] são o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se em nossas relações como o interlocutor irreduzível [...]. Da mesma forma que a rede de relações de poder acaba formando um tecido espesso que atravessa os aparelhos e as instituições, sem se localizar exatamente neles, também a pulverização dos pontos de resistência atravessa as estratificações sociais e as unidades de resistência [...]. (FOUCAULT, 2014b, p. 104).

O poder não se constitui como uma propriedade e sim como relações de forças; não como uma fonte do poder, mas como a circulação de uma microfísica do poder; não se pode cristalizá-lo à noção dicotômica dominador-dominado, pois há em todas as relações, de acordo com a história, o pensamento, os valores, os sentidos de cada grupo:

[...] As relações de poder existem entre um homem e uma mulher, entre aquele que sabe e aquele que não sabe, entre os pais e as crianças, na família. Na sociedade, há milhares e milhares de relações de poder e, por conseguinte, relações de força de pequenos enfrentamentos, microlutas, de algum modo. [...] Em toda parte se está em luta - há, a cada instante, a revolta da criança que põe seu dedo no nariz à mesa, para aborrecer seus pais, o que é uma rebelião, se quiserem -, e, a cada instante, se vai da rebelião à dominação, da dominação à rebelião; e é toda esta agitação perpétua que gostaria de tentar fazer aparecer. [...] **Mas há igualmente todo um método, toda uma série de procedimentos pelos quais**

**se exercem o poder** do pai sobre os filhos, toda uma série de procedimentos pelos quais, em uma família, vemos se enlaçarem relações de poder, dos pais sobre os filhos, mas também dos filhos sobre os pais, do homem sobre a mulher, e também da mulher sobre o homem, sobre os filhos. Tudo isto tem seus métodos, sua tecnologia próprios. **Enfim, é preciso dizer também que não se podem conceber essas relações de poder como uma espécie de dominação brutal** sob a forma: 'Você faz isto, ou eu o mato'. Essas não são senão situações extremas de poder. **De fato, relações de poder são relações de força, enfrentamentos, portanto, sempre reversíveis.** Não há relações de poder que sejam completamente triunfantes e cuja dominação seja incontornável. Com frequência se disse - os críticos me dirigiam esta censura - que, para mim, ao colocar o poder em toda parte, excluo qualquer possibilidade de resistência. Mas é o contrário! (FOUCAULT, 2006, p. 231-2).

Se por um lado a questão do poder/saber é uma das notáveis contribuições de Foucault, por outro, na medida em que essas relações remetem ao par dominação/resistência na condição de sujeitos livres, isso se torna um problema quando se pensa na “condição feminina”. Daí surgirem críticas feitas por feministas a essa noção. Scott (1995), por exemplo, chama atenção ao fato de que a questão de gênero fica negligenciada nas análises do poder e do saber. Nessa mesma via, Teresa de Lauretis (1994, p. 208) afirma que embora Foucault não tenha levado “[...] em consideração os apelos diferenciados de sujeitos masculinos e femininos, [...],[e] os investimentos conflitantes de homens e mulheres nos discursos e nas práticas das sexualidades, de fato exclui, embora não inviabiliza, a consideração sobre o gênero”. Butler (2014c, p. 11) também argumenta que “Foucault revela uma indiferença problemática em relação à diferença sexual”. Além disso, a perspectiva foucaultina de poder está como que amparada em uma visão androcêntrica, centrada na masculinidade tradicional da cultura Ocidental<sup>40</sup>. Nas palavras de Spivak (2012, p. 95):

Foucault é um pensador brilhante do poder nas entrelinhas, mas a consciência da reinscrição topográfica do imperialismo não faz parte de suas pressuposições. Ele é cooptado pela versão restrita do Ocidente produzida por essa reinscrição e, assim, colabora para consolidar seus efeitos.

Apesar das críticas, também é preciso destacar que ele foi formado no interior da perspectiva estruturalista, embora, já esteja presente em suas obras a problematização da noção de sujeito. Segundo Foucault, a localização de processos sociais de construção de um biopoder, permitiu que o racismo e os processos de exclusão, se inserissem radicalmente no Estado, transformando a antiga soberania sobre o indivíduo em uma soberania sobre a população, sobre a espécie. Portanto, esse conceito é muito útil na hora de analisar os processos de produção de sexualidades e por extensão, os de abjeção, utilizados na perspectiva queer.

---

<sup>40</sup>Para uma ampliação e crítica da ideia de biopoder e biopolítica em Foucault, sugiro a leitura de Achille Mbembe (2016) que afirma a existência de uma necropolítica.

Nesse processo de “desnaturalização” do sexo, do qual Foucault é um marco, também localizamos autoras como Lauretis e Butler, já citadas anteriormente.

Criticando a derivação do conceito de gênero, do de diferença sexual e sua redução aos quadros de uma crítica do patriarcado, Lauretis (1994) propõe pensar o gênero como aquilo que constrói uma relação entre uma entidade e outras entidades previamente constituídas, ou seja, o gênero é a representação de uma relação social, de pertencimento a uma classe, grupo ou categoria. Assim, o sujeito é constituído no gênero, por meio de códigos linguísticos e representações culturais. O trabalho dos sistemas de representação ou simbólicos operam discursivamente, no sentido de produzir as diferenças que, não podendo ser percebidas a princípio, são naturalizadas *a posteriori*.

Lauretis (1994) afirma que cada cultura possui um sistema de gênero: sistema simbólico que categoriza o masculino e o feminino, construindo o sexo de acordo com valores e hierarquias sociais. O sexo não pode ser entendido como uma condição natural, mas como a representação construída com base em uma estrutura conceitual que opõe de modo rígido essa dicotomia entre os sexos ditos biológicos.

A função do gênero seria, portanto, a de constituir “indivíduos concretos” em homens e mulheres, a partir do sistema de gênero em vigor, como prefere chamá-lo a autora, a qual aponta que, nesse sentido, uma teoria também pode funcionar como uma tecnologia de gênero. (LAURETIS, 1994).

Na mesma direção, Butler (2014c, p. 40-42) critica o que chama de a “ordem compulsória do sexo/gênero/desejo”, na qual o sexo seria fixo porque biológico e o gênero variável e culturalmente inscrito. Em suas críticas à heteronormatividade, por exemplo, faz referência a diversas expressões para se referir a essas matrizes teóricas e políticas masculinistas e de aspiração universalizante: “economia significante masculina” (proposta por Luce Irigaray), “falo-logo-centrismo” (proposto por Jacques Derrida), “sistema de heterossexualidade compulsória” (a partir de Monique Wittig) e “metafísica da substância” (associada a Friedrich Nietzsche).

Se o gênero são os significados culturais assumidos pelo corpo sexuado, não pode dizer que ele decorra, de um sexo desta ou daquela maneira. Levada ao seu limite lógico, a distinção sexo/gênero sugere uma descontinuidade radical entre corpos sexuados e gêneros culturalmente construídos. Supondo por um momento a estabilidade do sexo binário, não decorre daí que a construção de ‘homens’ aplique-se exclusivamente a corpos masculinos, ou que o termo ‘mulheres’ interprete somente corpos femininos. Além disso, mesmo que os sexos pareçam não problematicamente binários em sua morfologia e constituição (o que será questionado), não há razão para supor que os gêneros também devam permanecer em número de dois. A hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra implicitamente a crença numa relação mimética entre gênero e sexo, no qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito. Quando o *status* construído do gênero é teorizado como radicalmente independente do sexo, o próprio gênero se torna um artifício flutuante, com a consequência

de que *homem* e *masculino* podem, com igual facilidade, significar tanto um corpo feminino como um masculino, e *mulher* e *feminino*, tanto um corpo masculino como um feminino. (BUTLER, 2014c, p. 24-5, grifos da autora).

Percebe-se, assim, que o gênero é pensado como um aparato cultural/discursivo de construção de representações e estabelecimento dos próprios sexos, nos limites de uma experiência *discursivamente* constituída.

Butler, depois da publicação de *Problemas de gênero*, ficou reconhecida como uma teórica feminista que não só questionou o sujeito universal do feminismo, como criticou o uso político da noção de identidade. Ao problematizar as relações entre sexo, identidade e política, ela observa a relação direta que se estabelecia entre gênero e produção de identidade e afirma que no interior da experiência sexual não há uma submissão absoluta às normas e às identidades.

**Porque se eu tivesse argumentado que os gêneros são performativos, isso significaria que achei que você acordou de manhã, examinou o armário ou algum espaço maior em busca do gênero que queria escolher e lhe atribuiu durante o dia retornando para colocá-lo em seu lugar à noite. [...] Certamente, uma teoria deste tipo voltaria a colocar a figura de um sujeito que decide – humanista – no centro de um projeto cuja ênfase na construção parece se opor completamente a essa noção.**

[...] Se o gênero é construído através de relações de poder e, especificamente, restrições a regulamentos que não apenas produzem, mas também regulam vários seres corpóreos, como poderia a instância ser derivada desta noção de gênero, entendida como o efeito da restrição produtiva? **Se gênero não é um artifício que pode ser adotado ou rejeitado à vontade e, portanto, não é um efeito da escolha, como poderíamos entender a condição constitutiva e compulsiva de normas de gênero sem cair na armadilha do determinismo cultural? Como poderíamos entender com precisão a repetição ritualizada através da qual essas regras produzem e estabilizam não só os efeitos de gênero, mas também a materialidade de sexo? E essa repetição, esse rearticulação, também pode constituir uma oportunidade para retrabalhar criticamente as normas aparentemente constitutivas do gênero? Afirmar que a materialidade do sexo é construída através de a repetição ritualizada de normas dificilmente é uma declaração auto-evidente.** (BUTLER, 2002, p. 12-3, grifos meus, tradução livre)<sup>41</sup>.

A identidade não decorre, portanto, de características internas da pessoa, mas se forja a partir de práticas reguladoras de formação e divisão do gênero. Há, por um lado, um ideal

---

<sup>41</sup>No original: “Porque si yo hubiera sostenido que los géneros son performativos, eso significaría que yo pensaba que uno se despertaba a la mañana, examinaba el guardarropas o algún espacio más amplio en busca del género que quería elegir y se lo asignaba durante el día para volver a colocarlo en su lugar a la noche.[...]. Ciertamente, una teoría de este tipo volvería a colocar la figura de un sujeto que decide -humanista- en el centro de un proyecto cuyo énfasis en la construcción parece oponerse por completo a tal noción. [...] Si el género se construye através de las relaciones de poder y, específicamente, las restricciones normativas que no sólo producen sino que además regulan lós diversos seres corporales, ¿cómo podría hacerse derivar la instancia de esta noción de género, entendida como el efecto de la restricción productiva? Si el género no es un artifício que pueda adoptarse o rechazarse a voluntad y, por lo tanto, no es un efecto de la elección, ¿cómo podríamos comprender la condición constitutiva y compulsiva de las normas de género sin caer en la trampa del determinismo cultural? ¿Cómo podríamos precisamente comprender la repetición ritualizada a través de la cual esas normas producen y estabilizan no sólo los efectos del género sino también la materialidad del sexo? Y esta repetición, esta rearticulación, ¿puede también constituir una ocasión para reelaborar de manera crítica as normas aparentemente constitutivas del género? Afirmar que la materialidad del sexo se construye a través de la repetición ritualizada de normas dificilmente sea una declaración evidente por sí misma”. (BUTLER, 2002, p. 12-3).

normativo a ser incorporado e, por outro, um processo de normalização social dos sujeitos através do qual o sexo, o gênero e a sexualidade vão ganhando coerência e estabilidade.

No Brasil, o primeiro estudo sobre a homossexualidade foi publicado em 1959. Orientado por Florestan Fernandes, escrito por José Fábio Barbosa da Silva e publicado na *Revista Sociologia*, da Escola de Sociologia e Política, o trabalho tinha como título *Homossexualismo em São Paulo: estudo de um grupo minoritário*. Inicialmente fora apresentado em 1958 em forma de monografia. Publicado em 2005, o livro *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos* teve como mote principal a publicação do trabalho monográfico de José Fábio Barbosa da Silva (James GREEN; Ronaldo TRINDADE, 2005).

Em 1979, Michel Misse discutiu a questão da homossexualidade em *O estigma do passivo sexual*, mas foi somente a partir década de 1980 que estudos como os de Peter Fry, Eduard MacRae, Nestor Perlongher e João Silvério Trevisan e já na década de 1990, Richard Parker, marcaram o início de uma concentração dos estudos sobre sexualidade na área das Ciências Sociais. É ainda importante frisar que Fry, MacRae, Perlongher e Parker, apesar de concentrarem seus estudos no Brasil eram estrangeiros. Voltarei a eles logo mais à frente.

Trevisan, apesar de estar mais distante da produção acadêmica, na obra *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da Colônia à atualidade*, seu primeiro livro não-ficcional, publicado em 1986, produziu um estudo histórico-antropológico da homossexualidade, iniciando pelo Brasil colônia. A abordagem foi bombástica, na medida em que, em tempos de aids<sup>42</sup> e de reabertura política, o autor relativizou personalidades célebres, costumes imaculados e instituições acima de qualquer suspeita.

Em artigo recente, Sérgio Carrara e Júlio Simões (2014) discutiram o crescimento de estudos socioantropológicos sobre homossexualidade no Brasil, desde 2004, em particular em um grupo de trabalho sobre sexualidade e gênero nos encontros anuais da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais – ANPOCS.

Lance Arney, Marisa Fernandes e James N. Green (2003), em seu artigo *Homossexualidade no Brasil: uma bibliografia anotada*, citam esses mesmos estudiosos, dentre outros e chamam a atenção para o fato de que a Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) foi o berço do trabalho acadêmico em História e nas Ciências Sociais nessa temática. Comentam ainda que o Arquivo Edgard Leuenroth (AEL) tem o maior acervo sobre

---

<sup>42</sup>Utilizo a sigla aids em minúsculo levando em consideração o que afirmam Larissa Pelúcio e Richard Miskolci (2009, p. 127) quando alertam que "o uso em minúsculas se deve a uma perspectiva crítica em relação ao pânico sexual criado em torno da aids".

sexualidade no Brasil, localizado em uma universidade pública, a própria UNICAMP. Em seu levantamento, os autores enfocaram as obras

[...] predominantemente produzidas nas décadas de 1980 e 1990, com alguns exemplos da produção acadêmica de décadas anteriores, as quais refletem métodos moralistas, preconceituosos e não científicos de estudo sobre a homossexualidade no Brasil. (ARNEY; FERNANDES; GREEN, 2003, p. 319).

Um fato a destacar nos títulos de quase todos os trabalhos levantados ao longo das duas décadas pelos pesquisadores é que os termos *homossexual/ismo/idade* são recorrentes. Essas denominações ainda estariam ligadas às posturas que patologizavam e criminalizavam os homossexuais? É possível que sim.

Até agora falei de estudos homossexuais no Brasil que evidenciaram homens, embora alguns deles mencionassem superficialmente as relações afetivo-sexuais<sup>43</sup> entre mulheres, tais como Richard Parker (1991), por exemplo, que afirmava haver dois tipos de mulheres homossexuais: a *sapatão* – distante do que se convencionou reconhecer socialmente como um comportamento feminino – e a *sapatilha* que apesar de se envolver em relações sexuais com mulheres, mantinha sua feminilidade. De fato, a construção histórico-cultural do binário

---

<sup>43</sup>Utilizo a palavra *afetivo-sexual* para designar relações entre mulheres e entre homens. Há outras possibilidades, Jurandir Freire Costa prefere utilizar o termo homoerótico a homossexual. Segundo ele “Teoricamente, como procuro mostrar, homoerotismo é preferível a ‘homossexualidade’ ou ‘homossexualismo’ porque tais palavras remetem quem as emprega ao vocabulário do século XIX, que deu origem à idéia [sic] do ‘homossexual’. Isto significa, em breves palavras, que toda vez que as empregamos, continuamos pensando, falando e agindo emocionalmente inspirados na crença de que existem uma sexualidade e tipos humanos ‘homossexuais’, independentes do hábito lingüístico [sic] que os criou. Eticamente, sugiro que persistir utilizando tais noções significa manter costumes morais prisioneiros do sistema de nomeação preconceituoso que qualifica certos sujeitos como moralmente inferiores pelo fato de apresentarem inclinações eróticas por outros do mesmo sexo biológico. Ora, com base em outras convicções, sustento que não temos nem motivos éticos nem teórico-científicos consistentes para defender a legitimidade dessas opiniões. **Nesse tópico, advirto, além do mais, que a carga de preconceitos contida no uso de palavras como ‘homossexualismo’ ou ‘homossexual’ é autônoma em relação à intenção moral de quem as emprega.** A questão, portanto, não é a de saber qual a crença moral que cada usuário destas noções possui, mas a de mostrar que consequências [sic] éticas elas acarretam ou que limites são impostos ao que podemos saber sobre o problema, quando nos limitamos a entendê-lo do modo convencional”. (COSTA, 1992, p. 11, grifo meus). Claro que esta não é uma posição unânime. Para Denilson Lopes, por exemplo, homoerotismo é menos amplo que homoafetividade, um termo utilizado pela primeira vez aqui no Brasil por Maria Berenice, desembargadora aposentada do Tribunal do Rio Grande do Sul, ao se referir às uniões homoafetivas. De acordo com Lopes (2002, p. 37-8): “[...] penso que falar em homoafetividade é mais amplo do que falar em homossexualidade ou homoerotismo, vai além do sexo-rei, bem como é um termo mais sensível para apreender as fronteiras frágeis e ambíguas entre a homossexualidade e a heterossexualidade, construídas no século passado, [...]. Uma política da homoafetividade busca alianças para desconstruir espaços de homosociabilidade homofóbicos ou heterofóbicos, ao mesmo tempo que pensa, num mesmo espaço, as diversas relações entre homens (ou entre mulheres), como entre pai e filho, entre irmãos, entre amigos, entre amantes.” De qualquer forma, embora concorde que a homoafetividade não está demarcada apenas em relação aos desejos e à conjugalidade, opto pelo uso do termo homoerotismo por acreditar que ele está mais próximo daquilo sobre o qual eu estou me debruçando no momento. Até porque, como afirma Gore Vidal no prefácio ao livro *A invenção da heterossexualidade*, de Jonathan Ned Katz, “Eu tenho com frequência – talvez até sucessiva – insistido em que **não existem pessoas homossexuais e heterossexuais, apenas atos hétero ou homo**, e em que a maioria das pessoas, em um momento ou outro, apesar de horríveis tabus, faz das suas por aí, como costumávamos dizer quando eu era criança [...]” (VIDAL, 1996, p. 10, grifos meus).

“hétero-homo” assim como do “homem-mulher” precisam ser questionados. Ao que parece, as mulheres foram invisibilizadas dentro dos estudos brasileiros acerca da sexualidade, o que vem mudando pouco a pouco:

A pesquisa acadêmica sobre lésbicas continua nos estágios iniciais. [...] Ainda assim, diversos pesquisadores trabalham atualmente, em projetos de pesquisa inovadores, o que sugere que mulheres que têm amado e vivido com outras mulheres podem já não estar tão invisíveis no mundo acadêmico como estiveram por tanto tempo. (ARNEY; FERNANDES; GREEN, 2003, p. 318).

O primeiro trabalho que tratou das relações afetivo-sexuais entre mulheres, escrito por uma mulher, é de 1956, resultado da tese de doutorado da médica psiquiatra Iracy Doyle, cujo título foi *Contribuições ao Estudo da Homossexualidade Feminina*. Baseada no comportamento de uma de suas pacientes utilizava Freud como uma de suas principais referências. Outras obras, também importantes para esse processo inicial de visibilidade da existência lésbica foram *O lesbianismo no Brasil* (1987) do antropólogo e pesquisador Luis Mott e *O discurso da homossexualidade feminina*, da pesquisadora Denise Portinari, que foi publicado em 1989. Tânia Navarro Swain também contribuiu para a construção de obras específicas, escritas por mulheres com o livro *O que é lesbianismo* (2000). Em um livro que pretende responder o que é lesbianismo, Swain finaliza questionando “o que é realmente ser lésbica?” ao que responde, depois de lançar outros questionamentos, que “não existem respostas. Apenas um emaranhado de sentidos e representações que constituem o mundo: estratégia, opção, passagem, destino, recusa, cansaço, emoção. Cada qual com seu desenho, sua fluidez” (2000, p. 95). Parece ser esse emaranhado de sentidos que, apesar de ainda com pouca produção e visibilidade, autor@s estão estudando, produzindo dissertações, teses, artigos que graças à tecnologia podem ser encontrados facilmente na internet quando se utilizam termos busca como lesbianidade, lesbianismo, amor entre mulheres, dentre outros. Enquanto escrevo este ato, por exemplo, o *Caderno de Gênero e Diversidades*, que publica artigos, dossiês, entrevistas, diários de campo e resenhas acerca de estudos de gênero e sexualidades dissidentes, da Universidade Federal da Bahia, acaba de lançar o dossiê sobre *Pensamentos e resistências lésbicas feministas, dialogando com teóricas clássicas, contemporâneas e movimentos lésbicos* (2018). Na capa, uma foto de Marielle Franco<sup>44</sup> e Mônica Benício, expressa a resistência e a luta por corpos e vidas lésbicas que importam.

Se os estudos sobre lesbianidades ainda são escassos, aqueles que tratam da bissexualidade feminina são mais ainda. Na bissexualidade, as mulheres transitam por

---

<sup>44</sup>Quinta vereadora mais votada do Rio de Janeiro pelo Partido Socialista e Liberdade (PSOL), executada em 14 de março de 2018. Criada no Complexo da Maré, negra, socióloga, mãe de uma filha, se reconhecia como lésbica e era defensora dos direitos humanos.

diferentes experiências com homens e mulheres, ora sendo percebidas como heterossexuais, ora como lésbicas. Em 2008, Regina Facchini apresentou sua tese intitulada *Entre umas e outras: mulheres, (homo)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*, um estudo sobre mulheres que se relacionavam afetiva e sexualmente com outras mulheres. Em seu trabalho discutiu a questão da bissexualidade entre mulheres como um estigma, na medida em que a categoria bi, pensada pelas mulheres hétero ou homossexuais, teria tanto uma maior capacidade de sedução por causa da sua flexibilidade quanto imunidade em relação aos preconceitos. Nesse sentido, talvez, seja preciso retornar a Adrienne Rich (2010), ao considerar a heterossexualidade não só como uma instituição política, mas que também retira o poder das mulheres, produzindo, entre outras coisas, o apagamento da existência lésbica, propondo que todas nós existamos em um *continuum* lésbico, pensando desde a mãe amamentando uma criança e tendo sensações orgásticas, até o amparo de uma idosa prestes a falecer cercada por outras mulheres, “mesmo se não nos identificamos como lésbicas” (RICH, 2010, p. 38).

Se a lesbianidade e a bissexualidade foram historicamente invisibilizadas, o que dizer das travestilidades e d@s transexuailidades. Até idos de 1960, as travestis estavam subsumidas aos homossexuais. Muitas inclusive costumavam se tratar por “bicha”, “viado”<sup>45</sup>, como forma de ressaltar sua homorientação. Claro está que uma observação tão generalista não contempla a singularidade de múltiplas realidades. Atualmente mulheres lidas socialmente como trans, assumem uma identidade travesti como forma de lutar politicamente pela visibilidade e inserção desses grupos em toda a sociedade, como Luma Andrade, primeira travesti brasileira a doutorar-se em 2012, na área de educação, em Fortaleza, Ceará. Em 2007, Larissa Pelúcio apresentou um importante trabalho com a temática voltada para as travestis, em uma perspectiva antropológica: era a sua tese de doutorado cujo título foi *Nos nervos, na carne, na pele: uma etnografia sobre prostituição travesti e o modelo preventivo de AIDS*. A tese que discutia o modelo preventivo para DST/aids adotado pela agência pública DST/AIDS Cidade de São Paulo, junto a essa população” (PELÚCIO, 2009, p. 26), virou livro em 2009, passando a se chamar *Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*. Nesse trabalho, que já estabelecia diálogos com a perspectiva queer, Pelúcio argumenta que em vez de utilizar o termo travesti utilizará travestilidades, na medida em que a “[...]categorização identitária do termo ‘travesti’, [...] pode ser bastante simplificador[a] quando busca contemplar a gama de possibilidades dessa experiência. A

---

<sup>45</sup>Embora a grafia correta da palavra, para se referir ao animal seja “veado”, utilizarei “viado” até como forma de diferenciação entre a nomeação do animal e do humano.

travestilidade aponta para a multiplicidade dessas vivências ligadas à construção e desconstrução dos corpos” (PELÚCIO, 2009, p. 26).

Também é pioneiro na área das ciências sociais o trabalho de Berenice Bento intitulado *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*, sua tese de doutoramento apresentada na Universidade de Brasília em 2003. Em 2006, a tese foi lançada como livro, preservando o mesmo título. Nele o gênero é pensado a partir da perspectiva queer, tomando os processos cirúrgicos de redesignação do sexo como performances atualizadas pel@s sujeit@s para terem seus corpos reconhecidos como legítimos. Nesse sentido, Bento desconstrói a ideia de “transexualismo” como doença. Nessa mesma linha Tatiana Lionço apresentava a sua tese de doutorado, em 2006, intitulada *Um olhar sobre a transexualidade a partir da perspectiva da tensionalidade somato-psíquica*. De lá para cá, muitas monografias, dissertações, teses e artigos têm sido produzidos, mas ainda não dá para dizer que as invisibilidades e os preconceitos já tenham acabado, mas a visibilidade trans começa a se fazer presente. Há alguns anos já há no campo acadêmico mulheres reconhecidas como trans ou como travestis que muito têm contribuído nesse processo, tais como Adriana Sales, Megg Rayara Gomes de Oliveira, Amara Moira, Luma Andrade, doutoras em áreas diversas, dentre outras, que ocupando o espaço acadêmico, por excelência heteronormativo, contribuem para desestabilizar a norma e produzem não só resistências, mas novas existências.

De maneira geral, somente nos trabalhos já produzidos no século XXI é que os termos gay, lésbica, bissexuais e transexuais começam a aparecer, talvez refletindo tanto a utilização política dessas designações na luta pela despatologização e descriminalização dess@s sujeit@s sociais, quanto à importância crescente, a partir da década de 1980, da consolidação dos estudos queer.

Fábio Souza e Fernando José Benetti (2015) ao historiografarem os estudos queer aqui no Brasil, problematizaram a emergência dos mesmos em 2001, conforme advoga Miskolci (2015) e, indicaram o surgimento da Revista de Estudos Feministas (1992) e os Cadernos Pagu (1993) como importantes veículos de disseminação dos estudos feministas e do crescente interesse nas reflexões de Butler, a partir de 1995. Assim é que, na década de 1990 no Brasil já podemos encontrar estudiosos que utilizavam pressupostos queer em seus trabalhos, tais como: Tânia Navarro Swain, Mario César Lugarinho, Denilson Lopes – que se afasta destes estudos a partir de 2004 –, Guacira Louro e Tomaz Tadeu da Silva.

Na verdade, considero que esta emergência se deu, mesmo que de forma embrionária, já na década de 1980, com os trabalhos de Fry, MacRae e Perlongher. Quando Fry em seu

livro *Para Inglês ver: identidade e política na cultura brasileira* (1982a) apontava para a dualidade “homem”/”bicha” no Brasil, ele já chamava atenção para o que viria a ser, no futuro, uma das perspectivas dos estudos queer. Nesta época, ao estudar as relações entre homossexualidade e as religiões afro-brasileiras em Belém-PA, percebeu que os conceitos de “homossexual” e “homossexualidade” não dariam conta da diversidade existente nos sistemas de representações sociais paraense. Sem entender que há várias maneiras de sexualidade no Brasil, seu trabalho seria etnocêntrico, afirmava ele. Assim, constata que no sistema de representações sobre a sexualidade encontrada na periferia de Belém em 1974 “[...] enquanto o ‘homem’ deveria se comportar de uma maneira ‘masculina’, a ‘bicha’ tende a reproduzir comportamentos associados ao papel de gênero (*gender role*) feminino” (FRY, 1982a, p. 90). Carrara e Simões, ao estudarem o capítulo quatro desta obra, intitulado *da Hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil*, afirmam que ele se apresenta como um texto crucial na área de estudos sobre sexualidade, sendo nesta, já encontrados “[...] alguns dos problemas e conceituações centrais dos atuais estudos sobre sexualidade”, tais como “[...] a instabilidade/fluidez das identidades sexuais e a imbricação da sexualidade em relações de poder e hierarquias sociais dinâmicas e contextuais” (CARRARA; SIMÕES, 2007, p. 69).

Também MacRae, em seu artigo *Em defesa do gueto* (1983), afirmava que, em se tratando de papéis sexuais, a sociedade divide os indivíduos em dois grupos: homem/mulher; ativo/passivo, o que se (re)produziria no campo dos relacionamentos homossexuais, tanto masculinos quanto femininos.

Nestor Perlongher, em *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo* (1987), ao estudar uma prostituição masculina específica – a do michê, que ele preferiu chamar de viril, diferenciando-a de outras formas de prostituição homossexual, tal como a travesti – já partia do pressuposto de que a sexualidade é uma construção histórica e cultural.

Richard Parker, em seu livro *Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual do Brasil contemporâneo*, publicado em 1991, tendo como ponto de partida o carnaval, vai mais além e investiga as mais variadas nuances da sexualidade brasileira.

Ao elaborarem seus estudos partindo do pressuposto da sexualidade como construto social, esses autores se aproximaram daquilo que Simões (2008), ao se referir às ideias de Perlongher, chama de “‘virada pós-estruturalista’ nos estudos de gênero e sexualidade, em que modelos classificatórios passam a ser pensados como formas instáveis de categorias flutuantes, que circulam por diferentes relações” (SIMÕES, 2008, p. 544-5).

Falar do início dos estudos acerca da sexualidade no Brasil e nessa “virada pós-estruturalista”, trouxe à minha mente uma rápida digressão sobre a própria construção do termo homossexual e, a seguir, do seu questionamento e luta por sua despatologização, por ocasião do episódio de *Stonewall* em Nova York, no ano de 1969.

Se ao longo de toda a Idade Média as relações sexuais com homens do mesmo sexo foram consideradas como sodomia, apenas serão chamadas de homossexualidade no século XIX. Ou seja, o homossexual e a homossexualidade são construtos históricos assim como a heterossexualidade. Foucault (2014b, p. 48) afirma que:

É necessário não esquecer que a categoria psicológica, psiquiátrica e médica da homossexualidade constituiu-se no dia em que foi caracterizada – o famoso artigo de Westphal em 1870, sobre as ‘sensações sexuais contrárias’ pode servir de data natalícia – menos como um tipo de relações sexuais do que como uma certa qualidade da sensibilidade sexual, uma certa maneira de inverter, em si mesmo, o masculino e o feminino.

Nesse processo não haveria a exclusão de sexualidades ditas “aberrantes”, mas ao contrário, “especificação, distribuição regional de cada uma delas. Trata-se, através de sua disseminação, de semeá-las no real e de incorporá-las ao indivíduo”. (FOUCAULT, 2014b, p. 49).

A categorização e nomeação constituem essa prática como um “desvio da norma”, produzindo discursivamente a homossexualidade e transformando-a em uma “questão social relevante”. Ou seja, “enquanto alguns assinalam o caráter desviante, a anormalidade ou a inferioridade do homossexual, outros proclamam sua normalidade e naturalidade – mas todos parecem estar de acordo de que se trata de um ‘tipo’ humano distinto”. (LOURO, 2001, p. 542).

A situação permanece assim até o início da década de 1970. Havia nesse período pouca organização política e os grupos que existiam, tinham, em sua grande maioria, suas reuniões e encontros feitos na clandestinidade. Entretanto,

Aos poucos, especialmente em países como os Estados Unidos e a Inglaterra, um aparato cultural começa a surgir: revistas, artigos isolados em jornais, panfletos, teatro, arte. No Brasil, por essa época, a homossexualidade também começa a aparecer nas artes, na publicidade e no teatro. [...] A partir de 1975, emerge o Movimento de Libertação Homossexual no Brasil [...]. (LOURO, 2001, p. 542).

Gradativamente, a homossexualidade passa a ser vista a partir de distribuições étnicas, raciais, nacionais, dentre outras, que produziriam efeitos interseccionais. A ação política torna-se mais visível e a luta se volta contra a heterossexualização da sociedade. A ideia de “comunidade homossexual” vai se construindo e ao final da década de 1970,

A política *gay* e *lésbica* abandonava o modelo que pretendia a libertação através da transformação do sistema e se encaminhava para um modelo que poderia ser chamado de

‘étnico’. *Gays* e lésbicas eram representados como ‘um grupo minoritário, igual mas diferente’, [...]. Afirmava-se, discursiva e praticamente, uma identidade homossexual.

.....  
Com esses contornos, a política de identidade praticada durante os anos 70 assumia um caráter unificador e assimilacionista, buscando a aceitação e a integração dos/as homossexuais no sistema social. A maior visibilidade de *gays* e lésbicas sugeria que o movimento já não perturbava o *status quo* como antes. (LOURO, 2001, p. 543-4, grifos da autora).

A política identitária homossexual gradativamente entrava em crise e nesse contexto surgia o ativismo político queer como uma política pós-identitária associada à emergência, na década de 1960, dos chamados “novos movimentos sociais”. Claro está que autor@s como Butler e Derrida têm importância fundamental nesta nova perspectiva. Butler, por exemplo, chama a atenção para o fato de que a teoria feminista não precisava

[...] resolver as questões da identidade primária para dar continuidade à tarefa política. Em vez disso, devemos nos perguntar: que possibilidades políticas são consequência de uma crítica radical das categorias de identidade? Que formas novas de política surgem quando a noção de identidade como base comum já não restringe o discurso sobre políticas feministas? E até que ponto o esforço para localizar uma identidade como fundamento para uma política feminista impede uma investigação radical sobre as construções e as normas políticas da própria identidade? (BUTLER, 2014c, p. 9-10).

A pauta de reivindicações mudava radicalmente – passava-se a considerar que a desigualdade caminhava para além das questões de classe –, assim, as lutas do movimento operário trabalhador por uma redistribuição econômica não comportavam mais as demandas sociais da época anteriores à década de 1960. Corpo, desejo e sexualidade, que antes não eram sequer considerados passam a fazer parte da pauta política como expressões de relações de poder, podendo ser percebidos através da própria dinâmica de constituição dos chamados “novos movimentos sociais”, que assumiam um caráter de luta por direitos civis para negros e homossexuais e o próprio movimento feminista da chamada segunda onda<sup>46</sup>, nos Estados Unidos.

---

<sup>46</sup>O termo “ondas” foi utilizado por Platão (2012), em *A república* como forma de nomear as dificuldades que adviriam para que se pudesse constituir uma cidade justa. No feminismo o termo é utilizado como forma de reconhecimento de que as atividades feministas se deram de forma variável e em diferentes tempos. A primeira onda vai do século XVIII até o início do século XX, e, de maneira geral, corresponderia à luta pelo sufrágio universal das mulheres que se iniciou na Inglaterra. A segunda onda inscreve-se a partir da década de 1960 até 1980, quando a luta deixa de ser pelo voto e se amplia para questões sociais como o direito ao aborto, ao uso de anticoncepcionais e do próprio corpo e da sexualidade de forma mais livre. Assim, a luta aqui se constituía como uma luta pessoal, que também era política. É de Carol Hanisch em 1969, o lema “o pessoal é político” propondo que problemas culturais e políticos se mesclam, e as demandas se voltam contra as estruturas sexistas do poder. A terceira onda se constitui de uma polissemia de feminismos que não tenta se impor um sobre o outro. Embora esse processo teórico seja complexo, uma filósofa em particular ganha destaque: Judith Butler. Atualmente já há quem fale em uma quarta onda do feminismo. Para maiores informações sugiro a leitura de Adriana Piscitelli (2002).

Se nos Estados Unidos o ativismo político do queer foi marcado desde o início, se disseminando nas artes em geral e abrindo caminho nas universidades, no Brasil ocorreu o processo inverso. Como afirma Bento (2015, p. 148):

No Brasil o queer chega pelas universidades e não sai dali. Por quê? Acho que as dinâmicas dos movimentos sociais e a relação com o Estado aqui são completamente diferentes das estadunidenses. O Estado, entre nós, é um ator central na estruturação das agendas políticas do movimento social. [...]. Historicamente, a luta pela ampliação dos direitos humanos e cidadania tem passado pelo Estado.

Não se pode esquecer o surgimento da epidemia da aids no início da década de 1980, que a despeito dos “novos” discursos sobre sexualidade, reforça a “norma heterossexual que servira como modelo para patologizar as sexualidades dissidentes desde os fins do século XIX” (PELÚCIO; MISKOSCI, 2009, p. 127).

Nas lutas dos movimentos gay e lésbico tradicional, havia a preocupação em demonstrar a respeitabilidade e a normalidade d@s homossexuais. Tanto foi assim que, para fugir ao estigma da loucura e do crime, a partir de *Stonewall*, o termo homossexual foi questionado e se dissemina o uso do vocábulo gay, MacRae observou que também em relação ao Brasil, o vocábulo gay é apropriado com uma perspectiva mais leve, sem a ideia de patologização que a palavra homossexual carrega. (MACRAE, 1983).

Mas é claro, que da mesma forma que não é possível se falar de UM movimento de mulheres, partindo do pressuposto que todas pensam e agem da mesma forma, isso também se aplica em relação aos movimentos gays e lésbicos. Aqui no Brasil, por exemplo, em seu livro *A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da ‘abertura’*, de MacRae, Peter Fry, no prefácio da obra, afirma que:

Como muitos movimentos de libertação, o movimento homossexual brasileiro esposou um ideal anti-autoritário, pressupondo a igualdade de todos seus membros. [...] [Mas] Os militantes não eram tão iguais assim: uns falavam melhor que outros, assim dominando as reuniões e influenciando na tomada de decisão. As mulheres e os negros homossexuais logo se sentiram suficientemente diferentes para formar seus próprios grupos buscando escapar do machismo e do racismo dos outros para poder melhor ‘trabalhar suas condições específicas’. (FRY, 1990, p. 12).

No caso dos movimentos feministas houve uma luta crescente pela conscientização por parte da sociedade sobre as questões de gênero e multiplicaram-se estudos abrangendo temas como novas estruturas de família, formas de violência contra mulheres, emprego e salários, participação feminina na representação partidária e parlamentar, entre outros. Segundo Francine Descarries (2000, p. 36):

No contexto das ciências humanas e sociais, designa-se sob o termo ‘Estudos Feministas’ um campo pluridisciplinar de conhecimentos, que se desenvolveu no meio universitário a partir dos [anos] 70. Não significa estudos unicamente centrados sobre as mulheres nem corrente homogênea de pensamento; debruça-se sobre as diferentes problemáticas que concernem diversos instrumentos conceituais e metodológicas [sic] para analisar a

dimensão sexuada das relações sociais de hierarquização e de divisão social, assim como as representações sociais e as práticas que as acompanham, modelam e remodelam.

Não se pode esquecer que os movimentos restritos aos homossexuais foram abrindo espaço para a inserção de outras sexualidades não heterossexuais e até mesmo heterossexuais, por exemplo, na aglutinação das letras GLS (gays, lésbicas e simpatizantes). É necessário, entretanto, reconhecer que sobre todos esses grupos existem processos históricos e culturais de construção. Assim como ressalta Regina Facchini (2009, p. 140, grifos meus):

[...] até 1993, o movimento aparece descrito predominantemente como MHB (movimento homossexual brasileiro); depois de 1993, como MGL (movimento de gays e lésbicas); após 1995, aparece primeiramente como um movimento GLT (gays, lésbicas e travestis) e, posteriormente, a partir de 1999, figura também como um movimento GLBT – de gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros, passando pelas variantes GLTB ou LGBT, a partir de hierarquizações e estratégias de visibilização dos segmentos. Em 2005, o XII Encontro Brasileiro de Gays, Lésbicas e Transgêneros aprova o uso de GLBT, incluindo oficialmente o ‘B’ de bissexuais à sigla utilizada pelo movimento e convencionando que o ‘T’ refere-se a travestis, transexuais e transgêneros. Em 2008, nova mudança ocorre a partir da Conferência Nacional GLBT: não sem alguma polêmica, aprova-se o uso da sigla LGBT para a denominação do movimento, o que se justificaria pela necessidade de **umentar a visibilidade do segmento de lésbicas**.

E a “sopa de letrinhas”, termo utilizado por Facchini (2005) em seu livro *Sopa de letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades nos anos 1990*, não para por aí. Atualmente já se utiliza o LGBTIQQ+. A sigla, LGBTIQQ+, para além de designar lésbicas, gays, bissexuais, transexuais e travestis, compreende também os intersexuais – pessoas que nascem com uma anatomia reprodutiva que não se encaixa na definição típica de “sexo feminino” ou “sexo masculino” – os fluídos ou indecisos – que em inglês são denominados de *questioning*, daí o primeiro “Q” –, e ainda adiciona mais um “Q” referente aos estudos queer, utilizado com um grande guarda-chuva para abrigar todas as outras variações de orientações e identidades. E haja variações. Em Nova York, a Comissão de Direitos Humanos, reconhece, desde 2016, trinta e uma nomenclaturas de gênero. Entretanto o reconhecimento pela Comissão de Direitos Humanos não implica reconhecimento legal dos nomes e das identidades de gênero por instâncias sociais e legais. Enquanto isso, aqui no Brasil, as lutas para que pessoas trans sejam chamadas por seus nomes sociais parecem ter tido algum efeito. No dia 01 de março de 2018, o Supremo Tribunal Federal (STF) autorizou que pessoas trans possam mudar seus nomes sem que haja a necessidade de entrarem na justiça, mesmo que não tenham feito cirurgia de redesignação sexual.

É em meio a contextos históricos estadunidenses que a perspectiva queer, tanto em termos políticos quanto teóricos, é inserida e vai sendo consolidada, na segunda metade da década de 1980, sendo marcada no início de seus estudos como uma vertente do feminismo.

Nesse contexto de virada pós-estruturalista que culmina com crítica à política identitária e com a possibilidade, portanto, de uma política pós-identitária, corrobora Butler (2014c, p. 23):

Que relações de dominação e exclusão se afirmam inintencionalmente quando a representação se torna o único foco da política? A identidade do sujeito feminista não deve ser o fundamento da política feminista, pois a formação do sujeito ocorre no interior de um campo de poder sistematicamente encoberto pela afirmação desse fundamento. Talvez, paradoxalmente, a ideia de ‘representação’ só venha realmente fazer sentido para o feminismo quando o sujeito ‘mulheres’ não for presumido em parte alguma.

Impossível falar da perspectiva queer sem pensar inicialmente no significado da própria palavra, vez que originalmente – *queer* – se refere a “esquisito”, “estranho”, “ridículo”, “excêntrico”, “raro”, “extraordinário”, ou seja, a tradução deste vocábulo não parece ser um trabalho fácil, pois como ressalta Louro (2001, p. 546, grifos da autora):

[...] a expressão também se constitui na forma pejorativa com que são designados homens e mulheres homossexuais. [...] Este termo, com toda a sua carga de estranheza e de deboche, é assumido por uma vertente de movimentos homossexuais precisamente para caracterizar sua perspectiva de oposição e de contestação. Para esse grupo, *queer* significa colocar-se contra a normalização – venha ela de onde vier. Seu alvo mais imediato de oposição é, certamente, a heteronormatividade compulsória da sociedade; mas não escaparia de sua crítica a normalização e a estabilidade propostas pela política de identidade do movimento homossexual dominante.

E, para enfatizar o uso político do queer, conclui que ele “[...] representa claramente a **diferença que não quer ser assimilada ou tolerada** e, portanto, **sua forma de ação é muito mais transgressiva e perturbadora**” (LOURO, 2001, p. 546, grifos meus).

Embora, o uso do termo “teoria queer” tenha sido cunhado por Teresa de Lauretis, em 1991, ela mesma se distancia dele, em 1994, e adota a palavra “lésbica” no título de seu livro *The practice of Love: lesbian sexuality and perverse desire*. Segundo ela:

Minha insistência no adjetivo ‘lésbica’ pode entender-se como uma forma de distanciamento da ‘teoria queer’, que, desde que eu levantei como uma hipótese de trabalho para os estudos gays e lésbicos nesta mesma revista, se converteu rapidamente em uma criação conceitual vazia da indústria publicitária. (apud SÁEZ, 2004, p. 127)<sup>47</sup>.

A crítica de Lauretis parece ter sentido na medida em que a perspectiva queer se constitui um campo heterogêneo e fluido. Não é possível, portanto, totalizá-la sob o rótulo de uma teoria<sup>48</sup>, entretanto é possível afirmar que esses estudos se originam a partir do desenvolvimento crítico do feminismo sobre as noções de gênero e sexo e de uma perspectiva

<sup>47</sup>No original: “mi insistencia en el adjetivo 'lesbiana' puede entenderse como una forma de distanciamiento de la "teoria queer", que, desde que yo la planteé como una hipótesis de trabajo para los estudios gays y lesbiana en esta misma revista [...], se ha convenido rápidamente en una criatura conceptualmente vacía de la " industria publicitaria”. (SÁEZ, 2004, p. 127).

<sup>48</sup>Sáez (2004) observa que é inapropriado utilizar o termo “teoria” para os estudos queer, porque o conceito de teoria, no campo da epistemologia e da filosofia das ciências produz a necessidade de um método, de uma linguagem formal e de regras claras de transformação de enunciados que evitem mal-entendidos ou que permitam verificar as proposições.

pós-estruturalista, que questiona as essencialidades das identidades e destaca os efeitos produtivos do discurso.

Teórica e metodologicamente, os estudos *queer* surgiram 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. [...] Ainda que haja variações entre os diversos autores, é possível afirmar que **o sujeito no pós-estruturalismo é sempre encarado como provisório, circunstancial e cindido**. (MISKOLCI, 2009, p. 152, grifos do autor).

Se na própria América do Norte se encontram questionamentos quanto ao termo *queer* e seu uso teórico e político, como se posiciona a América Latina em geral e, mais especificamente o Brasil? Uma reflexão importante passa pela pergunta de “[...] quais são as especificidades em questão quando tratamos do contexto brasileiro marcado por processos como a escravidão e por dinâmicas de classe social, de gênero, de sexualidade, específicos e interseccionados?” (Felipe PADILHA; Lara FACIOLI, 2015, p. 143). Na Latino América as problematizações refletem uma intenção mais contemporânea de descolonizar o conhecimento e buscar alternativas para retirar da subalternidade idiomas que têm incorporado ao longo dos anos vários estrangeirismos. Reconheço, portanto, que houve “impacto do colonialismo e do capitalismo modernos na construção das epistemologias dominantes”, ou seja, ocorreu uma relação “desigual entre saberes que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizadas, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade” (Boaventura de Sousa SANTOS; Maria Paula MENESES, 2010, p. 11)<sup>49</sup>.

Com o uso do termo *queer*, não foi diferente. Marcia Ochoa, antropóloga norte-americana de origem latina, mesmo considerando que a crítica à heteronormatividade é muito útil como resposta cultural para a marginalização, observa que:

*A teoria queer* é uma produção intelectual primariamente norteamericana dos anos oitenta em diante. Baseia-se em uma crítica da *heteronormatividade*. O compromisso da *teoria queer* é entender os processos e atores sociais fora de um marco normativo – imaginar o sujeito teórico sem nenhuma trajetória reprodutiva, moral ou econômica fixa. [...].

---

<sup>49</sup>Não quero parecer simplista, pois reconheço que há muitas discussões que podem ser travadas aqui a partir de uma perspectiva pós-colonial, ou mais recentemente, decolonial. Segundo Larissa Rosevics (2017, p. 188-9) “A maior parte das pesquisas pós-coloniais seguiu a trajetória dos estudos literários e culturais, através da crítica a modernidade eurocentrada, da análise da construção discursiva e representacional do ocidente e do oriente, e das suas consequências para a construção das identidades pós-independência. A preocupação dos estudos pós-coloniais esteve centrada nas décadas de 1970 e 1980 em entender como o mundo colonizado é construído discursivamente a partir do olhar do colonizador, e como o colonizado se constrói tendo por base o discurso do colonizador. [...] Enquanto os pós-coloniais se aproximavam das correntes pós-modernas e pós-estruturalistas, os decoloniais voltaram-se para um projeto semelhante aos dos teóricos críticos de esquerda. Isso significa que, assim como os teóricos críticos de esquerda, os decoloniais buscam a emancipação de todos os tipos de dominação e opressão, em um diálogo interdisciplinar entre a economia, a política e a cultura”. Para uma inserção sobre a temática sugiro a leitura da obra *Epistemologias do Sul*, cujo organizador@s são Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Menezes (2010), em especial toda a sua primeira parte e a da coletânea brasileira *Diálogos internacionais: reflexões críticas do mundo contemporâneo* (2017), organizada por Glauber Carvalho e Larissa Rosevics.

[...] Mas se deve ter muito cuidado: a palavra *queer* é uma categoria *local* estadunidense (é como te chamavam na escola quando zombavam de ti), que mediante uma hegemonia teórica que permite a publicação e a circulação de textos estadunidenses por todo o mundo, embora tenham viajado muito, não têm a mesma ressonância em outros lugares. (OCHOA, 2004, p. 253-4, grifos da autora, tradução livre)<sup>50</sup>.

Felipe Rivas San Martín, ativista e à época estudante de artes visuais da Universidade do Chile, narra uma situação inusitada para demonstrar que alguns problemas do estabelecimento do queer, ficam sem tradução cultural e política, sobretudo, na América Latina. Segundo ele:

Em janeiro de 2006, eu me encontrava junto a outro ativista em uma mesa informativa preparada no Teatro Novedades, onde acontecia o quarto Encontro Lésbico de Artes (ELTA). À tarde, quando já nos preparávamos para desarmar o stand, duas estudantes lésbicas estrangeiras nos cercaram, olhando com desdém nossos cartazes, embora folhassem um exemplar da revista *Torcida*, projeto que havia sido publicado uns meses antes, em novembro de 2005.

– *O que é?* Perguntaram.

*Uma revista de estudos “cuir”*. Respondi, usando a palavra em inglês para que as estrangeiras entendessem.

– *Como?* Replicaram.

– *“Cuir”*. *É de teoria “cuir”*. Expliquei-lhes.

– *“Cuir”?* Repetiram elas, me olhando intrigadas. – *O que é “cuir”?*

*É “cuir”, “cuir”, como um insulto homofóbico ou como “excêntrico” em inglês*. A essas alturas já estava angustiado. *“Cuir”, “cuier”, “cuilar”*. Repetia gesticulando e alterando os modos de pronúncia, intuindo que o problema poderia estar ali.

De pronto as estrangeiras se olharam e exclamaram: – *Ah!... “queer”, “queer”!*

Dizendo-o de uma maneira que nunca havia ouvido em minhas conversas com ativistas e teóricos latino-americanos. (SAN MARTÍN, 2011, p. 1, grifos do autor)<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup>No original: “La *queer theory* es una producción intelectual primariamente norteamericana de los años ochenta em adelante. Se basa em uma crítica a la *heteronormatividad*. El compromiso de la *queer theory* es de entender a los procesos y actores sociales fuera de um marco normativo – imaginar el sujeto tórico sin ninguna trayectoria reproductiva, moral o económica fija. [...] Pero hay que tener mucho cuidado: la palabra *queer* es una categoría *local estadounidense* (es como te llamaban em la escuela cuando se burlaban de ti), que mediante la hegemonia teórica que permite la publicación y circulación de textos estadunidenses por todo el mundo, haja viajado mucho, pero no tiene la misma resonancia em otros lugares”.

<sup>51</sup>No original: “En enero de 2006, me encontraba junto a otro activista em una mesa informativa preparada em el Teatro Novedades, mientras se desarrollaba el cuarto Encontro Lésbico de Artes (ELTA). Llegando la tarde, cuando ya nos preparávamos para desarmar el stand, se acercaron dos estudiantes lesbianas gringas mirando com desdém nuestros stickers, mientras hojeaban un ejemplar de revista *Torcida*, proyecto que había sido publicado unos meses antes, em noviembre de 2005.

–*¿Qué es?* Preguntaron–.

*Una revista de estudios “cuir”*. –Atiné a responder, usando la palabra em inglés para que las gringas entendieran–.

–*¿Como?* Replicaron–.

*“Cuir”*. *Es de teoría “cuir”*. –Les aclaré–

–*¿“Cuir”?* –Repetieron ellas, mirándose intrigadas. – *¿Qué es “cuir”?*

*Es “cuir”, “cuir”, como el insulto homofóbico o como “raro” em inglés*. A esas alturas ya estaba angustiado. *“Cuir”, “cuier”, “cuilar”*. Repetía gesticulando y alterando los modos de pronunciación, intuyendo que el problema podía estar radicado ahí.

De pronto las gringas se miraron y exclamaron: – *Ah!... “queer”, “queer”!*

Diciéndolo de una manera que nunca había oído em mis conversaciones con activistas y teóricos de Latinoamérica. (SAN MARTÍN, 2011, p. 1, grifos do autor).

Larissa Pelúcio, brasileira, faz uma constatação interessante: assim como no Chile, a palavra queer não faz sentido no contexto do senso-comum, ao contrário do ambiente universitário que o incorporou, assim como a outros termos estrangeiros, sem muitos problemas e/ou resistências. A palavra que na tradição inglesa corresponde a um xingamento, no Brasil, assim como em outros países latinos, perde-se na sonoridade e abuso das vogais: “cuir”. Neste sentido, Pelúcio sugere que chamemos de teoria “cu”. Entretanto, ela argumenta, que mais do que pensar em traduções, faz-se necessário, para além das produções teóricas norte-americanas, construir conhecimentos “a partir de questões próprias de nossa experiência marginal” (PELÚCIO, 2014, p. 68).

Desde 2009, Berenice Bento, também brasileira, tem feito uma “tradução cultural idiossincrática” (BENTO, 2014a, p. 48), designando-os “estudos transviados” (BENTO, 2009a, p. 17). Em entrevista, Bento afirma que embora tenha entrado em diálogo com autor@s queer, como Foucault, Derrida, Butler, Preciado, ela não se reconhecia como uma autora queer. Esta identificação veio de fora:

Quando minha tese foi publicada, eu fui carimbada com o selo de teórica queer. Isso, para mim, foi uma surpresa, porque eu não me reivindicava assim, foi de fora para dentro. Nunca foi um lugar que me deixou muito confortável, tampouco tranquila. Primeiro, eu não gosto da palavra queer. O que é queer? [...] no Brasil, se você fala que é queer, a grande maioria nem sabe do que se trata. [...]. Não tem nenhum sentido para nós. [...] **Qual a potência do queer na sociedade brasileira? Nenhuma. Se eu falo transviado, viado, sapatão, traveco, bicha, boiolo, eu consigo fazer com que meu discurso tenha algum nível de inteligibilidade local.** O próprio nome do campo já introduz algo de um pensamento colonizado que não me agrada de jeito nenhum. (BENTO, 2015, p. 147, grifos meus).

Apesar de reconhecer as questões em torno da inteligibilidade do termo queer, que produziram traduções e reapropriações como teoria “cu” e “estudos transviados” e, sobretudo compreendendo que elas não visam desqualificar sujeit@s, ainda assim, optei, neste trabalho, pelo uso do termo original do inglês, por que, além da inexistência de consenso em torno de uma palavra, acredito como Mário César Lugarinho (2013) que a tradução do queer para o português não pode ser imediata, precisa ser mediada por uma reflexão histórica e cultural.

É, portanto, a partir destas discussões teóricas e de sua ampliação que pretendo compreender meu objeto de estudo.

## **Cena 5 – Tecendo a vida e performatizando a etnografia**

Tendo definido meu objeto, meus objetivos e minhas referências teóricas, começo agora a apresentar algumas escolhas metodológicas que foram tomadas ao longo dos caminhos que trilhei na construção e reconstrução deste trabalho.

Apesar de se constituir eminentemente em um trabalho de análise de romances, autobiografias e entrevistas, considero-o também um trabalho etnográfico, não nos termos propostos por Malinowisk, que pressupunha que para “encontrar o nativo em carne e osso”, era preciso viajar dias, ficar reclusa de meu próprio mundo, mas na medida em que meu objeto está ao meu lado, vive comigo e compartilha de gostos e interesses comuns. Segundo Hélio Silva (2005, p. 12), “observar o campo e interagir é [...] um permanente auto-observar-se e uma auto-avaliação permanente. E isto é mais que teoria, método, técnica. É uma atitude necessária que subsume todas as outras dimensões e produz uma identidade ambígua e oscilante: a do etnógrafo”. É essa identidade ambígua, oscilante e constante que tenho vivenciado ao longo da elaboração deste trabalho. Quando questionada se fiz etnografia, afirmo que vivi etnografando esses últimos anos. Mas, afinal, o que seria um trabalho etnográfico?

Clifford Geertz, ao questionar o que seria a etnografia e quem seria seu autor, observa que “A ilusão de que a etnografia é uma questão de dispor fatos estranhos e irregulares em categorias familiares e ordenadas – [...] – foi demolida há muito tempo. O que ela é, entretanto, não está muito claro” (2009, p. 11).

Além de chamar atenção para o fato de que hoje a etnografia não pode mais ser concebida nos mesmos termos em que Bronislaw Malinowski a propôs, também demonstra que a questão da autoria nos textos etnográficos é essencial, sobretudo por que:

A capacidade dos antropólogos de nos fazer levar a sério o que dizem tem menos a ver com uma aparência factual, ou com um ar de elegância conceitual, do que com sua capacidade de nos convencer de que **o que eles dizem resulta de haverem realmente penetrado numa outra forma de vida (ou se você preferir, de terem sido penetrados por ela)** – de realmente haverem, de um modo ou de outro, ‘estado lá’. **E é aí, ao nos convencer de que esse milagre dos bastidores ocorreu, que entra a escrita.** (GEERTZ, 2009, p. 15, grifos meus).

Geertz já havia advogado em trabalhos anteriores que “os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda ou terceira mão. [...]. Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são ‘algo construído’, ‘algo modelado’” (GEERTZ, 1989, p. 25-6). Assim, segundo ele, a etnografia é uma atividade eminentemente interpretativa, uma descrição densa, voltada para a busca de estruturas de significação.

Mas, quais seriam as características cruciais da escrita etnográfica para Geertz? “Impossibilitados de recuperar os dados imediatos do trabalho de campo para uma reinspeção empírica, damos ouvidos a algumas vozes e ignoramos outras” (GEERTZ, 2009, p. 17). Daí surge o questionamento de por que escolher uns/umas e outr@s não? Segundo ele, porque alguns/algumas antropolog@s são mais eficientes em sua escrita etnográfica que outr@s, por

isso a questão do que vem a ser um@ autor@ na antropologia é fundamental e num claro diálogo com Foucault, em seu texto *O que é um autor*, afirma:

Pode ser que, noutros campos de discurso, o autor (juntamente com o homem, a história, o eu, Deus e outros petrechos da classe média) esteja morrendo, mas ele, ou ela, ainda está vivíssimo entre os antropólogos. Em nossa ingênua disciplina, talvez uma episteme atrasada, como de praxe, **ainda é muito importante saber quem está falando**. (GEERTZ, 2009, p. 18, grifos meus).

Para James Clifford (2008a), mais importante do que saber quem está falando é reconhecer que há uma autoridade etnográfica. Ele propõe verificar em quatro estilos esta autoridade – experiencial, interpretativo, dialógico e polifônico – que “são encontrados de forma discordante, em cada etnografia” (James CLIFFORD, 2008a, p. 55).

Embora apresente esses quatro estilos, Clifford se afasta dos entendimentos disciplinares clássicos da etnografia, para propor **entender a diversidade dos processos de construção de textos etnográficos**, pensando-os como **construções textuais situadas em circunstâncias históricas e culturais específicas**, portanto, a partir de uma autoridade etnográfica polifônica, que eu prefiro chamar de performática. Gonçalves (2008a, p. 11, grifos meus) observa que para ele: “[...] A experiência etnográfica é sempre textualizada, enquanto que o texto etnográfico está sempre contaminado pela experiência. Em outras palavras, os temas da etnografia estão **simultaneamente no texto e fora do texto**”. Por isso, nas palavras de Clifford (2008a, p. 41, grifos meus):

Torna-se necessário conceber a etnografia não como a experiência e a interpretação de uma ‘outra’ realidade circunscrita, mas sim como uma **negociação construtiva envolvendo pelo menos dois, e muitas vezes mais, sujeitos conscientes e politicamente significativos**. Paradigmas de experiência e interpretação estão dando lugar a paradigmas discursivos de diálogos e polifonia.

Nessa perspectiva, “o trabalho de campo é significativamente composto de eventos de linguagem” (CLIFFORD, 2008a, p. 41) e essa linguagem é atravessada por subjetividades, nunca será neutra e desinteressada.

James Clifford e George Marcus, em 1986, em uma coletânea de artigos intitulada *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, publicada em português vinte anos depois, sob o título *A escrita da Cultura: poética e política da etnografia* (2016), chamaram atenção para a entrada da antropologia norte-americana na virada pós-moderna e pós-estruturalista<sup>52</sup>. Os questionamentos sobre a própria etnografia e sua autoridade autoral já são

<sup>52</sup>Rachel Nigro (2009, p. 196) chama atenção para uma virada que também ocorre no campo da linguística, da qual Derrida é um dos responsáveis. Para ela, “A crítica pós-estruturalista da razão, muitas vezes identificada como pós-moderna ancora-se em parte sobre essa constatação: uma vez que a linguagem é criadora de mundo, ou seja, uma vez que são as expressões linguísticas [sic] que fornecem sentido à realidade, torna-se insustentável qualquer tentativa de interpretar toda a realidade através de um metadiscurso que abarque todos os variados jogos de linguagem existentes. Certamente um metadiscurso é apenas mais um jogo de linguagem que não

indícios fortes de entrada nesta virada, quando apontam inclusive um etnocentrismo implícito nas etnografias que privilegiam a autoridade do antropólogo e não do “nativo”. Para os autores de *Writing culture* a etnografia deve se constituir de uma negociação de diálogos, uma polifonia, em que o outro seja evidenciado ao final, no texto que resultou da etnografia, e não apenas uma interpretação dele.

A partir da rápida discussão que fiz acima, é possível perceber que o termo etnografia é, por si só polissêmico, tem mais de um significado, dependendo do enquadre teórico que se queira dar. Assim, me proponho, em uma perspectiva pós-estruturalista, a pensar a etnografia como uma linguagem, perpassada por interesses e subjetividades que se (re)produzem entre quem pesquisa e quem é pesquisad@, portanto quero convidá-l@ a conceber a etnografia como ato performativo, como uma representação parcial e não como um retrato fidedigno da realidade que pretende mostrar.

É interessante chamar atenção de que a palavra performance também é polissêmica. Segundo Carla Rodrigues (2012a, p. 142, grifos da autora): “Performance tem como origem latina a palavra *formare*, que chega até nós como ‘formar, dar forma a, criar’. Performance também dá origem a dois outros termos, que eventualmente podem se confundir, mas em muito diferem: performático e performativo”<sup>53</sup>. Muitos autores têm trabalhado a ideia de performance na etnografia. Já nos anos 1980, James Clifford começa seu ensaio *Sobre a alegoria etnográfica*, afirmando que, assim como Victor Turner lida com dramas sociais, ele pretende tratar “a própria **etnografia como uma performance** com enredo estruturado através de histórias poderosas” (CLIFFORD, 2008b, p. 60). O próprio Victor Turner é autor de um artigo intitulado *The anthropology of performance*, publicado postumamente, em 1987. De lá para cá, as discussões têm sido constantes, como se pode perceber em um volume inteiro de *Horizontes Antropológicos* (Maria Elizabeth LUCAS, 2005), dedicado à temática da visibilidade que a performance vem ganhando dentro da antropologia anglo-americana, principalmente.

---

conhece (ou não reconhece) a infinidade de outros jogos, de outras formas narrativas de interpretar a realidade. Essa crítica, frequentemente descartada como relativista, não pode ser facilmente contornada sem algum tipo de apelo metafísico. Assim, após a virada lingüística, todo discurso que se pretende rigoroso deve justificar sua posição, ou seja, reconhecer de onde fala e colocar em questão sua noção de verdade”.

<sup>53</sup>Explicitando a diferença entre performático e performativo afirma: “Para performático, o dicionário registra sua origem no Brasil dos anos 1970, quando a palavra passou a ser usada para designar ‘forma de arte colaborativa surgida na década de 1970 com uma fusão de diversas linguagens de arte, como pintura, cinema, vídeo, música, drama e dança’. Já performativo é um termo que vai além das ligações que performance tem com as atividades artísticas. É seu uso nos campos da lingüística e do gênero que pretendo explorar aqui: a articulação entre performance de gênero, tal qual proposta por Judith Butler, com o pensamento do filósofo franco-argelino Jacques Derrida” (RODRIGUES, 2012a, p. 142).

Em uma etnografia, um *cocktail* de técnicas aparece, mas a observação participante, combinada com entrevistas formais e informais parece ser o favorito. Independentemente do que se utilize nela para coletar os seus dados de pesquisa, o que importa é:

A etnografia abrange, portanto, métodos que envolvem **contacto social direto e continuado com os agentes da investigação**. Implica, por isso, **um sentido de estar presente**. A tarefa etnográfica refere a experiência que se adquire com as práticas incorporadas do encontro dialógico com o outro, que considera o dialógico como um evento, decorrente das interações sociais entre investigador e seus interlocutores. **A etnografia pretende explicar e analisar a partir da tradução da experiência resultante com o outro**, e reconhece, identifica e regista [sic] como essa experiência embarca no fluxo da história. (Ricardo Seça SALGADO, 2015, p. 27).

Mais que isso, Salgado chama a atenção para o fato de que @ antropólogo@ precisa ter uma sensibilidade performativa, pois:

A vida é sempre fazer algo. Não há ser sem o fazer e, por isso, todas as dimensões sociais se definem enquanto se age, atualizando-se constantemente, como a dimensão performativa em Butler [...]. Dito de outra forma, as palavras têm efeitos materiais nas pessoas (falante e ouvinte), constituindo-as através e ao longo dos seus atos performativos, o espaço onde as posições da vida se tomam e as pessoas se definem. Então, **não há identidade performativamente produzida sem as suas expressões (do discurso e das ações), aquelas que o antropólogo localiza para responder às suas questões, no limbo das suas próprias posições, também elas performativamente constituídas**. [...] Dar conta dessa performatividade é, justamente, parte do que se entende por fazer etnografia, da prática para a teoria. (SALGADO, 2015, p. 30, grifos meus).

É justamente pensando nessas performatividades constituídas que por hora, transcrevo anotações de campo com interlocuções e reflexões teóricas escritas por mim, mas reconheço que a possibilidade dessa escrita só pode ser constituída a partir da relação de polifonia com os espaços e com as falas que foram sendo incorporadas às minhas vivências, enquanto vivia, ouvia, lia, etnografava e refletia.

Os textos a seguir foram retirados do meu diário de campo – escrito não em um caderno de capa preta, mas no bloco de notas do meu celular. É a virada pós-moderna, mudando os artefatos... Escolhi-os por que representam três momentos cruciais na construção desta tese. Primeiro, a ampliação de meu objeto que pretendia estudar os processos sociais de abjeção em gays e lésbicas para um público mais amplo, constituído por bissexuais, transexuais e travestis. Posteriormente, o grupo focal me levaria à percepção de que no processo subjetivo de constituição d@s sujeit@s, a abjeção é o outro lado da moeda, independentemente da sexualidade, da cor, da condição social, em algum momento esses processos de abjeção alcançarão aquel@s que serão produzid@s sujeit@s, me fazendo também considerar os relatos de abjeção sofridos também por pessoas heterossexuais. Segundo, a descoberta de que a minha vida se misturava ao meu objeto de estudo e eu nem havia ainda me dado conta. Por último, a inspiração que resultou na escolha do meu título.

26 de janeiro de 2016<sup>54</sup>

Decidida por meu objeto de estudo, comecei a procurar jovens universitári@s que pudesse entrevistar, porém, até esse momento ainda estava com intenção de entrevistar apenas gays e lésbicas, tanto que, no final de 2015, apresentei meu projeto de pesquisa a uma disciplina do Programa sob o título *Entre sombras e reflexos: processos de produção de corpos e sexualidades vivenciados por gays e lésbicas em São Luís-MA*. A decisão por universitári@s se deveu, sobretudo, ao fato de ser professora nesse meio, como já mencionei anteriormente, e já ter experimentado a facilidade, ao elaborar o artigo para o congresso em Bogotá, de abordar este público. No início de 2016, aprovada em um concurso público para o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão, tomei posse em uma cidade do interior chamada Santa Inês. Minha realidade havia se modificado, estava em uma escola onde também seria professora do ensino médio, e com várias demandas acerca (do controle) da sexualidade de adolescentes. Apesar dessa súbita mudança, meu foco continuou sendo jovens universitári@s residentes em São Luís, mas as vivências e conversas que tive com alun@s e funcionári@s, certamente marcaram minha trajetória e me fizeram pensar para além da possibilidade de entrevistar sujeit@s que se reconheciam ao mesmo tempo em que eram reconhecid@s como gays e lésbicas.

Comecei a ver nos meios de comunicação local a divulgação da Semana de Visibilidade Trans de São Luís, que aconteceria de 25 a 31 de janeiro de 2016, com o tema *Eu tenho nome, eu tenho uma identidade*. O objetivo da programação da semana era conscientizar a população para o fim do preconceito, violência e discriminação contra as pessoas que participavam do movimento trans, representado por travestis, transexuais e transgêneros. O período era mais que oportuno, já que em 29 de janeiro é comemorado em todo o país o dia Nacional da Visibilidade Trans. Imediatamente fiz minha inscrição no evento.

---

<sup>54</sup>Neste trabalho, como forma de distinguir o que escrevi em minhas anotações de campo, quando as cito utilizo mesma fonte e tamanho, mas altero o espaçamento das linhas para “1,0”.

Figura 1: Solenidade de abertura da Semana de Visibilidade Trans em 2016



Fonte: Governo do Estado do Maranhão, 26 jan. 2016.

Considero essa participação minha primeira incursão etnográfica na pesquisa e um marco divisor para a minha delimitação final, pois a partir dela, percebi que transexuais e travestis eram invisibilizad@s, muitas vezes até em seus sofrimentos. Era preciso ampliar o grupo de pessoas que sofriam abjeções e que eu, por não conhecer muito das problemáticas no momento do recorte do meu objeto, não havia me dado conta. Se a abjeção é vivida, singularmente por cada sujeit@, não importa na verdade o seu gênero, é preciso conhecer essas experiências e apreender delas as possibilidades de resistência e subversão.

Durante essa semana também pude perceber como a referência identitária pode ser forte no discurso LGBT. No dia 26, durante a mesa *Gênero, identidade e movimentos sociais*, uma transmulher, de outro estado, convidada para palestrar em outro momento, fez uma intervenção da plateia na qual afirmava que **“essa tal de teoria queer agora quer acabar com a nossa identidade...”**. Ato contínuo, em uma tentativa de explicar o mal-entendido, levantei e passei a falar que a identidade tem um papel político importante para a teoria queer, mas não pode ser entendida exclusivamente como substância. A discussão estava colocada e, pela primeira vez – mas não pela única ou última – me depararia com reificações do tipo “mas você é uma mulher cis, branca, hétero...”. De fato, o meu corpo generificado e sexualizado foi trazido à pauta várias vezes ao longo das tentativas de contatos com travestis localizadas em várias partes do Brasil<sup>55</sup>, das próprias entrevistas e, em algumas situações em que nunca consegui marcar um encontro real ou virtual porque as pessoas sempre tinham “algo para fazer”. Senti que, de alguma forma, o fato de ser entendida como cis e/ou hétero provocava uma não identificação imediata. Luiz Felipe Zago e Luís Henrique S. dos Santos (2011) chamam atenção para o fato de que em pesquisas sobre gênero e sexualidade,

<sup>55</sup>Não encontrei no espaço universitário ludovicense a presença de pessoas que se identificassem como travestis. Quando percebi que não conseguiria entrevistar nenhuma travesti cursando uma graduação ou pós-graduação fui à busca de outros estados onde houvesse tal situação. Encontrei travestis estudando tanto em estados do nordeste quanto do sul e sudeste. De maneira geral entrei em contato pelo Messenger do Facebook, me apresentei como pesquisadora, falei da minha pesquisa e deixei o meu perfil desbloqueado para poder ser visto. Na grande maioria das tentativas de contato obtive mais silêncios que respostas e, atribuo isso ao fato de ser uma pesquisadora vista pel@ “outr@” com cis hétero.

O sexo, o gênero, a sexualidade e os desejos sexuais do/a pesquisador/a podem ser solicitados pelos/as pesquisados/as como condição de possibilidade para o desenvolvimento da pesquisa. O primeiro é entender que o corpo sexuado, generificado e sexualizado do/a pesquisador/a importa e é, muitas vezes, o ‘passaporte’ para sua entrada no campo de pesquisa. (ZAGO; SANTOS, 2011, p. 46).

Até a Semana de Visibilidade Trans não sabia que dentro do movimento social LGBT havia a pretensa convivência, não tão harmônica, de dois grupos: os “identitários” e os “queer”<sup>56</sup>. Miskolci (2010) embora discorde dessa classificação simplista, parte dela para demonstrar que a década de 1980, período marcado pelo pânico provocado pela proliferação, no Brasil e no mundo, do vírus da Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (SIDA) ou, em inglês *aids* – termo bem mais conhecido e difundido no Brasil – foi um momento de “[...] relativo sucesso do movimento brasileiro [que] se deu por meio de uma relação privilegiada com o Estado na constituição de políticas públicas – [...] – na ampliação de sua ‘base’ por meio da somatória de identidades sexuais” (MISKOLCI, 2010, p. 3). Entretanto, salienta que, esse modelo identitário de aglutinação de identidades sexuais sem levar em conta suas diferenciações, tem se modificado e dado claras demonstrações de que as relações com o Estado, nesses termos, estão chegando ao fim. Dessa forma, “é contra estas mudanças, inexoráveis em seu caráter histórico e social, que alguns que se auto-intitulam identitários buscam unir forças criando este Outro que chamam de ‘os queer’” (MISKOLCI, 2010, p. 3).

Todavia, foi apenas quase um ano depois que, lendo o texto de Miskolci, não só me dei conta destas disputas internas, como soube que uma das transexuais universitárias com quem tinha conversado no evento pedindo permissão para entrevistá-la, me apresentou em inúmeras vezes, nas mais diversas circunstâncias, dificuldades para não se encontrar comigo porque eu havia ficado “mal vista” com a defesa que havia feito da teoria queer<sup>57</sup>. As dificuldades no campo são muitas, às vezes chego a pensar em desistir, mas logo em seguida algo chama minha atenção e outras possibilidades de entrevistas e convivências se abrem.

Ainda assim, este evento, com todas as discussões que presenciei nele, foi fundamental não só para que eu estabelecesse uma rede de contatos, como também para perceber que trabalhar com pessoas que se autoidentificavam apenas como gays e lésbicas universitári@s reduziria muito o espectro das experiências de normalização e abjeção que o público LGBT vivencia diariamente nos espaços que frequenta.

## 28 de fevereiro de 2017

Saio despreziosamente para “esfriar a cabeça”. É carnaval e passei quase todo o feriado lendo sobre “viadagens” – como dizem alguns que me conhecem e sabem que estou fazendo uma tese sobre LGBTs. O termo *viadagens* parece incluir tudo que não é heteronormativo. Apenas parece! Para Judith Butler, paradoxalmente, as pessoas não hétero de forma alguma estariam fora da norma. Segundo ela,

<sup>56</sup>Leandro Colling (2015) faz uma análise bem mais aprofundada acerca das tensões entre o que ele denomina de movimento LGBT e ativismo queer, entretanto o faz em quatro países estrangeiros – Espanha, Portugal, Chile e Argentina. Também lá as disputas são acirradas, mas, assim como aqui no Brasil, não dá para pensar que essas designações teóricas reflitam de fato uma homogeneidade interna nesses “grupos”.

<sup>57</sup>É importante salientar que em 12 de abril de 2018, depois que já havia finalizado as entrevistas consegui, finalmente, entrevistar essa pessoa. O campo oferece surpresas: pude reencontrá-la em outro evento, em março de 2018, e estabelecer outro vínculo. Não sei se suas primeiras negativas tiveram de fato relação com a minha defesa aos estudos queer ou se a pessoa que me confidenciou isso falou de suas próprias conclusões. O fato é que mais de dois anos depois pude estabelecer uma conversa muito agradável com ela...

[...] A norma governa inteligibilidades, permitindo que determinadas práticas e ações sejam reconhecidas como tais, impondo uma grelha de legibilidade sobre o social e definindo os parâmetros do que será e do que não será reconhecido como domínio do social. **A questão acerca do que estará excluído da norma estabelece um paradoxo, pois se a norma confere inteligibilidade ao campo social e normatiza esse campo para nós, então estar fora da norma é continuar, em certo sentido, a ser definido em relação a ela.** Não ser totalmente masculino ou não ser totalmente feminina é continuar sendo entendido exclusivamente em termos de uma relação a ‘totalmente masculino’ e ‘totalmente feminina’. (BUTLER, 2014a, p. 253).

Já é entardecer e estou no “Bloco do Baleiro”, que fez parte da programação do Governo do Estado, em parceria com a Prefeitura de São Luís, durante o período carnavalesco, intitulado “Carnaval de Todos”. Ao som de Zeca Baleiro e convidad@s, como Fafá de Belém e Chico César uma multidão se encontrou na Avenida Beira Mar. Chovia, mas nem mesmo a chuva forte foi capaz de espantar o aglomerado de pessoas que participariam do mais novo circuito carnavalesco ludovicense.

Figura 2: Bloco do Baleiro visto de cima



Fonte: Gilson Teixeira/Secap, 01 mar. 2017.

Como disse, saí como uma foliã, mas quando cheguei à Avenida, havia tantas cenas de desejos misturadas, entrelaçadas umas às outras, que o “esfriar a cabeça” tornou-se em uma vivência etnográfica. Tudo estava dentro do circuito: casais de lésbicas aos beijos, gays manifestavam publicamente seus desejos, pessoas presumidamente hétero compartilhavam do mesmo espaço sem parecer se preocupar com quem iriam beijar, um grupo de travestis parecia se sentir seguro... De repente, opa!!! O sangue me corre às veias mais rapidamente: uma jovem abraçada por um rapaz que parecia “protegê-la” da multidão, acariciada por uma mulher, decide sair dos braços que a mantinham fora dos esbarrões e troca um longo beijo com a mulher, aos meus olhos, desconhecida... Parei, contemplei a cena e, com receio, esperei a confusão... Mas ela não houve e o bloco continuou seu caminho... Embora a trilha sonora não incluísse Chico Buarque, foi impossível não lembrar de *Noite dos mascarados*, que afirma: “Mas é carnaval! Não me diga mais quem é você! Amanhã tudo volta ao normal. Deixa a festa acabar. Deixa o barco correr” (Chico BUARQUE, 1966). Meus pensamentos continuaram viajando e passei a questionar sobre o que seria “normalidade”: o que presenciei

não seria “normal”? Apenas o período de Momo permitiria tais “liberdades”? Estaria assistindo, como preveniu Foucault (2014b, p. 55),

a uma explosão visível das sexualidades heréticas, mas, sobretudo, e esse é o ponto mais importante, a um dispositivo bem diferente da lei: mesmo que ele se apoie localmente em procedimentos de interdição, ele assegura, através de uma rede de mecanismos entrecruzados, a proliferação de prazeres específicos e a multiplicação de sexualidades disparatadas?

Por um instante pensei que os processos sociais de abjeção estavam distantes daquele espaço, mas só alguns dias depois descobri pelas redes sociais que uma travesti havia sido assassinada no período carnavalesco próximo de onde havia partido o bloco de foli@es.

Nesse dia me dei conta que, de alguma forma minhas vivências não eram apenas pessoais. Pessoa e pesquisadora eram uma só e isso foi me acompanhando ao longo de todo o processo de elaboração da tese.

Registrei muitas outras impressões em meu caderno de campo sobre o Bloco do Baleiro, mas quando retomo esse dia, minha principal lembrança é a de, ao final do bloco, ter ido lanchar com minha turma e de longe ter avistado um transhomem que havia entrevistado alguns meses atrás. O clima do bloco ainda estava entranhado em mim, tudo parecia muito aberto e, por óbvio, todos poderiam se falar. Mas, quando me aproximei dele para cumprimentá-lo, ele que estava acompanhado de um rapaz, virou-me as costas como se nunca tivesse me visto. Não sei os motivos da sua atitude, mas imagino que nele residia o medo de que essa “nova erótica social” (Tânia Navarro SWAIN, 2001, p. 96), de uma “identidade sem limites e sem definições” (p. 96), ainda não estivesse para além do carnaval... Não tive oportunidade de dizer a ele, mas como afirmou Swain (p. 96), “A âncora está partida, o apelo do largo nos traz o gosto da descoberta”.

### 03 de março de 2017

Estou em Santa Inês, local onde trabalho como professora de Sociologia. Entre aulas e atendimentos a alun@s, leio *Viagem Solitária: memórias de um transexual 30 anos depois* de João Nery. Cansei de ler, de trabalhar, de pensar... Vou ao Facebook à procura de distrações, coisas leves. Encontro a notícia do assassinato de uma travesti – Lorrane – em plena Praça Dom Pedro II, na região central de São Luís, no domingo de carnaval, dia 26 de fevereiro de 2017, por volta das 16h30min, com um tiro na cabeça e outro nas nádegas. Vem à minha mente a segurança que senti no Bloco do Baleiro, mas reconheço que dela nem todos experimentam. Na rede social em que me encontrava, os comentários não eram apenas acerca da morte, mas principalmente sobre a falta de notícias e de comoção nos meios de comunicação. Um dos motivos para isto, creio, foi ocasionado pelo fato de o Boletim de Ocorrência ter sido registrado não com o nome social de Lorrane, mas como o do registro civil, Gleydson Elias Lindoso Sousa. A tal da invisibilidade aparece na sua face mais dura novamente.

Tento fugir do assunto, percorro minha *timeline* e me deparo com o sucesso d@ Pablllo Vittar, uma *drag queen* maranhense, por coincidência de Santa Inês, com projeção nacional. Volto aos pensamentos de antes... Como parar de pensar em minha tese se tenho apenas um ano para finalizá-la e uma infinidade de coisas para ler, ouvir, dizer... Ainda mais quando parece que, paradoxalmente, se invisibilizam algumas vidas (como a de uma travesti pobre), para visibilizar outras (início de carreira glamourosa de uma *drag queen*). Adentro o terreno da abjeção, mas como salienta Judith Butler “o abjeto [...] não se restringe de modo algum a sexo e heteronormatividade. Relaciona-se a todo tipo de corpos cujas vidas não são

consideradas ‘vidas’ e cuja materialidade é entendida como ‘não importante’” (PRINS; MEIJER, 2002, p. 161).

São quase 22 horas, ainda estou no Instituto. Saio para jantar com as "maridas"<sup>58</sup> que dividem a vida comigo neste interior do Maranhão, sento à frente de uma televisão e começo a assistir *en passant* *Amor & sexo*. O tema do programa: travestis, trans, viados pobres, negr@s... Fica evidente que ser negr@, pobre e travesti é aliar situações sociais de exclusão de todos os lados. A artista Linn da Quebrada, convidada do programa, apresentou *Bixa preta*, canção sobre os dois lados da moeda das discriminações que sofrem jovens gays, negr@s e das periferias: homofóbico e racista. "Bicha estranha, louca preta da favela, quando ela tá passando, todos riem da cara dela. Mas, se liga, macho, presta muita atenção. Senta e observa a tua destruição", diz a letra da música.

Figura 3: Apresentadora e convidados do programa *Amor & Sexo* de 03 de março de 2017



Fonte: Gauchazh TV, 02 mar. 2017.

Deixo as “maridas” de lado e mergulho no programa *Amor & sexo*. A fala inicial da apresentadora Fernanda Lima chama minha atenção. Dizia ela:

Vocês pediram e o Bishow voltou para festejar aqui no palco a luta pelo orgulho LGBT no Brasil. Uma luta onde nem as purpurinas e lantejoulas escondem as mortes e hematomas que a violência do preconceito e da discriminação deixaram e ainda deixam nessa comunidade. Uma luta que pertence a todos que acreditam em uma sociedade a favor de direitos civis. De liberdade, de diversidade, de paz... (AMOR & SEXO do dia 02 de março de 2017, Fernanda Lima).

Dentre @s convidad@s, o pernambucano Marlon Parente, diretor e produtor do documentário *Bichas*. Segundo ele – em compasso com a teoria queer, que será o principal aporte teórico deste trabalho, como demonstrarei mais abaixo – a palavra “bicha” deve ser apropriada como forma de empoderamento e autoaceitação:

<sup>58</sup>Como moramos juntas, inicialmente três mulheres independentes e feministas, uma provendo cuidados à outra, começamos a brincar com o fato de sermos “maridas”. De alguma forma, partindo de uma perspectiva bem normativa, não achamos que somos mulheres ou esposas umas das outras, mas “maridas” porque ao final e ao cabo a presença de cada uma de nós provê à outra a segurança necessária para estar em uma cidade durante alguns dias da semana quando não desfrutamos da presença de nossas famílias, incluindo nossos maridos e/ou namorados. Apesar de normativa, a brincadeira chocava algumas pessoas que trabalhavam conosco e viam nosso tratamento. Houve situação em que questionaram que parecia ser um tratamento entre lésbicas. A partir daí, reafirmamos nossos papéis de “maridas” umas das outras para, em uma clara posição de protesto, dizer que uma abordagem preconceituosa não nos faria retroceder em nossa brincadeira (normativa) inicial.

A palavra 'bicha' não é estranha para nenhum menino gay. A gente escuta 'bicha' desde pequeno e isso nunca é bom. Uma das vezes em que eu ouvi 'bicha', um cara apontou uma arma para a minha cabeça, disse que ia me matar porque eu era 'bicha'. Para lidar com o trauma que eu tive, captei a palavra que ele usou... (AMOR & SEXO do dia 02 de março de 2017, Marlon Parente, convidado).

A drag queen Kaya Conky, que participou do documentário como entrevistada, falou sobre a libertação na apropriação da palavra: "Em algum momento eu me encontrei, me entendi e vi que eu não estava errada, o erro estava em todo mundo que me julgava e que agora eu estou bem" (AMOR & SEXO do dia 02 de março de 2017, Kaya Conky, convidada).

Além de Marlon e Kaya, havia outros artistas e militantes da causa LGBT, tais como: Liniker, Pablio Vittar, Assucena e Raquel Virgínia, MC Linn da Quebrada. Liniker performou a música *Geni e o zepelim*, de Chico Buarque, como protesto contra o preconceito. "Não joga!", interrompeu a cantora no trecho "Joga pedra na Geni!". "O Brasil é o país que mais mata travestis, transexuais, homossexuais e bissexuais no mundo. Isso tem que acabar. Basta! Só assim podemos nos redimir. Bendita, Geni!" (AMOR & SEXO do dia 02 de março de 2017, Liniker, convidada).

Procuro mais dados na internet e, de fato, as notícias veiculadas na imprensa são assustadoras. Segundo relatório, divulgado no dia 23 de janeiro de 2017 do Grupo Gay da Bahia – GGB, que trabalha há 37 anos com o resgate de dados e informações acerca da homoslesbo-transfobia no Brasil, em 2015, foram levantados 318 casos. Já em 2016 foram registradas 343 mortes de pessoas LGBT no Brasil. Uma morte a cada 25 horas. Um ano em que os registros e a violência bateram recordes.

Segundo o levantamento, **os crimes contra LGBTs atingem todas as cores, idades e classes sociais**. Dos dados levantados, 64% das vítimas eram brancas e 36% negras. A mais jovem tinha 10 anos, a mais velha 72. Mortes de pessoas entre 19 a 30 anos foram a maioria – 32% dos casos. Em seguida, menores de 18 anos – 20,6% dos casos. Vítimas já na terceira idade representaram 7,2% dos casos. [...] **Quando se fala de vulnerabilidade, as travestis e transexuais seguem sendo a população que mais sofre violência**. O relatório do Grupo Gay afirma que, proporcionalmente, uma transmulher tem 14 vezes mais chance de ser assassinada do que um homem cisgênero gay. Comparado aos números dos Estados Unidos – que registrou no ano passado 21 trans assassinadas contra 144 no Brasil – o risco de brasileiras morrerem por morte violenta é 9 vezes maior. São elas também quem têm mais chance de morrer na rua, por arma de fogo ou espancamentos.

Os gays, por outro lado, são o grupo que registrou maior número de mortes em 2016: 173. Seguido por trans e travestis, com 144. Houve 10 vítimas identificadas como lésbicas, 4 bissexuais e 12 heterossexuais – pessoas em relacionamento com pessoas trans do sexo oposto ou que morreram por defender LGBTs [...]. (A CADA..., 2017, p. [?]).

Me vem a impressão que de repente tod@s falam dessa temática. Esse assunto que comecei a estudar há poucos anos e sobre o qual quase nada ouvia, agora toma a mídia? Será? Ou meus ouvidos hoje estariam mais sensíveis?

Duas travestis, Assucena e Raquel chamam atenção para o preconceito que há na distinção tênue entre transexual e travesti. O primeiro, um termo médico, portanto, asséptico. O segundo das sombras da noite e da prostituição, mas que também tem buscado se autoafirmar por vias político-sociais de contestação e enfrentamento:

Existe uma expressão travesti que é uma expressão muito sociológica, que demonstra muito do que a gente vive que é: **bota a cara no sol, querida!** E a gente tá botando a cara no sol... Consideram a gente como seres noturnos, seres que têm que ser vistos à meia luz, na sombra, no anonimato... (AMOR & SEXO do dia 02 de março de 2017, Assucena, convidada).

Opa! Esta expressão travesti mexeu comigo! Era isso o que eu procurava para o título do meu trabalho. Esqueço-me do programa e volto a pensar em minha tese. Nos romances e nas autobiografias que li, mas, sobretudo, nos relatos que ouvi, considero a existência de trajetórias, ainda com rastros a se fazerem na areia, são histórias inacabadas que continuam todas sendo vividas... Eu me reconheço nelas... Nos processos de abjeção que sofremos e na insistência em (re)existir. Nossas vidas e relatos se imbricam como agora, neste texto.

### **Cena 6 – Romances, relatos e autobiografias: alterescritas ficcionais**

Ao ler uma entrevista de Foucault a Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, um questionamento levantado por ele me chamou a atenção: “não poderia a vida de todos se transformar numa obra de arte? Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser um objeto de arte, e não a nossa vida?” (FOUCAULT, 1995, p. 261). Talvez Lacan responda a essa questão quando afirma que, “todos acabam sempre se tornando personagem do romance que é a própria vida. [...]” (apud Maria Rita KEHL, 2001, p. 57). Acrescentando ainda a concepção de Derrida de escrita e de que não há nada fora do texto, não no sentido usual da palavra, mas pensando o texto como uma tessitura simbólica ligada a qualquer materialidade<sup>59</sup>, posso situar o material etnográfico – romances, autobiografias, relatos coletados em forma de entrevistas e de um grupo focal – como alterescritas ficcionais.

Nesse sentido, se voltar à ideia do texto etnográfico como ficção, algo modelado como propõe Geertz, uma performatização, posso problematizar a noção de autobiografia como “verdades” que saem da vida para o texto e, no meio termo entre as biografias e as ficções, a autoficção<sup>60</sup> se movimentando do texto para a vida (não tão “verdadeira” assim), da mesma forma em que posso relativizar a ideia de que os romances seriam apenas e tão somente ficções e, propor, que tanto romances e autobiografias, quanto entrevistas e relatos colhidos no grupo focal, sejam concebidos como ficções<sup>61</sup>.

Talvez, tenha me adiantado. Vamos por partes, para chegar até as alterescritas – relatos de si, às vezes como outro, “francamente alterado, e do outro como uma parte essencial de mim” (Evando NASCIMENTO, 2010, p. 193) – é preciso viajar rapidamente pela ideia de escrita e pelo “mito da autoria”.

<sup>59</sup>Como bem pontua Carla Rodrigues (2016, p. 8-9, grifos meus): “Se escrita não é meio, se não é mero transporte, e se a linguagem não está dotada de uma significação apoiada fora dela, **então escrita pode ser aquilo que me aponta a impossibilidade de representação do mundo. Ao mesmo tempo, a escrita torna-se mundo, destituído de um sentido original a ser resgatado**”.

<sup>60</sup> O termo foi cunhado por Serge Doubrovsky em 1977. Mais adiante voltarei a esta questão.

<sup>61</sup> Minha inspiração aqui vem de Evando Nascimento (2010, p. 193, grifo do autor) que propõe o uso do termo *alterficção*, como “[...] ficção de si como outro, francamente *alterado*, e do outro como uma parte essencial de mim” em vez de autoficção, um neologismo criado por Doubrovsky.

Por que falar em *écriture* – que no Brasil tem sido traduzida como “escritura” – mas que em francês designa escritura e escrita ao mesmo tempo? Para Derrida a *écriture* vai além da noção de linguagem, provocando um transbordamento do seu conceito, compreendendo-a e excedendo-a.

[...] O advento da escritura é o advento do jogo; o jogo entrega-se hoje a si mesmo, apagando o limite a partir do qual se acreditou poder regular a circulação dos signos, arrastando consigo todos os significados tranquilizantes, reduzindo todas as praças-fortes, todos os abrigos do fora-do-jogo que vigiavam o campo da linguagem. Isto equivale, com todo rigor, a destruir o conceito de ‘signo’ e toda a sua lógica. Não é por acaso que esse *transbordamento* sobrevém no momento em que a extensão do conceito de linguagem apaga todos os seus limites. (DERRIDA, 1973, p. 8, grifos do autor).

Entretanto não é assim que a *écriture* tem sido vista pela tradição ocidental. Segundo ele, o etnocentrismo comandou o conceito de *écriture*, transformando-o em um logocentrismo, “[...] metafísica da escritura fonética (por exemplo do alfabeto) que em seu fundo não foi mais – [...] – do que o etnocentrismo mais original e mais poderoso [...]” (DERRIDA, 1973, p. 3). Dessa forma a *écriture* é fundamental para o pensamento da desconstrução, não como um conceito, mas como *indecidíveis*, um quase conceito, na medida em que Derrida acredita na impossibilidade de se ter certos conceitos fechados em si mesmos.

Não é à toa que o primeiro capítulo de *Gramatologia* tenha como título *O fim do livro e o início da écriture*. Nele, Derrida ironiza e problematiza a noção de origem e demonstra a impossibilidade de se rastrear um início como pressupõe a metafísica da presença. Também anuncia a morte da fala que se pretende plena e constata que, a partir de sua concepção de escrita, o sentido não pode ficar preso apenas em livros. Assim, a *écriture* e a desconstrução são antes de tudo uma alternativa à metafísica da presença, à oposição de dualidades, tão importantes ao pensamento estruturalista.

Entretanto, é preciso questionar aqui no Brasil a tradução de *écriture* por escritura. Neste trabalho, preferi utilizar o termo escrita, por concordar com a posição que Carla Rodrigues (2016) tomou há algum tempo, na medida em que considera que o significado de escritura no Brasil está muito preso às questões legais de propriedade de algum bem imóvel, enquanto a ideia de escrita estaria mais próxima de uma visão psicanalítica<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup>Segundo ela, quando começou a traduzir os textos de Derrida utilizava a palavra escritura, mas, “recentemente, ao iniciar estas pesquisas sobre linguagem e judaísmo como pontos de contato entre Derrida e Benjamin, me deparei com um incômodo no uso do termo escritura, pela sua referência às escrituras sagradas ou mesmo, em uso corrente no Brasil, às escrituras jurídicas, assinadas em cartório, que têm valor de verdade. Em Claudia Moraes Rego, há uma opção pelo uso de escrita em detrimento de escritura. A escolha ganha coerência na articulação proposta pela autora entre a escrita na psicanálise e a escrita em Derrida, escrita aqui entendida como traço (Freud) ou rastro (Derrida), escrita como ‘tentativa de recuperar o objeto perdido’, **escrita como aquilo que, na fala, presentifica, em ausência, o inconsciente. Essa escrita que é sempre da ordem de uma tentativa não me parece possível na tradução por escritura**” (RODRIGUES, 2016, p. 8, grifos meus).

Sobre o que denominei de mito da autoria, posso afirmar que se há discussões sobre a autoria no campo antropológico, no campo da literatura e da filosofia não é diferente. No ensaio *A morte do autor*, publicado originalmente em 1968, Barthes afirma que não é o autor, mas a linguagem que fala. Um ano depois, em 1969, na conferência *O que é um autor?*<sup>63</sup>, Foucault advoga que o autor não existe, mas há uma função autor, historicamente datada, que transforma escritores em instauradores discursivos. Obviamente, a própria noção de autor está vinculada a uma perspectiva histórica e as provocações de Barthes e Foucault soam mais no sentido de relativizar a idealização da figura autoral como se ela sempre estivesse presente e não como uma construção temporal.

Barthes considera que:

*O autor é uma personagem moderna, produzida sem dúvida por nossa sociedade na medida em que, ao sair da Idade Média, com o empirismo inglês, o racionalismo francês e a fé pessoal da Reforma, ela descobriu o prestígio do indivíduo ou, como se diz mais nobremente, da ‘pessoa humana’.* (Roland BARTHES, 2012, p. 58, grifo do autor).

O texto, para Barthes, é formado por múltiplas escritas, constituídas pelo diálogo de várias culturas e a possibilidade de reunião dessa multiplicidade não é o autor e sim o leitor:

[...] o leitor é um homem sem história, sem biografia, sem psicologia; ele é apenas esse *alguém* que mantém reunidos em um mesmo campo todos os traços de que é constituído o escrito. [...]; sabemos que para devolver à escritura o seu futuro, é preciso inverter o mito: o nascimento do leitor deve pagar-se com a morte do autor. (BARTHES, 2012, p. 64, grifo do autor).

Foucault afirma, que desde a Antiguidade até a Idade Média, não havia a preocupação com a questão da autoria e que esta surge vinculada inicialmente às questões penais e não de propriedade. Segundo ele:

Os textos, os livros, os discursos começaram efectivamente a ter autores (outros que não personagens míticas ou figuras sacralizadas e sacralizantes) na medida em que o autor se tornou passível de ser punido, isto é, na medida em que os discursos se tornaram transgressores. Na nossa cultura (e, sem dúvida, em muitas outras), o discurso não era, na sua origem, um produto, uma coisa, um bem; era essencialmente um acto – um acto colocado no campo bipolar do sagrado e do profano, do lícito do ilícito, do religioso e do blasfemo. (FOUCAULT, 1992, p. 47).

Apenas no final do século XVIII e início do XIX é que o autor ganha a propriedade civil do texto, com regras estritas sobre os direitos autorais, entretanto, o que está em jogo agora não é mais o autor e sim a função autor, na medida em que a transgressão passa a ser praticada sistematicamente “[...] restaurando o risco de uma escrita à qual, no entanto, fossem garantidos os benefícios da propriedade” (FOUCAULT, 1992, p. 48).

---

<sup>63</sup>Interessante observar a proximidade temporal de Gramatologia (1967) e das produções de Barthes e Foucault sobre as quais me refiro neste momento.

Mas, como observa Foucault, é preciso considerar que “[...] a função autor não se exerce de forma universal e constante sobre todos os discursos” (FOUCAULT, 1992, p. 48). Contos, narrativas, tragédias, epopeias, comédias, em certo período, não precisavam de autores, enquanto, nesta mesma época, os textos que versavam sobre a cosmologia, a medicina, as ciências naturais – o que hoje chamaríamos de produção científica – precisavam ser assinados. Nos séculos XVII e XVIII, os textos científicos deixam de ter essa exigência, apagando-se a função autor, entretanto os textos literários agora precisavam de autoria. Então, para que serve o autor na perspectiva de Foucault? Para conferir unidade e legitimidade à obra, enquanto a função autor produz efeitos discursivos de interdição e de controle, conferindo também legitimidade ao que está sendo enunciado. Dessa forma:

[...] o autor está então tão condenado à morte quanto o sujeito que o suporta. Não existe o autor, senão um complexo de ‘instaurações discursivas’, entre as quais literárias e científicas. O autor é uma ilação, que tem funções determinadas, entre as quais a de instaurar a escrita que, em nossa contemporaneidade, tem por função não a de assegurar a imortalidade, porém a de rememorar (pois é disto que se trata, a de reavivar) o sacrifício. (Sérgio ADORNO, 2012, p. 127, grifos meus).

No contexto barthesiano da morte do autor, a autobiografia, típica da cultura francesa, mas, desprestigiada pela literatura, passou a ser estudada por Philippe Lejeune, no início dos anos de 1970. Segundo ele:

Foi só por volta de 1968 que descobri que existia, em França, um grande território inexplorado, de uma riqueza inacreditável: a autobiografia. Inexplorado porque fora menosprezado. Toda a crítica estava persuadida de que Albert Thibaudet tinha tido razão, em 1935, ao determinar isto: ‘A autobiografia é a arte dos que não são artistas, o romance dos que não são romancistas’. (LEJEUNE, 2013, p. 538).

Mas, o próprio Lejeune se perguntava o que era a autobiografia. Dessa forma, afirma ele:

Construí uma pequena oficina de escrita pessoal, descobrindo que todos os jogos de língua podiam ser postos ao serviço de uma expressão autobiográfica. Que a autobiografia podia também ser uma arte. E que esta arte, novíssima, ainda tinha de ser inventada. (LEJEUNE, 2013, p. 538).

A grande contribuição de Lejeune nesse período em que a morte do autor havia sido decretada e o texto ganhava autonomia, é a noção de pacto autobiográfico, no qual havia “[...] o compromisso que uma pessoa real assumia ao falar dela (própria) num espírito de verdade” (LEJEUNE, 2013, p. 538). A partir desse conceito, seria possível distinguir a autobiografia dos romances autobiográficos e das ficções, as escritas de si das escritas do outro.

Em 1977, Doubrovsky, ao definir seu romance *Fils*, cria o neologismo autoficção “para o tipo de narrativa em que os nomes do autor, do narrador e do protagonista coincidem” (NASCIMENTO, 2010, p. 191). Estudos@s da literatura, inclusive brasileir@s, têm criticado este conceito que parece estar tomando o lugar da autobiografia.

Evando Nascimento propõe, inspirado tanto por Derrida quanto por Emmanuel Levinas, em lugar do neologismo autoficção, outro, segundo ele, ainda mais estranho, que é a alterficção, na medida em que:

[...] *o eu não passa de uma ficção do outro*. Pois o outro é que me inventa, a meu desconhecimento e até à minha revelia. Desde a certidão de nascimento até o atestado de óbito, quem cuida sempre de nossas vidas são os outros, sem os quais nada seríamos, nada somos. (NASCIMENTO, 2010, p. 191, grifos do autor).

Nessa perspectiva, a auto ou alterficção poderia ser “compreendida dentro de uma pragmática discursiva, e não numa ontologia tradicional dos gêneros” (NASCIMENTO, 2010, p. 200). Qualquer vida pode ser objeto da autoficção, ninguém precisa ser famoso como no caso da biografia ou autobiografia. Nesse sentido, Nascimento se aproxima de Maria Rita Kehl. Segundo ele, na autoficção,

O mais perturbador não é ver a vida convertida em romance, poesia, drama ou ensaio (isso a literatura sempre fez, com os mais diversos recursos), mas perceber que o próprio tecido vital está infestado de ficcionalidade. [...]. *O que mais fascina e estranha na autoficção, quando bem realizada, é a dimensão ficcional do real, e não tanto a referencialidade imediata da literatura, como em princípio se poderia supor*. (NASCIMENTO, 2010, p. 191, grifos do autor).

Kehl (2001) considera que as grandes narrativas da Antiguidade são substituídas pelas narrativas romancistas na modernidade, na medida em que o sentido da vida transmitido pela tradição se perdeu nas sociedades modernas, transformando a literatura em um artifício organizador da produção dos sentidos, mas não qualquer artifício e sim,

[...] um artifício (novamente Foucault) que produz efeitos de verdade. [...] o homem cava seu túnel narrativo por entre o caos dos significantes que remetem somente uns ou outros, tentando deter-se no tempo, o que é o mesmo que dizer: tentando ‘ser’. (KEHL, 2001, p. 64).

Assim, se a autobiografia dá lugar à autoficção e esta à alterficção é por que esta última se constitui “[...] uma autêntica ‘ficção do interlúdio’ [...], lugar intervalar onde o eu se constitui entre dois outros, um que o antecede e outro que o sucede” (NASCIMENTO, 2010, p. 192).

Para Ricoeur (2014, p. 169; 172, grifo do autor) “[...] é na ficção literária que a união entre a ação e o seu agente é mais bem apreendida” e há a “*aplicação da ficção à vida*”. Neste sentido, o autor afirma que embora as histórias de vida sejam diferentes das histórias literárias ficcionais ou historiográficas, é possível se falar em uma “unidade narrativa da vida”. Assim, conclui:

[...] narrativas literárias e histórias de vida, em vez de se excluírem, completam-se, apesar ou por causa do seu contraste. [...] **a narrativa faz parte da vida antes de se exilar da vida na escrita; e retorna à vida seguindo os múltiplos caminhos da apropriação** [...]. (RICOEUR, 2014, p. 174, grifos meus).

Entretanto, é interessante pensar nessa unidade narrativa da vida, a partir do que Butler chama de interpelação<sup>64</sup> e desposseção<sup>65</sup>, que acredito, podem atuar tanto no nível da produção literária, quanto nos relatos levantados. Para ela:

Minhas palavras são levadas enquanto as digo, interrompidas pelo tempo de um discurso que não é o mesmo tempo da minha vida. Essa ‘interrupção’ recusa a ideia de que o relato que dou é fundamentado apenas em mim, pois as estruturas indiferentes que permitem meu viver pertencem a uma sociabilidade que me excede.

Com efeito, essa interrupção e essa desposseção da minha perspectiva *como minha* pode acontecer de diferentes maneiras. [...] Se dou um relato de mim mesma para alguém, sou obrigada a revelá-lo, cedê-lo, dispor-me dele no momento em que me estabeleço como meu. É impossível fazer um relato de si mesmo fora da estrutura de interpelação, mesmo que o interpelado continue implícito e sem nome, anônimo, indefinido. A interpelação é o que define o relato que se faz de si mesmo, e este só se completa quando é efetivamente extraído e expropriado do domínio daquilo que é meu. **É somente na desposseção que posso fazer e faço qualquer relato de mim mesma.**

[...] A autoridade narrativa do ‘eu’ deve dar lugar à perspectiva e à temporalidade de um conjunto de normas que contesta a singularidade da minha história. (BUTLER, 2015a, p. 51-2, grifos da autora).

É, portanto, a partir dessas discussões que proponho o termo alterescritas ficcionais para o material por mim coletado, quer em forma de texto escrito ou de texto falado. Baseada em uma perspectiva desconstrucionista, que amparou algumas das discussões d@s autor@s acima, busco compreender o contexto do texto – reconhecendo que nele não há verdades – a partir do entendimento das condições de produção do discurso e das possibilidades de construção de novos contextos. Nesse sentido, é interessante como, ao se referir à Simone de Beauvoir, Magda Guadalupe dos Santos (2017, p. [?], grifos da autora) afirma que: “a prática de contar histórias – na forma da escrita autobiográfica – é um tema constitutivo dos feminismos. No ato da escritura, cada mulher-escritora se descobre em suas características e também como *outro* de si, por meio de um processo de autoeducação”. Poderia argumentar assim que não só no ato da escrita, mas também no ato da fala essa descoberta pode se dar, daí a minha proposta de pensar neste trabalho em alterescritas ficcionais, não como verdades, mas como processos de (auto)educação.

---

<sup>64</sup>A ideia de interpelação é trazida de Louis Althusser, que segundo Butler “ [...] é uma clara precursora das ideias posteriores de Foucault sobre a ‘produção discursiva do sujeito’” (BUTLER, 2001, p. 16, tradução livre). No original: “es una clara precursora de la posteriores ideas de Foucault sobre la ‘producción discursiva del sujeto’” (BUTLER, 2001, p. 16).

<sup>65</sup>Em outra obra, Butler afirma que: “Apenas se determina ‘o próprio’ sentido do gênero na medida em que existem normas sociais para apoiar e possibilitar esse ato de reivindicar o gênero para si mesmo. Desta forma, para tomar posse de si mesmo, ele deve ser despossuído na sociabilidade”. (BUTLER, 2006, p. 21, tradução livre). No original: “Sólo se determina ‘el próprio’ sentido del género en la medida en que las normas sociales existen para apoyar y posibilitar aquel acto de reclamar el género para uno mismo. De esta forma, para tomar posesión de sí mismo el y debe ser desposeído en la socialidad (BUTLER, 2006, p. 21).

Mas isso não é tudo. Há ainda outros pontos que precisam ser considerados. Quando a desconstrução chegou à literatura, a tradição literária compreendida como masculina, heterossexual, cristã, burguesa e branca passou a ser questionada. Kehl (2001, p. 67), já apontava os romances como elementos capazes de darem “voz ao dissidente, ao silenciado, ao sem lugar, ao formulado”. Entretanto, se se pensa em *Uma sombra na parede*, seu autor representa a tradição literária. Portanto, a questão não é somente a produção de romances sobre gays, lésbicas, transexuais, travestis ou qualquer outra designação que se queira dar. É preciso perguntar como Gayatri Spivak (2012): “pode o subalterno falar?” e responder afirmativamente de maneira performatizada, desconstruindo essas oposições simplificadas, como margem e centro, que produzem a subalternidade.

Se em outros países como a França e os Estados Unidos o questionamento da tradição literária começou na década de 1970, no Brasil ele só chega “[...] em meados dos anos 80, quando se começou a discutir a produção literária feminina [...]” (LUGARINHO, 2013, p. 36). Entretanto, Regina Dalcastagnè (2012, p. 13) afirma que “[...] a literatura brasileira é um território contestado”, na medida em que “[...] o que está em jogo é a possibilidade de dizer sobre si e sobre o mundo, de se fazer visível dentro dele”. Há, portanto, uma “[...] busca de espaço – e de poder, o poder de falar com legitimidade ou de legitimar aquele que fala”. (DALCASTAGNÈ, 2012, p. 13), fazendo do campo literário brasileiro um espaço bastante homogêneo.

Alguém poderia questionar essa posição na medida em que houve, de fato, uma ampliação dos espaços de publicação tanto nas editoras quanto em blogs e sites. Entretanto, é preciso estar atent@ ao fato de que estes espaços não possuem o mesmo valor social. Mais que isso, observa Dalcastagnè (2012, p. 43):

[...] publicar um livro não transforma ninguém em escritor [...]. Basta observar quem são os autores [...], como são parecidos entre si, como pertencem a uma mesma classe social, quando não têm as mesmas profissões, vivem nas mesmas cidades, têm a mesma cor, o mesmo sexo...

Ao refletir sobre esta dura realidade, percebo que os romances, sobretudo o de Josué Montello, mas também o de João Silvério Trevisan, já reconhecido no mercado literário como escritor, não romperam com o padrão hegemônico de escritores e escritoras – considerando que as mulheres já foram incluídas. Mesmo quando penso nas autobiografias, reconheço que há marcações: João Nery, foi o primeiro transhomem do Brasil, por isso torna-se uma referência; Amara Moira transformou o conteúdo do seu blog, sem o qual, provavelmente continuaria invisibilizada.

Apesar das marcações considero que @s personagens, tanto dos romances quanto das autobiografias encarnam de alguma forma os processos de abjeção. Nesse sentido é preciso lembrar que nesse processo de construção, a normalização produz, na perspectiva de Butler, @s abjet@s, não como “sujeit@s” simplesmente excluídos, mas subversivos. Se todas as pessoas estão imersas em uma matriz cultural de inteligibilidade – em nosso caso, heteronormativa – operando sob uma lógica binária de dois sexos (macho/fêmea) e de dois gêneros (homem/mulher), já se encontra uma visibilidade ou invisibilidade de determinados corpos ou identidades, mas essa invisibilidade pode se transformar em uma possibilidade de subversão.

**A matriz cultural por intermédio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de ‘identidade’ não possam ‘existir’ – isto é, aqueles em que o gênero não decorre do sexo e aqueles em que as práticas do desejo não ‘decorrem’ nem do ‘sexo’ nem do ‘gênero’.** Nesse contexto, ‘decorrer’ seria uma relação política de direito instituído pelas leis culturais que estabelecem e regulam a forma e o significado da sexualidade. Ora, do ponto de vista desse campo, certos tipos de ‘identidade de gênero’ parecem ser meras falhas do desenvolvimento ou impossibilidades lógicas, precisamente porque não se conformarem [sic] às normas da inteligibilidade cultural. **Entretanto, sua persistência e proliferação criam oportunidades críticas de expor os limites e os objetivos reguladores desse campo de inteligibilidade e, conseqüentemente, de disseminar, nos próprios termos dessa matriz de inteligibilidade, matrizes rivais e subversivas de desordem do gênero.** (BUTLER, 2014c, p. 38-9, grifos meus).

A literatura como território contestado, se o espectro for ampliado, mostra que no campo literário como no científico há vozes autorizadas, há visibilidades, mas também há desautorizações e invisibilidades. Daí trazer os relatos orais para dentro desta tese: em uma relação de *outridade* (pensando em mim como mulher, acima do peso, embora racializada como branca e heterossexual, que ainda sofro com as minhas desidentificações com o modelo – de saúde e de magreza que a norma estabelece, mediada pela alteridade) para, a partir de um conhecimento nada neutro, nada objetivo, mas situado, apontar as possibilidades de resistências e visibilidade que os processos de abjeção têm trazido àquel@s cujas vidas acostumamos a pensar como sem importância.

Não sei se a vida imita a arte ou se a arte imita a vida, mas encontrei na vida e na literatura a dureza nos preconceitos mesmo sem perder de vista a singularidade das trajetórias.

## **Cena 7 – Construindo e desconstruindo metodologias**

Realizar uma pesquisa não é tarefa fácil. Até se chegar aos resultados finais, em geral, ela sofre várias mudanças, são vários os caminhos e descaminhos que se percorrem. Talvez tenha sido nesse sentido que Ruth Cardoso (1988) afirmou "que a pesquisa é sempre uma

aventura nova sobre a qual precisamos refletir" (p. 13). É exatamente nesse processo de reflexão que situo esta cena.

Já afirmei que a construção da pesquisa se deu em duas frentes que se complementaram e se construíram de forma concomitante. Trabalhei com as leituras e a análises de romances e autobiografias, mas também com a realização de entrevistas com pessoas que se reconheciam como lésbicas, gays, bissexuais e transexuais e com um grupo focal em uma turma de graduação da Universidade Federal do Maranhão/UFMA, onde também encontrei pessoas que se afirmavam heterossexuais.

No caso das entrevistas, não pretendi coletar uma biografia, mas trajetórias de vida. Minha pretensão é tal qual a de Suely Kofes (2001, p. 13) “fazer da intenção biográfica um exercício etnográfico<sup>66</sup>”, um pouco mais abaixo retomarei a esta questão. @s sujeit@s da pesquisa, à época da entrevista, encontravam-se residindo em São Luís, Maranhão (com exceção de um transhomem), sendo universitari@s ou com cursos superiores já finalizados, mas fazendo pós-graduação. Ou seja, sem levar objetivamente, em um primeiro momento, em conta critérios raciais ou socioeconômicos, já iniciei meu trabalho de pesquisa com, pelo menos, três categorias distintas articuladas e/ou interseccionadas: sexualidades, formação superior iniciada ou continuada e localização, uma vez que os discursos levantados estão dentro do contexto social nordestino.

A partir das discussões de Adriana Piscitelli é que sustento a ideia de interseccionalidade como categoria para oferecer ferramentas analíticas que não tratam “[...] da diferença sexual, nem da relação entre gênero e raça ou gênero e sexualidade, mas da diferença, em sentido amplo para dar cabida às interações entre possíveis diferenças presentes em contextos específicos”. (PISCITELLI, 2008, p. 266).

Ao longo da pesquisa, realizei trinta entrevistas abertas, sem um roteiro de perguntas pré-definido, cada uma com um tempo médio de noventa minutos. Claro que há flutuações – alguns encontros duraram mais de cento e vinte minutos, outros quarenta. Todas elas foram transcritas e depois lidas repetidas vezes. Três entrevistas foram perdidas devido a problemas nos equipamentos de gravação, sendo uma refeita. Geralmente combinava um encontro em um espaço público, localizado próximo à pessoa, como um Café, um shopping, e a partir do nosso contato, procurávamos um espaço mais sossegado dentro do local onde estávamos, mas

---

<sup>66</sup>Inspirada por Kofes retomo, assim como ela, a distinção entre etnografia e etnologia proposta por Lévi-Strauss. Segundo ele (1975, p. 14) a etnografia "consiste na observação e análise de grupos humanos considerados em sua particularidade, e visando à reconstituição, tão fiel quanto possível, da vida de cada um deles". Entretanto, como já discuti mais acima, não a tomo a partir de uma perspectiva clássica como o fez, por exemplo, Malinowski.

também realizei quatro entrevistas em minha casa, neste caso, com alun@s ou ex-alun@s e outra, com um casal, na residência de um deles. Assim, trabalhei com vinte oito entrevistas divididas, a partir do reconhecimento d@s sujeit@s entrevistad@s, da seguinte forma: um homem que disse estar experimentando a sua sexualidade, cinco mulheres lésbicas, nove homens homossexuais e/ou gays, seis mulheres bissexuais e seis pessoas transexuais, sendo dois homens e quatro mulheres trans. De maneira geral os encontros foram realizados face a face, mas em dois casos realizei as entrevistas através do *Skype*, por motivos de preferência d@s entrevistad@s. Além disso, em duas situações entrevistei casais, me referindo a ambos @s namorad@s ao mesmo tempo. Há também uma singularidade nas entrevistas realizadas com um rapaz gay, a quem atribuí o nome de Gilberto e um transhomem, cujo nome de registro mantenho, a pedido dele mesmo – Kaio – que é um dos fundadores do Abrigo Thadeu Nascimento, local que recebe pessoas trans em situação de vulnerabilidade, na cidade de Fortaleza-CE. Na verdade, nem Kaio, nem Gilberto aparecem no quadro de entrevistados que apresento abaixo porque nas duas situações não estava considerando suas trajetórias pessoais. Com Gilberto, meu encontro teve o objetivo de falar de uma empresa de eventos cuja programação era voltada para um público constituído por gays, lésbicas, bissexuais, transexuais, travestis e queer, em São Luís, que apareceu recorrentemente em algumas entrevistas como um espaço de festas onde a liberdade de expressão era mantida e incentivada sem preconceitos. No dia 08 de novembro de 2017, a página do *Facebook* dessa empresa publicou uma nota informando o fim de suas atividades. Apesar da notícia, decidi relatar a realização da entrevista e utilizo alguns trechos dela ao longo do trabalho. No caso de Kaio, embora sua trajetória se confunda com a própria existência do abrigo, não o coloquei no quadro por não residir em São Luís, apesar de também citar algumas de suas posições ao longo do Quarto Ato.

Assim que decidi estudar a abjeção comuniquei em todas as turmas para as quais eu dava aula sobre a minha pesquisa. Nunca abordei nenhum@ alun@ diretamente, perguntando sobre a sua participação, pois não queria qualquer tipo de sentimento de obrigatoriedade em ser entrevistad@, uma vez que eu era a professora. Mais alun@s que eu esperava começaram a me procurar. Essa foi uma boa surpresa que o campo me trouxe, porque imaginava que a maioria não se sentiria à vontade para conversar com uma professora acerca de questões íntimas e, carregadas de violência, em muitas situações. Na medida em que ia sendo procurada, registrava os contatos em meu celular e esperava o semestre acabar para marcar um encontro, todos fora do ambiente da instituição de ensino em que trabalhava. Há apenas uma exceção: houve uma garota que entrevistei quando ainda estava ministrando aulas em sua

turma e nossa conversa ocorreu em uma sala privada para atendimento aos discentes. Entretanto, não senti que o fato de ser professora, ou de estarmos dentro da Instituição tenha prejudicado o diálogo. Muito pelo contrário, essa foi uma das entrevistas mais marcantes que fiz até hoje.

Comecei as entrevistas com uma aluna e seis ex-alun@s. A partir del@s, meu universo foi se ampliando, pois ao final dos encontros sempre perguntava se a pessoa conhecia alguém que pudesse me indicar. Também fiquei em busca de postagens no *Facebook* que me levassem a alguém, nesse caso em particular, entrei em contato com duas pessoas. Uma delas, uma mulher que se reconhecia como lésbica havia publicado em sua *timeline*, em 26 de julho de 2016, um grande texto em que se dizia desrespeitada não só por ter uma foto sua, em que beijava a namorada, sendo divulgada, de forma preconceituosa, em grupos de *Whatsapp*, mas, principalmente por ter tido sua postagem denunciada por não respeitar os padrões do *Facebook* e retirada. Ela então postou os *prints* de seu texto censurado e fez outro texto. Entre outras coisas, escreveu: “[...] mais uma vez tentam calar nossa voz e invisibilizar nossa existência. Uma postagem que falava sobre o amor e sobre a coragem de ser quem se é [...].” Como ela era amiga de *Facebook* de um aluno meu, que também era meu orientando de monografia, à época, pedi a ele o contato dela. Ela se mostrou extremamente disposta em conversar comigo, e, apesar de termos combinado várias vezes, o encontro nunca aconteceu. A outra, a partir de uma reportagem de um jornal local, publicada na *timeline* de um outro amigo de *Facebook*, cuja chamada da era “*Jovens são agredidas em ônibus de São Luís por estarem de mãos dadas*”<sup>67</sup>. Fui assim levada ao *link* da reportagem em que havia a informação de que o Ex-superintendente de Promoção e Educação em Direitos Humanos na Secretaria de Direitos Humanos e Participação Popular (SEDIHPOP) entrara em contato com as duas moças que tentaram fazer um boletim de ocorrência e não conseguiram. Por coincidência, ele havia trabalhado comigo em uma faculdade particular, a Unidade de Ensino Superior Dom Bosco/UNDB, e por intermédio dele, consegui o número de telefone de uma das vítimas, realizando a entrevista dias depois por meio do *Skype*. Não tecerei mais detalhes, pois, no Terceiro Ato, faço uma breve contextualização acerca de cada pessoa entrevistada e de como se deu nosso encontro.

Para preservar as identidades daquel@s que entrevistei, adotei nomes fictícios utilizando o seguinte esquema: as mulheres lésbicas têm seus nomes iniciando com a letra “L”, assim temos: Lara, Leonora, Letícia, Lígia, Luciana e Luíza. Os nove homens que se

---

<sup>67</sup>A notícia foi veiculada dia 04 de agosto de 2017 pela imirante.com. (JOVENS..., 2017, p. [?]).

reconhecem como gays têm seus codinomes iniciados com a letra “G” e são chamados de Gustavo, Guilherme, Geraldo, Guido, Germano, Gérson, Getúlio, Gabriel e Gilberto. No caso das mulheres bissexuais, inicio seus nomes fictícios com a letra “B”: Bela, Berta, Berenice e Bruna. As pessoas transexuais foram marcadas a partir da primeira letra de sua designação como trans, de modo que o transhomem teve seu nome iniciado com a letra “H”, sendo chamado de Heitor e as mulheres trans com a letra “M”: Marisa, Marta e Marília. Também entrevistei um rapaz que não se reconhecia como heterossexual, pois, apesar de namorar uma garota que se diz bissexual, ele já se sentiu atraído por um único homem e afirma estar experimentando sua sexualidade, por isso lhe atribui o nome de Elias, em alusão à sua ideia de experimentar a vida. Acredito que o quadro a seguir ajudará na visualização dos nomes fictícios atrelados à maneira como se reconhecem e são reconhecidos além de outras informações<sup>68</sup> fornecidas por el@s.

---

<sup>68</sup>Não menciono no quadro a classe social. Explico: talvez essa tenha sido a maior dificuldade que encontrei no processo de caracterização d@s entrevistad@s. Muitas vezes senti o desconforto com a pergunta ou até mesmo a negativa em me responder. Dessa forma preferi falar da classe já no contexto da entrevista, nos próximos Atos.

Quadro 1 – Identificação d@s entrevistad@s

<b>Nome Fictício</b>	<b>Idade</b>	<b>Racialização</b>	<b>Religião</b>	<b>Identificação</b>	<b>Curso</b>
Luciana	21	Branca	Sem religião	Lésbica	Direito
Luíza	22	Branca	Sem religião	Lésbica	Direito
Lígia	25	Branca	Sem religião	Lésbica	Relações Públicas/ Mestranda
Leonora	38	Branca	Cristã sem religião definida	Lésbica	Direito/ Especializanda
Lara	39	Negra	Espírita	Lésbica	Doutoranda
Gustavo	32	Branco	Messiânico	Gay	Letras
Guilherme	23	Branco	Adventista	Gay	Direito
Geraldo	24	Pardo	Cristão sem religião definida	Gay	Publicidade e Propaganda e Direito
Guido	24	Negro	Católico	Gay	Fisioterapia/ Especializando
Germano	19	Negro	Ateu	Gay/Bicha preta	Artes Visuais
Gérson	24	Branco	Espírita	Gay	Publicidade
Getúlio	31	Branco	Sem religião	Gay	Ciências Sociais
Gabriel	26	Negro	Sem religião	Gay	Direito
Bárbara	19	Branca	Cristã sem religião definida	Bissexual	Arquitetura
Bela	22	Branca	Cristã	Bissexual	Direito
Berta	26	Branca	Católica não praticante	Bissexual	Direito/Mestranda
Berenice	22	Negra	Cristã sem religião definida	Bissexual	Direito
Bruna	22	Parda	Católica não praticante	Bissexual	Enfermagem
Brenda	23	Branca	Sem religião	Bissexual	Medicina
Beatriz	25	Parda	Agnóstica	Bissexual	Artes Visuais
Heitor	33	Branco	Agnóstico	Transhomem bissexual	Ciências Sociais Aplicadas <sup>69</sup>
Marisa	20	Branca	Cristã sem religião definida	Transmulher hétero	Ciências da Saúde
Marina	44	Negra	Cristã sem religião definida	Transmulher hétero	Ciências Sociais Aplicadas
Marta	27	Negra	Ateia	Transmulher hétero	Ciências Humanas
Marília	18	Branca	Ateia	Transmulher hétero	Ciências Humanas
Elias	22	Branco	Sem religião	Experimentando sua sexualidade	Medicina

Fonte: Autoria própria.

Há algo que preciso destacar acerca do grupo entrevistado e que me moveu em busca de informações em várias situações e circunstâncias: embora tenha buscado, não encontrei pessoas que se reconhecessem travestis na universidade para entrevistar! Inicialmente fui informada de que a Marta se reconhecia como travesti – talvez por que não faça uso de hormônios e nem tenha passado por qualquer mudança cirúrgica do corpo – porém ao primeiro contato ela já me disse que não. Amara Moira diz que esta é uma crença muito

<sup>69</sup>Como a quantidade de pessoas trans é menor e, algumas delas, têm mais visibilidade devido às lutas políticas que travam, não utilizo o curso e sim a grande área no quadro de identificação, para dificultar a possibilidade de reconhecimento imediato por parte daquel@s que com el@s mantêm algum contato. Faço isso, sobretudo, para manter o acordo de sigilo que estabeleci com aquel@s que entrevistei.

corriqueira no senso comum e que a travesti é pensada como aquela pessoa que não quer operar, pois se sente bem com o seu próprio corpo, o que não passa de uma mera generalização. Talvez pelo processo de estigmatização que o próprio termo sofre em oposição à pureza do termo médico “transexual”, seja menos perigoso admitir-se transexual em um espaço de poder-saber como é o espaço universitário. Mas há também no âmbito acadêmico algumas que utilizam o termo travesti como uma forma de se posicionar politicamente, já que além de questões médicas há também questões de classe e de espaços de trabalho reservado às travestis, o que reforça o preconceito e dificulta a entrada delas no espaço universitário. Amara Moira afirma que gosta “de usar ‘travesti’ porque é a palavra que menos se espera. **Eu espero que essa palavra ocupe mais espaços na sociedade**” porque ainda hoje, de alguma forma, “o corpo e a existência travesti diz coisas que [te] desabonam enquanto uma pessoa capaz”. (MOIRA, 2018, p. [?]).

Como já mencionei também é importante pensar a questão de classe, nela inseridos os espaços sociais onde se permite ou não a presença de travestis, geralmente consideradas aptas para a prostituição ou para trabalhos realizados em salões de beleza. Entretanto, a realidade tem mudado pelo Brasil afora. Algumas travestis oriundas de várias regiões do país já passaram pela graduação e pela pós-graduação, tendo hoje o título de doutoras. Porém foi em Fortaleza, no ano de 2012, a defesa da tese da primeira travesti, Luma Nogueira de Andrade, doutora em Educação<sup>70</sup>. Mais recentemente, já há notícias na mídia de que na Universidade Federal do Recife há travestis estudando e se destacando<sup>71</sup>. Chamo atenção para essa ausência em São Luís, e justifico que a próxima página estará em branco, como uma forma de alertar que o espaço das travestis nas universidades e faculdades de São Luís ainda está por ser escrito. O universo do saber universitário precisa desconstruir esses processos de exclusão dos espaços para travestis. É preciso perturbar a “ordem”, provocar esse silêncio, ou melhor, deixar ecoar a necessidade premente da escrita de histórias como a de Luma, dentre outras, também na educação superior ludovicense.

---

<sup>70</sup>Em 11 de dezembro de 2013, o *Terra Educação* publicava uma matéria on-line cujo título foi *Primeira professora travesti do Brasil toma posse em universidade do Ceará: Luma Nogueira de Andrade é a única travesti a ter o título de doutora no País* (PRIMEIRA..., 2013). Em 2015, em uma entrevista publicada pelo *Centro de Referências Educação Integral*, já como professora da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab), Luma conta um pouco da sua existência e re-existência (Ana Luíza BASÍLIO, 2015).

<sup>71</sup>Sobre a temática ler a reportagem de José Coutinho Júnior intitulada *Trans e travestis que passaram no vestibular relatam superação da exclusão* (2016).



Também realizei um grupo focal em uma turma de segundo período noturno de Ciências Sociais da UFMA. O grupo focal é uma técnica de investigação considerada qualitativa, e se constitui pela:

[...] coleta de dados por meio das interações grupais ao se discutir um tópico especial sugerido pelo pesquisador. Como técnica, ocupa uma posição intermediária entre a observação participante e as entrevistas em profundidade. Pode ser caracterizada também como um recurso para compreender o processo de construção das percepções, atitudes e representações sociais de grupos humanos. (Sônia Maria Guedes GONDIM, 2003, p. 151).

Interessante comentar como cheguei à decisão de utilizar a técnica. Um aluno do curso de Ciências Sociais, que tem convívio comigo em um grupo de estudos do qual fazemos parte, me falou que sua turma era muito heterogênea, havia uma transmulher – a Marília, que apesar de não estar na turma no momento do grupo focal, acabei entrevistando dias depois –, gays, bissexuais, homossexuais, além de heterossexuais, dentre eles, um pastor evangélico. Também me informou que uma das professoras que havia feito parte da minha banca de qualificação do projeto de doutorado ministrava aula nessa turma. Resolvi pedir a ela que me permitisse realizar o grupo focal, e ela, de pronto, aceitou. Marcamos o encontro para o dia 09 de janeiro de 2017, no horário de sua aula, mas resolvemos não avisar à turma antecipadamente. No dia, quando a professora Martina me apresentou, expliquei os motivos da minha ida, deixei livres as pessoas que quisessem se retirar, passei um vídeo intitulado, em tradução livre, *A maldição dos obstáculos*<sup>72</sup>, disponível no *YouTube*. Sua escolha se baseou no fato de ser de curta duração, mas apesar disso trazer imagens pontuais de alguns espaços onde os processos sociais de abjeção acontecem.

O vídeo da Interassociation Lesbian, Gay, Bi and Trans/Inter-LGBT, com quase nenhum diálogo e muitas cenas fortes, mostra alguém correndo em uma tentativa desesperada de fuga, recebendo olhares de censura e lutando em uma lama escura para chegar até uma casa onde há um homem com olhar austero e uma mulher com lágrimas no rosto. Muitas portas se fecham, aparecem pessoas com posturas acusatórias e a corrida continua. O vídeo por fim termina com a frase “até que a sociedade progrida, continuaremos avançando<sup>73</sup>”, também em tradução livre. As cenas, que retratam em sua maioria situações de violências que corporificam os processos sociais de abjeção, são impactantes, por isso escolhi esse vídeo para começar a discussão, pois com apenas dois minutos, ele consegue prender a atenção e tirar o fôlego daquel@s que o assistem. Reproduzo algumas *prints* de tela que fiz dele, para demonstrar, ainda que minimamente, sua perspectiva.

<sup>72</sup>No original *The obstacle curse*.

<sup>73</sup>No original “Until society progresses, we will keep moving forward.”

Figura 4 – Cena do vídeo *A maldição dos obstáculos* demonstrando a inadequação de uma garota em uma festa



Fonte: Inter-LGBT/YouTube, 25 mar. 2016.

Figura 5 – Cena do vídeo *A maldição dos obstáculos* apresentando pessoas em um dormitório, agredindo alguém



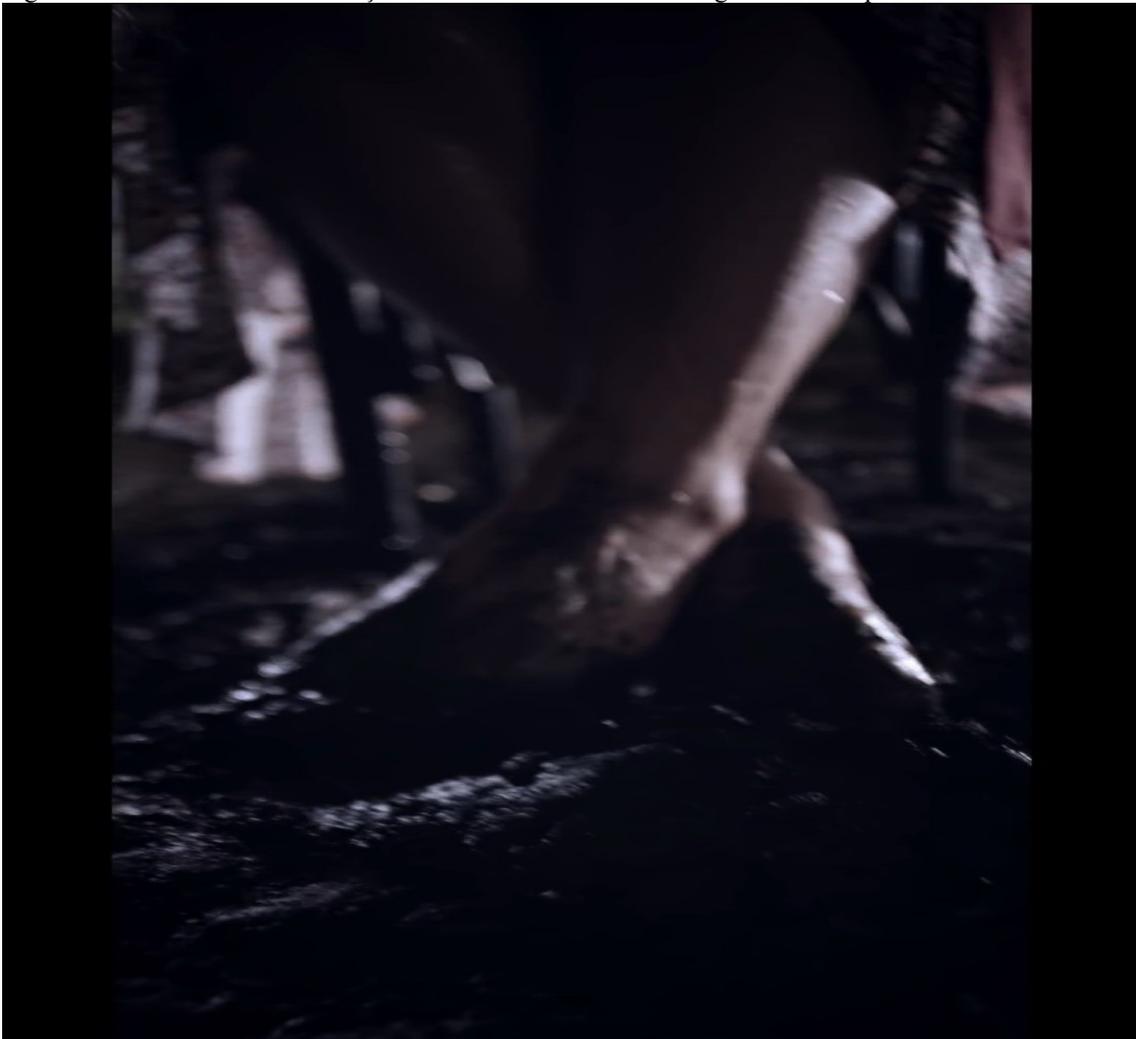
Fonte: Inter-LGBT/YouTube, 25 mar. 2016.

Figura 6 – Cena do vídeo *A maldição dos obstáculos* mostrando pessoas tentando ajudar alguém em perigo



Fonte: Inter-LGBT/YouTube, 25 mar. 2016.

Figura 7 – Cena do vídeo *A maldição dos obstáculos* mostrando alguém com os pés na lama



Fonte: Inter-LGBT/YouTube, 25 mar. 2016.

Figura 8 – Cena do vídeo *A maldição dos obstáculos* mostrando uma família à mesa



Fonte: Inter-LGBT/YouTube, 25 mar. 2016.

Figura 9 – Cena do vídeo *A maldição dos obstáculos* mostrando a mulher sentada à mesa se despedindo de alguém sujo de lama



Fonte: Inter-LGBT/YouTube, 25 mar. 2016.

Figura 10 – Cena do vídeo *A maldição dos obstáculos* mostrando uma porta fechada



Fonte: Inter-LGBT/YouTube, 25 mar. 2016.

A partir desse contato inicial, da explicação rápida do que era a abjeção e da pergunta “o que nesse vídeo que chama a atenção de vocês?” abrimos uma roda de conversa, sem mais perguntas pré-definidas, que tratou de situações de preconceito, abjeção, alteridade, dentre outras e durou cinquenta e cinco minutos.

Por meio de uma lista que passei, na qual pedia além do nome, a idade, a religião, o sexo de nascimento e a orientação sexual, cheguei aos seguintes dados: estavam presentes vinte e oito pessoas, dezoito mulheres e dez homens, sendo que dezessete se identificaram como heterossexuais, quatro como bissexuais (todas mulheres), três como homossexuais<sup>74</sup> (sendo uma mulher), um homem como bicha, dois homens apenas se reconheceram como seres humanos e uma mulher afirmou estar “em experiência”. Em relação à classe social, quatorze se consideraram de classe média, um da média alta, dois da média baixa e os outros apenas responderam “média”. Quanto à religião, uma pessoa se considerou atea, quinze afirmaram não ter religião, três se identificaram como protestantes, outras três como evangélicas, mais três como cristãs, duas católicas e uma messiânica. Ao longo do Segundo e do Terceiro Atos utilizo algumas falas que foram extraídas dessa experiência dialogal muito positiva, enriquecedora e respeitadora.

Na verdade, depois desse, pretendia realizar mais dois grupos focais: um com uma turma de oitavo período de medicina também da UFMA e outro com alun@s que participavam de um coletivo feminista dentro da UNDB. Apesar de fazer contatos reiterados e

<sup>74</sup>A categorização foi dada pel@s participantes. Não havia sequer opção para marcar, el@s se reconheciam como julgassem conveniente.

de enviar pedido escrito, no caso da UFMA, não obtive retorno. Aliás, isto é interessante de observar: nunca recebi “não” como resposta, nem no caso das entrevistas, nem dos grupos focais, mas houve cinco pessoas que marcaram e desmarcaram várias vezes os encontros. Apesar da minha insistência, somente uma delas – a transmulher que conheci na semana de visibilidade quando, aparentemente, não fui muito bem aceita – me disse textualmente, de várias questões pessoais que a impediam de me encontrar naquele momento e me pediu para procurar outra pessoa, ainda assim, mais de dois anos depois pude entrevistá-la. Nos outros casos, respostas evasivas como “vou ver e te retorno”, “me procura depois”, “estou viajando, mas assim que chegar te procuro”, dentre outras, foram muito comuns.

O trabalho de campo, com as entrevistas e o grupo focal, iniciou em setembro de 2015 e finalizou em setembro de 2017, mas duas exceções foram abertas e ainda realizei a entrevista com Kaio Lemos no dia 28 de março de 2018 e, alguns dias depois com Marina, aproveitando uma oportunidade já que ela não havia podido durante o período do campo. As trajetórias levantadas apontam questões importantes, como a necessidade de uma identidade definida e de uma normalização do seu próprio corpo no caso do transhomem e de algumas mulheres trans<sup>75</sup>, mas de outras não. Ou seja: nem tod@s aceitam a normalização passivamente. Mas a luta para “ser normal” não aparece somente entre @s trans. Também pude perceber uma busca pela normalização nas relações afetivo-sexuais entre gays e lésbicas partindo de uma perspectiva heteronormativa no caso dos que se definem como gays e lésbicas<sup>76</sup>. Encontrei também uma suposta “inferioridade” na autorrepresentação de bissexuais, pois em algumas falas parecem enfatizar o fato de ainda não terem decidido sobre se serão hétero ou lésbicas<sup>77</sup>. Ao longo das entrevistas e do grupo focal, encontrei as

---

<sup>75</sup>Sobre esta questão sugiro a leitura do livro *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual* de Berenice Bento (2006).

<sup>76</sup>Já chamei atenção anteriormente de que o grande alvo dos estudos queer no que diz respeito à sexualidade é a heteronormatividade, uma vez que ela não está restrita aos chamados heterossexuais. Dito de outra forma: as normas sociais são colocadas para tod@s da mesma forma, mesmo que nem tod@s ao longo de suas existências consigam atendê-las da mesma maneira. Butler (2014a, p. 252-3, grifos meus) argumenta que o gênero é uma norma, assim: “A norma governa inteligibilidades, permitindo que determinadas práticas e ações sejam reconhecidas como tais, impondo uma grelha de legibilidade sobre o social e definindo os parâmetros do que será e do que não será reconhecido como domínio do social. **A questão acerca do que estará excluído da norma estabelece um paradoxo, pois se a norma confere inteligibilidade ao campo social e normatiza esse campo para nós, então estar fora da norma é continuar, em certo sentido, a ser definido em relação a ela. Não ser totalmente masculino ou não ser totalmente feminina é continuar sendo entendido exclusivamente em termos de uma relação a ‘totalmente masculino’ e ‘totalmente feminina’.**”

<sup>77</sup>Sobre esta questão sugiro a leitura de April S. Callis, *Playing with Butler and Foucault: Bisexuality and Queer Theory*. É interessante notar que neste artigo a autora questiona o fato do termo bissexualidade não ser discutido nem por Foucault, nem por Butler. Chama ainda a atenção de que a bissexualidade é constitutiva do argumento de que a sexualidade é muito mais um espectro do que um campo de opostos, sendo assim, enquanto transexualidade ainda estaria dentro do binarismo, bissexualidade poderia ser considerada uma “terceira orientação sexual”. Entretanto, observa Butler (2014a, p. 254): “Uma tendência nos estudos de gênero tem sido supor que a alternativa para o sistema binário de gênero seja a multiplicação dos gêneros. Tal abordagem invariavelmente

recorrentes situações de abjeção vividas não da mesma forma, nem com o mesmo impacto já que cada um experimenta seus sofrimentos de maneira singular, mas preciso pontuar que nenhuma experiência é marcada apenas e tão somente pelas injúrias. No grupo focal encontrei relatos de abjeções de gênero em jovens que se identificam como heterossexuais. Uma das contradições da vida é que em meio às violências também existem prazeres e orgulhos, embora não enfatizados neste trabalho, uma vez que o recorte feito passa pelos processos sociais de abjeção.

É preciso ainda falar sobre o que Roberto Cardoso de Oliveira (2004) chamou de “biocentrismo”, à época, da Resolução do Conselho Nacional de Saúde, de 10 de outubro 1996, sobre as questões éticas em pesquisa e como o modelo biomédico de trabalhar em seres humanos atingiu a pesquisador@s de todas as áreas. Atualmente esta Resolução foi revogada e entrou em vigor a n. 466 de 12 de dezembro de 2012 e, em 2016, uma resolução específica para pesquisa nas áreas de ciências sociais, humanas e afins, n. 510 de 07 de abril de 2016. Embora hoje já se tenha uma resolução específica, que em casos de entrevistas exige que se tenha um termo de consentimento livre e esclarecido e que a pesquisa seja avaliada por um comitê de ética, dentro de uma plataforma, localizada no site do Ministério da Saúde, ainda assim acredito que a distinção feita por Oliveira seja importante: para ele há diferenças entre pesquisas *em* seres humanos e *com* seres humanos. Em meu caso, trabalhei *com* e não *em*, negociando e interagindo com *pessoas*, não simplesmente com *seres humanos*<sup>78</sup>. Por isso, não só não submeti meu trabalho à Plataforma Brasil, como optei por trabalhar com o *método do consenso* tal qual apresentado por Zago e Santos (2011, p. 46, grifos meus). Para eles, este consiste em que:

o/a pesquisado/a possa ‘consentir livre e esclarecidamente’ a participar da pesquisa ou a deixá-la em qualquer momento; **que negocie com o/a pesquisador/a as perguntas feitas e as respostas dadas**; que o pesquisado/a possa também fazer perguntas ao pesquisador/a e, talvez, pedir informações sobre a perspectiva teórica adotada na análise dos dados. Sobretudo, o método do consenso, [...], **é um método em que a relação entre pesquisador/a e pesquisado/a é construída principalmente em referência ao contexto no qual se desenvolve a pesquisa (seu objeto, os dados produzidos, a abordagem teórica das análises), e não somente em relação estrita a um conjunto de normas e**

---

provoca a questão: quantos gêneros podem existir, e como devem ser chamados? Mas uma disrupção do sistema binário não precisa nos levar a uma igualmente problemática quantificação dos gêneros. Luce Irigaray, seguindo a orientação laciana, pergunta se o sexo masculino é ‘um’ sexo, significando não apenas ‘um e único’, mas aquele que inaugura uma abordagem quantitativa do sexo. ‘Sexo’, segundo ela, não é uma categoria biológica nem social, (e assim é distinto de ‘gênero’), mas uma categoria linguística que existe, por assim dizer, na divisa entre o social e o biológico. “O sexo que não é um” é assim a feminilidade compreendida precisamente como aquela que não pode ser capturada por números. Outras perspectivas insistem que ‘transgênero’ não é exatamente um terceiro gênero, mas um modo de passagem entre os gêneros, uma figura intersticial e transicional de gênero que não é redutível à insistência normativa de um ou dois”.

<sup>78</sup> Para maiores detalhes sobre a discussão sugiro a leitura de Luis Roberto Cardoso de Oliveira, Carlos Caroso e Guita Grin Debert, publicados na coletânea de artigos *Antropologia e ética: o debate atual no Brasil* (2004) e de Eduardo MacRae e Sérgio Souza Vidal (2006).

**regras prévia, externa e burocraticamente imposto**, que enrijece e cristaliza os lugares, direitos e deveres tanto do/a pesquisado/a quanto do/a pesquisador/a.

Neste sentido, a cada entrevista iniciava, já em gravação, explicitando os objetivos do meu encontro com a pessoa e toda a possibilidade de diálogo que tínhamos a partir de então, com toda a liberdade dela em, até o momento da entrega do trabalho, poder pedir que eu retirasse seu relato do texto, pedindo que ao final ela confirmasse que havia compreendido e estava ciente da minha postura como pesquisadora. Nada foi escrito, nada foi assinado, foi nossa fala que se transformou em um acordo ético, menos burocrático, mas não menos eficaz.

Em uma perspectiva metodológica queer é preciso ressaltar que, inspirada por Butler (2002, p. 163), tomarei a ideia central para pensar essas entrevistas de que os discursos “habitam corpos”, “se acomodam em corpos”, ou seja, “os corpos, na verdade, carregam discursos como parte de seu próprio sangue, dando ênfase às práticas discursivas que materializam gênero e sexualidade marcadas por aspectos do corpo, definindo seus sujeitos”. Segundo essa mesma autora, o gênero (2014d, p. 59), “é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser”. Se para Butler, o gênero não é nem um conjunto de significados culturais inscritos num corpo, nem a interpretação cultural de um corpo sexuado nem ser homem ou ser mulher constituem uma essência para o “ser”, mas um conjunto de normas instituídas, mantidas e repetidas sobre o corpo que geram essa aparência de substância e torna a pessoa culturalmente viável ou inviável, é exatamente essa reiteração das normas que me interessa, mais que isso, a performatividade e a agência são fundamentais, pois,

O fato de que essa reiteração seja necessária é um sinal de que a materialização não é nunca totalmente completa, que os corpos não se conformam, nunca, completamente, às normas pelas quais sua materialização é imposta. Na verdade, são as instabilidades, as possibilidades de rematerialização, abertas por esse processo, 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, 2000, p. 152).

Sobre a agência, a autora observa que:

A capacidade de desenvolver uma relação crítica com essas normas pressupõe distanciar-se delas, possuindo a capacidade de suspender ou diferir a necessidade delas, mesmo quando as regras que permitem a vida são desejadas. A relação crítica também depende da capacidade, invariavelmente coletiva, de articular uma alternativa, uma versão minoritária de normas ou ideais que sustentam e permitem que o indivíduo aja. Se eu sou alguém que não pode *ser* sem *fazer*, então as condições do meu fazer são, em parte, as condições da minha existência. Se o meu fazer depende do que é feito para mim, ou melhor, as formas em que eu sou feita por esses padrões, então a possibilidade de minha persistência como 'eu' depende da minha capacidade para fazer algo com o que se faça comigo. Isso não significa que eu possa refazer o mundo de uma maneira que me faça criador. Essa fantasia de um poder absoluto como o de Deus apenas nega as formas pelas quais somos constituídos,

invariavelmente e desde o começo, pelo que nos é externo e nos precede. **Minha agência não consiste em negar a condição de tal constituição. Se eu tenho uma agência, é derivado do fato de que eu sou constituído por um mundo social que eu nunca escolhi. Que minha agência esteja cheia de paradoxos não significa que isso seja impossível. Significa apenas que o paradoxo é a condição de sua possibilidade.** (BUTLER, 2006, p. 16, grifos em itálico da autora, grifos meus em negrito, tradução livre)<sup>79</sup>.

Retornando às trajetórias de vida, pelo menos três obras me inspiraram a pensar em uma abordagem biográfica, classicamente conhecida na antropologia como “história de vida”, quais sejam: *Uma trajetória, em narrativas* de Suely Kofes, *Mozart: sociologia de um gênio* de Norbert Elias e *Toda mulher é meio Leila Diniz* de Mirian Goldenberg.

No que se refere à escolha pelas trajetórias de vida, vale observar, que preferi utilizar este termo a “histórias de vida”, por reconhecer que não pretendo fazer uma biografia daqueles que entrevistarei, nem estou preocupada em descrever exaustivamente suas vidas, mas busco perceber a singularidade de suas trajetórias e as configurações sociais e familiares nas quais elas existem e são significadas e “re-significadas” a cada momento.

Na verdade, a discussão em torno da história oral em oposição a uma história escrita, documental, é ampla e dá “pano para as mangas”. Chamo atenção desta disputa, pois, entendo que, tanto o levantamento de histórias quanto de trajetórias de vida se constituem como modalidades da história oral.

Segundo Aspásia Camargo, devido à vocação positivista que a sociologia sofreu no Brasil, se relega, em algumas situações, “a abordagem qualitativa – especialmente o método de história de vida – a uma posição menor no campo do debate sobre a objetividade científica, [...] condenando seus seguidores a uma espécie de posição marginal, de protesto irracionalista”. (1987, p. 4).

Essa discussão não se restringe ao Brasil. Por exemplo, Pierre Bourdieu (2006, p. 185) alerta sobre a produção das histórias de vida como um recurso metodológico que deveria ser utilizado pelas Ciências Sociais com cuidado, pois a narrativa de uma vida, seguindo um mero

---

<sup>79</sup>No original: “La capacidad de desarrollar una relación crítica con estas normas presupone distanciarse de ellas, poseer la habilidad de suspender o diferir la necesidad de ellas, aun cuando se deseen normas que permitan la vida. La relación crítica depende también de la capacidad, invariablemente colectiva, de articular una alternativa, una versión minoritaria de normas o ideales que sostengan y permitan actuar al individuo. Si soy alguien que no puede *ser sin hacer*, entonces las condiciones de mi hacer son, en parte, las condiciones de mi existencia. Si mi hacer depende de qué se me hace o, más bien, de los modos en que yo soy hecho por esas normas, entonces la posibilidad de mi persistencia como «yo» depende de la capacidad de mi ser de hacer algo con lo que se hace conmigo. Esto no significa que yo pueda rehacer el mundo de manera que me convierta en su hacedor. Esta fantasía de un poder absoluto como el de Dios sólo niega los modos en que somos constituidos, invariablemente y desde el principio, por lo que es externo a nosotros y nos precede. Mi agencia no consiste en negar la condición de tal constitución. Si tengo alguna agencia es la que se deriva del hecho de que soy constituida por un mundo social que nunca escogí. Que mi agencia esté repleta de paradojas no significa que sea imposible. Significa sólo que la paradoja es la condición de su posibilidad” (BUTLER, 2006, p. 15-6).

devir cronológico pode produzir apenas uma “ilusão retórica”, daí a necessidade de se recorrer ao romance moderno. Ele considera que, falar em história de vida é pressupor que a vida é uma história inseparável do conjunto de acontecimentos de uma existência individual, mas historicamente situada. Assim, propõe o estudo de trajetória, “[...] como uma série de *posições* sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo), em um espaço ele próprio em devir e submetido a incessantes transformações” (BOURDIEU, 2006, p. 189, grifos do autor). A partir dessa perspectiva não se pode compreender a vida como uma unidade por si só, independente dos acontecimentos sucessivos, pois fazer isto seria como “tentar explicar um trajeto no metrô sem levar em conta a estrutura da rede, isto é, a matriz das relações objetivas entre as diversas estações”. (BOURDIEU, 2006, p. 189).

François Dosse (2009) afirma que o historiador quase nunca se detinha sobre a biografia de um indivíduo, principalmente no século XIX e início do século XX, dando pouca importância à sua trajetória. Em sua obra intitulada *O desafio biográfico: escrever uma vida* ele descreve como o gênero biográfico passou a ser utilizado não só pela literatura mas também pela história e sociologia, mostrando a quem o lê que a biografia faz parte do nosso presente. *O Desafio Biográfico* também se constitui uma crítica a Bourdieu, na medida em que para ele a trajetória individual só deve ser utilizada se estiver atrelada a outros agentes, presentes nos mesmos espaços de sociabilidade, portanto, partilhando os mesmos acontecimentos. Para Dosse, entretanto, o advento da hermenêutica trouxe não só maturidade, mas uma reflexão mais elaborada ao gênero biográfico. Assim, o outro, aquele que se pretende, pode se revelar não só em sua singularidade, mas em uma relação que se constitui entre biógrafo e biografado.

Em seu belíssimo estudo sobre a trajetória de vida de Consuelo Caiado, intitulado *Uma trajetória, em narrativas*, Suely Kofes (2001) em vários atos, entre lembranças e esquecimentos – quase fazendo o leitor se sentir ao lado de Consuelo, ora bruxa, ora feminista, ora romântica, ora sapatão – em uma história nada heroica e bastante às avessas, tenta compreender sua trajetória e ordenar sua experiência, dando uma ênfase particular às questões de gênero, mas como ela mesma observa:

Não para afirmar algo como ‘esta é a biografia de uma mulher’ ou ‘esta é a biografia de uma mulher excepcional’. Nem é biografia, nem compartilho o pressuposto de trajetórias excepcionais, nem considero ‘mulher’ uma identidade fixa. Aliás, no caso, é exatamente a ambiguidade de uma ‘identidade de gênero’ onde situo a experiência de Consuelo. (KOFES, 2001, p. 15-6).

Ao falar das questões metodológicas que ancoram sua pesquisa, chama a atenção para o fato de que a noção de trajetória bourdiana enfrenta oposições como objetividade e subjetividade, sujeito e estrutura, caindo na armadilha de afastar um de seus termos. Para ela:

Evidentemente, se falamos de trajetória, ou de itinerário, estamos privilegiando o caminho, o percurso. Ela pode ser utilizada, sem o traçado conceitual que lhe dá Bourdieu, sem que o sentido e a perspectiva subjetiva sejam necessariamente descartados. [...] Ou seja, o deslocamento objetivo implicaria sentidos subjetivos naquele que se desloca, naqueles relacionados a este deslocamento e naqueles que já foram inscritos no próprio deslocamento. (KOFES, 2001, p. 24-5).

Dessa forma, o exercício metodológico a que se propõe Kofes é a partir da ideia de que a experiência seria algo do qual o sujeito não só participaria com suas ações, mas a sentiria, pensaria sobre ela e a reformularia, “[...] capturar as narrativas de sujeitos sobre suas interpretações, apontar junções e disjunções temporais, mudanças e continuidades, tradições e rupturas” (KOFES, 2001, p. 164). Propõe então, realizar a “etnografia de uma experiência”.

Nesse sentido, vale a pena lembrar o que afirma Scott (1998), no artigo *A invisibilidade da experiência*. Sua posição é que a experiência concebida por meio da metáfora da visibilidade reproduz mais que contesta, sistemas ideológicos dados, portanto, experiência no enfoque deste trabalho “[...] não é a origem de nossa explicação, mas sim o que queremos explicar” (SCOTT, 1998, p. 325). Assim, a experiência é, complementa Avtar Brah (2006, p. 361), “um espaço discursivo onde posições de sujeito e subjetividades diferentes e diferenciais são inscritas, reiteradas ou repudiadas”. Portanto, em uma perspectiva metodológica queer me proponho a trabalhar com a noção de que os sujeitos são construídos discursivamente e a experiência é um acontecimento linguístico, mas nenhum deles está confinado a uma ordem fixa de significados.

Mirian Goldenberg (2004, p. 36) considera que a utilização do método biográfico em Ciências Sociais é válida, na medida em que “cada indivíduo é uma síntese individualizada e ativa de uma sociedade, uma reapropriação singular do universo social e histórico que o envolve”.

De qualquer forma, é inquestionável que a contribuição da pesquisa qualitativa, que é o enfoque do trabalho que se pretende realizar, estende-se “[...] desde as fronteiras da antropologia e da etnografia, [...] para chegar [...], às análises históricas comparadas, ao método de história de vida e às técnicas recentes de História Oral” (Aspásia CAMARGO, 1987, p. 4).

A escolha pela trajetória de vida justifica-se porque, como observa Verena Alberti (1998, p. 510, grifos meus):

Contar e ouvir contar a história de uma vida ou de uma experiência de vida é participar do esforço de constituição de um sentido e de uma síntese para o passado [...]. [...] numa entrevista de história oral, essa busca de sentido e de síntese se faz a todo momento, não só com relação à trajetória de vida do entrevistado, como também com relação a todo o passado em questão. Os relatos vão ganhando sentido à medida em que vão sendo narrados, acumulando-se uns aos outros. **Uma entrevista de história oral é também um projeto de pôr em ordem, de dar sentido e coerência, de totalizar, portanto, a experiência antes fragmentada.**

Em *Mozart, Sociologia de um Gênio*, Norbert Elias, autor de uma vasta obra sociológica, até pouco tempo atrás quase sem divulgação no Brasil, faz um estudo brilhante e emocionante sobre a vida do gênio criativo Wolfgang Amadeus Mozart. Elias parte do pressuposto de que a música está indissociavelmente ligada ao tipo de sociedade e à época em que foi produzida.

Elias abre o seu livro, afirmando que Mozart “simplesmente desistiu”. Segundo ele,

[...] antes de morrer, Mozart várias vezes esteve próximo do desespero. Aos poucos, foi se sentindo derrotado pela vida. [...]. O sucesso em Viena, que para ele talvez significasse mais do que qualquer outro, jamais se concretizou. A alta sociedade vienense deu-lhe as costas. [...]. Sem dúvida alguma, morreu com a sensação de que sua existência social fora um fracasso.

.....  
 [...] Assim os dois fatores que privaram de sentido a vida de Mozart - a perda do reconhecimento do público e o arrefecimento do afeto da esposa - ligavam-se entre si. Eram duas camadas inseparáveis, interdependentes, no sentimento de vazio que o dominou em seus últimos anos.

.....  
 Sabia que morreria em breve; em seu caso isto provavelmente significava que desejou morrer, e que, de certa maneira, escreveu o *Réquiem* para si mesmo. (ELIAS, 1995, p. 9-11)

Mozart fracassou, observa Elias, porque deu um passo no sentido da independência numa sociedade que ainda não estava preparada para tal. Nesse sentido, Elias ressalta como sociedades, mentalidades e períodos históricos diferentes lidam com o "gênio" de forma distinta: se Mozart tivesse vivido no século XIX, por exemplo, teria sido totalmente acolhido e louvado como o modelo do artista romântico. Entretanto, a rejeição da aristocracia de Viena, as dívidas cada vez maiores e nenhuma perspectiva de satisfazer seus desejos mais íntimos, foram os principais fatores que contribuíram para sua morte precoce com a horrível sensação de que sua existência social se tornara um fracasso e sua vida vazia de significado. Segundo Elias,

[...] a estrutura de sua personalidade era a de alguém que desejava, acima de tudo, seguir sua própria imaginação. Em outras palavras, Mozart representava o artista livre que confia acima de tudo em sua inspiração individual, numa época em que a execução e a composição da música mais valorizada pela sociedade repousavam, a bem dizer, exclusivamente nas mãos de músicos artesãos com postos permanentes, seja nas cortes ou nas igrejas das cidades. A distribuição social de poder que se expressava nesse tipo de produção musical estava, de modo geral, intacta. (ELIAS, 1994, p. 34).

Desse modo, como explicar a existência de um indivíduo que desafia as condições dadas de seu grupo, seu espaço e seu tempo?

O destino individual de Mozart, sua sina como ser humano único e, portanto, como artista único, foi muito influenciado por sua situação social, pela dependência do músico de sua época com relação à aristocracia da corte [...]. É preciso ser capaz de traçar um quadro claro das pressões sociais que agem sobre o indivíduo. Tal estudo não é uma narrativa histórica, mas a elaboração de um modelo teórico verificável da configuração que uma pessoa – nesse caso um artista do século XVIII – formava, em sua interdependência com outras figuras sociais da época. (ELIAS, 1995, p. 19).

Na perspectiva de Elias, não é somente a sociedade que produz os indivíduos, mas em sua visão relacional e processual, ao se constituírem em relação com os outros, influenciam, são influenciados e acabam por transformar a própria sociedade.

Só dentro das estruturas de tal modelo é que se pode discernir o que uma pessoa como Mozart, envolvida por tal sociedade, era capaz de fazer enquanto indivíduo, e o que – não importa sua força, grandeza ou singularidade – não era capaz de fazer. Só então, em suma, é possível entender as coerções inevitáveis que agiam sobre Mozart e como ele se comportou em relação a elas – se cedeu à sua pressão e foi assim influenciado em sua produção musical, ou se tentou escapar ou mesmo se opor a elas. (ELIAS, 1995, p. 19).

No Brasil também foram produzidos trabalhos biográficos ressaltando “como um indivíduo singular se transforma em um novo paradigma e as condições de possibilidade dessa transformação” (GOLDENBERG, 2008, p. 16). Ao estudar a vida de Leila Diniz, apontada como uma precursora do feminismo no Brasil, Goldenberg se preocupa menos em fazer uma biografia, descrevendo exaustivamente sua vida, na medida em que ela utiliza o material biográfico “[...] apenas como um instrumento [...] para entender por que uma determinada pessoa se transforma em um novo modelo de ser mulher” pois seu objetivo de fato é “[...] perceber a singularidade de sua trajetória e a configuração social e familiar na qual ela existiu” (2008, p. 17).

Dessa forma, Goldenberg inicialmente reuniu o material já existente sobre a vida de Leila Diniz. Ao analisá-los criticamente, percebeu que esses materiais biográficos ao revelarem certos aspectos de sua vida e silenciarem outros, pareciam querer não macular a imagem de mulher revolucionária, acreditando que tais dramas seriam incompatíveis com o mito.

Nesse sentido, para compreender como foi construído um mito, Goldenberg entra em contato com sua vida íntima e familiar, por meio da leitura dos seus diários e da realização de entrevistas com suas três irmãs e um irmão, tios, tias, primas e psicanalista. Como observa: “[...] as entrevistas em profundidade formam um poderoso instrumento para fazer aparecer determinadas questões que outras fontes não me permitiram”. (GOLDENBERG, 2008, p. 18).

Assim, ao questionar o “dito” e ir em busca do “não dito”, Goldenberg analisa os determinantes familiares, políticos, culturais e como, diante deles, Leila Diniz vivenciou e geriu sua vida. Assim, afirma que: “[...] **ao compreender melhor a trajetória de Leila, ao humanizá-la, posso entender melhor a luta de outras mulheres na tentativa de (re)inventarem a própria vida**”. (GOLDENBERG, 2008, p. 76, grifos meus).

Ao ter um filho fora do casamento, por escolha, Leila Diniz questionou o estigma da “mãe solteira” e continuou questionando outras perspectivas. Em 1971, sua fotografia grávida de biquíni foi estampada em inúmeros jornais e revistas. Naquele período, as mulheres ainda escondiam a gravidez por trás de batas largas, mesmo na praia. Ao exibir sua fotografia com a barriga de fora ela declarava que a maternidade sem o casamento não era vivida como um estigma a ser escondido, mas como uma escolha feliz e consciente. Nesse sentido, embora ela tenha feito uma revolução simbólica ao transformar a sexualidade feminina em algo que pode ser vivido de forma livre e prazerosa e ao fazer e dizer – inclusive palavras – o que muitas mulheres também gostariam,

[...] não inventou uma forma de ser mulher, e o seu comportamento, no que diz respeito à sexualidade, já era vivenciado por outras mulheres. O certo é que Leila contribuiu para tornar reconhecido e legitimado um modelo de ser mulher, que não é só, nem principalmente, esposa-mãe. (GOLDENBERG, 2008, p. 244-5).

Entretanto, Goldenberg deixa claro que a narrativa da vida de Leila Diniz permite questionar uma visão “essencialista” e determinista que aparece em suas biografias anteriores e a colocam como “revolucionária” desde o berço. Segundo ela:

Somente condições muito particulares de existência (sociais, históricas, familiares e psicológicas) permitiram que Leila Diniz afirmasse comportamentos liberadores da ‘escravidão’ a que estavam submetidas as mulheres, como disse o poeta. Ao expor de forma pública suas práticas, Leila mudou não só o significado de suas próprias condutas, mas, também, o de outras mulheres que estavam condenadas, até então, ao silêncio e à culpa. (GOLDENBERG, 2008, p. 245).

A influência das ideias de Elias sobre a autora aparece claramente quando esta afirma ter se inspirado na biografia de Mozart, escrita por ele e, embora questione o caráter inato de “revolucionária” atribuído a Leila Diniz, não tenta destituí-la desta característica, apenas questionar se: “Fora do contexto histórico e social em que existiu, é de se perguntar se, na época atual, o comportamento de Leila seria percebido como ‘revolucionário’”. Parafraseando Simone de Beauvoir, acredito: ‘Não se nasce Leila Diniz, torna-se Leila Diniz’. (GOLDENBERG, 2008, p. 246).

Diferentemente de Mozart, Leila Diniz teve oportunidades individuais, sociais e históricas de exibir sua conduta considerada transgressora e obter êxito, devido à configuração sócio-histórica em que viveu. Enfrentando seus conflitos individuais, conseguiu romper com

as normas vigentes e contribuir para reforçar padrões de comportamento muito discriminados à época. Como destaca Goldenberg (2008, p. 248):

O fato de ter convivido precocemente com padrões concorrentes de ser mulher, de ter experimentado diferentes figuras femininas como mães e ter sido criada por meio de valores comunistas e não os da religião católica parece ter favorecido a predisposição para elaborar um comportamento que tinha correspondência com um novo padrão que estava adquirindo legitimidade na sociedade brasileira da década de 1960.

Portanto, em contextos socioculturais distintos, enquanto a trajetória de Consuelo Caiado nos permite entender como foi tecido seu esquecimento na cidade onde viveu e morreu e de onde quase nunca se ausentou, a de Mozart nos explica porque só depois de sua morte passou a ser conhecido e a de “Leila Diniz [que] inventou seu lugar no mundo, fez um nome, tornou-se palavra autorizada [...], eternizou seu nome no poema de Drummond [...] e passou a ser adjetivo da música de Rita Lee” (GOLDENBERG, 2008, p. 248-9) nos faz perceber como ela se tornou uma importante referência para repensar o padrão do comportamento feminino existente na década de 1960. A compreensão das diferentes trajetórias em distintos contextos é importante para a construção deste trabalho, tanto na análise dos romances e autobiografias quanto das entrevistas.

Portanto, é a partir desse quadro teórico-metodológico que pretendo estudar meu objeto. Embora não esteja trabalhando com biografias únicas como fizeram as/os autoras/es acima, também levantarei a etnografia das experiências de cada sujeito romanceado, autobiografado ou entrevistado, na medida em que, como já me posicionei anteriormente, concebo a etnografia como uma performance, reconhecendo os efeitos materiais que a palavra tem tanto n@ falante quanto n@ ouvinte, e que são os atos performativos que definem as pessoas e suas posições ao longo da trajetória de suas vidas.

## **Cena 8 – Sobre a arte de desler**

Alguém poderia me questionar por que depois de tantas discussões sobre o uso do latim em ritos religiosos, textos jurídicos, entre outros, eu optaria por iniciar este Ato com uma expressão latina, visto que o Latim é uma língua vernacular e minha proposta de tese tem a intenção de desconstruir padrões? Minha resposta seria a de que não é só este Ato, mas os outros três que compõem esta tese também iniciam em latim, assim, teremos o *Modus faciendi* (maneira de fazer), que você está lendo agora; o *Et vita vivet* (viva e deixe viver); o *Quae est vita* (a vida como ela é) e, por último; o *Modus vivendi* (maneira de viver). Justifico minha escolha...

A palavra nunca existirá por si própria e sim pelo contexto que possui. Já me referi ao fato de a palavra *queer* não significar para nós latinos o mesmo que para um estadunidense, talvez por isso constantemente se ouça que *queer* não tem tradução em português, apenas aproximações. Da mesma forma, a relação texto com enunciados latinos pode levar a questionamentos e aproximações e fazer pensar sobre posicionamentos e questões histórico-sociais. Diogo Mainardi, por exemplo, afirma:

Eu entendo perfeitamente o empenho dos brasileiros em deslatinizar a língua escrita. De certo modo, o latim representa tudo o que rejeitamos: os valores morais, o rigor poético, o conhecimento científico, o respeito às leis, a simetria das formas, o pensamento filosófico, a harmonia com o passado, o estudo religioso. Ele encarna todos os conceitos da cultura ocidental que conseguimos abandonar. (MAINARDI, 2008, p. 185).

Ora, mas por que ficar na dualidade de usar demais ou abandonar? Não pode haver outras possibilidades entre estas duas? Neste caso, prefiro pensar como Meris Antonio Mascarello, que diz:

Abstraindo-se aspectos socioculturais negativos herdados do passado, em relação à presença do enunciado latino na recepção e produção textual, fruto de práticas pedagógicas desarticuladas com a realidade, pode-se enfatizar que o registro latino, quer em suas formas linguísticas ou metalinguísticas, representa e consubstancia os eventos discursivos do texto auferindo-lhe intertextualidade. (MASCARELLO, 2009, p. [?]).

Mário Quintana escreveu certa vez que “O mais difícil é a arte de desler” (2009, p. 165). Acredito que esta ideia tenha relação direta com a perspectiva desconstrucionista que utilizo neste trabalho. Estou deslendo um trabalho acadêmico ao me permitir elaborar um prelúdio e um prolegômeno e não o introduzir convencionalmente, separando as questões teóricas das metodológicas. Estou usando vocábulos latinos com tradução imediata em nota de rodapé ou entre parênteses, portanto estou deslendo o seu uso também. Quero continuar a desler as alterescritas ficcionais que trabalharei nos próximos Atos (pois quero pensá-los em continuidade! Quero desler essa ideia de tudo fragmentar).

Mas, principalmente, quero convidar você a ler e, sobretudo, desler este texto! Afinal de contas, se é possível relativizar a autoria de um texto – sem perder de vista a sua citacionalidade – a multiplicidade das escritas contidas nele também é dada pelo leitor. Assim, me resta desejar que o convite para a saída de uma posição passiva de leitura como consumo traga o seu nascimento, Leitor@!!

## INTERLÚDIO

A vida é um romance e nós seus personagens, afirmou certa vez Lacan (apud KEHL, 2001). No primeiro ato problematizei a noção de que apenas os romances podem ser considerados ficções e que as autobiografias são verdades que saem da vida para o texto. Propus que tanto os dois gêneros literários quanto os relatos, reconstruídas e estudados teoricamente neste trabalho, sejam concebidos como alterescritas ficcionais.

Considero a análise que farei a seguir como uma etnografia<sup>80</sup> de unidades narrativas da vida, já que minhas intenções não são propriamente literárias, pois utilizarei nos três próximos Atos, os romances, as autobiografias e os relatos como produções discursivas que desvelam os efeitos das práticas de performatividade do gênero.

Pensando nas unidades narrativas de vida é que convido você, leitor@, a desconstruir a noção de ler os romances como algo que estaria “fora” ou distante da vida, como meras ficções e a de que as autobiografias e os relatos como “verdades” que saem da vida para o texto.

No Segundo Ato, apresentarei *Uma sombra na parede* juntamente com relatos, coletados através das entrevistas com doze mulheres – quatro que se reconhecem como lésbicas, uma como homossexual e sete como bissexuais – além das considerações feitas por outras, que se reconhecem como heterossexuais no grupo focal, como uma única história, multifaceada.

No Terceiro Ato, também farei o mesmo com *Em nome do desejo*, juntando à vida de Tiquinho às de nove homens que se reconhecem como gays e/ou homossexuais e de outro, que preferiu não definir sua sexualidade, além dos relatos de alguns rapazes que participaram do grupo focal.

No Quarto Ato, ao trabalhar as autobiografias de Amara Moira e João Nery, vou fazendo-@s dialogar com as experiências de transhomens e transmulheres que compartilharam comigo suas vidas.

Dessa forma, os romances originais e as autobiografias publicadas entram em um processo de desconstrução e passam a incorporar outras vidas além daquelas que descrevem. Assim, respondendo à pergunta de Foucault (1995) acerca da vida se transformar em uma obra de arte e me inspirando na consideração de Lacan (apud KEHL, 2001) de que a vida de tod@s nós é um romance – acrescento a isso a ideia de que pode ser autobiografada – utilizo

---

<sup>80</sup>Sugiro a leitura do artigo de Peter Fry (1982b), *Léonie, Pombinha, Amaro e Aleixo: prostituição, homossexualidade e raça em dois romances naturalistas*, sobre a ideia de etnografia de textos literários.

o material etnográfico colhido nas entrevistas, no grupo focal, nos romances e nas autobiografias para reescrever seus enredos construindo uma alterescrita ficcional que desvela vidas e resistências.

Ao final, os títulos certamente também serão repensados. *Uma sombra na parede* deixou de ser a história da Ariana e passou a ser também daquelas que com ela dialogaram nas semelhanças ou diferenças. Da mesma forma *Em nome do desejo* mudará, pois muitas vidas se cruzaram às de Tiquinho. *Viagem Solitária: memórias de um transexual 30 anos depois* deixa de ser tão solitária assim e *E se eu fosse puta* interpela a tod@s.

Sugiro então que nesse processo de tecitura, feito de variados fios e que, “uma vez entrelaçados implicam múltiplas camadas de leitura” (NASCIMENTO, 2004, p. [?]) se questione a sombra, a solidão, as normalizações e se reafirme o desejo sempre.

Os romances, as autobiografias e os relatos aqui estudados revelam as “cenas vivas” de realidades heteronormativas que, às vezes, provocam incômodos e dor a quem lê, sobretudo quando apresentam aquilo que Kristeva considera “a dinâmica da abjeção”, o “entre-dois”, “o ambíguo”, “o compósito” (KRISTEVA, 1982, p. 4)<sup>81</sup>. Nesse sentido, reafirmo, tomo a vida e a arte, em geral, mas a literatura em particular, como um ritual, na medida em que, “tendo ocupado o lugar do sagrado [...] veste-se com o poder do horror para, **simultaneamente, resistir e desvelar o abjeto [...]**”<sup>82</sup>. (KRISTEVA, 1982, p. 208, grifos meus, tradução livre).

A produção textual, aqui estudada como ritual, não se veste apenas com o poder do horror, mas também da fascinação, pois acredito, vai além da revelação dos processos sociais de abjeção. Não só desvela, mas demonstra a possibilidade de se construírem resistências. Nela, a dinâmica do objeto/objeto se apresenta. Com isto, não estou falando de um par

---

<sup>81</sup>Uma boa indicação de leitura é a obra *O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte*, de Butler, que oferece uma clara perspectiva de como se constituiria a abjeção a partir das vidas inteligíveis. A análise de Butler foge à ideia geral de teóricos, como Hegel, de que Antígona representaria o parentesco em sua forma ideal. Ao contrário, “Antígona representa os limites da inteligibilidade expostos nos limites do parentesco” (BUTLER, 2014d, p. 45). Questionando a ideia de um parentesco ideal, já que Antígona é fruto de uma relação incestuosa, Butler questiona a existência de uma família ideal/normal fundada nos princípios da monogamia e da heterossexualidade. Como observa: “Antígona não representa o parentesco em sua forma ideal, mas em sua deformação e deslocamento, colocando em crise os regimes reinantes de representação e levantando a questão de quais poderiam ter sido as condições de inteligibilidade que teriam tornado sua vida possível.[...] Que novos esquemas de inteligibilidade tornam nossos amores legítimos e reconhecíveis, nossas perdas verdadeiras? Essa pergunta reabre a relação entre parentesco e as epistemologias reinantes de inteligibilidade cultural, e entre estes e a possibilidade de transformação social” (BUTLER, 2014d, p. 47). Também sugiro a análise de Carla Rodrigues sobre a obra no artigo intitulado *Antígona: lei do singular, lei no singular* (2012b).

<sup>82</sup>No original: “Hence also its being seen as taking the place of the sacred, [...] decks itself out in the sacred power of horror, literature may also involve not an ultimate resistance to but an unveiling of the abject [...]” (KRISTEVA, 1982, p. 208).

binário, mas de um movimento, onde o abjeto passa a objeto, depois a abjeto, em outro momento a objeto. Chamo atenção, portanto, para a performatividade que constituirá a ambos, objeto e abjeto, pois assim como sexo é gênero desde o início na perspectiva queer, abjeto pode se tornar objeto e objeto pode ser abjeto. Não há permanência, de um lado objeto, de outro abjeto, há vivências, sempre transitórias, inacabadas, incompletas, singulares.

São as possibilidades de viver e deixar viver que passo agora a apresentar a partir de alterescritas ficcionais que são constituídas numa relação de alteridade com o outro em processos de interpelação e despossessão.

## SEGUNDO ATO

***ET VITA VIVET*<sup>83</sup>: ALTERESCRITAS EM ROMANCE E RELATOS FEMININOS**

*O sangue que corre em minhas veias  
tem a temperatura dos trópicos, dirige-se por canais de  
liberdade  
e deságua no oceano da coletividade.  
Meus glóbulos são misturas étnicas:  
brancos, vermelhos, negros,  
amarelos, mecânicos e orgânicos.  
Minha pele sofre erosões, desmatamentos e  
perfurações.  
**Meu corpo sofre transições, desabamentos e reformas.  
Meu sexo é macho e fêmea e  
minhas preferências são sazonais.**  
Minha idade é eterna: do primeiro átomo  
à última centelha de vida.  
Já fui víscera, ovo, água e terra.  
Dentro do peito aloja-se uma bomba,  
Meu estômago digere o novo  
Meu intestino expulsa o passado,  
Minha boca saboreia o futuro e o  
presente continua em cápsulas  
(necessitando ainda de receituários  
Médicos).  
(Lisa Alves, [Diagnóstico]  
grifos meus).*

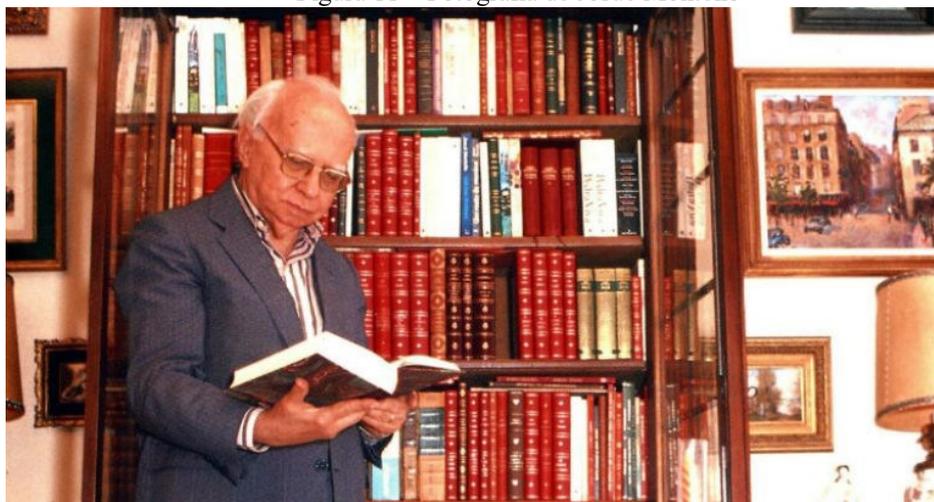
Josué de Sousa Montello nasceu em São Luís, Maranhão, em 21 de agosto de 1917, onde passou sua infância e juventude e, faleceu em 15 de março de 2006, aos 88 anos no Rio de Janeiro, cidade em que vivia desde dezembro de 1936. Foi ocupante da cadeira 29 da Academia Brasileira de Letras, eleito em 04 de novembro de 1954, jornalista, professor, romancista, cronista, ensaísta, historiador, orador, teatrólogo e memorialista. Ao longo dos seus oitenta e oito anos de vida produziu 160 títulos em vários gêneros, entre eles: romances, ensaios, crônicas, história, história literária, discursos, antologias, educação, novelas, teatro, biblioteconomia, literatura infantil e juvenil, memórias, prefácios, edições para cegos e cinema. Embora tenha se dedicado mais intensamente à produção de romances. Dentre estes, os mais conhecidos são *Os tambores de São Luis*, publicado em 1976 e responsável por torná-lo conhecido nacionalmente, *Cais da Sagração* e *Noite sobre Alcântara*. Redigiu, também, de 1952 a 1995, um diário pessoal, publicado em seis volumes: diário da manhã, diário da tarde, diário do entardecer, diário da noite iluminada, diário de minhas vigílias e diário da

---

<sup>83</sup>Em latim. Significando em português “viva e deixe viver”.

madrugada. Em 1998, a Editora Nova Aguilar reuniu essas publicações em dois volumes em uma obra intitulada *Diário Completo*.

Figura 11 – Fotografia de Josué Montello



Fonte: Sempre Notícia 10, 14 mar. 2018.

Telenia Hill, doutora em Letras pela Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro e pós-doutora em Ciências Sociais e Humanas pela Sorbone, em um ensaio crítico intitulado *Josué Montello: um trajeto luminoso*, apresentado na *Primeira Feira do Livro de São Luís* e reproduzido pelo *Jornal Pequeno*, no *Suplemento Cultural Guesa Errante* de 20 de dezembro de 2007, afirma que:

Tomando Aluísio de Azevedo como modelo, e convivendo diariamente com a Bíblia protestante de seu pai, Josué Montello estiliza a obra que produz com limpidez e harmonia. **Para sua experiência de escritor valeu muito esse livro sagrado. Refletindo sempre em seus textos a reação pessoal diante da vida e do mundo, Josué transfigura anseios e angústias, com um dimensionamento artístico. Sua obra é, pois, um caminho de aprofundamento para melhor apreender o humano.** (HILL, 2007, p. [?], grifos meus).

O próprio Montello, ao final de *Uma sombra na parede* afirma que:

[...] como romancista, contando dramas, tragédias e comédias, **embora recorresse à imaginação, que amplia a vida com a própria vida, sempre a verdade constituiu para mim a substância mesma da criação literária, como espelho de meu tempo e de mim mesmo.** Já não sei mais quantas figuras reais, ou supostamente imaginadas, transferi da vida para o romance. [...] Todas elas conviveram comigo, e sempre as encontrei em minha volta, [...].

**Neste ofício de romancista, não é preciso ser grande para que se estabeleça, na hora da criação ficcional, a concordância da vida com a arte, no plano da linguagem.** Recordar é também criar, sobretudo quando nos encontramos no cenário da vida que vivemos. (MONTELLO, 1995, p. 307-8, grifos meus)<sup>84</sup>.

<sup>84</sup>Ao longo de todo o Segundo, Terceiro e Quarto Atos utilizo trechos mais longos das obras por mim analisadas, apesar da certeza de que poderia reduzi-las. Explico esta recorrência como uma estratégia, na medida em que, em algumas situações preferi manter o contexto da narrativa e destacar em negrito aquilo que desejo enfatizar, sem deixar a história completamente reduzida e difícil de ser apreendida. Não nego com isso que fiz recortes e que, tal como argumenta Geertz (1978), trabalho com interpretações. Outra observação pertinente é que tratarei os fragmentos das obras da mesma maneira que as entrevistas. Ou seja, subverto a norma da Associação Brasileira de Normas Técnicas/ABNT, que prevê que as citações diretas longas sejam apresentadas em tamanho

Apesar de sua produção romanesca ser extensa, e de se reconhecer em seus escritos para além de uma “saga” uma verdadeira “epopeia maranhense”<sup>85</sup>, me interessa aqui *Uma sombra na parede*, um romance de menor visibilidade, publicado em 1995, que apresenta uma história de amor entre duas mulheres, misturando ficção, memória e história. Apesar de possuir descrições saudosas da cidade não chega a se constituir em uma epopeia. Segundo Hill (2007), a crítica define este romance, juntamente com *A viagem sem regresso* (1993), *Enquanto o tempo não passa* (1996) e *A mulher proibida* (1996), cada um com enredo diverso, “uma tetralogia da vida contemporânea, dada a atualidade dos temas que os inspiraram”.

Obviamente, as influências bíblicas e de Aluísio Azevedo no romance em questão, apresentam uma história moralizadora e recriminadora do amor entre mulheres, que mantém Montello preso à naturalização do sexo, fazendo-o levar a protagonista a viver na sombra, escondida, sem revelar seus desejos e sentimentos.

É preciso ressaltar que a temática de homens que amam homens e/ou de mulheres que amam mulheres não é inédita na produção literária brasileira. Em 1895, Adolfo Caminha já havia narrado um amor entre dois rapazes, no romance intitulado *Bom-Crioulo*, assim como em *O ateneu*, de Raul de Pompéia e *O cortiço*, de Aluísio Azevedo, onde há amores entre rapazes e entre moças. Mas é necessário entender, como chama atenção o livro *O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX* (2013) de Richard Miskolci, que trabalhou sociologicamente, como documentos históricos, dentre outras fontes, três romances do final do século XIX, quais sejam: *O ateneu*, *Bom-Crioulo* e *Dom Casmurro* que havia naquele momento um projeto maior de nação, que visava produzir uma sociedade civilizada branca e heterossexual e que considerava como ameaça os negros, as mulheres e @s homossexuais, dentro do qual essas obras se inseriam.

---

10, com mesma fonte do texto, recuo de 3,0 cm do lado esquerdo e espaço 1. Dessas orientações, manterei para as obras e as entrevistas apenas o espaçamento entre as linhas, porém alterarei a fonte de “Times New Roman” para “Tw Cen MT” e seu tamanho, que será 12. Também no caso de trechos que corresponderiam a citações diretas curtas, alterarei a fonte. Tal ação visa, sobretudo, ratificar os romances, as autobiografias e as entrevistas com alterescritas ficcionais, pondo-as em um mesmo nível de destaque textual, mas fazendo diferença destas com as citações diretas de outras obras citadas ao longo deste trabalho. Como já me referi anteriormente, também faço distinção também nas transcrições do meu caderno de campo, utilizando fonte e tamanho do texto normal, mas espaço entre linhas simples.

<sup>85</sup>Agda Adriana Zanela, ao escrever sua tese de doutorado sobre *A epopéia [sic] maranhense de Josué Montello: desvendando a poética montelliana em quatro romances*, argumenta que embora alguns estudiosos considerem o conjunto da obra de Montello como uma saga, é preciso observar que “[...] apesar de os romances tratarem dos vínculos familiares, da herança e hereditariedade, não se pode considerar o conjunto como uma saga. Aqui, como na epopeia, embora a disposição mental da saga esteja presente, o que o autor quer resgatar é a noção de identidade de um povo que habita o mesmo local e compartilha da mesma herança cultural e histórica, mas que não pertence necessariamente à mesma família (ZANELA, 2009, p. 37).

Embora já tenha no Primeiro Ato me referido a obras literárias escritas por mulheres que retrataram o amor entre mulheres, creio que o projeto de uma nação que pretendia invisibilizar negros, mulheres e homossexuais, dava aos homens letrados, de classes mais abastadas, brancos e héteros, maior destaque. Não é à toa que a temática do amor entre mulheres também apareceu em *O primo Basílio*, de Eça de Queirós e *Papéis avulsos*, de Machado de Assis, no conto *D. Benedita*, também de autoria deste último escritor mencionado, cujo trecho narrativo da cena serve de epígrafe em *Uma sombra na parede*. No *Diário do entardecer* de 24 de agosto de 1967, Montello escreve a seguinte anotação sobre Machado de Assis e sua narrativa, fazendo citações do conto:

Relendo os *Papéis avulsos*, aconteceu-me o que habitualmente ocorre nos meus regressos ao pequeno mundo de Machado de Assis: em vez de ater-me ao objeto da pesquisa, andei a ler um trecho aqui, outro ali, outro mais adiante, levado pela sedução da prosa do velho feiticeiro literário. De repente, nas emoções desse passeio, travei as sobrancelhas, redobrando de atenção. Seria possível o que eu estava lendo? E por que, até agora, **ninguém atentara para a página erótica de Machado de Assis, no livro de 1882?**

**Porque o que eu tinha diante de mim, espantado, era uma cena de homossexualismo feminino, transparente, perfeita, habilmente concatenada, sem deixar dúvida alguma quanto à sua natureza.**

Em Machado de Assis? No Machado de Assis que, em 1878, escrevendo sobre *O primo Basílio*, pedia contas a Eça de Queiroz pelas cenas ousadas do seu romance? Sim, é verdade. No mesmo Machado de Assis.

O episódio – nítido, claro, objetivo, sem deixar dúvidas – está no conto “D. Benedita”. A página reclama leitura atenta, dando mesmo a impressão de que o autor, intimidado pela **escabrosidade do tema**, sustem a pena, **dando-lhe um desfecho que interrompe a narrativa, abreviando-lhe o fecho natural**. Convém relê-la, devidamente alertado, redobrando de atenção quando se juntam as duas personagens do episódio: a d. Maria dos Anjos e a que dá nome ao conto.

Em meio ao burburinho da casa cheia, eis como o narrador nos mostra a personagem:

D. Benedita fala, como as suas visitas, mas não fala para todas, senão para uma, que está sentada ao pé dela. Essa é uma senhora gorda, simpática, muito risonha, mãe de um bacharel de 22 anos, o Leandrinho, que está sentado defronte delas. D. Benedita não se contenta de falar à senhora gorda, *tem uma das mãos desta entre as suas*; e não se contenta de lhe ter presa a mão, *fito-lhe uns olhos namorados, vivamente namorados*.

A releitura do texto, com os olhos prevenidos, leva-nos a redobrar de malícia, sobretudo quando as duas saem de cena, para voltar à sala, onde se acham outras amigas:

D. Benedita voltou nesse momento pelo braço de d. Maria dos Anjos. *Trazia um sorriso envergonhado*; pediu desculpas da interrupção, e sentou-se com a recente amiga (d. Maria dos Anjos), *agradecendo-lhe o cuidado que lhe deu, pegando-lhe outra vez na mão*.

Atente-se mais para o diálogo das duas, logo a seguir:

“Vejo que me quer bem”, disse ela. “A senhora merece”, disse d. Maria dos Anjos. “Mereço”, inquiriu ela entre desvanecida e modesta.

Por fim, eis o que diz o narrador, **insistindo na feição amorosa do episódio**, quando d. Benedita assume um ar modesto: “E declarou que não, que a outra é que era boa, um anjo, um verdadeiro anjo; palavra que ela *sublinhou com o mesmo olhar namorado, não persistente e longo, mas inquieto e repetido*”.

**A cena erótica aí está, sem subterfúgios, transparente, muito clara. O que atualiza o velho Machado, numa hora em que tudo é permitido.** (MONTELLO, 1998, v. 1, p. 948-9, grifos do autor em itálico, grifos meus em negrito).

Ao retomar esse trecho de Machado de Assis, utilizando-o como epígrafe de *Uma sombra na parede* e ao escrever ele mesmo sobre o que chamava de “homossexualidade

feminina” acredito que Montello performaticamente volte a ensinar sobre a constituição de uma sociedade brasileira branca e heterocentrada também para os séculos vindouros, reafirmando pedagogicamente a impossibilidade das relações afetivo-sexuais entre mulheres. É por isso a importância dos relatos e da interconexão do romance com eles, transformados na categoria de alterescritas ficcionais para demonstrar que há agência como uma potencialidade d@s sujeit@s de, paradoxalmente, subverter as próprias normas, sendo assim possível viver essas relações, resignificar os preconceitos e avançar para além da heterossexualidade e da branquidade, refletindo de fato a diversidade que constitui a nação que somos.

Ora, ao anotar em seu diário que a cena descrita por Machado de Assis, se atualiza em um momento de permissividade extrema, é preciso questionar que permissividade e para quem. Afinal Montello fez esta anotação em seu diário em 1967, em um contexto de ditadura militar e de vigilância extrema das liberdades individuais aqui no Brasil. Tudo de fato era permitido? Depende de para onde se lança o olhar.

Ao pensar sobre o mundo ocidental da época, certamente, é preciso lembrar que o aparecimento do movimento hippie e da contracultura, trouxe, ainda na década de 1960, possibilidades de maiores liberdades sexuais, o feminismo e a luta por direitos iguais às mulheres e as primeiras manifestações por direitos civis para gays nos Estados Unidos também estavam presentes. O mundo estava sendo questionado. “Faça amor e não faça guerra” era o lema da época, portanto, os costumes eram indagados e se experimentava muitas coisas consideradas novas e libertárias.

Apesar, de toda a pressuposição da “plena liberdade” contemporânea, diariamente encontro na imprensa alguma notícia de homofobia<sup>86</sup>. Da época de Machado de Assis para a de Josué Montello, muitas mudanças ocorreram. De lá para cá, há um acréscimo, lento e gradual das liberdades individuais em termos de afetividade e de sexualidade, mas há também retrocessos tanto na forma de atitudes preconceituosas e violentas, quanto em decisões judiciais. Enquanto escrevo este *Segundo Ato*, por exemplo, no dia 15 de setembro de 2017 foi proferida uma decisão interlocutória pelo Juízo da 14ª Vara Federal da Seção Judiciária do Distrito Federal, autorizando psicólogos a utilizarem terapias de “reorientação sexual” ou, mais popularmente, de “cura gay” em pessoas que não se identificam como heterossexuais. De um lado, vejo muitas manifestações de repúdio, de outro, várias de apoio. As liberdades

---

<sup>86</sup>Embora reconheça que expressões sexuais de gênero diferentes do modelo heterossexual, falocêntrico e reprodutivo incluem lésbicas, gays, bissexuais travestis e transexuais dentre outros, e que, portanto, poderia usar o termo LGBTfobia, incluindo nela a lesbofobia, a homofobia, a transfobia e a bifobia, adoto o conceito de homofobia de Daniel Welzer-Lang (2001, p. 465) que a define “como a discriminação contra pessoas que mostram, ou a quem se atribui, algumas qualidades (ou defeitos) atribuídos a outro gênero. A homofobia engessa as fronteiras de gênero.” Tomo-o por entender o prefixo “homo” como “semelhante” e não significando “gay”.

nem sempre são ou foram consideradas positivas. O próprio Montello não parece ter escrito *Uma sombra na parede*, como alguém que compartilhasse positivamente dessa ampliação de liberdades, mas ao questioná-la, acaba de alguma forma, colocando-a na pauta, mesmo que em uma perspectiva heterocentrada e preconceituosa. Em 11 de março de 1986, no *Diário de minhas vigílias*, escreve:

Desde que voltei ao Brasil, meu trabalho literário, além de meus artigos no jornal, tem sido o romance. **Quero ver se consigo fazer de *Uma sombra na parede* um dos marcos da minha obra.** Ao longo de outros romances, tenho esboçado em pequenas situações circunstanciais o **problema do homossexualismo feminino, certamente mais terrível, na ordem da dissimulação natural, do que o homossexualismo masculino**<sup>87</sup>. Hoje, quando se abre o catálogo telefônico de Paris, e se constata a existência de um Pronto-Socorro Lésbico e um Pronto-Socorro Gay, **sente-se que o drama da homossexualidade passou à categoria das vulgaridades**, com os homossexuais na rua empunhando cartazes em que reclamam novos direitos, ostentando a sua condição. **Quase diria: virilmente.** Machado de Assis tateou o tema num de seus contos. E também em alguns de seus romances. E **como ainda encontrei o problema em minha geração, intenso, como maldição, escárnio ou perversão, e pude testemunhar algumas cenas patéticas, decidi escrever-lhe, o romance, antes que se perca, com a permissividade atual, o seu contexto dramático, e mesmo trágico, quer como criação, quer como testemunho.** (MONTELLO, 1998, p. 690, v.2, grifos do autor em itálico; grifos meus em negrito).

*Uma sombra na parede* é um dos últimos romances de Montello, embora seu comentário seja de 1986, ele só é publicado em 1995, quase uma década depois. Além disso, o romance está longe de ser um marco em sua carreira, talvez porque seja “[...] **o olhar masculino que marca a narrativa**, [...]”, mais do que isto, mesmo que Josué Montello fosse, para aquele@s que o estudam “[...] homem de seu tempo, [...], talvez não conseguisse ver essa relação como normalidade, o amor homossexual, para Montello, [...] era impossibilitado” (Régia Agostinho da SILVA, 2016, p. 58, grifos meus). Ricoeur (2014, p. 145, grifos do autor) chama atenção para a figura do narrador, afirmando que a “[...] maneira narrativa, nunca eticamente neutra, se mostra como o primeiro laboratório *do juízo moral*”. Como já me referi anteriormente, é um homem branco, membro da Academia Brasileira de Letras, reconhecido como heterossexual – era casado com Yvonne Montello, com quem tinha duas filhas –, maranhense, porém residente mais da metade de sua vida no Rio de Janeiro que, lembrando as lembranças de sua cidade natal, irá contar a história de Ariana, se colocando como escritor e narrador ao mesmo tempo. Mas o que há neste enredo, ao mesmo tempo “dramático e trágico” que o torna importante como “criação e testemunho” para a perspectiva do meu trabalho?

---

<sup>87</sup>Daniel Welzer-Lang (2001, p. 465) afirma que em uma pesquisa realizada com 500 indivíduos que interrogava sobre “como [...] reconheciam pessoas homossexuais na rua” eles em geral falaram apenas de homens homossexuais pois parece que “(o lesbianismo é invisível)”.

## Cena 1 – Entre sombras? “Mistérios” e naturalização da heteronormatividade

Já argumentei que o sexo é tão culturalmente construído quanto o gênero. Neste sentido, as fronteiras entre o que seria “natural” ou “não natural”, definidas a partir do que é considerado dentro ou fora das normas sociais, podem ser facilmente borradas. É, particularmente, o argumento do sexo como “natural” e a partir dele as definições do que é ser homem ou ser mulher e de como uma relação homossexual seria não só imoral, mas amaldiçoada dentro desta dinâmica dos papéis sociais que *Uma sombra na parede* discute. Entretanto, partindo da ideia de Butler de que a homossexualidade não está fora da heteronormatividade, mas ajuda a constituí-la, o romance não apresenta apenas um amor “amaldiçoado”, mas também a possibilidade de mulheres amarem mulheres.

O romance se passa em São Luís, na segunda metade do século XX (SILVA, 2016) e narra a história de Ariana, uma jovem que abandonou dois homens, em diferentes oportunidades, prontos a casar-se com ela, pois não aceitava passivamente a condição de ser esposa, dona de casa e mãe. O narrador, chamado de “poeta” conhece a história da desistência do primeiro casamento através de Mata Roma, que havia sido seu professor no Liceu Maranhense<sup>88</sup>.

Otavinho, o primeiro noivo, “com ar de príncipe herdeiro à espera da princesa imperial, já ocupava o seu lugar, defronte da mesa de centro onde estava aberto o livro de casamentos” (MONTELLO, 1995, p. 15), porém depois de esperar bastante tempo pela noiva, para a realização da cerimônia civil que, apesar de ocorrer no sobrado da família de Ariana, estava lotada de convidad@s, recebeu como resposta à indagação do juiz sobre o seu desejo de casar com ele um expressivo não. Envergonhado, o rapaz saiu pedindo desculpas a tod@s e, dois dias após o fato, morreu vítima de um acidente automobilístico, mais parecido com um suicídio, já que seu carro bateu de frente com uma árvore.

Também é Mata Roma que inicia a narrativa acerca do outro noivo de Ariana: “— Foi ele, o João Emílio [irmão de Ariana], que apresentou à Ariana o seu segundo noivo, o Marcelo, engenheiro da Western. **Não tão bonito quanto o Otavinho, porém vistoso, com uma expressão mais viril**” (MONTELLO, 1995, p. 17, grifos meus). Ao apontar a virilidade de Marcelo como um atributo que poderia torná-lo mais desejável, Montello acaba por estabelecer fronteiras entre o masculino e o feminino. Isso parece mais evidente se comparar sua posição à do comentário de 11 de março de 1986 no *Diário de minhas vigílias*, já citado

---

<sup>88</sup>Escola pública ainda existente em São Luís.

acima, onde Montello afirma, de maneira mais jocosa que crítica, que os homossexuais estavam lutando por seus direitos de maneira “quase” viril.

Assim, no contexto de *Uma sombra na parede*, o homem não precisaria ser bonito, mas viril, porém Ariana, descrita por Mata Roma e pelo próprio Marcelo, tinha a beleza natural como algo que a tornava mais desejável, mais feminina. Para Mata Roma: “[...] A Ariana por ser alta e bonita, com aqueles olhos verdes no rosto moreno, já suscitava paixões” (MONTELLO, 1995, p. 14). Também Marcelo, em uma de suas conversas após o término do noivado, afirmou: “[...] Eu estava na janela, recostado no balcão, quando vi uma sombra na parede<sup>89</sup>. Uma sombra nítida, bem recortada, na parede branca. De perfil, alta, esguia, o cabelo apanhado para trás. [...] Nessa noite, comecei a pensar que ias ser minha mulher”. (MONTELLO, 1995, p. 40-1).

Observo que ao utilizar a ideia de masculinidade e/ou feminilidade, não são as categorizações generalistas, homogêneas e sólidas, presas a papéis sociais que estou pondo em foco, mas as configurações de gênero. Segundo Butler (2014c, p. 48, grifos da autora), “[...] o *gênero* não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, pois vimos que seu efeito substantivo é *performativamente* produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero”. Portanto, este é um debate também ficcional, assim como a própria noção de identidade o é, na medida em que tanto a coerência quanto a estabilidade do gênero são socialmente construídas. Neste sentido, as relações de gênero devem ser pensadas como plurais, assim as masculinidades e/ou feminilidades seriam tão somente efeitos que emergirão em contextos sócio-históricos e culturais específicos, nada homogêneas, daí o uso no plural e não no singular (Kelly Cristina KOHN, 2014). Além disso, a ideia de performatividade faz pensar na impossibilidade da virilidade como uma característica espontânea dos homens. No caso da mulher, Denise da Costa Siqueira e Aline Almeida de Faria, ao estudarem as representações do corpo feminino na mídia escrita, pensada como um dispositivo de poder nos termos foucaultianos, encontraram o corpo feminino com poucos artifícios, como a primeira categoria de beleza. Segundo elas, “[...] nos anos 1960 o corpo feminino foi valorizado por seu aspecto ‘natural’, por sua beleza inata, paralelamente a um momento de emancipação feminina” (SIQUEIRA; FARIA, 2007, p. 181). Parece ser exatamente esse o momento que Ariana vive e através desses atributos “naturais” é definida como bela. Por óbvio, assim como a virilidade, também a beleza é ficcional, na

---

<sup>89</sup>Segundo Silva (2016, p. 52), “A sombra, projeção que se esmaece, que não perdura, que diz que algo está ali, mas não é palpável, está próximo, mas ao mesmo tempo distante e fugaz é a imagem que Josué Montello escolheu para nomear seu romance”. Esta é a analogia que se estende a Ariana em algumas passagens do romance, como a citada acima.

medida em que as duas são construídas e performatizadas dentro de um contexto cultural específico.

Como Marcelo era católico, o casamento seria na igreja. O “poeta” então toma a narrativa da história e passa a descrever as atitudes e pensamentos de Ariana no dia do seu casamento com Marcelo: “Ela fazia tudo devagar, lutando contra o tempo. [...]. Mas foi no momento de pôr o vestido de noiva que lhe veio, mais forte, imperativa, a determinação de não ir à igreja. [...] E ouvindo a própria voz: — Acabou-se. Não me caso. Ponto final!” (MONTELLO, 1995, p. 24).

A narrativa de um noivado terminado, também aparece na trajetória de vida de Leonora, uma das mulheres que eu entrevistei e cujo reencontro narrei em meu diário de campo dessa forma<sup>90</sup>:

### Leonora

No dia 03 de agosto de 2017, recebi uma mensagem de texto através do *Messenger* do *Facebook* de uma ex-aluna da UNICEUMA. Havia dado aulas em sua turma pela última vez no ano de 2005, mas ela me escreveu para agradecer a importância das aulas de sociologia e de antropologia e dos questionamentos que eu fazia. Segundo ela, naquela época, presa a uma perspectiva religiosa, não conseguia enxergar o óbvio: se sentia muito mais atraída por mulheres. Emocionada com o retorno inesperado, comecei a conversar com ela e decidi convidá-la para uma entrevista. Marcamos um café em um shopping, para dois dias depois. Nosso reencontro foi maravilhoso e pudemos compartilhar bons momentos e tristezas vivenciadas por ela ao longo da vida. O caminho foi longo, mas aos trinta e oito anos, há seis vivendo com uma mulher pela qual se sentia atraída desde os dezoito, ela quis compartilhar comigo a alegria de uma “descoberta” que, segundo ela, ajudei a acontecer. Atualmente, se reconhece e é reconhecida como lésbica. Faz especialização em Direito, afirma ser branca e de classe média e diz que seu maior sofrimento é ver que depois de tantos anos, muit@s jovens tentam, assim como ela, vestir uma roupa que não lhes cabe por que a pressão religiosa é muito grande.

Logo ao iniciarmos nossa conversa, uma das primeiras informações que ela traz, é:

Eu por exemplo fui noiva... Fui noiva com um pastor, quase me casava, até o dia em que eu avalei melhor e aí oh, pulei fora. Quase casava para prestar conta para a minha família, para a sociedade, para a igreja que a pressão era grande... Só que eu noivei com o pastor, mas eu queria trepar com ele antes, né? (Rrsrs). **Eu queria trepar com ele, porque eu queria saber como é que ia ser, se eu ia realmente querer ele ou não, mas aí ele matou a charada logo. Ele quem me disse: ‘se a gente transar tu não casa comigo...’.** Eu era virgem e queria ter essa experiência, mas queria antes de casar... Eu não queria me divorciar depois, né? Ele não topou... Mas ele não sabia de nada, eu não me senti segura para me abrir, até porque

---

<sup>90</sup>Todas as vezes que mencionar pela primeira vez alguém que eu tenha entrevistado, apresentarei uma breve contextualização da sua trajetória de vida.

ele era machista, tinha um peso cultural... A imposição daquilo que ele aprendia na igreja também era muito forte na vida dele... E eu ia me meter em um caminho sem volta... E quando eu conversei com minha mãe, eu conversei exatamente falando sobre a felicidade. Se ela queria me ver infeliz, presa em um relacionamento que talvez resultasse até numa morte porque na época ele andava armado e a gente tinha uns paus de briga antes de casar e aí eu ficava com medo da gente querer até se matar... **A gente projetava um casamento, a gente já se via casado.** (Leonora, grifos meus).

O casamento hétero aparece aqui como uma necessidade para a manutenção da própria sociedade (RICH, 2010). Mas as alterescritas aqui apresentadas reforçarão a afirmativa de Butler de que é no processo de repetição dos atos que as resistências aparecem.

Chama atenção o fato de Montello qualificar Marcelo pela profissão – engenheiro da Western – e designar Ariana como esposa dele. De modo distinto, nesse processo discursivo de produção de sujeitos, Leonora designa seu noivo de “pastor” e afirma não querer assumir a posição de “mulher de pastor”. Ora, se o corpo não é natural, assim como também não é o sexo, mas ambos são naturalizados, a partir da repetição dos atos, é preciso evidenciar que também há performatividade na própria linguagem, que ao nomear, produz o que está nomeando. Nesse sentido, não é mera coincidência que Ariana e Leonora sejam produzidas discursivamente de maneiras distintas. No caso de Ariana é um narrador que a coloca na posição de esposa do engenheiro, uma perspectiva naturalizada e invisibilizadora da mulher, enquanto na narrativa de Leonora, sua agência é que aparece de forma marcante a partir de sua capacidade de desenvolver uma relação de criticidade ante as normas:

**Porque a vida da gente é feita de escolhas.** Eu escolhi não ser casada com pastor, **não ser mulher de pastor**, não bancar essa capa de hétero, muito embora eu não consiga entender o que me leva a não querer ser hétero... **Eu não consigo entender... Porque desde que eu me entendo por gente eu nunca quis namorar com homem...** Eu tenho a sensação de que eu já nasci assim... Não sei, eu me questiono muito isso... **Mas eu resisti... Eu não conseguia me vestir nisso aí...** (Leonora, grifos meus).

No romance, os pensamentos de Ariana sobre a sua posição como mulher não surgiram apenas no dia do casamento. Um mês antes ela havia proposto o adiamento da data, devido a uma promoção que o noivo estava esperando. Mas a resposta de Marcelo tornou inadiável o evento: a promoção seria o presente de casamento da Western para ele. Com todos os preparativos, “[...] Ariana se tornara irascível, nervosa, quase intratável, a ponto de dizer ao irmão, a quem por vezes confiava o que sentia: — É como se eu não tivesse pele: tudo me dói” (MONTELLO, 1995, p. 25).

Se sua enxaqueca havia voltado e todo o seu corpo doía, parece claro que a resistência não lhe era confortável. No dia do seu casamento, logo cedo foi à Igreja para, em um ritual, se confessar antes da cerimônia. Na oração que faz a Nossa Senhora da Conceição, afirma: “**○**

**mais difícil vai ser dominar a repulsa do meu corpo.** [...]. Há momentos em que me desoriento. **Sou eu que sou assim? Ou há outras moças como eu?** Não sei. Sei apenas o que se passa comigo” (MONTELLO, 1995, p. 27, grifos meus).

Tais questionamentos, dores e angústias se corporificam na medida em que somos apresentados a uma única possibilidade de construirmos sentidos rígidos para nossas sexualidades: sou homem porque possuo pênis e desejo mulheres, sou mulher porque possuo vagina e desejo homens. Ou seja, a heteronormatividade impõe um modelo de relações amorosas e/ou sexuais apenas e tão somente entre pessoas do sexo oposto. Todavia, há sujeit@s que escapam a esse processo de produção de corpos-sexuados, o que pode trazer dores, conflitos, medos e dúvidas, cada um vivenciado singularmente, a depender da subjetividade que nos constitui a tod@s.

Por conta dessa ficção da coerência heterossexual, esse processo de “descobertas” e “mudanças” não é tão “natural” assim, quanto pretende Montello e a ambiguidade permeia toda a sua narrativa, relatando não apenas os sofrimentos psíquicos de Ariana, mas do seu corpo físico também. Os questionamentos e reafirmações sobre “quem sou eu?”, “não sou uma aberração?”, “foi Deus quem me fez assim?”, aparecem reiteradamente não apenas na obra, mas nas entrevistas também:

– A vida é minha! **Se Deus me fez assim, assim tenho que ser!**

**Custara a aceitar si mesma.** Sempre que lhe voltavam as prolongadas enxaquecas, ou os dias sucessivos de nervos tensos, com as noites mal dormidas, as freqüentes [sic] insônias da madrugada, ela própria atribuía tais desconfortos a algo que lhe faltava **De um momento para o outro, tudo parecia ter mudado. Seu corpo. Sua mente. Sua comunhão com a vida.** (MONTELLO, 1995, p. 200, grifos meus).

**Eu devia ter uns dez, onze anos quando eu comecei a me sentir atraída por meninas. Aos doze eu decidi me converter. E por que eu decidi me converter? Porque eu achava que aquilo ali era como se fosse uma proteção.** Eu ia adquirir uma imunidade, na minha cabeça era isso. [...], eu precisava passar por aquilo ali... Eu acreditava desde os meus doze anos, até os meus trinta e dois anos eu acreditei de verdade. **Eu reprimi minha sexualidade, apesar de eu não conseguir reprimir totalmente, porque eu sempre me envolvi com mulher, desde os doze anos que eu me envolvia com mulher...** (Leonora, grifos meus).

Além de Leonora, outras mulheres que entrevistei narraram também suas angústias e questionamentos, alguns mais parecidos aos de Ariana e Leonora, outros nem tanto. De qualquer forma é possível responder à Ariana que sim! Sim, Ariana, há outras mulheres como você, tanto na produção de angústias quanto de desejos, como mais à frente se verá no caso de Ariana.

Luciana, Lara, Lígia, Luíza, Bárbara e Brenda também chamam atenção para o sofrimento ao qual estavam submetidas por perceberem que fugiam ao modelo

heteronormativo de relações amorosas imposto a elas. Importante ressaltar que cada experiência não só é singular como é ressignificado ao longo de suas trajetórias de maneiras diferenciadas.

Inicialmente, transcrevo rapidamente a apresentação de cada uma delas, escrita em meu diário de campo, para em seguida, expor suas narrativas.

### **Luciana**

Luciana foi a primeira pessoa que entrevistei. Inicialmente ainda estava pensando apenas em elaborar um artigo para apresentar em um congresso internacional. Quando a entrevistei ela ainda era minha aluna do curso de Direito na UNDB, estava no segundo período, à época tinha vinte anos e veio me procurar, depois de uma de minhas aulas de sociologia jurídica, pedindo para conversar comigo acerca de sua sexualidade. Quando soube de alguns de seus problemas familiares por se declarar lésbica para a família, que ela descreveu como bem religiosa e tradicional do nordeste, com uma presença masculina forte, encarnada por seu avô, lhe fiz o convite da entrevista. Nos encontramos em setembro de 2015, em uma sala de atendimento a alunos na própria faculdade e lá conversamos por mais de duas horas. Talvez tenha sido por causa de tudo que Luciana relatou que eu tenha, definitivamente, decidido trazer os processos de abjeção e a produção de corpos considerados abjetos para a minha tese. Passei vários dias e noites pensando em seus relatos e, de alguma forma sofrendo por lembrar deles. Ela é paraibana, mas veio morar em São Luís aos três anos de idade, não professa nenhuma religião, é branca e de classe média e atualmente vive com os pais e os avós. Tem apenas um irmão, oito anos mais novo. Foi a primeira neta, a primeira sobrinha e a primeira e única, até o momento da entrevista, a romper com o destino heterossexual que a família havia projetado para ela. Por conta disso, sofre escárnios e violências até hoje. Seus relatos são fortes, mas ela com toda doçura de sua voz meiga vai desconstruindo com força e vigor os caminhos que ela não quer trilhar.

### **Lara**

Conheci Lara junto com a sua esposa na casa de uma amiga em comum, ainda no início de 2015. Como as duas estavam fazendo doutorado, após uma longa e boa conversa falei da minha pesquisa e perguntei se poderia entrevistá-las. Elas se mostraram muito receptivas, mas a entrevista nunca aconteceu, pois sempre havia algum impedimento. Somente depois da separação do casal foi que sugeri novamente entrevistar a Lara, de quem havia ficado mais próxima. Ela aceitou prontamente. Combinamos um encontro em minha casa no dia 12 de setembro de 2017, para trocarmos algumas experiências e livros e a entrevista aconteceu de maneira pouco planejada, mas muito aberta e tranquila. Durante a entrevista, ora Lara se define como lésbica, hora como homossexual, mas sinto, que o termo que ela usa mais confortavelmente é este último. À época da entrevista ela tinha trinta e nove anos, mas faria quarenta três meses depois, é espírita, de classe média e se considera negra. Ela relata que sua primeira experiência amorosa e sexual com uma mulher foi aos trinta e três anos, com quem casou e agora, se encontra separada. Até então, nunca tinha sentido atração ou pensado em

qualquer possibilidade de se relacionar com uma pessoa que tivesse o mesmo sexo. “Eu vivi como hétero até os 33 anos. Nunca fiquei com dúvida: ‘ah, eu vou ficar...’ Nunca cogitei essa ideia, eu achava que era uma aberração até...” Como a vida é cheia de descobertas, Lara descobriu que a intensidade de seu amor e de seu prazer com uma mulher era mais intenso que com homens e foi viver essa experiência. Hoje, se afirma como lésbica e/ou homossexual e diz que é muito bom poder se reconhecer assim.

### **Lígia**

Ouvi falar do coletivo que Lígia faz parte através de outras pessoas que entrevistei e que relataram algumas posturas interessantes do grupo no espaço universitário, por isso comecei a procurar alguém que participasse ativamente desses encontros. Quando uma colega de profissão me falou que conhecia uma das pessoas que iniciou esse trabalho, não perdi tempo, pedi o contato e tentei logo uma conversa. Tivemos dois encontros. Um, em um café, onde a gravação foi perdida devido a falhas no equipamento e outro no mezanino de um shopping em março de 2017. Com vinte e cinco anos, ela é natural de Pernambuco, mas mora em São Luís desde os quatorze, quinze anos. Se considera uma mulher lésbica, branca, de classe baixa e sem religião definida, estudou na UFMA Relações Públicas e à época da entrevista havia iniciado um mestrado na área de Ciências Humanas. Tanto individualmente, quanto em relação ao coletivo que participa se posiciona como quem acredita na educação como estratégia para a diminuição de preconceitos que ela mesma já sentiu na pele.

### **Luíza**

Luíza foi minha aluna durante vários períodos na UNDB, o último no segundo semestre de 2015. Sempre muito simpática e sorridente, acabou se aproximando mais de mim a ponto de conversarmos sempre em horário de intervalo. Em geral, nossos assuntos eram banalidades ou alguma questão da própria disciplina. Entretanto, em um desses momentos, percebi cicatrizes em seus braços, bem na altura dos pulsos, que me deixaram preocupada e me fizeram indagá-la sobre suas origens. Ela, inicialmente, recuou, mas depois me disse que aquelas marcas já eram antigas e tinham relação com sua sexualidade. Nossas conversas fluíram e ela foi me confidenciando problemas familiares e amorosos até o dia em que perguntei se ela não gostaria de deixar isso registrado em uma entrevista. Tivemos assim, no final de janeiro de 2016, quando eu já não era mais professora da UNDB, uma conversa tranquila e agradável em minha casa. Apesar de ter passado muito tempo na igreja para lutar contra desejos que considerava pecaminosos, ela hoje não professa nenhuma religião, é branca, de classe média e aos 22 anos, afirma ter certeza da sua lesbianidade.

### **Bárbara**

Um grande amigo, ao saber a temática da minha tese, se disponibilizou a buscar, dentre seu ciclo de relações, pessoas que eu pudesse entrevistar. Foi por intermédio dele que conheci Bárbara, uma estudante de arquitetura de uma das faculdades privadas de São Luís, que se reconhece como bissexual convicta, por acreditar que tanto se definir como hétero ou como homossexual acabaria por restringir muito as possibilidades de experiências que ela busca. Criada em um lar cristão, tem muito medo de perder a relação de amizade que diz ter com a mãe a assumir-se em casa, por isso, ainda mantém esse segredo para os pais. Ela, hoje sem

religião definida, aprendeu preceitos cristãos de respeito e tolerância em casa, mas foram suas viagens aos Estados Unidos e a alguns países da Europa que lhe abriram as várias possibilidades de existir e resistir como mulher, mesmo que de classe média e branca, em um mundo pensado para os homens. Por isso, ela luta por menos rótulos e mais experiências.

## Brenda

Brenda foi uma indicação de Berta, sobre a qual falarei mais adiante. Quando conversamos Berta me disse que tinha uma amiga que havia ficado interessada em minha pesquisa e também queria conversar comigo. Prontamente anotei seu telefone e assim que me despedi de Berta já entrei em contato com ela. Marcamos nosso encontro em um café na Avenida dos Holandeses, que ficava próximo à sua residência. Quando Brenda chegou, veio acompanhada por seu namorado e, meio sem graça, perguntou se ele poderia ouvir a entrevista. Para tornar nosso encontro mais acolhedor, perguntei se ele também não gostaria de ser entrevistado. Batemos um papo superinteressante e foi ótimo que Elias tenha aceitado participar. Racializada como branca, tem vinte e três anos, é estudante de medicina na UFMA, afirma não ter religião e se reconhece como bissexual. Namorando Elias há mais de um ano, experimenta um relacionamento onde a liberdade é o principal ingrediente, ficando com mulheres e com homens quando tem desejo e as situações acontecem, sem qualquer sentimento moralizador de culpa, já que Elias também possui as mesmas prerrogativas. Reconhecendo que o mundo é cheio de preconceitos, mas sem muitas experiências vivenciadas nesse sentido, o que mais importa mesmo é viver a fluidez dos desejos e amores, o resto vai se resolvendo quando a realidade for se desvelando.

Essas seis mulheres, além de Leonora, cada uma com sua história, possuem dilemas, assim como Ariana. Apesar das especificidades dos contextos e das vivências é interessante notar que as sete, ao falarem do pressuposto da heterossexualidade, o fazem a partir de uma perspectiva religiosa.

Quando eu era criança, quando eu percebi pelo menos a diferença entre homem e mulher, que também percebi que eu olhava a mulher de outra maneira [...]. Só na oitava série é que eu fui ter um vínculo de amizade mais próxima e foi justamente aí que eu me vi desejando sexualmente alguém, com meus 15 anos mais ou menos... **'Meu Deus, e eu estou olhando as mulheres de outro jeito, isto está errado, eu não posso fazer isso, eu vou me apaixonar por meninos, eu tenho que fazer isso...'**. E eu ficava tipo imaginando isso, eu tenho que gostar de menino... Logo que eu estudava em uma escola religiosa, meus avós são muito religiosos, meus pais também são católicos fervorosos, todos eles, e meu avô é do tipo patriarca da família, que todo mundo só senta na mesa do almoço depois que ele senta e só pode sair depois que ele sai... (Luciana, grifos meus).

Eu saí de São Luís hétero e voltei homossexual. [...] Fui fazer uma viagem, por que eu tive um problema familiar [...] e aí eu viajei com uma amiga. [...] Durante os três primeiros dias na cidade de São Paulo, eu passei a ver a minha amiga de uma forma diferente. Uma amiga que eu já tinha contato há sete anos e nunca tinha visto ela de outra forma e, a partir daí eu comecei a vê-la de outra forma, dessa forma... Primeira coisa que eu pensei é que era uma influência espiritual – **eu já venho de uma religião que me ensina a questão da heterossexualidade, que ela é o certo, então nunca tinha pensado na possibilidade da homossexualidade na minha vida...** Eu fui espírita, depois evangélica, depois voltei de novo

para o espiritismo. Então as duas religiões, quando elas falavam de homossexualidade, elas olhavam de uma forma muito negativa, ou como pecado ou como perturbação espiritual. Então cogitar essa ideia nem passava pela minha cabeça... Quando eu vi essa minha amiga de outra forma, foi o que eu pensei de imediato, então eu fiz muita oração no primeiro dia. Para afastar o desejo, eu tentei fugir, não fiquei muito perto dela. (Lara, grifos meus).

Eu descobri que eu sou lésbica bem nova, né? Tipo nos amores platônicos que acontecem na adolescência. E aí eu já sabia que eu me interessava por meninas, mas eu não sabia que eu era lésbica, nunca tinha escutado essas denominações, não sabia que tinha essas categorias... [...] E aí eu tinha medo das pessoas descobrirem, porque quando eu escutei as primeiras vezes [sobre lesbianidade] já era de forma pejorativa, né? Tipo 'saboeira'... No meu interior quando mulheres que tinham relacionamento com outras mulheres passavam na porta as pessoas ficavam comentando 'lá vai a saboeira, lá vai a sapatão', e **aí eu ficava com medo de passar na rua e ser chamada de saboeira e também porque eu achava que não era certo por causa da religião.** (Lígia, grifos meus).

Meu primeiro beijo na boca foi com uma menina, aos nove anos, nessa brincadeira de papai e mamãe e a família que a gente tinha criado era eu, ela e as nossas bonecas. Eu sentia que para ela era só uma brincadeira, mas para mim era muito mais que uma brincadeira, eu sentia mesmo atração por ela. Mas eu ficava me reprimindo... Eu criei repulsa, eu achei que era coisa da minha cabeça e fui para a igreja, fiquei na igreja por um bom tempo. Fiquei da minha infância até uns quatorze anos na Assembleia de Deus. Eu mesma procurei porque **eu achava que aquilo era uma coisa que não era certo, porque eu via casais formados por homem e mulher e achava que eu tinha que seguir aquilo mesmo sem vontade de ser assim...** E nos meus dez, onze anos, quando eu já frequentava a igreja, eu ficava pedindo em oração: '**meu Deus, me transforma em menino**', por que na minha cabeça, eu só poderia ficar com uma menina, sendo menino, eu não aceitava ser menina e ficar com uma menina, porque aquilo já tinha sido uma coisa que eles tinham colocado durante toda a minha vida... (Luíza, grifos meus).

[...] Eu mudei para o outro turno da escola e aí eu comecei a sentir uma atração, uma coisa muito diferente por uma menina que eu conheci e comecei a ficar inquieta com isso e eu não aceitava, porque até então eu era muito religiosa... Todo domingo eu estava na igreja com a minha mãe, talvez sem perceber eu tenha internalizado algumas coisas da igreja a essa visão de orientação sexual. Mas, eu comecei a sentir e a reprimir muito isso. [...] E acho que eu tinha uns 13 anos. Eu nunca tinha namorado, mas já tinha ficado com meninos... Mas eu nunca tinha sentido o que eu senti por uma menina, de querer estar perto, de ficar nervosa, essas coisas... **Estava tudo dentro de mim, era um turbilhão de coisas que eu não contava para ninguém...** (Bárbara, grifos meus).

Na verdade quando eu era criança, eu brinquei com uma amiga, uma coisinha assim, mas aí **eu fiquei com muito peso na consciência.** Eu devia ter uns dez anos e aí nada aconteceu, mas depois disso eu sempre assistia pornô lésbico, sempre ia mais para o lado lésbico, mas aí eu comecei a ficar com homens desde os doze anos. Com dezessete anos eu fiquei com uma amiga, que eu sentia atração, tinha vontade, mas eu nunca tinha ficado e **eu era muito religiosa antes, eu era evangélica e a minha família também é religiosa, então eu segui essa linha da família. Aí a gente ficou e eu fiquei com muito, muito peso na consciência. Eu achava que eu estava fazendo a coisa mais errada do mundo, foi horrível!** Ela chegava e eu me afastava, até que depois de uns anos... Eu não sei, **as coisas vão ficando mais**

**fáceis.** Acho que eu senti uma coisa mais receptiva na sociedade, **no geral e eu parei de me importar um pouco com o que a minha família ia pensar ou dizer** (Brenda, grifos meus).

Nas alterescritas citadas a religião funcionou como elemento de um dispositivo disciplinar. No caso de Luciana, Lara, Bárbara e Brenda, apesar de não impedir seus desejos por outras mulheres, o dispositivo lhes impunha uma forte noção de pecado e lhes fazia fugir desses sentimentos. Luíza e Leonora viram na “conversão” religiosa a possibilidade de permanecerem “imunizadas” contra seus desejos. A heteronorma era tão fortemente reproduzida por Luíza que ela pedia a Deus o milagre de transformá-la em menino, pois esta era a única possibilidade que ela vislumbrava para poder ser relacionar com uma garota. Lígia acrescenta à ideia religiosa de que era errado desejar uma mulher, o medo de passar por situações de xingamento como já tinha visto outras mulheres passarem na cidade onde morava. Nesse sentido, processos sociais de abjeção vivenciados por outras pessoas que foram afastadas da igreja ou xingadas na rua se constituem como situações disciplinadoras e educativas que tanto podem reforçar a norma pelo medo que se sente de passar pela mesma situação quanto podem produzir o enfrentamento dela, como relata Brenda, que ao invés de ficar se martirizando, decidiu não se importar com as opiniões d@s outr@s.

O “sexo”, que na perspectiva de Butler se constitui como gênero e como norma desde o início, na medida em que se constitui um ideal regulatório, recorrendo novamente a um termo foucaultiano, é “[...] uma espécie de poder produtivo, o poder de produzir — demarcar, fazer, circular, diferenciar — os corpos que ela controla. Assim, o ‘sexo’ é um ideal regulatório cuja materialização é imposta”. Essa materialização se dá “através de uma reiteração forçada destas normas” que acaba por desvelar o fato “de que a materialização não é nunca totalmente completa, que os corpos não se conformam, nunca, completamente, às normas pelas quais sua materialização é imposta”. Assim, são esses processos de performatização das normas que produzem instabilidades e questionamentos sobre a hegemonia dessa mesma regulação abrindo a possibilidade de novas rearticulações e de resistências (BUTLER, 2000, p. 151-2).

Algumas destas alterescritas também revelam certa melancolia, acompanhada pelos sentimentos de medo e rejeição que os desejos fora dos padrões heterossexuais proporcionavam. Ao estabelecer um diálogo com Freud acerca do que ele denominou de melancolia<sup>91</sup>, Butler afirma que “quando a proibição da homossexualidade está culturalmente

---

<sup>91</sup>Sobre a noção de melancolia em Freud ver *O eu e o id* (2011) e *Luto e melancolia* (2010).

generalizada [...] o resultado é uma cultura da melancolia de gênero<sup>92</sup>, em que as ideias de masculinidade e de feminilidade são reforçadas “pelos repúdios que levam a cabo” (p. 155). Dessa forma, “a heterossexualidade se produz não só pondo em prática a proibição do incesto, senão impondo previamente a proibição da homossexualidade” (p. 150) tendo “como resultado, o medo ao desejo homossexual [que] pode provocar a uma mulher pânico por estar perdendo sua feminilidade, não ser mulher, [...] **mesmo não sendo homem, sendo como se fosse e, portanto, de alguma forma monstruosa e abjeta**” (BUTLER, 2001, p. 151, grifos meus, tradução livre)<sup>93</sup>. É exatamente essa a impressão que tenho quando leio os fragmentos acima e a história de Ariana no romance de Montello. Claro que é possível que uma boa parte desses receios também se justifiquem pela questão geracional – a faixa etária predominante varia entre vinte um e vinte seis anos. A maior parte dessas mulheres entrevistadas ainda não alcançou autonomia econômica, dependendo dos pais para se manter ou morando com eles.

Entretanto, o reconhecimento do desejo afetivo-sexual por pessoas do mesmo sexo nem sempre é vivenciado através de sofrimentos e angústias e de produção da religiosidade como um elemento do dispositivo disciplinar. Ao realizar entrevistas com mulheres que se reconhecem como bissexuais, percebi que a maioria delas relataram suas vivências e seus desejos por mulheres de maneira bem tranquila, sem muitos questionamentos. Entretanto é preciso ressaltar que das cinco mulheres que se reconhecem como bissexuais, em suas vivências, é mais comum namorar homens e “ficar” com mulheres, em alguma festa ou encontro. Nesse sentido, também relatam que, mesmo que as famílias saibam de suas relações afetivo-sexuais, são vistas, de maneira geral, como heterossexuais e não como bissexuais. É o caso de Berta, Beatriz, Bruna, Berenice e Bela que passo a apresentar para em seguida citar suas falas.

---

<sup>92</sup>Segundo a autora: “À primeira vista pode parecer estranho conceber o gênero como uma espécie de melancolia ou um dos efeitos da melancolia. Mas recordemos que em *O 'eu' e o 'id'* o mesmo Freud reconheceu que a melancolia, o processo inconcluso dos dois, é fundamental para a formação das identificações que integram o ego” (BUTLER, 2001, p. 147-8, tradução livre). No original: “A primeira vista puede parecer extraño concebir el género como una especie de melancolia o uno de los efectos de la melancolia. Pero recordemos que en *El 'yo' y el 'ello'* el mismo Freud reconoció que la melancolia, el proceso inconcluso de duelo, es fundamental para la formación de las identificaciones que integran el yo” (BUTLER, 2001, p. 147-8).

<sup>93</sup>No original: “Cuando la prohibición de la homosexualidad está culturalmente generalizada [...] El resultado es una cultura de la melancolia de género [...] por los repudios que llevan a cabo” (p. 155). “La heterosexualidad se produce no sólo poniendo en práctica la prohibición del incesto, sino imponiendo previamente la prohibición de la homosexualidad” (p. 150) tendo [...] “Como resultado, el miedo al deseo homosexual puede provocarle a una mujer pánico a estar perdiendo su feminidad, a no ser una mujer, [...] a no ser ya un hombre como se debe, a ser un hombre ‘fallido’ o a ser en algún sentido una figura monstruosa y abyecta” (BUTLER, 2001, p. 151).

## Berta

Pedi a uma amiga que se reconhece como bissexual que falasse da minha pesquisa às pessoas que ela conhecia que também se identificavam como bi. Ela me trouxe alguns contatos dias depois, dentre eles o de Berta. Natural de Santa Catarina, ela morava em Imperatriz desde os onze anos quando os pais vieram trabalhar na região. Se reconhece bissexual, parda, de classe média e afirma, aos vinte e seis anos ser uma católica plena de fé, mas não praticante. No momento da entrevista estava morando só em São Luís, pois havia passado em um programa de mestrado aqui. Depois de ter vivido um relacionamento, às vezes aberto, que permitia a ela que ficasse com mulheres e ao namorado que ficasse com homens, estava solteira e aproveitando a vida na capital. Com uma voz tranquila e meiga, Berta mudava o comportamento quando falava dos machismos que sofre por ser bissexual: parecia que a maioria dos homens com quem saiu aqui estava disposta a tirar proveitos de sua sexualidade, na medida em que, geralmente, fazem a proposta de um *ménage a trois* com uma amiga à escolha dela. Apesar do tabu que é falar de sexualidade em sua família, ela mantém um diálogo aberto com a mãe e o único irmão, mais novo que ela apenas um ano. Se define como uma pessoaal muito sociável que gosta de conversar e foi isso mesmo que rolou no mezanino de um shopping aqui na ilha em março de 2017: uma conversa gostosa e descontraída.

## Beatriz

Conheci a história de Beatriz através da internet e consegui entrevistá-la em setembro de 2017. No começo de agosto do mesmo ano, enquanto lia um jornal local me deparei com a seguinte chamada: *Jovens são agredidas em um ônibus de São Luís por estarem de mãos dadas*. O fato chamou minha atenção e, ao ler a matéria percebi que uma das pessoas que tinha se pronunciado para prestar ajuda jurídica às garotas havia trabalhado comigo. Imediatamente mandei mensagem para ele e consegui o contato que estava procurando. Combinei minha entrevista com Beatriz algumas vezes, mas apesar da sua boa vontade sempre acontecia algo que nos impedia. Para facilitar nossa conversa, sugeri uma conversa via *Skype*. Embora tenha tentado conversar com Beatriz e Betina, sua namorada, não foi possível. Beatriz tinha vinte e cinco anos à época da entrevista e cursava Artes Visuais na UFMA. Diz ser agnóstica, de classe média e afirma ser difícil se definir racialmente por causa da miscigenação que há na família, mas acredita ser parda. Há menos de dois anos se reconheceu como bissexual e conheceu sua atual namorada; desde então tem vivenciado preconceitos bem explícitos.

## Bruna

Conheci Bruna a caminho da comemoração de um amigo que tinha passado no Exame da Ordem. Eu estava de carona e minha amiga, o anjo da noite (a que não beberia), ainda passaria na casa de mais duas pessoas. Uma delas também era minha amiga, mas a outra eu realmente só conhecia de nome, era a Bruna. Ela se mostrou muito simpática e desinibida, no carro só nós duas não nos conhecíamos pessoalmente, mas o caminho até o bar foi animado, e a conversa aconteceu como se tod@s fôssemos velh@s amig@s. Quando chegamos ao bar nossa conversa continuou a fluir e acabei comentando sobre a tese que estava fazendo.

Quando soube do meu trabalho ela mesma se dispôs a conversar comigo em outro momento. Antes de nos despedirmos anotei seu telefone e algumas semanas depois marcamos um encontro no café de um shopping da cidade. Bruna cursa enfermagem na UFMA, é natural de São Luís, tem vinte e dois anos, afirma ser de classe média, católica não praticante, se reconhecendo como bissexual. Ela afirma que em relação à sua sexualidade é bem discreta, portanto, a maioria das pessoas acredita que ela seja heterossexual até porque só namorou sério com rapazes. Filha de pais separados, diz ter uma relação muito boa tanto com a mãe quanto com o pai. Nossa conversa foi muito agradável. Bruna me falou com muita desenvoltura sobre algumas de suas descobertas e experiências e acredita que, por causa da sua discrição, nunca sofreu preconceitos, mas não pode assegurar que nunca sofrerá, afinal, quem pode?

### **Berenice**

Uma amiga que se reconhece como bissexual me passou o contato de Berenice para que eu pudesse marcar uma entrevista com ela. No contato, por meio do aplicativo *Whatsapp*, me apresentei, expliquei o objetivo do trabalho e sem muitos rodeios marcamos um local, próximo à sua casa para nos encontrarmos. Não nos conhecíamos pessoalmente, então trocamos algumas informações sobre como estávamos vestidas, a cor do cabelo, dentre outros detalhes, o que facilitou nosso reconhecimento. Aos vinte e dois anos, cursando Direito em uma faculdade privada, Berenice reside em São Luís, onde divide apartamento com mais três amigas, mas é natural de Santa Inês. Sem religião definida, se reconhece como negra, bissexual e de classe baixa. Logo no início de nossa conversa uma informação nos aproximou: Berenice foi aluna do IFMA em Santa Inês, local onde eu trabalho. Quando soube disso ela me perguntou como estavam alguns professores, no lugar de quem eu havia ficado e nossa conversa aconteceu como se já fôssemos velhas conhecidas. Se recuperando de um câncer e com muitas histórias para contar Berenice afirma que ser negra e bissexual não é algo tão simples em uma sociedade racista e heteronormativa, por isso resiste desde sempre.

### **Bela**

Bela é uma dessas filhas que a experiência do magistério me deu. Marcada por uma história de violência doméstica, conhece os sofrimentos de sua avó paterna e de sua própria mãe. De fala mansa e jeito doce, ela me procurou um dia e disse que queria conversar comigo. Como tínhamos um diálogo aberto, perguntei se ela estava com algum problema e ela, para minha surpresa, disse que queria ser uma das entrevistadas para a minha tese. Dias depois ela foi até minha casa. Natural de Viana, interior da baixada maranhense, Bela mora com a irmã em São Luís. Quando conversamos cursava o último período de Direito em uma faculdade privada e havia terminado um namoro com um rapaz fazia poucos dias, talvez por isso ela se refira a ele como namorado ao longo da entrevista, embora eles não tenham mais reatado o relacionamento. Aos vinte e dois anos, foi racializada como branca, se diz cristã e, afirma que, diferentemente da avó e da mãe, quer viver a vida intensamente, sem depender emocional ou financeiramente de ninguém. Desde o primeiro beijo em uma garota até hoje já foram muitas experiências e um misto de sentimentos e descobertas, dentre elas a de que desde muito cedo

se sentia atraída por meninas e, embora afirmasse que nem todos precisam saber que ela é bissexual, precisou reconhecer isso para trilhar seus caminhos na busca por uma vida intensa e sem preconceitos.

Eu me lembro de um episódio do primeiro ao segundo ano [do ensino médio] que uma amiga minha veio conversar comigo sobre a orientação dela. Aí depois a gente começou a ir para a festa juntas, mas eu não percebi nada. Foi só aos vinte e cinco anos que realmente me dei conta. [...] **Acabei ficando também com meninas, eu acho, por causa da convivência e da abertura que eu tive na faculdade, né? E aí foi acontecendo naturalmente,** uma coisa que ninguém me impôs, ninguém ficou dizendo: ‘tem que fazer, é natural...’ Eu e minha namorada nos conhecemos através de rede social e aí a gente foi conversando, né? E aí conforme foi ficando amiga se aproximou mais e foi natural, a gente se conheceu pessoalmente e aí a gente começou a namorar, não demorou muito tempo começou a namorar. (Beatriz, grifos meus).

Eu não sei se houve algum momento em que eu percebi que eu sou bi [...]. Mas eu acho que o estalo veio no terceiro ano, eu devia ter uns dezesseis, dezessete anos e uma amiga minha veio perguntar se eu era cega, se eu não percebia que ela estava gostando de mim há muito tempo e tal e eu acho que eu também estava gostando dela só não havia me tocado disso. **Então foi algo tranquilo para mim, eu só não conversava com meus pais [...].** Eu terminei um namoro de sete anos, foi o meu primeiro namorado, um homem, dos dezoito até os vinte e cinco. Daí ela [a mãe] perguntou: ‘mas você já ficou com mulheres, né?’. Aí eu disse: ‘sim, já fiquei com mulheres’. E ela: ‘eu sabia, minha filha’. ‘Mas você está namorando alguma mulher agora?’ ‘Mãe, não estou, mas poderia acontecer...’ (Berta, grifos meus).

Quando eu fui ficando pré-adolescente, adolescente assim, já para uns quatorze, quinze anos, é que eu fui começando a prestar mais atenção principalmente no corpo da mulher. Até porque eu tinha muita amiga atleta. Eu era atleta, eu tinha um corpo atlético, minhas amigas eram sempre muito bonitas de corpo, e **eu sempre tive muita admiração pelo corpo feminino.** [...] **Até que, quando eu tinha dezessete, dezoito anos, foi logo depois de que saí da escola, entrei na faculdade, foi a primeira vez que eu fiquei com uma menina,** eu ainda era virgem, mas eu só fiquei, a minha primeira transa foi com menino mesmo, mas foi com dezoito anos já. Com ela eu só beijei e logo depois que a gente ficou, eu já fiquei apaixonada, coisa que nunca tinha acontecido. (Bruna, grifos meus).

Atualmente eu transo com meninas e com meninos, mas no começo só meninos. Eu vim perceber que eu tinha atração além das brincadeiras, eu já tinha quase dezoito anos e eu tinha me drogado e eu estava com minha amiga e do nada eu senti vontade de beijá-la, aí eu falei para o meu outro amigo, que estava mais chapado do que eu, aí ele pegou e contou para ela, aí ela me chamou e aí eu fui fazer não sei o que no quarto e ela me pediu um desodorante emprestado, aí eu dei e do nada ela me puxou e me beijou, uma semana depois a gente já estava namorando. Eu sou bi e nunca tive nenhum problema de autoafirmação, nunca mesmo. **Eu nunca tive problemas em sentir desejo por uma mulher e muito menos por um homem.** (Berenice, grifos meus).

**Eu nunca me apaixonei na infância e com o passar do tempo foi bem tranquilo em relação a isso.** Tipo, eu sempre olhei as meninas, mas eu pensava que aquilo não significava nada, que era natural eu olhar uma mulher e achar ela bem bonita. Depois que eu entrei na faculdade, no quarto período, eu fui para um acampamento, aí eu conheci uma menina, eu já havia olhado ela, mas ela nem me deu bola e eu achei ela linda, porque ela é muito bonita mesmo. Aí eu a vi conversando e brincando com alguém, falando que ela era lésbica, isso

antes, aí quando foi depois no acampamento, estava tendo uma fogueira e a gente sentou bem próxima uma da outra e ela começou a fazer massagem em mim e aí a gente começou a conversar muito e tudo, e ela acabou me dando um beijo. (Bela, grifos meus).

Acerca das alterescritas citadas acima, é importante destacar que a faixa etária das seis mulheres que se identificam como bissexuais varia entre vinte e dois e vinte e seis anos. O fator geracional aqui não pode ser ignorado, produzindo posições e questionamentos diversos nessa situação. Em sua tese de doutorado, Regina Facchini (2008) observou que apenas as garotas mais jovens e de classe média se identificavam como bissexuais, uma categorização que ela afirma estar carregada de estigmatizações, como abordarei mais adiante. As mulheres mais velhas mantiveram as distinções entre homossexuais, lésbicas e heterossexuais. Esse aspecto me chamou atenção porque, entre as mulheres que se reconhecem como lésbicas, Lara que tem trinta e nove anos não gosta de se dizer lésbica, mas homossexual. Em sua perspectiva, a palavra lésbica é carregada de preconceitos, enquanto o termo homossexual seria mais aceitável. Nesse sentido, apesar das leituras feministas e queer que possui, não conseguiu perceber a invisibilização que se dá às lesbianidades quando se utiliza um termo patologizante, questionado pelos próprios homens gays.

Voltando ao romance e à produção de gênero, embora seja apresentada como “natural”, ela será performatizada ao longo das narrativas. Em certo momento, a tia de Ariana, Cremilda, a admoesta de que “[...] Para ser fêmea, uma boa fêmea, **uma fêmea completa, o primeiro requisito é a feminilidade.** E tu, pelo abandono em que estás, te esqueceste de tua **obrigação fundamental como mulher!**”. E ainda continua ressaltando que as fêmeas estão no mundo para apreciar seus homens e não para permanecerem sozinhas “— Não queiras ficar para tia, minha boboca. Não, não queiras. O talhinho que temos em nós, cá embaixo, foi Deus quem abriu. Delicado. Protegido. **Não contraries a astúcia divina.** Por favor, Ariana, **casa-te, agarra teu macho.** [...]”. (MONTELLO, 1995, p. 57; 62, grifos meus). A fala de Cremilda chama a atenção para o fato de que as normas de gênero e a heterossexualidade compulsória colocam a mulher que não casa em uma condição menor. Assim, é melhor casar que “ficar para titia”. Assim, a pedagogia dos gêneros hegemônicos, tão claramente destacada no romance, acaba por “preparar os corpos para a vida referenciada na heterossexualidade, constituída a partir da ideologia da complementaridade dos sexos” (BENTO, 2011, p. 551).

As alterescritas até aqui apresentadas me levam a pensar na “materialidade dos corpos”, tal qual propõe Butler (2000, p. 153), ao afirmar que “[...] o imperativo heterossexual possibilita certas identificações sexuadas e impede ou nega outras identificações”.

No desenrolar do romance e das entrevistas, várias questões acerca das “normas regulatórias que materializam o sexo” (BUTLER, 2000, p. 159) vão aparecendo, tais como a condição de subordinação feminina, a divisão sexual do trabalho e a necessidade da mulher de ser “feminina”. De acordo com Butler, (2014a, p. 271, grifos da autora): “A regulação é aquilo que *constrói regularidades*, mas é também, [...], um modo de *disciplina e vigilância* [...]. Como se apoia em categorias que tornam os indivíduos intercambiáveis uns com os outros, a regulação está também vinculada ao processo de *normalização*”.

Todo argumento social levantado até aqui em boa parte das alterescritas citadas dá conta tão somente do fato de que há um “processo natural” de formação dos sexos biológicos no qual o macho, supostamente, nasceu para a fêmea assim como a fêmea, supostamente, para o macho, sendo “[...] a linguagem do sexo [...] especialmente poderosa para expressar hierarquias e desigualdades sociais [...]” (MISKOLCI; SIMÕES, 2007, p. 9). Entretanto, a narrativa de Montello se mantém presa a uma noção diferenciada entre sexo como um atributo biológico e gênero, encarnando feminilidades e masculinidades.

Em minha primeira leitura de *Uma sombra na parede*, entre as descrições saudosas da cidade, a narrativa de vida de Ariana e a ideia das normas regulatórias que possibilitam algumas identificações enquanto negam outras, fui sendo tomada por um questionamento: a mãe de Ariana, dona Mariazinha, havia amado outra mulher – Creusa – a quem ela não deixou de venerar mesmo depois que a grande amiga havia morrido? Assim, de alguma forma, em caso positivo, estaria Montello pensando em questões de hereditariedade na lesbianidade – apesar de o narrador não usar este termo ao longo de todo o romance – como uma patologia? Interessante observar que apesar de não nomear a relação de Creusa e Mariazinha ou de Ariana e Malu, há um momento no romance em que ele afirma que uma professora que amava “[...] outras mulheres, quase sempre às escuras” atraía estas “como ‘parceiras de sua anormalidade’” (MONTELLO, 1995, p. 204). Portanto, não nomear também pode ser um artifício para invisibilizar aquilo que ele considerava uma “anomalia”.

O amor de dona Mariazinha, mãe de Ariana, por Creusa é um mistério do começo ao fim da história. As lembranças de Creusa acontecem a partir da morte de seu marido, Severino, logo no início da obra. Ela já era falecida fazia bastante tempo e Severino, desde então, passara a morar no sobrado com a família de Ariana, quando ela ainda era bem criança.

Dona Mariazinha, estava inconsolável durante o velório de Severino e o senhor Ribas, em um diálogo com Ariana, sua filha, afirma que a esposa está muito abalada com a morte de Severino porque “A conversa dela com o Severino, e do Severino com ela, era a Creusa. Não tinham outro assunto. Sempre a Creusa” (MONTELLO, 1995, p. 79).

Logo após o velório, Ariana interpela seu irmão sobre a atitude de sua mãe, mas, a resposta de João Emílio será a de que a vida possui “mistérios”. Já quase ao final do romance, será a própria Ariana que falará ao seu pai sobre o seu “mistério”.

– **Há muito mistério na vida alheia, mana. E na nossa também.** (MONTELLO, 1995, p. 82, grifos meus).

–**Cada um de nós, pai, nasce com o seu mistério.** Um dia, sobre o meu, ei de ter uma conversa com o senhor. Para isso preciso de tempo e de coragem. Peça a Deus por mim. (MONTELLO, 1995, p. 297, grifos meus).

Claro está que há várias possibilidades para se pensar o sentido da palavra *mistério* aqui. Na perspectiva de Montello, por exemplo, a lesbianidade parece essência e vem à tona, sendo “descoberta”, mas permanecendo “misteriosa”. Seria então possível pensar que nesse caso o “mistério” estaria ligado à mulher que por se constituir como o Outro do discurso, estava invisibilizada. Nesse sentido Simone de Beauvoir (2009, p. 347; 349) afirma que “[...] Mistério para o homem, a mulher é encarada como mistério em si. [...]. Mantida à margem do mundo, a mulher não pode definir-se objetivamente através desse mundo e seu mistério cobre apenas um vazio”. Todavia, prefiro tomar esse “mistério” a partir da perspectiva de Eve Kosofsky Sedgwick, autora feminista norte-americana, ao falar sobre o *armário*. Este termo tem sido usado tanto popularmente como pelos movimentos sociais e também pelos estudos de gênero e queer. Em geral é utilizado para designar homossexuais não assumid@s (dentro do armário) ou assumid@s (fora do armário), mas é preciso pensar em suas implicações, assim como na própria ideia de “mistério”, que me parece sinônima à de armário. Sedgwick (2007, p. 26, grifos meus) argumenta que:

[...] grande parte da energia de atenção e demarcação que girou em torno de questões relativas à homossexualidade desde o final do século XIX, na Europa e nos EUA, foi impulsionada pela relação distintivamente indicativa entre **homossexualidade e mapeamentos mais amplos do segredo e da revelação, do privado e do público**, que eram e são criticamente problemáticos para as estruturas econômicas, sexuais e de gênero da cultura heterossexista como um todo; **‘O armário’ e ‘a saída do armário’, ou ‘assumir-se’, agora expressões quase comuns para o potente cruzamento e recruzamento de quase todas as linhas de representação politicamente carregadas, têm sido as mais magnéticas e ameaçadoras dessas figuras. O armário é a estrutura definidora da opressão gay no século XX.**

Ariana chega a comentar que “Há muitos anos, por decisão pessoal, [Dona Mariazinha] suspendeu as visitas, sobretudo à tia Cremilda, que **sempre a aborrecia com as insinuações e indiretas.** [...]” (MONTELLO, 1995, p. 108, grifos meus). Mas, embora pudesse evitar visitas à irmã, não podia impedir as suas visitas. Pouco antes do falecimento de Dona Mariazinha, Cremilda, a irmã mais velha, foi visitá-la e, aproveitando que estavam sozinhas questionou sua amizade com Creusa, ao que ela respondeu ser apenas “Amizade de colégio.

Concordância de almas. [...]. Uma afeição pura, com toques de extrema compreensão. Como raramente acontece” (MONTELLO, 1995, p. 126).

Entretanto, apesar do veredito de Cremilda, o “mistério” sobre a amizade de Dona Mariazinha e Creusa continuava. Dessa forma, em um diálogo entre senhor Ribas e Ariana, ele confessa que leu as cartas trocadas entre ambas e resolveu queimá-las para proteger a memória da esposa, ao que Ariana, que também havia lido as correspondências responde: ambos fazem confissões sobre esta amizade e o que deveria ser guardado em segredo: “Não Devíamos guardá-las. **Dariam de minha mãe, nas relações com Creusa, uma ideia errada, torcida.** Agora, ponto final” (MONTELLO, 1995, p. 137-8, grifos meus).

Dona Mariazinha parece ter vivido na pele as dificuldades dessa dualidade entre segredo e revelação, público e privado em relação à sua amizade com Creusa. Isto pode ser percebido tanto nas insinuações e indiretas que escutava de sua irmã mais velha, Cremilda, quanto nos conflitos entre mãe e filha.

Ora, se como argumenta Sedgwick, o armário se constituiu como um símbolo de opressão do século XX é preciso pensar as “possibilidades cruciais em torno e fora do armário passaram por mudanças importantes [...]” (2007, p. 22). Assim, Bárbara, assume estar ao mesmo tempo “no armário”, quando se trata de sua família, com exceção de sua irmã e primos e, “fora do armário”, quando convive com amig@s. Também Bruna e Bela se mantêm dentro e fora do armário, dependendo das pessoas envolvidas: com a família, “no armário”, mas com @s amig@s – apenas aquel@s mais próximos – fora dele. Em relação a essa questão, observa Sedgwick (2007, p. 22): “mesmo num nível individual, até entre as pessoas mais assumidamente gays há pouquíssimas que não estejam no armário com alguém que seja pessoal, econômica ou institucionalmente importante para elas”. É exatamente isso que encontramos nessas e em outras alterescritas relatadas abaixo, cada uma com sua especificidade, ora se mantendo “mistério” com @s amig@s, ora com os familiares:

Os meus pais não sabem... Na verdade não sou assumida da minha parte, nunca cheguei para contar par eles, mas sinto que sabem por convivências minhas com pessoas e eu não deixei de assumir os meus amigos para eles e de deixar o meu ponto de vista bem claro. [...] **Eu tenho uma relação muito próxima com a minha mãe, a gente conversa sobre tudo, tirando esse assunto, então eu tenho muito medo da rejeição dela.** [...] Minha irmã foi descobrir no terceiro ano, mas amigos...? Eu não fazia esforço para esconder... (Bárbara, grifos meus).

**Quem sabe mais assim que eu sou bissexual são os meus amigos mais próximos, porém nem eles sabem tudo.** Eu nunca gostei de me abrir em relação a isso. Isso é uma coisa secundária. Eu gosto muito de usar essa frase: “eu estou experimentando”. **Todo mundo está experimentando na verdade, todo mundo está se descobrindo, está aparecendo... Só que a minha mãe odeia isso, é um dos motivos para eu saber que ela nunca aceitaria meu jeito,**

porque ela acha um absurdo a gente ter que experimentar para saber se é uma coisa ou não... Ela acha horrível esse negócio de experimentar. (Bruna, grifos meus).

Teve uma vez que eu participei de um minicurso sobre transfobia e quando a gente entrava na sala pediam para a gente dizer como a gente se identificava. E aí eu disse que eu era bissexual. Isso foi importante para mim porque até aquele momento eu escondia isso totalmente e aí eu tornei público para um grupo mais próximo de mim. [...] Eu não estou preparada para namorar uma mulher e enfrentar todas as coisas que eu vou enfrentar. Eu vou enfrentar uma tristeza total de papai e mamãe, uma frieza, eles vão ficar completamente... Eu nem sei explicar o que eles vão sentir... Eles vão ficar totalmente decepcionados comigo por isso. [...] Eu tenho muita intimidade com a minha irmã, [...] então eu conto tudo para ela e ela sempre brinca comigo tipo: ‘ah, mas tu és muito lésbica!!!’, essas coisas assim. Quando eu contei para ela que eu estava apaixonada por uma menina ela me disse que a única coisa que importava para ela é que eu fosse feliz. (Bela, grifos meus).

Há também situações como a de Lara, cuja família não chegou a saber do casamento que manteve durante seis anos. Nesse período, também viveu a situação de estar no armário, porque sua esposa não queria publicizar a relação afetiva que elas vivenciaram. Nesse caso, só havia “fora do armário” quando elas estavam “dentro” de sua casa. Com o término da relação, para além do espaço familiar, há mais liberdade e menos armário.

Então nós passamos seis anos de casamento, sem nos tratarmos como esposas. Foi só como prima. Nós casamos civilmente, depois de dois anos. Mesmo que eu não pudesse ser identificada no meu trabalho, mas no cartório... Foram os nossos amigos... Todos amigos heterossexuais, a gente não teve nenhum amigo homossexual, depois que a gente foi reparar que a gente não tinha amizades homossexuais, só tínhamos heterossexuais. A gente se tratava como irmãs dentro do trabalho... Agora, dentro de casa, com quem tivesse, ia rolar o beijo, ia rolar o abraço... Podia não rolar na casa dos amigos, mas dentro de casa...? Eu dizia assim: “eu já estou muito cerceada lá fora, eu já não sou quem eu sou e você não é a pessoa que eu quero que seja para mim lá fora, dentro dessa porta, o que passou por essa porta, as pessoas que estiverem, elas que vão ter que sair, porque lá fora eu já me adapto para deixá-las felizes, aqui as pessoas têm que se adaptar”. Tem uma coisa: como eu passei seis anos sem me declarar, em respeito a minha companheira, depois que acabou, eu me soltei... todo mundo sabe agora que eu sou lésbica... “Eu sou lésbica, sempre fui, não podia dizer...” (Rsrs). Então eu me senti assim... E nunca mais eu quero calar minha boca... Não era um tabu para mim, mas eu estava respeitando porque nós tínhamos um matrimônio sacramentado de várias formas e eu passei a respeitar, porque não era só a minha vida... Era uma vida compartilhada... Mas depois que houve esse rompimento, **aiiii é tão bom dizer que eu sou homossexual... Que eu não preciso ficar fingindo para ninguém...** (Lara, grifos meus).

Berta, por ter se mudado recentemente para São Luís e ainda não ter amig@s tão próxim@s aqui prefere se manter no armário com @s amig@s, mas tem experimentado nos últimos tempos, depois que saiu da casa dos pais, um diálogo aberto com a mãe e com o irmão:

**No mestrado aqui em São Luís, só uma pessoa sabe que eu sou bissexual**, porque embora seja um programa de esquerda, onde seria tranquilo esse diálogo, mas eu ainda senti muitas

peças com muito machismo, com um comportamento muito contraditório. Então eu não me senti à vontade para conversar abertamente sobre isso. [...] **Meu irmão sabe que eu sou bi, a minha relação com ele é bem franca.** Eu já suspeitava que ele também havia ficado com homens mas nunca tinha perguntado – eu acho que a pessoa tem que estar pronta para falar – e ele sempre sabia que eu estaria ali para ouvi-lo e fim do ano depois que eu contei isso para a minha mãe – e ele não sabe que eu contei porque ele não estava no momento – e na virada do ano a gente caminhando na praia, tinha bebido, estava conversando – aí ele perguntou: “e você, como é que está em São Luís, meninos e meninas?”. Aí eu falei: “estamos aí...” (Berta, grifos meus).

Luciana, Leonora, Lígia, Luíza, Beatriz, Berenice e Brenda se consideram fora do armário, algumas porque a família desconfiou e insistiu – às vezes de forma muito violenta – em saber, outras porque decidiram contar antes que as interpelações ocorressem. De qualquer forma, estar fora do armário não significa aceitação, como ocorreu com Beatriz, dentro de um transporte coletivo urbano e em relação à Luciana, que embora não precise mais “esconder seu mistério”, sofre com o desprezo e as humilhações de membr@s de sua família. Ressalto ainda que Berenice e Brenda adotam uma postura de só saírem do armário se forem questionadas. Caso contrário, elas se mantêm caladas, pois afirmam que as pessoas não saem dizendo que são héteros, em uma atitude crítica ante os privilégios daquel@s que são considerados dentro da norma.

[...] Aí ela descobriu meu relacionamento... pelo celular. [...] E descobriu que era com uma menina. [...] Quando eu estava no terceiro ano **minha mãe foi contar para o meu avô, contou para toda a família e aí todo mundo ficou sabendo...** Na família, meu Deus do céu, até hoje todo mundo solta piada, fazem brincadeira de mau gosto, tudo o que acontece de ruim, relacionam a isso... (Luciana, grifos meus).

**Conversei com eles, minha mãe, meu pai, todos sabem.** Durmo na casa dos meus pais com minha companheira, tenho um quarto lá. Mas foi construído... (Leonora, grifos meus).

Quando eu vim para São Luís, de quatorze para quinze anos, quando eu mudei de cidade, eu era apaixonada por uma menina e eu sofri com a mudança e **contei para a minha mãe.** (Lígia, grifos meus).

**A gente conversou amigavelmente, recentemente, mas até então ela não aceita e acho que não vai aceitar nunca... Eu achei que se eu conversasse com ela, ela iria entender, mas não entendeu.** Mas depois que eu conversei com ela, ela parou de ficar jogando na minha cara essas coisas, porque para ela essas coisas tudo são ‘minhas putas’... Eu sou a cafetina... (Luíza, grifos meus).

**A minha mãe não aceita. Ela não aceita de jeito nenhum. A minha namorada vem aqui, conversa com meu pai tudo.** Meus pais são separados, a minha mãe mora no interior. Ela conhece meu pai e minha mãe disse que não quer nem conhecer ela... Enfim, a família dela é mais tranquila. Os pais dela também são separados. O pai dela eu só vejo de vez em quando, mas a gente se fala. (Beatriz, grifos meus).

**Eu falo sobre a minha sexualidade quando alguém me pergunta, porque eu acho desnecessário contar para alguém que eu sou bi, sendo que se eu fosse hétero eu não precisaria contar para ninguém.** Então por causa dessas questões eu não chego e digo e como eu tenho estereótipo de mulher feminina, todo mundo pensa que eu sou hétero até me ver andando de mãos dadas com uma menina ou beijando, aí fica aquela coisa: ‘nossa!!!’ (Berenice, grifos meus).

**Minha avó e duas primas sabem que eu sou bi, mas eu não acho também que eu deva contar, porque ninguém chega contando que é hétero, mas se alguém me perguntasse eu jamais negaria, eu falaria a verdade.** Com a minha avó eu não cheguei contando. A gente estava conversando sobre alguma coisa e eu comentei isso, mas ela ficou de boa. Ela só falou: ‘acho isso errado’, mas ela não mudou nada comigo, não tentou impor nada... (Brenda, grifos meus).

Voltando ao romance, havia muitos conflitos entre Ariana e sua mãe, gerados particularmente por causa da amizade que dona Mariazinha nutria por Creusa. Para ela, a mãe a enjeitava em detrimento do amor que sentia pela amiga, assim restava a ela desfrutar da sua própria amizade com Malu, antes da sua mudança para São Paulo e, depois disso, brincar com seu irmão.

Para além dos conflitos entre mãe e filha, quem sabe, na perspectiva do narrador, causados pela bissexualidade ou homossexualidade da mãe – o romance apenas dá indícios, levanta dúvidas, não esclarece a questão... Se servir de pista, Montello, como citei mais acima, afirma que a “homossexualidade feminina” é mais fácil de escamotear. Para Denise Portinari (1989), as “homossexualidades femininas” são produzidas em meio ao silêncio, enquanto as masculinas são ruidosas. Talvez, o que Portinari esteja chamado de silêncio e o que Montello reconhece como dissimulação, seja na verdade a possibilidade de uma performance de gênero mais próxima do que se considera um padrão feminino heterossexual, tornando a lesbianidade invisível ou um “mistério”, para retomar a expressão montelliana. Além disso, Guacira Louro observa que enquanto os meninos sofrem um efetivo controle nas suas manifestações de afetividade em relação a outros meninos, as meninas desfrutam de menos vigilância. Nesse sentido, afirma: “não nos causa estranheza ver meninas passeando de mãos dadas, trocando afagos, beijando-se no rosto. Essas manifestações parecem nos indicar que a sua feminilidade está sendo ‘garantida’, pois se espera das meninas que sejam carinhosas, meigas, cuidadoras” (LOURO, 2009, p. 149). Com isso não se está dizendo que as meninas não sofram processos de regulação, entretanto, eles se manifestam diferentemente em relação aos meninos. Enquanto estes precisam exorcizar toda e qualquer manifestação de feminilidade, a produção da heterossexualidade compulsória em meninas e mulheres deve ser pensada muito mais em relação aos “processos de interdição e silenciamento da mulher, seu

corpo, sua sexualidade”, o que produz uma “lógica de negação e subalternização do feminino”, fazendo com que a “lesbianidade nem sequer exista como opção” (Marco Aurélio Máximo PRADO; Rogério Diniz JUNQUEIRA, 2011, p. 55-6).

Também é possível encontrar aspectos da normalização do masculino e do feminino através da narrativa de Ariana acerca de suas brincadeiras com seu irmão: “**Empinava papagaio. Jogava pião. Jogava bola. Usava roupa de homem. Boné de homem. Cheguei a fumar como homem.** Sem minha mãe olhar para mim. Já então a Creusa tinha morrido. (MONTELLO, 1995, p. 111-2, grifos meus). Sua fala mostra claramente a perspectiva dicotomizada de Montello acerca do que seria brincadeira de menino e o que seria de menina. Ariana teria materializado seu corpo através de brincadeiras masculinas, enquanto a mãe apenas dava atenção à amiga? Brincava como homem, fumava como homem, se vestia como homem... E, ainda deixa outra questão no ar: enquanto conviveu com Malu, Ariana foi feliz por que brincou apenas como menina? Valeria Flores (2013, p. 181, tradução livre<sup>94</sup>) observa que quando os corpos resistem aos processos obrigatórios de feminilidade, apresentado “fissuras no modelo heteronormativo, eles só são inteligíveis nos termos da normatividade com a qual rompem, aos quais são redirecionados em cada interpelação”.

É exatamente esse redirecionamento interpelativo que percebo nas alterescritas que passo a transcrever. Por exemplo, Bárbara, Leonora, Lígia e Luíza chamam atenção de que sempre gostaram de brincadeiras reconhecidas como de meninos:

**Eu só andava com meninos e era a Maria Macho, que parecia ser lésbica [...].** No meu bairro os meninos eram maioria e brincavam na rua e as meninas ficavam em casa, sei lá... pintando as unhas e eu não queria pintar as unhas, eu queria jogar bola. Eu ia para a rua, jogar descalço, pegar frieira... Eu lembro de um tio meu, que eu estava brincando de jogar bola com meus primos e ele falou assim: ‘Ah, para de jogar bola, parece macho, deixa os teu primos brincarem aí’ **Porque eu estava imunda, me rolando na areia e ele dizia que menina não fazia isso... Menina tinha que estar em casa, ajudando a mãe na cozinha e tal...** (Bárbara).

Então eu tinha esse **trejeito de gostar de brincar das brincadeiras de menino.** (Leonora).

Todo mundo lá em casa sempre brincou de tudo. Brincou na praça com peteca, pião também, a gente adorava brincar de pião, de bafo. Nós somos seis irmãos, mais ou menos da mesma idade, mas a gente só tem um irmão, o resto é tudo mulher e **a gente sempre preferiu essas outras brincadeiras, todas nós... E só eu que sou lésbica, né?** Até o momento... (Lígia).

Eu só brincava com menino! Rsr! Empinando pipa, peteca, bicicleta... Eu sou toda arrebetada de bicicleta, porque eu andava... Eu tinha aquelas *cross* que é a bicicleta de fazer manobras

---

<sup>94</sup>No original: “fisuras en el modelo heteronormativo, son sólo inteligibles en los términos de la normatividad con la que rompen, a la que son reconducidos en cada interpelación” (FLORES, 2013, p. 181).

e tal. Eu tinha uma *cross* e eu fazia tudo quanto era coisa naquela bicicleta. E eu me arrebatava sempre, mas eu só brincava com menino. Só com menino... (Luíza).

Dessa forma, é inegável que é preciso pensar o gênero para além da naturalização das ideias do que seriam o masculino e o feminino, **“gênero pode muito bem ser o aparato através do qual esses termos podem ser desconstruídos e desnaturalizados”** (BUTLER, 2014a, p. 253, grifos meus). A fala de Lígia já chama atenção para essa desnaturalização, na medida em que afirma que ela e todas as suas irmãs brincaram de tudo, mas somente ela é lésbica.

Além das brincadeiras que “separam” meninos de meninas, a dicotomia entre azul e rosa, o corte de cabelo, o uso de roupas ditas femininas e masculinas, também aparece tanto no romance quanto nos relatos. Em certa ocasião, quando o senhor Ribas confunde a voz de Ariana com a de seu irmão, ela, temeu que algo estranho estivesse se passando com seu corpo. Dessa forma, se é através da linguagem que se constituem os corpos inteligíveis, as normas regulatórias produzem efeitos. Parece ser exatamente a força das normas regulatórias que faz Ariana, depois de ter sua voz confundida com a de seu irmão, pensar na “transformação” de uma antiga colega de escola de seu pai que era lésbica e é citada ao longo do romance sofrendo várias injúrias e violências e, em decorrência, também na sua: “Despiu o paletó, a blusa, a calça comprida [...]. Em seguida, [...] **sempre em busca de um indício de alteração do seu corpo feminino. [...] ficou a pensar se a leve penugem entre os seios não seria um sinal de masculinidade**”. (MONTELLO, 1995, p. 281, grifos meus). Se não havia mudanças no corpo além do “cabelo curto, mostrando as orelhas, bem aparado nas têmporas” fazendo-a, segundo João Emílio, ficar “com ar de rapaz” (MONTELLO, 1995, p. 252) o guarda-roupa de Ariana havia mudado. Certo dia, ao precisar sair para um jantar, “[...] pôde ver que não tinha ali um só traje genuinamente feminino. Em vez de vestidos, sucediam-se os terninhos, com o paletó e a calça comprida, além de blusas e de camisas de colarinho” (MONTELLO, 1995, p. 282).

A questão das roupas, de suas cores e do corte do cabelo parece ser algo importante e indicador de limites indicados a partir das normas regulatórias, tanto é que Luciana, Lara, Bárbara, Beatriz e duas mulheres que participaram do grupo focal e têm filh@s em idade escolar chamam atenção para essas questões:

**E eu tinha muito problema porque eu nunca soube escolher roupa feminina.** Minha mãe sempre comprou as minhas roupas, até hoje ela compra as minhas roupas e eu nunca acho aquela roupa feia ou bonita e também não me sinto à vontade com roupa masculina. Com se eu nem me sentisse à vontade com feminina, nem com masculina... É como se eu fosse nessa parte, meio assexual, tipo estar dentro de um padrão... **Na verdade a sociedade me deu essa classificação... Mas eu acho que só a roupa em si não vai qualificar em masculino ou**

**feminino, depende do porte da pessoa...** Minha cor preferida é branco. Branco e preto, pronto! Não é nem azul, nem cor de rosa. Vamos ficar no meio termo, pra não ter que designar as pessoas... Porque se eu disser que é azul, aí eu vou ser macho, se eu disser que é rosa, é muito feminino, então vamos ficar no branco... (Luciana, grifos meus).

Por mais que teus pais sejam de boa e tudo, mas na escola eles sempre vão falar, vai ter sempre aquela pressão da escola. Porque eu tenho uma filha, ela tem seis anos, e quando ela chega da escola ela fala 'olha me disseram que rosa é pra menina e azul é pra menino', aí eu: 'não nada disso, tanto menino e menina podem gostar de rosa ou de azul' mas ela 'não, na escola falaram que é errado, que menina tem que gostar de rosa, e menino de azul'. (Mulher, participante do grupo focal).

O interessante que isso do rosa e do azul é desde pequeno. Meu filho tem quatro anos, começou a estudar no ano passado, e aí recentemente o pai dele foi viajar, meu esposo, e comprou uma mochila, né? Uma Karga rosa, e ele quando chegou em casa falou: 'olha mamãe, sua mochila rosa', aí eu disse: 'não meu filho, é do teu pai', ele disse: 'Não mamãe, mas rosa não é de homem, rosa é de mulher'. Aí eu disse: 'não meu filho, homem também pode usar rosa', 'não, mamãe, não pode'. Toda vez que o pai dele sai com a mochila, ele fica inconformado, o pai dele não pode usar rosa, e ele só tem quatro anos. (Mulher, participante do grupo focal).

Quando eu conheci minha companheira, eu continuei ainda usando as calças, mas aí eu me libertei com relação aos estilos que eu já tinha desejo de usar e me senti mais encorajada a usar... Calças mais sociais, blusas mais sociais de manga comprida, e tal... Botas que eu tinha desejo... E também o poder aquisitivo melhorou para fazer compras... Agora eu estou em uma nova fase e estou achando super legal, mas que está me deixando incomodada com alguns amigos, porque eu já tinha esses vestidos comprados em casa e eu passei agora a usá-los, eu estou mesclando, e aí eu percebi que parece que meus amigos criaram uma Lara, depois que eu me casei... Uma Lara masculinizada, nas roupas, nas botas e tudo mais... E eu comprei novos sapatos, algumas botas e outros sapatos que eu quis comprar: uns mocassins femininos e umas blusas sociais que eu achei que combinavam com a performance que eu estava querendo... Uns cordões, vestidos, enfim... E esses amigos falaram assim: 'Ué, tu tá mudando, tu mudou de lado? Por que você está tão menininha?' E eu: 'e quando foi que eu virei homenzinho? Eu não me lembro disso... E eu gosto dessas roupas...' 'Mas desde quando? Foi agora depois que terminou?' [...] E aí: 'Lara, tu estás tão feminina...' E eu: 'Eu, hein? Essa sou eu!' Para mim não mudou, mas para as outras pessoas... Mas me deu certo desconforto, porque parece que me criaram e eu não posso fugir mais disso... Meu sapato tem que ser daquele jeito... E aí eu disse: 'Eu quero continuar usando os dois [estilos]. Eu não sou nenhum, nem outro... Eu sou livre...'. Mas eu uso cueca, eu não uso calcinha, eu só uso calcinha no período de menstruação, por eu ainda não consegui colocar um absorvente que ficasse acomodado, aí 'Lara, tu estás de vestido, mas tu estás de cueca ou de calcinha?' (Rsrs). Eu uso cueca masculina, eu não gosto de cueca feminina, acho que ela não é a minha cueca, então eu compro as cuecas masculinas, as que eu me sinto bem em todas as roupas: na calça, no vestido... Só ando de cueca... [...] **Eu até me senti meio ofendida, porque se eu disse que eu sou lésbica, eu não posso realizar nenhum tipo de mudança, eu também tenho todos os acessórios para ser lésbica...** (Lara, grifos meus).

Também não gosto de me vestir cem por cento feminina nem cem por cento como um menino... Eu uso moletom, mas também uso saia... Eu uso roupa social, mas também uso vestido... Eu uso

maquiagem, mas tem vezes que eu saio largadona... Mas tem vezes que eu me arrumo, me maquio tal... (Bárbara).

Assim, **eu sempre fui mais feminina mesmo quando eu cortei meu cabelo curtinho**, sempre fui de vestido essas coisas. **Minha namorada é mais masculina, sempre foi**. Acho que desde a adolescência, ela não usa roupa masculina, mas, ela tem um jeito mais masculino do que eu e ela tinha o cabelo comprido. **Quando ela tinha o cabelo comprido às vezes a gente até passava despercebida, sabe? Mas depois que ela cortou o cabelo é incrível**. As pessoas passaram a olhar a gente, os olhares mudaram, entendeu? Mas quando ela tinha o cabelo mais comprido era bem menos, era quase inexistente, mas depois que ela cortou o cabelo mudou completamente... (Beatriz, grifos meus).

Na medida em que as normas regulatórias indicam limites, normalizando gênero e sexualidade (de maneira dicotômica, mas complementar), se atribuem aos corpos limites de sanidade, moralidade, coerência e, sobretudo, legitimidade ou o seu contrário: insanidade, imoralidade, incoerência, ilegitimidade. Entretanto, apesar desse controle, há mudanças nos corpos, há negações e reafirmações, há transformações e subversões. Talvez por isso Butler afirme que: **“A construção da coerência oculta as descontinuidades do gênero, que grassam nos contextos heterossexuais, bissexuais, gays e lésbicos**, nos quais o gênero não decorre necessariamente do sexo, e o desejo, ou a sexualidade em geral, não parece decorrer do gênero” (BUTLER, 2014c, p. 194, grifos meus). Dessa forma, há um rompimento da coerência heterossexual que para Butler, não existe de fato, é uma ficção e faz esse modelo perder força. Nesse sentido, ela ressalta o fato de que essa pretensa coerência binária é contingência e não essência, além disso, “as permutações de gênero que não se encaixam nesse binarismo são tanto parte do gênero quanto seu caráter mais normativo”.

Ao propor a desconstrução, Butler denuncia, assim como Derrida já havia feito, que o pensamento moderno ou a metafísica da presença, é fundamentado por dicotomias: presença/ausência, público/privado, segredo/revelação, homem/mulher, dentre tantas outras. Neste jogo de dicotomias, os dois polos são marcados pela pretensa superioridade do primeiro elemento, e, é dentro desta lógica binária e hierárquica que tod@s nós pensamos o mundo e nossa existência.

A proposta, porém, que se coloca neste trabalho é a da desconstrução das dicotomias. Nesse sentido, a desconstrução luta contra a lógica de que existe um lugar “fixo” e “natural” para cada gênero, levando a perceber que a oposição é contingente. Dessa forma, sua principal tarefa, no contexto das regulações de gênero tão naturalizadas, é denunciar e desmontar a lógica dualista que rege as polaridades, demonstrando não apenas que o masculino está contido no feminino e vice-versa, mas principalmente que estas oposições foram e são

historicamente construídas, e performatizadas nas alterescritas ficcionais até aqui narradas, como um processo repetitivo de educar os corpos.

No romance, as dicotomias continuam. Em determinado momento, Ariana chega a levantar dúvidas sobre a semelhança do seu amor por Malu e o de sua mãe por Creusa. Entretanto, pensa imediatamente que isso não seria possível por causa da autoridade e rigor do pai e da fragilidade e recato da mãe. Em meio a dúvidas, questionamentos e tentativas de esquecimento, não há respostas sobre esta questão, ela apenas perpassa o romance. Como afirmei, as dúvidas pairam no ar, os “mistérios” e as sombras na parede ora se vão, ora retornam, talvez para lembrar, como afirmou João Emilio, que todos nós temos nossos “mistérios”, ou para ensinar, performativamente, às mulheres a lição de Cremilda, de que nosso destino é o casamento com um homem. Mas, há uma certeza: Ariana, de alguma forma, luta contra estes ensinamentos, resiste de alguma forma às regulações. Há, nos termos de Butler, um agenciamento na protagonista que talvez o narrador não consiga se dar conta: além de não se render a um casamento, a ter filhos e a ser uma esposa devotada, ela também decide não dividir Malu com um homem. Além disso, também decide retomar o curso de Direito que começou. Em um diálogo com o pai, o modo como a produção de gênero é performatizada discursivamente abre espaços para resistências e agenciamento: “Sou mulher, mas não nasci para esperar marido, ou para depender de príncipe encantado, [...]. Não, isso não. Quero depender de mim. Só de mim. Do meu trabalho. Da minha competência. Sabendo que posso ser eu própria. [...]. Senhora de minha vontade. Dona de mim (MONTELLO, 1995, p. 110).

Enquanto transcrevo a fala de Ariana, me vem à mente a história de Consuelo Caiado, analisada em um trabalho belíssimo realizado por Suely Kofes. Consuelo, assim como a personagem Ariana, viveu no século XX, na cidade de Goiás, que antes de 1930 era a capital do estado de Goiás, formou-se farmacêutica em 1927, aos 28 anos, teve a sua própria farmácia e nunca casou ou teve filhos, morando sozinha em sua própria casa. Kofes, ao falar de Consuelo afirma que havia por parte dos que conviveram com ela a identificação de suas atitudes com as de “[...] seu pai e a busca de um modelo masculino para classificá-la e situar não só seu ‘temperamento’ como seus argumentos” (2001, p. 85). Mais que isso, continua a autora, havia “**um desencaixe em relação aos valores de feminilidade então vigentes**” (KOFES, 2001, p. 91, grifos meus).

Interessante como Consuelo é definida por uma das entrevistadas de Kofes como lésbica, relacionando tal condição às suas características: “[...] O que ela era é sapatão mesmo. De gestos, **autoritária, rude, masculinizada**” (KOFES, 2001, p. 130, grifos meus). Consuelo que lutou por causas feministas, como o sufrágio universal e a entrada da mulher no exército,

talvez – e não me interessa aqui confirmar se ela era ou não lésbica – apenas tenha sido vista a partir de “[...] uma falsa imagem da feminista: ‘cabelos curtos, trajes semimasculinizados, andar pesado, gestos desprovidos de graça alguma’” (KOFES, 2001, p. 92).

Estabelecer a lesbianidade como versão feminina da homossexualidade, relacionando a mulher a um comportamento masculinizado não deixa de ser uma forma de invisibilizar as mulheres. O que pretende Montello quando narra as mudanças no cabelo, na forma de se vestir que, apontarão em Ariana, características mais masculinas, as quais contrastam com a descrição inicial dela em quem além da beleza havia uma feminilidade “natural”? Invisibilizá-la como mulher, utilizando essa descrição como um recurso pedagógico para que suas leitoras não sigam seus passos?

É nessa busca infundável de si e de “sua natureza” – já apontei anteriormente como Montello chama atenção para essa questão – que Ariana decide ir até a praia do Olho d’Água, onde os pais tinham uma casa em que durante sua infância, no período das férias escolares, costumava ficar lá com Malu. Tanto que Rosa, a antiga empregada da casa, entre a felicidade de vê-la depois de tanto tempo, lhe pergunta: “—Cadê a meninazinha que sempre vinha aqui passar férias com a senhora? Sumiu também. Deve estar uma moça, assim bonita como a senhora” (MONTELLO, 1995, p. 91). Ariana confessa a saudade que sente de Malu, mas afirma que nos quase dez anos em que a amiga foi para São Paulo prometendo voltar, nunca voltou. A pergunta de Rosa, entretanto, faz Ariana retornar à sua infância e leva o narrador a afirmar que ela teria voltado ao lugar onde passara parte da infância na esperança de que suas lembranças “lhe restituíssem alguma coisa que **não saberia precisar e definir e que participava de sua própria condição**, naquela hora, naquelas circunstâncias (MONTELLO, 1995, p. 95, grifos meus).

Esse aspecto, ora aparece no romance com um caráter de ambiguidade, como no parágrafo acima, ora aparece como a própria condição feminina. Ao longo de toda a obra, a normalização do corpo feminino será traduzida como algo natural, “a sua própria condição”, como a narrativa da constatação da chegada da menstruação, enquanto Ariana se encontrava na praia do Olho d’Água: “—São elas, sim – reconheceu, ao mesmo tempo que lembrava os dias em que as mesmas dores a atormentavam, **por força de sua condição** (MONTELLO, 1995, p. 105, grifos meus). Entretanto, não há nada assim tão ontológico no fato de uma mulher menstruar, como faz parecer Montello. A menstruação pode ser experimentada por algumas mulheres como aquilo que João Nery denominou de “monstruação”. Nesse sentido, alguém poderia objetar que ele é um homem trans. Entretanto ele conta que, em outubro de 2011, quando foi convidado pela produção do programa da Marília Gabriela, durante a

entrevista fez menção ao termo e “[...] ela pareceu se identificar e mencionou o tratamento a que se submeteu para deixar de menstruar” (NERY, 2017, p. 83).

Finalmente, após o falecimento de dona Mariazinha, Malu chega para visitar a amiga. Entretanto, contrariando aos desejos de Ariana, Malu não se hospedaria no mirante do sobrado, preparado com esmero por ela, para acomodá-las. O mirante fora o mesmo lugar que, durante bastante tempo, serviu como santuário de lembranças de Creusa cultivado por sua mãe, sendo reformado por Ariana apenas após o falecimento de dona Mariazinha.

Malu, diferentemente de Ariana, já havia viajado o mundo todo devido ao trabalho que possuía e parecia não pretender deixar seu trabalho para voltar a morar em São Luís: “— Não há emprego melhor do que o meu, posso garantir. Sou uma moça livre, dona de mim, sem ter que dar satisfações a ninguém, sempre passeando, sempre mudando de terra, em troca de um servicinho de bordo, por cima das nuvens, e que dá gosto executar” (MONTELLO, 1995, p. 162).

Como a amiga precisava, por ordem da companhia aérea, ficar hospedada em um hotel conveniado, na praia do Olho d’Água, bem distante do centro da cidade onde se localizava o sobrado, e também pelo fato de haver muito que conversar e contar sobre o tempo em que elas haviam ficado separadas, sem notícia uma da outra, Ariana decidiu deixá-la de carro em seu destino. Quando chegaram ao hotel já era tarde, Malu convidou a amiga a dormir com ela e a aproveitar mais algumas horas para matarem a saudade.

No dia seguinte, tomaram o café e foram até a praia. Enquanto Ariana tomava sol, Malu foi tomar banho de mar. Como as ondas estavam revoltas, Malu começou a se afogar e, ao perceber a situação, Ariana se lança ao mar para salvá-la, e, depois de muitas tentativas consegue retirá-la da água, iniciando uma respiração boca a boca, enquanto percebia diante do pavor que a situação lhe provocava que **“algo acontecia no seu próprio ser, transformando-lhe o desespero em êxtase crescente, fundindo os dois corpos, amalgamando-os, completando-os, no paroxismo da posse mórbida que fazia refluir a vida no corpo renascido.** (MONTELLO, 1995, p. 169, grifos meus).

Com toda a dificuldade Ariana carregou Malu até o hotel para poder continuar a socorrê-la com a ajuda do gerente do hotel, o senhor M. Michel. Enquanto esperava o médico, via em toda a luta que havia enfrentado para não deixar Malu morrer, uma razão suprema para a sua permanência em São Luís e pensou em seu futuro “[...] Sempre amigas. Uma a viver para a outra. No mesmo sobrado. No mesmo mirante. E envelhecendo juntas” (MONTELLO, 1995, p. 176). Parece-me mais uma vez que não é à toa que a história de Ariana e Malu se

interconecte à de Creusa e dona Mariazinha, apesar do casamento, sempre amigas, uma a viver para a outra...

Após a visita do farmacêutico, já que o médico não fora encontrado, Ariana passou o resto do dia a cuidar da amiga. Antes de dormirem, enquanto ajudava Malu a vestir o paletó do pijama, acabou roçando a ponta dos seus dedos em um dos mamilos de Malu, produzindo em Ariana um impulso de tocá-la mais, ao mesmo tempo em que tentava se reprimir. A luta de Ariana contra seus desejos também aparece em outras ocasiões. Depois que Malu estava recuperada, Ariana a leva até a casa na praia do Olho d'Água onde passavam as férias quando crianças. Enquanto estavam no quarto e Malu decide tirar a roupa devido ao calor, crescia em Ariana “[...] o impulso de tocar-lhe os seios nus [de Malu] [...]. **E, de repente, como ao choque de um pensamento impuro, reagiu: — Não; isso não!**” (MONTELLO, 1995, p. 181; 193, grifos meus).

O amor por amigas de escola ou vizinhança parece ser um enredo comum: também surgiu em algumas das entrevistas que fiz, como relatam Bárbara, Leonora e Luciana mais abaixo. Entretanto, apesar de ser um espaço para essas descobertas, também não é possível esquecer que “a escola se constitui aparato atravessado por planos, cujas linhas produzem hegemonias que circulam como tecnologias de controle e disciplinamento dos corpos [...]” (Adriana SALES; Leonardo Lemos SOUSA; William Siqueira PERES, 2017, p. 72).

Acho que sexta série, sétima série eu tinha uma amiga muito próxima e aí... Só que ela foi embora e eu fiquei muito mal, muito mal por isso. Só que **eu mudei para o outro turno da escola e eu comecei a sentir uma atração, uma coisa muito diferente por uma menina que eu conheci e eu comecei a ficar inquieta com isso**. Eu não aceitava, porque até então eu era muito religiosa... Mas, eu comecei a sentir isso e eu comecei a reprimir muito isso. E aí depois que eu mudei para a manhã eu conheci uma garota, que até hoje é minha melhor amiga, e a gente começou a conversar muito, amizade normal, só que aí, um dia na oitava série, a gente estava indo para um acampamento, **umas semanas antes ela disse que estava gostando de mim e aí, eu de novo, muito assustada, eu falei que eu queria me afastar dela...** E a gente se afastou... A gente viajou juntas, mas sem se falar e eu sendo super ignorante, de um jeito que eu não sei porque que eu fui... E aí depois disso a gente começou a conversar e eu fui me aceitando... (Bárbara, grifos meus).

A minha companheira é assim... Quando eu a conheci, na minha vizinhança, ela tinha doze anos e eu dezessete... Eu já me relacionava com mulher. [...] Aquelas meninas que se eu fosse menino, namorava... Eu pensava era assim. Mas não era não! **Ela namoraria comigo mesmo eu sendo menina, eu que não consegui entender. Depois que ela teve três relacionamentos homo foi que eu fui entender isso. Quando ela reapareceu, eu estava noiva e a gente decidiu...** Aconteceu... Eu tinha pedido um beijo a ela quando ela tinha quinze anos, aí quando ela reapareceu na minha vida, há seis anos, foi me dizendo exatamente isso: me deu um beijo e me disse: “o beijo que você me pediu quando eu tinha quinze anos. Estou lhe dando o beijo agora...” Aí, quando ela me deu aquele beijo eu imaginei: “eu quero me casar com ela”. Aí não casei com o pastor, casei com ela, entendeu? (Leonora, grifos meus).

**Aos quinze anos eu comecei a sentir interesse por uma menina... Foi na escola e eu comecei a sentar sempre ao lado dela, mas até então eu não queria falar sobre isso com ninguém.** Eu e a minha amiga nos apaixonamos pela mesma menina. E aí nós íamos dormir na casa dela com a desculpa de fazer um trabalho só para ficar mais perto. Hoje em dia ela é hétero, mas ela teve experiência comigo e com minha amiga, já que a gente decidiu experimentar. Foi uma coisa bem pensada, por que a gente tava bem preocupada sobre isso... (Luciana, grifos meus).

Enquanto Bárbara, Leonora e Luciana narram suas primeiras experiências de desejo e paixão ainda na adolescência, Ariana sem poder mais controlar seu desejo crescente, em um momento em que ambas estavam deitadas em camas de solteiro unidas, para relembrar a infância, e com Malu aconchegada em seus braços, “[...] Os dois corpos se juntavam, completando-se, [...], ambas de olhos cerrados, ambas unidas, até que os dois seres deram a impressão de que se fundiam e transbordavam, no supremo desmaio da carne apaziguada”. (MONTELLO, 1995, p. 195). Assim: “ela sabia ter **decifrado o seu próprio mistério**. Não que de todo o ignorasse. Não. **Mas tudo quanto suspeitava, e que lhe vinha da adolescência, como algo impreciso e vago, que em silêncio havia dissimulado e reprimido, abria-se em certeza plena**” (MONTELLO, 1995, p. 199, grifos meus).

Praticamente em todas as entrevistas que fiz apareceram comentários e comparações acerca de relações amorosas e sexuais homo e heterossexuais e dos papéis de atividade e passividade, sendo o homem heterossexual considerado socialmente o ativo e a mulher a passiva, o que demonstra certa dissidência nos discursos, pois quase todas as entrevistadas afirmam transitar entre esses papéis. Embora as descrições não sejam tão explícitas quanto as que Montello faz acerca de Ariana e Malu, também há algumas naturalizações, como o fato de se correr menos riscos de contrair uma doença sexualmente transmissível em uma relação sexual com mulheres (Bárbara), considerar que a relação sexual entre homem e mulher ocorre porque é natural (Lara) ou acreditar que uma mulher seria mais carinhosa e se conectaria melhor com sua parceira que um homem, pensando na “natureza” feminina (Luíza):

Minha iniciação sexual se deu com menina... Até por que... Eu sinto muito mais dificuldades com homens até por ter muito medo de gravidez, doença... **Aí parece ser algo muito mais distante pegar doença de mulher do que pegar doença de homem...** Depois eu transei com meu melhor amigo e mais dois caras, mas para mim parece muito mais fácil eu ter uma relação sexual com uma menina do que com um homem... Eu sou bissexual, eu gosto de ambos, também não gosto de ser só passiva [se referindo à relação sexual com homens], gosto de ambos. (Bárbara, grifos meus).

Foi com uma mulher a minha primeira experiência sexual e eu procurei uma amiga para tentar ter uma experiência sexual, já que eu não queria ter esse vínculo tão afetivo, forte com alguém, namorar, tipo pensar no futuro, esse tipo de coisa. **Eu sempre fiquei com homens e**

**com mulheres, até então não relacionava a sexo. Relacionava geralmente a caráter, personalidade e eu ficava com aquela pessoa...** Então eu fiquei com ela, foi bom por ser uma mulher, gostei mais por ter sido com uma mulher do que por ter sido com ela em si. A partir daí, eu preferi um relacionamento sexual com uma mulher do que com um homem. Foi ali que eu percebi que eu preferia uma relação sexual com uma mulher do que com um homem. Quer dizer, que eu tinha uma preferência sexual, eu fiquei com homens depois disso, mas eu gostava muito mais de ficar com mulheres, queria muito mais ficar com mulheres do que com homem. (Luciana, grifos meus).

Ela me deu o primeiro beijo e eu gostei e, de repente os conceitos que eu tinha de erro, que era pecado se desfizeram naquele momento. O meu conceito de sexualidade mudou naquele dia. Porque eu aprendi no espiritismo que o homossexualismo vinha de uma transgressão da alma que não conseguia ficar naquele corpo. Então o corpo masculino tinha que seguir tudo o que era masculino e o feminino tudo que era feminino, ou seja, para reprodução, casamento e acabou [...]. Então depois que eu dei o primeiro beijo, que a gente fez amor e teve toda aquela experiência maravilhosa do primeiro dia, depois se repetiu no segundo dia, foi quando eu falei para ela que tava quebrando muita coisa da minha vida, principalmente a ideia do sexo que eu tinha dos meus pais, que sexo para eles sempre foi com uma produção de dor, de sofrimento... **Porque na verdade eu não conseguia ficar confortavelmente com o homem, eu só consegui ficar porque é natural, porque o instinto dizia que era mulher com homem...** Mas depois que eu estive com ela foi que eu fui ver que na verdade, eu nunca fui feliz com o homem, que eu não gostava do cheiro, que eu não gostava da pegada, que eu não gostava de nada... Com os homens eu tinha orgasmo, muitos orgasmos, mas é muito diferente [a experiência sexual] com um homem e com uma mulher. Muito diferente! A minha satisfação, o meu envolvimento, a minha entrega é diferente do homem. Do homem, eu precisava que ele fizesse quase tudo e eu não fizesse quase nada. **Com a mulher eu me sinto participante daquela atividade sexual, eu estou envolvida, entendeu? Eu não sou aquela pessoa que espera...** (Lara, grifos meus).

Quando eu fiz quinze anos a gente teve nossa primeira relação sexual [se referindo à primeira namorada]. Mas antes disso... Eu perdi minha virgindade com meu primo... Mas foi a pior coisa do mundo! Meu Deus do céu! Foi horrível, foi horrível, foi horrível! Foi muito ruim. Porque eu não gostei, porque eu não sentia que... Ele sempre ficou tentando se aproximar de mim e aí um dia eu cedi... Eu ia fazer quinze anos, estava naquela dúvida de se eu gostava mesmo de menina ou de menino, aí eu falei: “rapaz, eu tenho que experimentar para saber o que eu gosto, tenho que saber o que está acontecendo...” Porque até então era só pensamentos, atrás de pensamentos... Eu nunca tinha conversado com ninguém sobre sexo no telefone, sobre sexualidade, sobre tudo... Foi a primeira vez que eu tinha contato com uma pessoa que quisesse ouvir as coisas que eu tinha para falar, em relação aos meus sentimentos e aos modos que eu tinha prazer, essas coisas. A gente conversou muito antes de ter qualquer coisa e eu acho que foi esse o diferencial, porque a gente se conheceu muito antes. [...] **Na abordagem com a mulher muda muita coisa, desde o tocar, desde o se preocupar... Com ela eu fui completamente ativa**, enquanto com ele eu fui completamente passiva, eu não fiz nada, eu só fiquei lá... Não senti vontade de fazer nada... Não me senti nem um pingo à vontade. Não sei se é porque ele não me deu essa liberdade, mas não me senti à vontade nem com ele, nem com nenhum homem que eu já fiquei... De ser quem realmente eu sou na cama... (Luíza).

Como tenho reiteradas vezes afirmado, o corpo sexuado não é “natural”. O gênero, nesse sentido, seria tal qual proposto por Paul B. Preciado (2017) o resultado de tecnologias sofisticadas que produzem corpos-sexuais. Mais que isso, tanto os papéis quanto as práticas sexuais que “naturalmente” são atribuídas a homens e mulheres, na verdade “[...] são um conjunto arbitrário de regulações inscritas nos corpos que asseguram a exploração material de um sexo sobre outro” (PRECIADO, 2017, p. 26). Dessa forma “a (hétero)sexualidade, longe de surgir espontaneamente de cada corpo recém-nascido, deve se reinscrever ou se reinstaurar através de operações constantes de repetição dos códigos (masculino e feminino) socialmente investidos como naturais” (PRECIADO, 2017, p. 26).

Cabe questionar: “[...] Como as instituições operam para serem eficazes no seu intento de naturalizar os gêneros?” (BENTO, 2011, p. 551). Montello, por exemplo, explica essa diversidade como “vontade de Deus”, algo “natural”: “E toda a sua luta, em dois noivados sucessivos, para ser o que deveria ser, como as outras mulheres genuinamente mulheres, tinha sido desfeita à sua revelia [...] [da qual] não saberia escapar de algo que estava em seu próprio ser, e era ela própria, por vontade de Deus. (MONTELLO, 1995, p. 272-3).

Entretanto, como cientista social, retomo uma metáfora bourdiana apenas para perguntar de que Deus se está a falar? Para ele “Deus não é nada mais que a sociedade. O que se espera de Deus nunca se obtém se não na sociedade, que tem o monopólio do poder de consagrar”. Nesse sentido, “[...] o **juízo dos outros é o juízo derradeiro; e a exclusão social, a forma concreta de inferno e de danação [...]**” (BOURDIEU, 2001, p. 57-58, grifos meus).

Em uma perspectiva queer, posso pensar que o “juízo” e a “danação” citados por Bourdieu acima, estariam relacionados àquilo que Julia Kristeva (1982) chamou de abjeção, algo que “[...] perturba a identidade, o sistema, a ordem. O que não respeita limites, posições, regras” (KRISTEVA, 1982, p. 4, tradução livre)<sup>95</sup>. Dito de outra forma, em uma entrevista, Butler considera que, enquanto processo discursivo, a abjeção se refere a “todo tipo de corpos cujas vidas não são consideradas ‘vidas’ e cuja materialidade é entendida como ‘não importante’” (PRINS; MEIJER, 2002, p. 161). Reiterando a questão da demarcação discursiva, Butler (2000, p. 165) afirma que: “se a materialidade do sexo é demarcada no discurso, então esta demarcação produzirá um domínio do ‘sexo’ excluído e deslegitimado”.

Adentro assim no terreno dos processos sociais de abjeção: “o sujeito, o ‘eu’ falante, é formado em virtude de ter passado por esse processo de assumir um sexo” (BUTLER, 2000,

---

<sup>95</sup>Texto original: “[...] what disturbs identity, system, order. What does not respect borders, positions, rules.” (KRISTEVA, 1985, p. 4).

p. 153) possibilitando uma identificação e impedindo ou negando outras. Indo para além do terreno da sexualidade, pensando amplamente nos processos de abjeção, não basta a identificação com o que é normativo, é preciso ir mais além e repudiar aquel@s que aparentemente não compactuam com a norma. É nesse sentido que Butler (2000, p. 153) afirma que a “matriz excludente pela qual os sujeitos são formados exige, pois, a produção simultânea de um domínio de seres abjetos, aqueles que ainda não são ‘sujeitos’, mas que formam o exterior constitutivo relativamente ao domínio do sujeito”.

No domínio da sexualidade, tudo se passa como “se o gênero não fosse ele próprio visto como adequado somente no contexto de certa regulação da sexualidade” (PRINS; MEIJER, 2002, p. 165). Imagino que não seja à toa que, logo após sua experiência sexual com Malu, Ariana se lembre da figura de Mundiquinha Dourado, a colega de seu pai dos tempos de Liceu que era lésbica, como uma mulher alta e gorda “[...] com seu cabelo curto, seus sapatos de meio salto, seu paletó de xadrez, sua gravatinha borboleta, sua saia justa por cima da meia de homem [...]” (MONTELLO, 1995, p. 201), note-se a semelhança à falsa descrição das feministas que Suely Kofes menciona. Berenice Bento chama atenção de que até o uso de certa indumentária, para algumas pessoas pode não ser não fácil: “as dúvidas ‘por que eu não gosto dessas roupas? [...] Por que tenho esse corpo?’ Levam os sujeitos que vivem em conflito com as normas de gênero a localizar em si a explicação para suas dores, a sentir-se uma aberração, uma coisa impossível de existir. (BENTO, 2011, p. 551). Já chamei atenção acima de como as roupas, desde os modelos até as suas cores e o estilo do corte do cabelo parecem ser importantes no processo de aceitação ou negação de determinados corpos.

Esta, entretanto, não é a primeira vez que Mundiquinha aparece na narrativa. Quando tia Cremilda admoestou Ariana a casar e se tornar de um homem só, cumprindo seu papel de fêmea, falou a sobrinha com escárnio: “— Só não quero que nossa família tenha em ti uma virago, como a Mundiquinha Dourado” (MONTELLO, 1995, p. 63). Se pensar no romance como um texto educativo, posso concluir que Montello alcança êxito ao ir tecendo ao longo da narrativa a história de Mundiquinha que mesmo sendo “rica e prendada, escrevendo nos jornais, publicando pequenos livros didáticos” (MONTELLO, 1995, p. 203) não fora poupada dos processos sociais de abjeção mais perversos. Era preciso contar a história de Ariana chamando atenção para o fato de que fugir à norma é perigoso, por isso não é à toa que as lembranças de Ariana voltam sempre à Mundiquinha, lembrando a ela que há espaços de abjeção reservados aqueles que ousam “seguir sua natureza”.

Mundiquinha viveu em São Luís no período em que Ariana ainda era uma criança, fora na verdade colega de escola do senhor Ribas, “[...] **amaria [...] outras mulheres, quase**

**sempre escuras**, [...]. Seu andar pendulado, seu rosto sem pintura, seu traje (em boa parte) masculinizado, sua voz grossa [...] tinham contribuído para que se firmasse a reputação viril da professora” (MONTELLO, 1995, p. 203, grifos meus). Em certa ocasião, com medo de estar passando por mudanças físicas depois que reconheceu que amava e desejava mulheres, Ariana questiona a seu pai se ele havia sido mesmo colega da Mundiquinha Dourado e se suas mudanças na forma de se comportar, vestir e andar foram notadas de imediato. Mais uma vez a resposta vem carregada daquilo que Montello considerava serem atributos femininos “naturais”: “[...] **Ela era uma moça como as outras**. Não digo que fosse bonita. Mas também não era feia. Foi das primeiras, aqui em São Luís, a cortar o cabelo à *la garçonne*. À moda dos homens. [...]. Em nossa turma, quem mandava era ela” (MONTELLO, 1995, p. 276). Além de mandona e usando um corte de cabelo masculino, o senhor Ribas afirma que ela foi passando por uma lenta transformação: “ao olhar para ela, não sentia a mudança. Até que, de repente, vi que o andar dela era outro, e outra também a entonação da voz. O casaco em forma de paletó, a masculinizava. Mas, nos modos, no olhar, nas mãos bem tratadas, era ainda a Mundiquinha Dourado”. (MONTELLO, 1995, p. 278).

Embora fosse uma professora respeitada na cidade, por ser eficaz na aprovação de candidatos a concursos públicos e escolas superiores, como já afirmei não foi poupada de processos de abjeção: sua residência teria sido alvo de pichações no muro denunciando que ela “[...] mais homem que mulher, atraía mulheres” (MONTELLO, 1995, p. 204). Interessante notar que o comentário do narrador não se restringiu ao fato de Mundiquinha amar mulheres, mas mulheres negras. Destaco isto porque mais à frente chamarei atenção de que Berenice afirma ser julgada em sua sexualidade, sobretudo, por ser negra. E os relatos continuam: “**Mundiquinha Dourado não pode mais sair à rua**. E quando saiu, [...], logo os moleques das esquinas afluíram por trás de seus passos enquanto crescia o coro de vaia unânime: — **Sapatão! Sapatão! Sapatão!**” (MONTELLO, 1995, p. 204, grifos meus). No auge do seu desespero, ela que “nunca tivera um namorado, mesmo na fase em que, [...], ainda teria traços de beleza” (MONTELLO, 1995, p. 203), se casa com um homem. Três dias depois do casamento, sai um pequeno cortejo com o corpo de Mundiquinha, que a própria Ariana pode ver da janela de seu quarto no sobrado da família. O que seriam “traços de beleza”? Um rosto feminino, esguio, com cabelos ondulados e boca e olhos em destaque, em detrimento disso ela teria assumido um jeito masculinizado, com voz grossa, o que teria “contribuído para que se firmasse a [sua] reputação viril” (MONTELLO, 1995, p. 203). A descrição de Montello é aquela que, conforme denuncia Silvia Aguião (2008), foi estereotipada na figura da lésbica

masculinizada, caminhoneira, sapatão, deixando de considerar as variedades de performances que a lesbianidade possui.

As injúrias sobre a “anormalidade” de Mundiquinha e seus amores e, o medo inicial de Ariana de estar se “transformando em uma Mundiquinha”, seriam o resultado de um dispositivo pedagógico na medida em que, desde criança o processo educativo caminha no sentido de transformá-las em heterossexual? Como considera Foucault (2014a), a criança seria um artefato biopolítico que irá garantir a existência de um “adulto normal”. Mais que isso, essa “política de gênero” dá forma aos corpos de maneira a desenhar os órgãos sexuais como complementares. Nesse sentido, os enunciados de gênero, pronunciados desde o nascimento, como “é uma menina e/ou é um menino”, até os insultos como os citados acima “Sapatão! Sapatão! Sapatão!”, nada despreveriam. São o que Butler chama de “enunciados performativos”, que se materializam com a “prática reiterativa e citacional pela qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia”, ou seja, continua ela: “as normas regulatórias do ‘sexo’ trabalham de uma forma performativa para constituir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar o sexo do corpo, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual” (2000, p. 111).

Nessa reiteração forçada da heteronormatividade, a abjeção surge como um processo suplementar<sup>96</sup>, pois: “[...] ao ser chamado com um nome insultante, alguém é menosprezado e degradado. Porém o nome também oferece outra possibilidade: ao ser chamado por um nome se oferece a alguém também, paradoxalmente, certa possibilidade de existência social” (BUTLER, 1997, p. 17, tradução livre)<sup>97</sup>. Reiterando o que já afirmei acima, e pensando na ideia de complementaridade, é no próprio processo de abjeção (o que apenas parece estar fora) que se pode encontrar, paradoxalmente, a possibilidade de resistência e reexistência (para continuar como objeto).

Em muitas das conversas que tive com aquel@s a quem entrevistei, ouvi narrativas de processos de abjeção que sofreram, corporificados por violências, xingamentos, acusações, dentre outras. Retorno novamente à noção de “armário” chamando atenção que ele atua como um mecanismo de controle do dispositivo de sexualidade. Nesse sentido, mas do que regular apenas a vida das pessoas que produzem alguma dissidência em relação à exigência de que tod@s sejam heterossexuais ele gerencia as fronteiras daquilo que se considera “normalidade”

<sup>96</sup>A ideia de complementaridade é atribuída a Jacques Derrida (2004). O autor chama atenção para o fato de que os significados se organizam por meio de uma dinâmica de presença e ausência, assim, o que parece fora de um sistema já está dentro dele, e o que parece “natural”, é na realidade, histórico.

<sup>97</sup>No original: “Al ser llamado con un nombre insultante, uno es menospreciado y degradado. Pero el nombre ofrece también otra posibilidad: al ser llamado por un nombre se le ofrece a uno también, paradójicamente, una cierta posibilidad de existencia social” (BUTLER, 1997, p. 17).

dentro da heteronorma. Assim, se os valores heteronormativos são reforçados cotidianamente e os privilégios são dados àquelas que se conformam aos padrões, então o armário também pode ser considerado uma estratégia de resistência. Sair do armário tanto quanto permanecer nele são possibilidades concretas. Dessa forma, muitas se mantêm no armário, pois como Ariana, já viram pessoas sofrerem injúrias e menosprezos, para não falar de agressões físicas, e acabam acreditando que se se mantiverem invisibilizadas, serão menos propensas às violências cotidianas, como é o caso de Bela.

Bela, quando criança, por volta dos dez anos, conta que brincava com uma coleguinha de marido e mulher e que elas se beijavam na boca. Como elas brigaram, a amiga contou para a sua mãe, que lhe deu uma surra bem forte. Junto a esse processo educativo violento, no qual a mãe sequer explicou o motivo do castigo corporal, a primeira mulher por quem Bela se apaixonou, foi expulsa da casa de seus pais. Essas situações juntas se constituíram para Bela como um processo educativo de regulação da sua própria sexualidade, mantida em segredo para os pais:

Eu tive uma amiga que nós crescemos juntas – e uma vez, a gente ficava brincando de marido e mulher, de namorados, e a gente se beijava. E eu sei que um dia ela ficou chateada comigo e contou para a mamãe. A mamãe sempre foi uma pessoa muito tranquila, nós crescemos assim: ela quase nunca batia na gente, ela só brigava e **quando minha amiga contou para ela, ela me bateu muito, muito, muito. Ela me acordou cedo, de manhã e me levou para o banheiro e me bateu muito, sem falar nada, mas eu sabia por que a minha amiga me falou que ia contar e ela nunca me falou nada. Até hoje ela nunca tocou no assunto, mas ela sempre teve uma pressão muito grande sobre mim.** Às vezes ela pegava meu celular e via se eu conversava com minhas amigas, se eu falava coisas como ‘Ah, eu te amo, tu és linda...’, coisas assim. Ela vinha e comentava comigo que isso não era uma forma adequada de falar com minhas amigas. E papai também me pressiona até hoje para encontrar marido, essas coisas. [...] Essa garota que eu me apaixonei, hoje ela tem uma família porque a mãe da companheira dela a acolhe e trata super tranquilo, trata como se ela fosse uma filha mesmo, **mas a família dela rejeitou ela totalmente, porque a família dela é evangélica. Nem os pais nem o resto da família queria mais saber dela, então ela não tinha nada. Então o meu medo é o medo da rejeição dos meus pais.** (Bela, grifos meus).

Lara afirma não ter passado por um processo de violência ou exclusão direcionado a ela, mesmo estando fora do armário em algumas situações. Aqui é preciso pensar que as diferentes subjetividades podem levar as pessoas a lidarem com as corporificações dos processos sociais de abjeção de formas diversas, como ressalta Lara ao longo de toda a entrevista, que se assume lésbica fora da família, mas dentro, ninguém sabe da sua sexualidade. Sair do armário, em qualquer situação que seja, tem seus riscos. Assim é que, com exceção de Lara, todas as outras mulheres relatam situações de preconceitos que se constituíram em processos sociais de abjeção em menor ou maior grau.

Bárbara, Berta, Bruna, Brenda e Berenice afirmam sofrer pressões e preconceitos por se identificarem como bissexuais e isso é de fato o que mais as incomoda. Os processos sociais de abjeção aqui se materializam nos convites para fazerem um ménage ou nas críticas ao fato de que ser bissexual é apenas um momento de indecisão.

[...] Eu acho que para a minha mãe ouvir da minha boca que eu sou bissexual seria muito confuso para ela, porque seria como: **'Tu não sabe o que tu quer, está confusa? É uma fase'**. Eu tenho certeza que vai ser isso... Até porque é o que a gente mais escuta... **E ainda tem aqueles comentários machistas, tipo que falta rola, ou o homem certo...** Ou então o homem sabe que eu curto os dois e convida para sair com outra menina... **E eu ser bissexual não me torna uma pessoa que queira fazer um ménage ou algo do tipo...** Mas é muito comum... (Bárbara, grifos meus).

Agora, se eu marco um encontro pelo *Tinder* e eu saio com um cara e conto para ele que eu sou bissexual, eu sinto que ele já me objetifica, eu sinto que a conversa envereda para um lado dele, em algum momento, conseguir se beneficiar com isso, através de um ménage e com outra mulher e fica perguntado das minhas amigas, se eu já transei com as minhas amigas e eu acho que das questões machistas, **o que mais me atinge hoje é isso.** [...] Eu me afastei de seis amigas lésbicas porque elas não conseguiram aceitar que eu sou bissexual, **é como se elas ficassem me julgando, porque eu não poderia ficar com mulheres e também homens.** Porque se eu gosto de mulher, eu tenho que ficar com mulher, até por uma questão delas com o feminismo, elas achavam que eu tinha alguma obrigação com o feminismo, com as outras mulheres, de assumir que eu gosto de mulheres e elas não conseguiam entender isso... **Então a gente já discutiu várias vezes e chegou num ponto que eu decidi me afastar, porque elas acham que eu estou perdida na vida e elas não aceitam.** Elas são bem 'Radfem'<sup>98</sup> e o pensamento delas ela bem polarizador e por isso mesmo elas não conseguiam acreditar em bissexualidade. **Isso foi o maior preconceito que eu vivi, porque veio de onde eu não esperava. Eu achava que era um grupo que me daria suporte, apoio.** (Berta, grifos meus).

Aí eu tive meu primeiro namorado sério, que foi quem tirou minha virgindade e tal e ele era muito preconceituoso, tanto que eu contei para ele essa história [de que havia ficado com uma mulher] e ele agiu de uma forma bizarra. Ele odiou, achou horrível, sendo que era para ser o contrário porque geralmente homem faz é gostar dessas coisas, mas hoje em dia eu penso muito antes de contar isso para alguém, porque **até mesmo na comunidade LGBT, tem um preconceito muito grande com bissexual, porque o bissexual é conhecido como indeciso, ele não sabe o que ele é,** digamos assim. (Bruna, grifos meus).

Geralmente meus namorados tinham ciúmes, eles ficavam com medo, **tipo dizendo que eu não era bi, que eu era lésbica e iria largá-los. As minhas próprias amigas lésbicas falam que eu só sou bi porque ainda não encontrei uma menina que eu gostasse e tal.** (Brenda, grifos meus).

Quando eu namorava um menino ele tinha medo de todas as minhas amigas porque ele achava que eu ia ficar com elas. [...] Talvez porque as amigas são mais próximas, eu ia acabar ficando com alguma e em algum momento iria acabar traindo ele. [...] **Tem pessoas que não compreendem o que é uma pessoa que gosta de homem e de mulher, acham que é uma simples indecisão. Eu já ouvi muito que eu ainda não me decidi.** E eu acho totalmente desnecessário, porque a minha decisão já é essa. Se é que eu posso ter alguma

<sup>98</sup>Abreviação de "Radicais feministas".

decisão nisso... [...] **Quando eu digo que eu sou bi, aí eles veem automaticamente me chamando para fazer um ménage**, aí eu respondo que eu não sou bi para o fetiche dele, que ele está falando da minha sexualidade. Aí eu pergunto logo que se ele quer que eu questione a heterossexualidade dele, se não quer, que não venha me propor coisas totalmente inadequadas. (Berenice, grifos meus).

De fato nas construções discursivas veiculadas pela mídia quando o assunto é a bissexualidade, a imagem majoritária é a da curiosidade e da hiperssexualização, com personagens em geral brancas e magras, portanto dentro dos padrões estéticos normativos. Facchini (2008), como já citei no Primeiro Ato, encontrou em sua pesquisa de doutorado categorias pejorativas acerca da bissexualidade, sendo mais frequente em mulheres de classe média “o uso de classificações que desafiam o princípio de coerência entre práticas e identidades, [...] expresso por meio da rejeição a categorias aparentemente usadas de maneira intercambiável: bissexuais, indecisas, aventureiras e mulheres que querem experimentar” (FACCHINI, 2008, p. 226, grifos da autora). A fala de uma das mulheres, que se reconhece como heterossexual no grupo focal parece apontar exatamente isso que Facchini encontrou em seu estudo:

Um homem bi é muito mais difícil de se aceitar socialmente do que uma mulher bi. O homem bi é chamado de viado sim! Porque ele triscou em outro homem. A mulher que está com outra mulher, na verdade ela está experimentando, ela está brincando, ela está na modinha, curtindo. É um fetiche dela, do namorado dela, sei lá... É tudo, menos bi, eu acho. (Mulher, grupo focal).

Interessante observar a questão da hiperssexualização da mulher bi na fala de uma mulher. Enquanto a bissexualidade para o homem seria inaceitável, a da mulher é um fetiche. Se isso ocorre com mulheres racializadas como brancas, Berenice chama atenção que ela, como uma mulher que se reconhece bissexual e negra, sofre muito mais processos de objetificação. Entretanto, sua fala aparece para mim, menos como queixa e mais como resistência:

**Porque eu enquanto mulher bi, ainda mais negra, é difícil, sabe? Eu sou a mulata, é aquela que todo mundo quer para fuder simplesmente, extremamente objetificada, aí como eu sou bi, pensa logo que vai rolar um ménage.** Aí eu vou na contrapartida e digo que vou chamar um menino. Aí a resposta é logo não. Aí não dá para mim esse relacionamento moderninho machista. (Berenice, grifos meus).

Lígia, Luíza e Brenda também narram situações onde sofreram discriminações e situações de violência incluindo desde o espaço privado (Luíza) até o público (Lígia), passando pelos grupos sociais (Brenda):

A gente estava em São José de Ribamar, em um bar e a gente consumiu bebida, comida e aí em algum momento a gente se beijou e tipo assim, a gente estava próxima o tempo todo, só que depois que a gente pagou a conta... **A gente ainda não tinha sido atendida por um**

**homem nesse bar, mas na hora que a gente pagou a conta desceu um homem do andar de cima, dizendo para a gente parar de se beijar porque ali não era praça e aí a minha irmã foi para cima dele e aí foi todo mundo para cima dele... Aí depois disso já foram várias vezes... No Reviver, principalmente em estabelecimentos comerciais, né? (Lígia, grifos meus).**

[...] Quando ela [a mãe] descobriu a minha namorada ela me bateu com uma panela de pressão. Eu já estava na faculdade, na casa de uma amiga e meu amigo me ligou avisando que minha mãe tinha olhado minhas coisas no guarda-roupa e tinha encontrado fotos e presentes da minha namorada. Ele também é amigo da minha irmã e estava na minha casa na hora e minha mãe ficou louca: começou a gritar, jogou minhas coisas tudo no chão... Ela fez um auê para quem estava em casa: para o meu pai, minha avó, minha irmã e meu amigo. E na hora que eu cheguei em casa, eu entrei no meu quarto e estava tudo no chão... E eu pensei: ‘meu Deus, o que é que eu vou fazer?’ Aí ela veio com a panela de pressão e me bateu... **Foi muito triste. Aí ela começou a me bater com raiva, aí depois ela jogou a panela no chão, minha irmã se meteu, meu pai se meteu, tiveram que segurar ela...** E sempre quando ela lembrava de alguma coisa relacionada a isso, ou então quando eu falava que eu ia sair e ela já associava à ideia de que eu ia sair para namorar, que eu ia sair para fazer alguma coisa, sempre quando eu voltava ou qualquer coisa que dava na cabeça dela, ela me batia... **Depois que eu fiz dezoito anos que diminuiu, mas até hoje, se ela ficar com raiva, ela me bate... Joga o que ela tiver na mão, bate nas minhas costas...** [...] Então, ela finge até hoje por não aceitar e **ela diz que essa parte de mim não é filha dela. Que ela me ama como filha, mas essa parte de mim ela nunca vai aceitar, que é gostar de mulher...** (Luíza, grifos meus).

Eu já sofri preconceito uma vez só, que foi quando **eu fiquei com uma mulher em uma festa**. Eu tinha uns dezenove anos e aí eu descobri que estava todo mundo comentando e as pessoas comentaram comigo alguma coisa, **aí um menino que eu ficava, mandou uma mensagem falando que eu era a vergonha alheia**. Aí eu: ‘meu Deus!’ (Brenda, grifos meus).

Certamente, de todos os relatos, três foram os que mais produziram em mim angústia e sofrimento, mesmo estando apenas como ouvinte dessas situações de abjeção. Luciana, Leonora e Beatriz foram vítimas de xingamentos e violências físicas e psicológicas muito cruéis. Xingamento é o “ato ou efeito de xingar” (HOUAISS, 2001, p. 2897), esse ato visa “agredir por meio de palavras insultuosas, injuriosas; ofender; descompor; destratar; afrontar” (p. 2897). Nesse sentido, há elementos importantes que precisam ser considerados a partir da definição acima: além de ser um ato, ele possui uma intenção clara – a de provocar ofensas e afrontas que, ao desestabilizar uma pessoa pode levá-la imediatamente aos espaços sociais de abjeção.

O relato de Luciana chama atenção porque ela, ainda adolescente, se sentiu tão abandonada e violentada que afirma ter tentado suicídio mais de uma vez. Embora o relato seja extenso, acredito ser importante transcrevê-lo.

Quando ela olhou minha nota baixa em Matemática, a primeira coisa que ela disse foi ‘Tu não vai mais ter celular’. Quando ela pegou o celular... eu avancei em cima dela e aí tomei o

celular. [...] Aí ela descobriu meu relacionamento... pelo celular. [...] E descobriu que era com uma menina. [...] Aí eu peguei meu celular, saí de casa louca, saí de casa, 'e agora pra onde é que eu vou?'. E joguei meu celular longe. [...] E ela foi procurou a rua toda, chegou tarde da noite e ela achou o celular. [...] Achou, foi lá, ligou, olhou... ela saiu com meu pai no carro. [...] Eu fiquei na porta de casa, de madrugada, esperando ela chegar. Quando ela chegou com meu pai, a primeira coisa que ela fez... Ela deu um tapa na minha cara. Não foi um tapa, foi um murro. Foi de mão fechada. Eu levei um susto na hora, eu tava tão desorientada porque eu fiquei imaginando como eu explicar toda aquela situação... e minha mãe nunca tinha me batido até então. (Luciana).

A violência inicial que Luciana sofreu se exacerbou em seguida. A mãe disse: "Tua família não aceita isso. *Tu vai sair da minha casa agora, eu não te aceito em casa*". O pai falou "eu não aceito, eu não quero saber; tu não vais mais pra escola a partir de hoje" (grifos meus). Luciana, então, tentou resistir às investidas "corretivas" (principalmente) da mãe, o que acarretou sanções ainda mais fortes:

E ela me trancou por oito dias e eu fiquei sofrendo tipo... ela chegava e ela dizia 'Eu não quero te olhar'... [...] '*Eu tenho nojo, eu tenho nojo, eu me arrependo até hoje de te ter como filha*'. Ela falava cada coisa que eu ficava impressionada. [...] no nono dia, ela chegou e disse assim 'Olha, eu abro a porta pra ti, tá aqui a porta da minha casa aberta, mas eu quero que tu me voltes nem que seja com cinco homens, [...] volta até grávida, volta do jeito que tu quiseres, mas volta com um macho, *não tu sendo o macho; eu quero que tu sejas a mulher*, que tu arrume homem e volte com ele pra casa. *Eu fiquei olhando pra cara dela, eu fiquei sem reação, sem reação*. [...] Eu achei aquilo tão ridículo que eu *fiquei sem palavras pra reagir*. [...] *Eu tava com uma pressão tão grande, 'Tu tem que virar mulher de verdade'*. [...] Ela entrava [no meu quarto] e já me batia como se aquilo fosse me mudar ou diminuir a raiva dela. [...] *Meu pai tentava não me ver, não falar, passar por mim*. [...] *Ele tentava nem olhar na minha cara*. [...] Teve um dia desses oito dias que eu comi, quando eu terminei de comer, ela jogou o meu talher e o meu copo no lixo na minha frente. 'Eu vou jogar porque eu tenho nojo de ti'. [...] Então ela me agredia fisicamente, verbalmente, todo tipo de agressão, ela fazia questão de tentar me consertar assim... No nono dia ela me mandou procurar homem e a gente começou a brigar e ela tentava me atingir até ela ver que eu estava revoltada contra ela... E eu ficava calada... Caramba eu já me martirizo desde quando me dei conta, imagina agora com isso... se aqui dentro da minha casa está sendo assim, imagina lá fora... Tudo o que eu fazia, o motivo era a minha sexualidade...

A gota d'água foi quando ela me chamou pra conversar, minha mãe e meu pai, eles estavam sentados e me mandaram sentar de frente. Isso eu acho foi o ápice da minha vida. Eles disseram assim: '*Luciana, eu não aceito tu ser sapatão. Nem tu deverias te aceitar porque isso é uma coisa horrível*... e eu tomei uma decisão. Eu de cabeça baixa tava, de cabeça baixa fiquei. Ela disse assim 'Olha, eu vou pro inferno no teu lugar. Eu vou pro inferno no teu lugar'. Aí eu disse 'Como?'. Ela tinha comprado veneno e ela falou assim 'Olha, eu queria conversar contigo pra... porque eu prefiro me ver na cadeia por ter te matado ou me ver no inferno no teu lugar do que ver a filha que eu mais amo indo pro inferno e vivendo essa vida de promiscuidade... Tanto que *ela me acusou de me prostituir, me acusou de roubar*... [...] Ela disse que todo gay rouba, se prostitui porque não tem como viver na nossa sociedade. [...] Quando a minha mãe ofereceu veneno, e disse 'Eu prefiro te ver morta e que eu te salve dessa condição do que me ver sem poder fazer nada. E aí eu ponho na tua comida, tu nem vai perceber, eu não te digo quando...' *Eu fiquei olhando pra ela...* e '*Não, eu vou sair de casa. Deixa eu ligar pra minha tia, eu não quero mais ficar aqui*'. Eu comecei a ficar desesperada, eu fiquei com medo dela colocar veneno sem meu consentimento. (Luciana, grifos meus).

O relato de Luciana interrompe sempre o meu fôlego. É preciso parar, mudar o foco (se for possível), para poder continuar, mas uma pergunta resiste: por que, quando as fronteiras de gênero são atravessadas e/ou borradas, elas produzem tantas desestabilizações? Talvez a resposta venha através de outra questão: feminilidades e masculinidades devem continuar a ser atribuídas de maneira binária? Quiçá um dia possa se vivenciar a desconstrução desses binarismos, quem sabe assim relatos como os de Luciana, ou, no limite, as notícias de pais que mataram filh@s porque escaparam à norma, deixem de ocorrer.

A outra situação, vivenciada por Leonora, também é muito violenta, e a torturou durante muito tempo em sonhos, pois ela era apenas uma criança que vivia em um interior do Maranhão, sendo imaginada pela comunidade onde vivia como uma criança “macho e fêmea”, relatos desse tipo de xingamento também são comuns em transhomens como abordarei no Quarto Ato:

Quando eu tinha dez anos, tinha uma menina que morava perto da casa dos meus pais, no caso a minha casa, e ela era muito apaixonada por mim e ela deixava isso claro para todo mundo... Ela dizia para todo mundo: “se a Leonora fosse menino, eu namorava com ela”. Eu me lembro que, por conta dessa história, o fato dela ser apaixonada por mim, e ela dizer, verbalizar isso para todo mundo, começou na cidade, no meio do nosso ciclo lá, a história que eu era macho-fêmea. E aí um dia, **é a coisa que eu tenho mais marcada na minha mente, de ter me sentido tão ultrajada, eu não me senti discriminada, eu me senti ultrajada, hoje eu tenho como caracterizar o termo certinho de como eu me senti, eu tenho como dar nome.** Aí eu entrei em um comércio, quando eu entrei nesse comércio, eu me lembro que uma pessoa que era muito amiga da minha mãe, ela literalmente, ela tirou minha roupa, ela tirou minha roupa, forçando uma situação para ver se eu era menino e menina, ou seja, se eu era hermafrodita. Eu nem sabia que havia esse termo, eu era só uma criança... E aí quando eu percebi que era isso que ela queria – mas eu sempre tive atitude – e ela tentou tirar minha roupa nesse comércio onde não tinha ninguém, eu fiz questão então de ir para a rua... Para ver como criança interioriza as coisas e como é que criança reage... Eu era criança, mas como foi que eu reagi? Já que estava todo mundo comentando aquilo, eu sabia que não era só ela, e ela queria me despir para saber se eu era macho-fêmea, eu resolvi então, tirar minha roupa na calçada do comércio, e mostrar para eles que eu não era macho-fêmea, que eu era menina, eu sou menina... E eu dizia a eles: “eu sou menina!”. [...] Mas isso, inclusive, me fez sofrer muito, **isso não tem peso para ninguém, isto tem peso para mim...** Às vezes eu sonhava com aquilo, eu tinha pesadelos como se alguém estivesse me perseguindo para querer me despir... Como se alguém tivesse me perseguindo para querer arrancar meu sexo... Minha genitália... Como se alguém estivesse me perseguindo para me violentar... Ixi, eu internalizei isso muito tempo, muito tempo... Eu precisei de psicólogo para resolver isso... Eu devia ter dez anos, nove anos... (Leonora).

Por fim, a experiência de Beatriz, vivenciada em um transporte coletivo, que tomou proporções midiáticas.

A gente tava indo para o Monte Castelo e essa senhora desde o terminal, a gente estava esperando o ônibus no terminal da Cohama<sup>99</sup>, estava observando a gente e aí ela não ia

---

<sup>99</sup>Bairro de São Luís que possui um terminal integrado de transporte coletivo urbano.

pegar o mesmo ônibus que a gente, mas ela entrou no ônibus quando a gente entrou. Então ela começou a pregar. Normal, né? Até então, ok. Eu não me incomodo com isso, a Betina também não. Várias pessoas inclusive já abordaram a gente e a gente super-respeita, as aceita, recebe o carinho das pessoas. **Mas nesse dia essa situação foi assim horrível: ela chamou a gente de nojentas, de abominação, disse que o mundo estava perdido, não sei o... e que olhava com cara de nojo** E aí algumas pessoas do ônibus também começaram a perceber. Todo mundo começou a ficar agitado com aquilo e aí eu levantei. A gente não estava esperando isso, a gente nunca espera, apesar de que não é a primeira vez que acontece. Eu levantei a voz e pedi para ela parar de fazer isso não só com a gente, mas com todo mundo do ônibus. Daí quanto mais eu falava, mais ela falava... [...] O motorista parou e chamou os policiais para entrar e os policiais entraram. Eu vi que nessa hora ela mudou completamente o comportamento dela, disse que só estava pregando, que não estava fazendo nada demais e todo mundo do ônibus dizendo que não. O policial convidou ela para descer e ela disse que não ia descer porque tinha pago a passagem. O policial disse que não podia tirar ela do ônibus, que ela tinha pago a passagem e foi aí que ela prometeu que não ia mais falar nada e aí a gente começou a gravar porque a gente não podia sair dali sem nenhum registro do que tinha acontecido. Quando ela percebeu que a gente tava gravando ela começou a se alterar, ficou extremamente alterada e tirou a sandália do pé para jogar na gente, para jogar no celular com a intenção de danificar o aparelho e continuou os insultos. A gente desceu do ônibus na Praça Deodoro e ela desceu também. Continuamos gravando, quando ela percebeu que a gente estava gravando, ela simplesmente pegou um pedaço de madeira e saiu correndo atrás da gente e aí foi para cima com um pedaço de madeira e daí o cara que estava com ela acabou meio que afastando ela da gente. (Beatriz, grifos meus).

Dizer é fazer, na perspectiva de Butler, por isso ela pondera que tanto algumas palavras, como algumas formas de se dirigir a uma pessoa podem operar ou ameaçando seu bem estar físico, ao mesmo tempo em que podem, alternadamente, preservar e ameaçar o próprio corpo. Ou seja: “certa existência social do corpo é possibilitada por sua interpelação em termos de linguagem. [...] Uma interpelação que [...] ‘descobre’ o corpo, mas o constitui fundamentalmente. Poderíamos pensar que, para abordar alguém, é preciso primeiro reconhecê-lo”, entretanto, se “essa constituição se dá fora do circuito, esse ser se converte em algo abjeto. (BUTLER, 1997, p. 21, tradução livre).<sup>100</sup> E continua: “fazemos coisas com palavras, produzimos efeitos com linguagem e fazemos coisas com linguagem, mas também a linguagem é aquilo que fazemos”. Nesse sentido, a ameaça produz o que estava ameaçando produzir “mas não o produz completamente, porém tenta garantir, *através da linguagem*, um futuro em que essa ação será realizada”. (BUTLER, 1997, p. 25-7, grifos em itálico da autora, tradução livre).<sup>101</sup>

<sup>100</sup>No original: “una cierta existencia social del cuerpo se hace posible gracias a su interpelación en términos de lenguaje. [...] Una interpelación que [...] ‘descubre’ el cuerpo, sino que lo constituye fundamentalmente. Podríamos pensar que para que se dirijan a uno, uno debe ser primero reconocible”, entretanto, se “esta constitución se da fuera de este circuito, ese ser se convierte em algo abyecto”.(BUTLER, 1997, p. 21).

<sup>101</sup>No original: “Hacemos cosas con palabras, producimos efectos con el lenguaje, y hacemos cosas al lenguaje, pero también el lenguaje es aquello que hacemos”. Nesse sentido, a ameaça produz o que estava ameaçando produzir “pero no lo produce completamente, sino que trata de asegurar, *através del lenguaje*, un futuro en el que esa acción será llevada a cabo”. (BUTLER, 1997, p. 25-7, grifos da autora).

Malu e Ariana passam quatro dias na praia do Olho D'água em total conexão. Como se desenrola o enredo do romance depois disso? Já afirmei acima que Montello não vislumbrava a possibilidade de realização de um amor que não fosse heterossexual. Se for assim, por que a trama permite o encontro amoroso entre as duas mulheres? Aqui a história toma outro rumo. Ariana não mais sofre por algo desconhecido, “misterioso”, agora seu sofrimento torna-se palpável, tem nome: Malu, que aparentava não lhe retribuir os sentimentos da mesma forma. Enquanto Ariana fazia planos para o futuro, Malu pensava em seu emprego, em sua vida que não mais cabia em uma cidade como São Luís. Mas Ariana tão feliz que estava não conseguia perceber os questionamentos de Malu, “parecia-lhe, mesmo, que tudo havia confluído para a harmonia do desfecho adequado, como algo que lhe estaria reservado, por determinação superior: Deus, por fim, se havia compadecido de seus desesperos” (MONTELLO, 1995, p. 202).

Mas o destino não havia se “compadecido” tanto assim. Ariana ao retornar à cidade, foi surpreendida com uma ambulância parada em frente à sua casa. Seu pai estava doente e, viúvo, precisava da filha para ajudar-lhe a restaurar a saúde. Mais uma vez as normas regulatórias são performatizadas: são as mulheres, seres cuja existência está destinada a se constituir como ser para o outro e não com o outro (Marilena CHAUI, 1985, p. 48), que devem abrir mão dos seus desejos e cuidar dos seus entes: **“Eis que reconhece, como num clarão, que só ela deve cuidar do pai.** Não, não pode deixá-lo só. [...]. Cabe a ela, como filha, não se afastar dali” (MONTELLO, 1995, p. 233).

Cuidar do pai significava não voltar até a praia do Olho d'Água e reencontrar Malu. João Emílio, na tentativa de ajudar Ariana, se oferece para ir informar à amiga sobre os últimos fatos e trazê-la ao sobrado. Mas em seu retorno, chegou sem a Malu, mostrando sinais de admiração por ela que não agradaram a Ariana: “É bonita, mana! Sabendo se vestir e se compor. Gostei de vê-la. E isso mesmo eu lhe disse. Sei que ela gostou do que ouviu. E conhece Paris, mana. Sabe tudo. Dá notícia de tudo. O tipo perfeito de bonequinha linda” (MONTELLO, 1995, p. 227).

Alguns dias depois, quando seu pai já estava melhor, Ariana foi até a praia do Olho d'Água, mas só havia um bilhete de despedida:

Me perdoa, Naná. Foi melhor assim. Não devia ser de outro modo. Um dia eu volto. Deixa o tempo passar. Sei que, abaixo de Deus, te devo a vida. E sempre será reconhecida. Mais tarde me darás razão. Que Deus nos proteja. Aguarda uma carta minha. Fica certa de que nunca te esquecerei. És, para mim, uma lembrança eterna. Sempre tua

*Malu.* (MONTELLO, 1995, p. 240).

O sofrimento de Ariana se constitui não só pela perda, mas também pela impossibilidade de falar sobre o que sentia, pois isto significava revelar o seu “segredo” a alguém: “Somente ela sabia, de si para si, o quanto havia sofrido, sem falar com ninguém, sem ao menos se abrir com o padre Chaves ou o frei Hilário, depois que Malu se fora [...]” (MONTELLO, 1995, p. 246).

Mas no desfecho da história o pior ainda estava por vir. Malu retorna a São Luís enquanto Ariana está em Campinas, grávida de João Emílio e Ariana é apontada pelo irmão como a principal responsável pelo amor que surgiu entre ele e sua amiga. Ariana tenta desqualificar Malu, chamando atenção para a sua gravidez e suas experiências sexuais com outros homens, mas nem de longe pensa em revelar o seu “segredo”: **“E não te parece que, nesta hora, neste momento, isso tem um ar de novela barata, indigna de ti, e de nossa família? — A Malu já se entregou a outros homens, João Emílio!”** (MONTELLO, 1995, p. 302, grifos meus).

Interessante observar que no processo de desqualificação moral de Malu produzido por Ariana aparecem não só a gravidez e a experiência sexual que ela já possuía antes de ir para cama com João Emílio, mas algumas linhas acima, Ariana também pensava que a amiga podia querer “agarrar” o irmão por ele ser um “bom partido”. Parece então que a vida pensada para elas era a da clandestinidade e, nesse contexto, as várias experiências sexuais de Malu não representavam impedimentos morais. Não haveria uma relação pública amorosa, porém de amizade, embora houvesse o compartilhamento dos bens que Ariana possuía, estes não passariam a Malu após a sua morte. Nesse sentido, as regulações estatais sobre casamento, partilha de bens, adoção, assédio, dentre outras, para além da própria normatização, produz “[...] parâmetros de pessoas, isto é, a construção de pessoas de acordo com normas abstratas, que ao mesmo tempo condicionam e excedem as vidas que fabricam – e quebram.” (BUTLER, 2014a, p. 272).

Entre várias situações, sobretudo na performatização dos cuidados de Ariana com o pai doente, abrindo mão de sua vida pessoal e viajando por um longo tempo com ele para o interior de São Paulo a fim de restaurar-lhe a saúde dos olhos. Ariana, ao sentir que seu amor não se realizaria, lembra de “Mundiquinha Dourado, masculinizada pelo tempo e pela vida” (MONTELLO, 1995, p. 302), pensa em suicídio, mas decide viver, “senhora de si”, ora guardando o seu “segredo”, ora desvelando-o, formada em Direito, e se sentindo “respeitada” na cidade, algo que sempre pensou diante de lembranças das situações de abjeção vividas por Mundiquinha.

Se não pode ir à busca do seu amor, enquanto cuidava da saúde do pai em Campinas, fez-se amiga de um médico paulista – Genaro – que embora não fique claro, também parecia compartilhar seus conflitos e seu espaço de abjeção, tanto que ao final os dois se unem não como marido e mulher, como se poderia esperar dentro dos padrões de “normalidade” da perspectiva heterossexual hegemônica. Mas, como narra Montello (1995, p. 313, grifos meus):

Vi-os duas vezes em Paris, nos últimos anos, quando eu ali morava: [...]. Ela, sempre de terninho bem cintado, elegante, com um tom levemente azul na prata dos cabelos; ele, mais gordo, já querendo curvar-se, [...].

Tornei a vê-los em Paris, mês passado, **um amparando o outro**, de braços dados, sempre felizes. [...] Ambos eufóricos, como desinteressados do tempo e da idade, **cada qual com seu mistério mal guardado**, e sempre sob as bênçãos do bom Deus, que continua a proteger-nos como seus filhos, **até mesmo quando dá a impressão de que nos esquece, ou que estende até nós a piedade de sua indiferença**.

Interessante pensar como a condição de mulher e de boa filha, ao mesmo tempo traz, na narrativa montelliana, punições e recompensas a Ariana, dando-lhe um “final feliz”, ora reafirmando, como no caso de dona Mariazinha e Creuza, a impossibilidade da união entre duas mulheres, ora chamando a atenção de que se ousasse passar dos limites estabelecidos como o fez Mundiquinha Dourado, certamente viveria não na subversão apenas, mas, sobretudo, na abjeção. Assim, na perspectiva de Montello, é melhor ser uma sombra na parede, seguindo a vida com seu “mistério”, na invisibilidade, afinal tod@s certamente têm algum...

Se na pedagogia montelliana romanesca, é melhor manter os “mistérios”, ainda bem que pensando a história de Ariana como um ponto de partida que incluiu as vidas de Luciana, Luíza, Letícia, Lígia, Leonora, Bela, Berta, Berenice, Bruna, Brenda e Beatriz para dar continuidade à narrativa deste enredo, se pode chegar à conclusão de que Montello estava enganado. As trajetórias dessas mulheres mostram que é possível resistir à norma, subvertê-la, resignificá-la, sofrer abjeções, resistir mais uma vez, continuar resistindo sem desistir dos seus desejos e amores e sendo feliz.

Dessa forma, a vida não imita a arte. Dentre as mulheres que entrevistei muitas seguem a vida sem “mistérios” e experimentam relacionamentos duradouros. Parece que o “largo propenso a amores obscuros” que Montello se referia já não está intacto. Então, que bom que as trajetórias aqui narradas apontam que além dos sofrimentos e das zonas de abjeção, há também a possibilidade de terminar um noivado e viver seu amor de adolescência, sair da igreja e não ser consumido pela ira divina, contar aos pais e não perder a convivência e o respeito familiar tão caro para muit@s. Ou seja: há também felicidades, amores e

experiências sexuais, mais que renúncias – como foi o caso de Ariana –, descobertas, encontros, reencontros e desconstruções.

Mais ainda, se como acredita Butler (1997), dizer é fazer, e o sexo, tanto quanto o gênero, não construídos discursivamente e podem ser subvertidos através daquilo mesmo que os reproduz, nesse caso a performatividade, posso vislumbrar, a partir das alterescritas narradas aqui em primeira pessoa, que esses discursos são também produtivos e produtores de muito mais subversões.

Leonora, pouco tempo depois da entrevista me mandou fotos da celebração de seu contrato de união estável com seu amor de adolescência. Bela está beijando muito na boca de meninos e meninas enquanto viaja Brasil afora. Luíza está namorando. Beatriz deu várias entrevistas sobre o que ocorreu no ônibus, não se calou diante da dureza dos xingamentos e insultos que sofreu junto com sua namorada e continua com ela, trilhando a vida com leveza, mas resistindo bravamente. E Ariana? Certamente, não morreu como Mundiquinha Dourado e tem sua narrativa resignificada a partir das vidas que cruzaram com ela aqui...

## TERCEIRO ATO

### *QUAE EST VITA*<sup>102</sup>: ALTERESCRITAS EM ROMANCE E RELATOS

#### MASCULINOS

*Não Recomendado*

*Uma foto, uma foto  
Estampada numa grande avenida  
Uma foto, uma foto  
Publicada no jornal pela manhã  
Uma foto, uma foto*

*Na denúncia de perigo na televisão*

*A placa de censura no meu rosto diz:  
Não recomendado à sociedade  
A tarja de conforto no meu corpo diz:  
Não recomendado à sociedade*

***Pervertido, mal amado, menino malvado, muito  
cuidado!  
Má influência, péssima aparência, menino indecente,  
viado!***

*A placa de censura no meu rosto diz:  
Não recomendado à sociedade  
A tarja de conforto no meu corpo diz:  
Não recomendado à sociedade*

***Não olhe nos seus olhos  
Não creia no seu coração  
Não beba do seu copo  
Não tenha compaixão  
Diga não à aberração***

*A placa de censura no meu rosto diz:  
Não recomendado à sociedade  
A tarja de conforto no meu corpo diz:  
Não recomendado à sociedade  
(Caio Prado, grifos meus).*

*Em nome do desejo*, escrito por João Silvério Trevisan, teve sua primeira edição em 1983. Como me referi anteriormente, já havia no Brasil, desde 1895, quando Adolfo Caminha escreveu *Bom crioulo*, histórias de amores entre homens. Os enredos entre mulheres foram mais raros e, em sua grande maioria, construídos por homens.

Trevisan tem sido muitas coisas, dentre elas, escritor, jornalista, roteirista e ativista LGBT brasileiro. Enquanto escrevo minha tese ele tem lançado pelo Brasil sua mais nova produção literária, uma autobiografia intitulada *Pai, pai* (2017).

---

<sup>102</sup>Em latim. No português, “a vida como ela é”.

Figura 12 – Fotografia de João Silvério Trevisan



Fonte: Gays de Direita, 13 dez. 2009

O autor se declarou gay na década de 1970. Nesse período, como argumenta Silvano Santiago em seu artigo *O homossexual astucioso*, “um verbo adquiriu enorme importância no universo *gay* brasileiro: *assumir*” (2000, p. 10). Mas era o período da ditadura militar no Brasil, ele acabou saindo do país em 1973 e passando três anos em Berkeley, na Califórnia. A experiência transcultural vivida nos Estados Unidos foi marcante, na medida em que teve contato com os movimentos feminista, homossexual e negro:

Isso me ajudou na fundação do movimento homossexual no Brasil. Começamos com o Grupo Somos, em São Paulo, e o jornal *Lampião* (*circulou entre 1978 e 1981*), no Rio. Logo no início o jornal teve problema com a ditadura. Fomos indiciados num inquérito, sob a acusação de ofensa à moral e aos bons costumes, por conta de uma matéria minha defendendo o jornalista Celso Kury, que já enfrentava processo, sob a mesma acusação. Fui fotografado na Polícia Federal com uma plaqueta no pescoço na qual estava gravado o número 024-0. A escolha do número não era por acaso. (Roldão ARRUDA, 2014).

MacRae afirma que na década de 1970 houve um borramento das linhas demarcatórias entre os sexos, não só com as notícias vindas da Europa e dos Estados Unidos acerca das lutas gays, mas com cantores como Caetano Veloso e Ney Matogrosso, além das bandas musicais Dzi Croquetes e Secos e Molhados e da coluna escrita por Celso Curi no jornal *A última hora*, cujo nome era *Coluna do Meio*. Entretanto, foi o jornal *Lampião* o grande marco deste momento. Para ele, “apesar das críticas, o *Lampião*, mais que qualquer outro órgão da imprensa, abriu e sustentou a discussão sobre o homossexualismo [sic] e teve importância ao difundir a ideia de militância política homossexual” (MACRAE, 1983, p. 54).

Figura 13: Fotografia de uma das edições da revista Lâmpião da Esquina



Fonte: Roldão Arruda, 27 mar. 2014.

Se comparo Josué Montello a João Silvério Trevisan, a escolha do segundo autor é, no mínimo, provocadora. Trevisan por seu constante engajamento político e cultural no movimento gay brasileiro é, ao contrário de Montello, um transgressor de códigos e estatutos sociais. Aos 73 anos e ganhador de três prêmios Jabuti<sup>103</sup>, ele afirma que "não existe produção literária sem que a pessoa toque nos seus próprios demônios" (Amauri TERTO, 2017, p. [?]), com *Em nome do desejo* não seria diferente, afinal, o próprio Trevisan é ex-seminarista. (TREVISAN, 2002, p. 62). A história ficcional se mistura a tal ponto com a sua própria vida que foi considerada por alguns críticos como uma autobiografia:

Escrevi *Em nome do desejo* como parte de um (doloroso) processo de separação amorosa, no decorrer do qual tentei encontrar interlocução dentro de mim mesmo escrevendo uma celebração do amor radical.

.....  
Depois do que vou dizer, não sei se vocês vão acreditar em tudo o que estou falando aqui. Mas corro o risco assim mesmo, afirmando-lhes minha convicção de que ser escritor é ser um mentiroso. Consolo-me confessando também que o escritor elabora suas mentiras para atingir verdades. [...] Mas há situações em que a gente mente tão bem que se atrapalha. A mistura de fatos autobiográficos com histórias de terceiros, à qual aludi acima, acabou gerando mal-entendidos nos próprios críticos, a ponto de uma revista ter eleito *Em nome do desejo* o melhor relato autobiográfico do ano. (TREVISAN, 2002, p. 60; 62-3, grifos do autor).

<sup>103</sup>Um dos mais importantes prêmios literários do Brasil.

*Em nome do desejo* teve sua primeira edição publicada em 1983, enquanto *Uma sombra na parede* foi lançado em 1995, mais de dez anos depois do romance de Trevisan. Talvez isso exemplifique, como afirma Denilson Lopes, que não há uma exclusão da homotextualidade na literatura brasileira, mas há uma marginalidade, entretanto “é necessário reconhecer a singularidade da **exclusão lésbica**” (LOPES, 2002, 125, grifos meus), pois apesar de reconhecer que há tentativas de se constituir uma literatura que se pode chamar de lésbica, como já citei no Primeiro Ato, é preciso admitir que a invisibilidade lésbica tanto “na produção literária quanto na crítica” (LOPES, 2002, p. 126) é bem maior que a dos homens gays.

Mas, também é preciso reconhecer que “a história da homotextualidade na literatura brasileira ainda está por se fazer” (LOPES, 2002, p. 121), embora não se possa negar a existência de autores conscientes que se declaram gays e estudam esta temática, comprometidos politicamente. Dentre eles cito o próprio João Silvério Trevisan (1986) e sua obra *Os devassos no paraíso*, Luis Mott (2003) com *As crônicas de um gay assumido* e, mais recentemente, *O homem que amava rapazes*, de Denilson Lopes (2002).

Falo isso para indicar que tinha um leque maior de escolhas no caso de romances que narram a vida de homens que amam rapazes do que de mulheres em mesma situação. Em qualquer dos casos, me vem à mente Oscar Wilde e a ideia de “o amor que não ousa dizer o nome”<sup>104</sup>. Percebo que o que me levou aos dois textos é o que há de comum entre eles, mais do que suas dessemelhanças, na medida em que são amores em certa medida proibidos, irrealizáveis, abjetos, tão passíveis de normalização quanto qualquer outra forma de amar, mas principalmente porque são amores que não se “ousa dizer o nome”...

## **Cena 2 – Proibindo desejos e aprendendo a ser homem: há um menino no começo de tudo...**

No romance *Em nome do desejo*, os protagonistas, Tiquinho e Abel, são meninos na fase da adolescência que enfrentam regras de iniciação do que é ser homem a partir de uma perspectiva cultural-religiosa. Embora na literatura brasileira haja vários romances que se passam em seminários, orfanatos e falem de paixões homossexuais, há uma originalidade no

---

<sup>104</sup>Oscar Wilde, dramaturgo, poeta e escritor, embora Irlandês, foi condenado por ser homossexual em 1900, na Inglaterra. De fato, ele era casado, tinha filhos, todavia mantinha uma relação amorosa com o Lord Alfred Douglas, casado, também conhecido como Bosie. Em resposta à frase “o amor que não ousa dizer o nome”, Bosie escreveu o poema *Two Loves* onde ao final afirmava “I am the love that dare not speak its name”, em português “eu sou o amor que não ousa dizer o nome”.

romance *Em nome do desejo*: sua estrutura narrativa. O livro possui apenas um prólogo e um epílogo bem curtos, sendo todo escrito em forma de perguntas e respostas, “onde o protagonista se desdobra em uma voz que interroga e outra que confessa” (Bruno Souza LEAL, 2002, p. 128). É como se o narrador estivesse em um confessionário, mas não é a um padre que encontra e sim um crânio: “Contemplo este crânio singular, tornado ainda mais macabro pelas flores que lhe servem de coroa. [...] Aqui, olho este crânio como se estivesse diante de um espelho” (TREVISAN, 2001, p. 15) e, continua em outra passagem: “[...] Vejo minhas mãos juntando-se diante do rosto e **sou impotente para não me entregar à confissão, sentado ante este sábio crânio que floresceu**” (TREVISAN, 2001, p. 23, grifos meus).

Nesse sentido, vale lembrar que Foucault já afirmara no primeiro volume da *História da sexualidade* (2014b, p. 66) que “o homem, no Ocidente, tornou-se um animal confidente”, mostrando assim como as práticas de confissão têm relação direta com a produção de subjetividades n@s sujeit@s, através da observação e do exame de si mesmo, não só através da religião, pois “a confissão difundiu amplamente seus efeitos: na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na esfera mais cotidiana e nos ritos mais solenes”, já estando tão incorporada que não se consegue mais vislumbrá-la como efeito da força que determinado poder exerce sobre tod@s, parecendo assim que a “região mais secreta de nós próprios, não ‘demanda’ nada mais que revelar-se” (FOUCAULT, 2014b, p. 66).

Há outro aspecto interessante da obra: ela concilia discursos do catecismo cristão aos diálogos de seus personagens, “[...] utilizando parte desse ideário (religioso) **para autorizar e legitimar o amor entre os do mesmo sexo**” (LEAL, 2002, p. 131, grifos meus). Dessa forma, *Em nome do desejo* é uma história dramática que “fala da vida e da paixão dos eleitos” (TREVISAN, 2001, p. 47), utilizando o discurso místico cristão para realizar um amor entre rapazes, sem, contudo, pretender uma justificação da relação afetivo-sexual entre homens a partir de uma perspectiva cristã, pois: “não se pede a quem lê o julgamento da personagem nem o da sua experiência homoerótica. O foco é outro. Pede-se a sua adesão: é **preciso que o leitor ratifique o protagonista**, que reconheça a validade de seu percurso confessional, de sua experiência amorosa” (LEAL, 2002, p. 131). Aqui, *Em nome do desejo* parece estabelecer um abismo com *Uma sombra na parede*: enquanto Montello busca demonstrar a impossibilidade da realização de um amor entre mulheres, Trevisan quer chamar atenção para o fato de que a confissão de Tiquinho é tão válida que ele já está adulto quando decide fazê-la a um crânio com flores dentro. Mais uma vez é preciso chamar atenção para o

percurso pessoal e profissional de cada escritor: Montello representava os valores de uma sociedade brasileira tradicional já Trevisan militava por maiores liberdades.

Tiquinho se vê “em perspectiva, mais ou menos assim: cresci, estudei, arranjei minha especialidade, casei, fiz filhos, bebi cerveja em inúmeros pontos da cidade, mas batia o ponto todas as manhãs, num só lugar” (TREVISAN, 2001, p. 16). Sem entrar muito em detalhes, o narrador afirma que Tiquinho casou e teve filhos, mas apesar de suas angústias diárias não fala de separação, divórcio, término do casamento ou qualquer coisa assim.

O casamento heterossexual, ou a tentativa de realizá-lo, aparece tanto aqui quanto no romance anterior, além de ser mencionado por Leonora e por Geraldo, que narrou o término de dois noivados consecutivos. Embora uma vez tenha sida sua noiva quem terminou e na outra ele porque havia sido traído, nas duas situações reforça que iria casar para satisfazer aos desejos normalizadores de sua mãe e com o último término pode mergulhar em busca de si mesmo antes de constituir uma família nos moldes da heterossexualidade compulsória.

## **Geraldo**

Geraldo foi um dos encontros improváveis, mas muito feliz que tive. Já o tinha visto algumas vezes na empresa de um amigo meu, mas só trocávamos conversas casuais. Foi meu amigo que, ao conversar com ele e conhecer um pouco da sua trajetória, sugeriu que eu entrasse em contato e explicasse sobre a minha pesquisa. Marcamos nosso encontro para o início de uma tarde de julho de 2016 em um café aconchegante aqui em São Luís e conversamos animadamente. Geraldo aos vinte e quatro anos, fazendo Direito e Publicidade e Propaganda em uma faculdade particular em São Luís, já viajou bastante mundo a fora e se permitiu um ano sabático para refletir sobre sua sexualidade e mergulhar fundo na descoberta de si mesmo. Cristão, sem religião definida, pertencente à classe média alta e se reconhecendo como gay e pardo, havia conversado com sua mãe acerca de sua sexualidade poucos dias antes de nossa entrevista. Apesar de ter ouvido muitas palavras duras de sua mãe durante a adolescência e ter tentado ser hétero para fazê-la feliz, atualmente ele vê sua saída do armário como uma atitude positiva e quer conquistar o respeito da mãe pelo amor que sempre lhe dedicou.

Ele narra inicialmente sua ida a uma viagem missionária onde se sentiu tocado e decidiu perguntar “se” poderia deixar de se sentir atraído por rapazes. É dentro da igreja que conhece suas duas noivas e afirma ser reconfortante, durante algum tempo, se sentir protegido do “pecado”:

Fui para uma viagem missionária e lá eu fui tomado por uma grande pergunta: “e se? E se eu conseguir mudar isso? E se realmente for reversível? E se realmente for pecado? E se?” Me enchi de dúvidas... Mas a grande pergunta foi: “e se eu conseguir fazer minha mãe sorrir de novo?” Então naquele momento, e hoje eu tenho plena consciência disso, eu me investi de uma responsabilidade de fazer minha mãe feliz. A responsabilidade agora é minha e eu posso... Deus está me dando essa abertura e eu vou tentar. [...] **Ao mesmo tempo em que eu sabia**

**que ser gay era pecado, eu não estava praticando o pecado, então eu tinha o sentimento de estar salvo e isso era reconfortante e pacificador dentro de mim.** Eu tive uma recaída depois de dois anos e meio, aí passei seis meses ou oito meses fora da igreja e depois voltei. Nos primeiros dois anos e meio eu conheci uma garota e namoramos um ano, achei que íamos casar e tudo mais. E durante esse período, eu viajei a trabalho e acabei ficando com um companheiro de quarto. E no dia que eu fiquei com ele a primeira vez ela ligou dizendo que sentiu algo muito estranho e que queria terminar. Eu realmente não entendo o que houve, aí nós terminamos e eu fiquei desesperado e continuei a ficar com o cara o resto da viagem toda. Quando eu voltei eu tentei, falei com ela, mas ela disse que não tinha volta. E eu sofri pra caramba!!! Mas não tinha sexo na nossa relação, era um namoro santo, bem igreja, tinha toda uma doutrina por trás, mas eu sentia tesão quando eu a beijava, quando a gente ficava só. Mas até então tudo bem. Aí quando ela terminou, eu fiquei mal espiritualmente e dei uma pausa e depois voltei para a igreja. Aí conheci outra menina, namoramos um ano e foi bem mais sério. Começamos a fazer planos e tudo mais, a gente ia casar, comprou apartamento e quando foi logo depois disso ela me traiu com o meu chefe, em uma convenção. **Aí eu não entendi isso direito. Fiquei pensando o que eu estava fazendo da minha vida, será que eu sou gay, será que eu não sou. Todo esse sacrifício que eu estou fazendo com ela – sacrifício de não olhar para outro homem.** (Geraldo, grifos meus).

Tiquinho decide visitar o seminário já depois de adulto, reconhecendo que nele viveu os anos mais intensos de sua existência. À época do retorno, com 40 anos, João pretende “[...] **decifrar um mistério**” (TREVISAN, 2001, p. 17, grifos meus). Assim como em *Uma sombra na parede* a palavra *mistério* também aparece aqui, mas nesse caso a ideia de mistério igual à de armário de Eve Kosofsky Sedgwick fica mais evidente.

Sinto uma espécie de saudade contida. Quem sabe o que pretendo encontrar. Talvez um espaço sagrado, no fundo de mim, que às vezes parece miragem. Ainda assim, sempre existe a possibilidade de descobrir algum tesouro enterrado nestes meus quarenta anos. (TREVISAN, 2001, p. 15).

**Quando começou a necessidade de ir sufocando desejos e pretensões, para viver o que aprendi a chamar de ‘vida sensata’?**

**Há um menino no começo de tudo.** Intensas lembranças dos tempos em que eu era apenas Tiquinho. [...] **A verdade é que fui colocando pedras sobre esse menino e Tiquinho acabou soterrado. Forçosamente, faço aqui minha pesquisa arqueológica.** Algo volta a respirar dentro de mim. Perfumes penetrantes. (TREVISAN, 2001, p. 21-2, grifos meus).

Já que “a epistemologia do armário não é um tema datado nem superado de conhecimento” (SEDGWICK, 2007, p. 21), não causa espanto que a questão do armário também tenha aparecido tanto no romance em questão quanto nas entrevistas realizadas com os rapazes. Da mesma forma que com as mulheres, por causa da importância da família, muitos acabam ficando no armário apenas nesse contexto, enquanto os amigos sabem. Entretanto com Guido foi diferente.

## Guido

Guido foi meu aluno no CEST já havia uns quatro, cinco anos. Certo dia nos encontramos casualmente e, começamos a conversar sobre nossas vidas. Eu comentei que estava no doutorado e o que estava pesquisando e foi ele quem me disse que gostaria de ser entrevistado. Marcamos nossa conversa em minha casa. Ele tinha, à época da entrevista, vinte e quatro anos e já estava em um relacionamento com outro rapaz há seis anos. Se reconhecendo como gay, negro e de classe média, ele afirma ter sido bem acolhido por sua mãe, mas tem sofrido homofobia por parte do irmão que, atualmente, namora uma mulher que já se identificou com lésbica. Várias discussões apareceram em nossa conversa. Da heterossexualidade à homossexualidade... Da atividade à passividade... Da feminilidade à masculinidade, passamos quase duas horas em uma conversa aberta e amistosa.

Segundo ele:

[...] Nenhum dos meus amigos [gays] tiveram essa atitude, nenhum... **Todos eles a família ou soube por terceiros ou descobriu e outros negam até hoje para os pais**, mas eu disse por que eu não queria viver nessa vida... Para mim, viver escondido não é bom para ninguém... Nessa época eu me sentia muito assim, sei lá, parecia que eu estava cometendo um crime... Sem cometer. Aí comecei a dizer que estava em um relacionamento há quase dois meses, aí contei como tudo aconteceu, fui contando tudo, falei tudo. Mamãe estava bem na minha frente e ela ficou meio sem palavras. Aí ela me perguntou quem era ele, os pais dele... Porque mamãe sempre conheceu os meus amigos e sempre conheceu com quem eu me relacionava... Eu sempre trouxe todos para dentro da minha casa, então eu tive que explicar tudo isso. (Guido, grifos meus).

De maneiras diversas outros rapazes também contaram para suas famílias e para amig@s de faculdade, de trabalho etc. Outros foram descobertos, como foi o caso de Geraldo cuja mãe ficou sabendo que ele é gay através de um telefonema anônimo. Nessa época, ele tinha uns dezesseis anos e seu irmão mais velho já havia sido expulso de casa por ser gay também. Por conta do medo de não ser aceito, Geraldo afirmou ser apenas uma fase para os pais, mas em sua rede de amizades muitas pessoas o reconheciam como gay.

Minha mãe sempre foi homofóbica e quando ela soube do meu irmão mais velho, que também é gay, ela foi muito dura, expulsou ele de casa, então quando eu vi aquilo eu ainda estava me descobrindo, no auge dos meus treze, quatorze anos, aquela história de ver vídeos e tudo mais, tudo muito secreto. Eu me tranquei. Falei: “não, não posso nunca mostrar que eu sou isso porque minha mãe vai me odiar”. E como minha mãe sempre foi uma figura mais importante para mim... Aí ela acabou descobrindo aos dezesseis anos... Contaram para ela, ligaram e disseram: ‘você tem dois filhos tão lindos, pena que os dois são gays...’. Hoje eu entendo que são pessoas frustradas na vida... Contou, foi aquele fuzuê, apanhei, como eu era menor não podia me expulsar de casa, mas cortou tudo, dinheiro, mesada, tudo... Eu fiquei muito recluso, para sair tinha que mentir e como tinha um intercâmbio à vista, cancelou e aí, quando ela mexeu com a minha viagem eu vi que precisava fazer alguma coisa e aí eu decidi mentir e dizer que havia sido só uma fase, que havia passado e que eu gosto mesmo é de mulher e tal... (Geraldo).

Houve ainda o período na igreja que o afastou por um tempo de relações afetivo-sexuais com homens. Entretanto, algumas semanas antes de nos encontrarmos ele decidiu contar definitivamente para a sua mãe, já que tanto os amigos quanto outras pessoas da família já sabiam:

Há três semanas eu contei para a minha mãe. Eu quebrei meu pé em maio e eu passei dois meses em casa pensando. Acho que diminuí o ritmo de saídas, de estudo, de festas, de tudo e eu comecei a olhar para dentro. **Porque na minha família todo mundo já sabia, tios, primos, só ela que não sabia.** E ela veio do interior para cuidar de mim nesses dois meses. **E ela dizendo para todo mundo que tinha orgulho de mim porque eu falo cinco idiomas. E eu me perguntava se elaalaria isso de mim se soubesse que eu sou gay e comecei a me questionar e a entender que se eu não contasse, ela não amaria a mim, mas a uma idealização dela.** Então eu decidi contar. Só que a gente decide, planeja e nunca sai como a gente quer. Só que ela acabou me confrontando e perguntando se eu estava me envolvendo com homem de novo e eu respondi que eu sou homossexual. Aí ela começou a falar tudo novamente, só que dessa vez ela estava tão bem comigo, que ela vinha com pedra e eu ia com flor. Ela dizia que devia ter me abortado porque eu era uma aberração e eu dizia: “mas não abortou e eu estou aqui e eu te amo”. E ela dizia: “mas eu não quero esse teu amor”. Aí eu: “mas eu já te dei, é teu”. Aí ela: “eu vou sumir daqui”, aí eu: “eu vou atrás, não adianta”. E aí ela passou duas semanas sem falar comigo, sem me olhar nos olhos. **Hoje ela já me ouve, mas ainda se recusa a conversar com alguém. Acho que ela tem vergonha. Parece que quando nós saímos do armário, nossos pais entram no armário de dúvidas, medos...** (Geraldo, grifos meus).

Geraldo faz uma indagação interessante acerca do momento em que a família se depara com a sexualidade d@(s) filh@(s) – ela também entraria em algum armário depois de confirmar o que não queria ver? Me parece aqui que na visão de Sedgwick (2007) embora seja uma característica essencial na vida dos gays, o armário não estaria presente apenas na vida deles. Apesar de o armário funcionar para ela, muitas vezes como um “segredo-aberto” – daí a ideia de Geraldo de que os pais sabem, apenas não querem ter a confirmação – ele sempre estará cotidianamente presente na vida daquel@s que fogem aos padrões da heterossexualidade ou não, seguramente, porque tod@s conviverão com interlocutor@s mais distantes e desconhecid@s sobre @s quais não é possível mensurar se sabem ou não de alguma coisa que está secretamente guardada.

Um dos rapazes que se identificou como gay no grupo focal chamou atenção para a questão de que há certo desequilíbrio em querer que um gay reconheça para a família seus desejos afetivo-sexuais, além de chamar atenção de que os pais já intuem tais posições:

Eu acho que essa questão de naturalizar o processo de assumir é injusto, porque nós seres humanos somos iguais, somos normais. Ninguém chega em casa e diz: “mamãe, sou hétero!”, ninguém faz isso. Os pais que são pais sabem as tendências dos filhos, o que os filhos gostam, como eles estão se enquadrando. Eu acho que o pai não quer ouvir da boca do filho a certeza. (Homem, participante do grupo focal).

No grupo de rapazes que pesquisei a maioria já contou para os pais e amig@s e, se os comparo às mulheres que entrevistei, parece que as saídas do armário foram mais comuns, o que não quer dizer que tenham sido menos violentas, como mencionarei mais adiante.

Em busca do seu mistério, Tiquinho “inicia [...] um mergulho radical ao fundo do coração” (TREVISAN, 2001, p. 27). Tiquinho e Abel, os protagonistas da história, um pertence ao grupo dos fracos e o outro ao dos fortes, respectivamente, como demonstrarei mais adiante, são os dois extremos do romance. João, “[...] um menino sensível e delicado”, além de tímido, que chegou ao seminário com 13 anos. Naquele tempo também chamado de Joãozinho, Tico-Tico ou Tiquinho, por ser considerado pequeno, “um tiquinho de gente”. Ao contrário, “[...] Abel Rebelbel fora feito para não ser jamais esquecido. Daí porque seu significado extravasa os tijolos dos muros, vence a inflexibilidade do tempo e perfura as pedras do coração” (TREVISAN, 2001, p. 29-30).

A faixa etária de acesso ao local estava entre os 10 e os 15 anos de idade. Só havia, no máximo, 60 meninos que “pensavam estar ali em atenção a um chamado de Deus para serem seus ministros e representantes” (TREVISAN, 2001, p. 28). Os requisitos que estavam no catecismo para que se considerasse um menino eleito eram: “[...] quando sente que tem vocação; quando é amigo da oração; quando é puro e estudioso; e quando tem boa saúde” (TREVISAN, 2001, p. 28). Entretanto, “na prática, essas questões adquiriam nuances bem diversas. Muitos meninos eram vocacionados por pressão familiar – fosse porque a mãe ‘tinha feito promessa de ter um filho padre’, fosse porque os estudos dos filhos vocacionados saíam grátis” (TREVISAN, 2001, p. 28).

Germano narra a sua permanência durante dois anos em um seminário para formação de padres como um divisor de águas em sua vida, pois fora devido às pressões que sentia acerca de sua sexualidade, mas conseguiu perceber que apenas fugia em suas conversas com o confessor.

## Germano

Durante o grupo focal que realizei, uma rapaz comentou sobre Germano, que andava de saia pelos corredores da UFMA, pois se identificava como não-binário<sup>105</sup>. Não podia

<sup>105</sup>Segundo Butler (2014c, p. 24) “a hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra implicitamente a crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito”. Entretanto, sendo “a ‘identidade’ assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade, a própria noção de ‘pessoa’ se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres cujo gênero é ‘incoerente’ ou ‘descontínuo’, os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas” (BUTLER, 2014c, p. 38). Nessa perspectiva, os gêneros não-binários não se conformam às normas de gênero e transgridem imposições sociais dadas no nascimento, não

deixar passar a possibilidade de entrevistá-lo, por isso fui atrás do contato dele e expliquei minha pesquisa. Ele prontamente aceitou me conhecer e marcamos nosso encontro em uma manhã de sábado, em fevereiro de 2017, na Casa do Estudante da UFMA, onde ele residia à época da entrevista. Com dezenove anos, ateu, se reconhecendo como uma bicha preta pobre, ele cursa Artes Visuais. De sua entrada no seminário para ser padre até a produção de sua *Drag Queen* desconstruída houve muitas lutas internas que ele travou. Natural da baixada maranhense, ser considerado “afeminado” desde criança lhe rendeu e continua lhe rendendo – mesmo aqui na capital – a vivência de vários processos de abjeção, mas ainda assim ele é categórico: vale a pena viver suas escolhas, mesmo diante dos preconceitos iminentes.

Segundo ele:

Aos quatorze anos eu fui morar em uma escola tradicional católica da baixada e aí eu morava em uma escola de padres [...]. Eu estudei dois anos nessa escola de padres. Eu saí de um interior de Pinheiro, e eu morei dois anos nesse seminário e eu tive acompanhamento do psicólogo, que também era o confessor do seminário, era um padre. Foi um momento divisor de águas na minha vida, porque antes eu vivia sob os olhares das pessoas e sob o que elas comentavam, mas eu não me olhava e não me percebi de nenhuma forma LGBT, só que com o acompanhamento psicológico eu comecei a entender que não era um problema o que as pessoas olhavam ou falavam. O problema era o que eu não conseguia olhar. O que havia em mim que eu realmente não conseguia olhar. Na verdade, todos os seminaristas tinham esse acompanhamento porque o padre que era o reitor da gente entendia que era uma convivência muito árdua e com pessoas de realidades e lugares diferentes. [...] Eu não estava ali porque eu queria ser padre, mas porque eu estava fugindo. Eu cheguei num momento em que realmente eu estava começando a me ver como gay e eu comecei a fugir disso. Minha família é uma família católica, meu pai é coordenador de igreja, minha madrasta também, minha mãe é evangélica, minha avó sempre foi muito católica, muito devota de santos. Então, **a religião foi uma saída assim prática e rápida, que estava bem ali do lado e eu aproveitei...** (Germano, grifos meus).

Interessante observar como algumas alterescritas se aproximam: o relato de Germano é parecido – mas não igual, na medida em que cada narrativa traz sua própria singularidade – aos de Leonora, Luciana, Lara, Lígia, Luíza, Bárbara e Brenda que também falaram das angústias de suas “descobertas” vividas a partir de tentativas de ganharem certa “imunidade” dentro da igreja. Entretanto, apesar de não narrar nenhum envolvimento amoroso, Germano decide sair do seminário antes do término do ensino médio, pois afirma ter compreendido que não precisava fugir e se esconder na religião para não se perceber com gay. Além disso, a

---

sendo exclusiva e totalmente mulher e/ou homem, mas viverão suas identificações de maneira fluida. Neilton dos Reis e Raquel Pinho (2016, p. 14) afirmam que indivíduos não-binários são aqueles “que não serão exclusiva e totalmente mulher ou exclusiva e totalmente homem, mas que irão permear em diferentes formas de neutralidade, ambiguidade, multiplicidade, parcialidade, ageneridade, outrogeneridade, fluidez em suas identificações”. Sugiro a leitura do artigo desses autores intitulado *Gêneros não-binários: identidade, expressão e educação* (2016) para um melhor entendimento da questão.

vigilância constante sobre ele e as piadas dos colegas certamente também o incentivaram a tomar essa decisão.

Quando eu entrei no seminário eu me deparei com um grupo de meninos cheios de hormônios e na flor da juventude que não entendiam o que era um gay, então eu sofri muito com essa falta de entendimento, de diálogo sobre isso... **E na igreja, você até pode ser gay, mas você não pode cometer o pecado de estar com outro homem.** E aí eu chego no seminário: um gay querendo ser padre. Era cômico. **Os seminaristas faziam piadinha, o reitor tinha um cuidado a mais, porque ele achava que eu poderia ou influenciar ou me relacionar com os outros meninos e os meninos tentavam manter uma distância, para deixar claro que era amizade e não relacionamento, como se houvesse uma intenção de eu me relacionar com eles só pelo fato de serem homens.** Com o psicólogo eu fui trabalhando uma aceitação pessoal e aos dezesseis anos eu disse para mim que eu era gay e foi quando eu saí do seminário. E os outros ficavam me olhando e tipo: ‘vai sair porque é bicha... Já estava na hora dessa bicha sair...’, ‘ele não vai ser padre, ele vai ser freira’... (Germano, grifos meus).

Gabriel, embora não tenha ido para um convento, frequentou a igreja e percebeu, da mesma forma que Germano, que para permanecer nela não precisaria negar seus desejos para si, mas teria que controlá-los. A ideia de controle aparecer mais marcada nas alterescritas apresentadas neste Ato do que no anterior. Me parece que na relação entre homens não há meio termo, possibilidades de disfarce ou mesmo uma permissão social de amizades mais afetuosas, como há no caso das mulheres. Mais que isso, Foucault acredita que a homossexualidade só se torna um problema social no século XIX, porque a amizade entre homens deixou de ser socialmente aceita. Assim, “uma vez desaparecida a amizade enquanto relação culturalmente aceita, a questão é colocada: ‘o que fazem, então, dois homens juntos?’” (FOUCAULT, 2004, p. 274). Nesse sentido, as escolas, as igrejas, os seminários precisaram lidar com o problema não só de impedir as relações sexuais, como as de amizade.

## **Gabriel**

Gabriel foi meu aluno na UNDB, enquanto fui sua professora ele nunca conversou abertamente comigo sobre sua sexualidade, mas um dia me pediu ajuda para algumas leituras sobre a normalização de corpos transexuais e a partir desse entrosamento o coloquei em minha lista de possíveis entrevistados. Apenas depois que eu já não estava mais na UNDB e com ele já tendo finalizado sua monografia fiz o convite para uma conversa, que ele prontamente aceitou. Aos 26 anos, se considera de classe baixa, negro, vindo do interior do estado, não professa nenhuma religião, se reconhece e é reconhecido como gay, é recém-formado, ainda desempregado e estudando, pois sonha com muito mais. Vir para São Luís lhe abriu horizontes e possibilidades de conhecer sobre o homoerotismo em várias das suas nuances e isso tem lhe dado a oportunidade de vivenciar muitas situações. Medos? Só dos preconceitos e abjeções.

Eu me achei na igreja durante meus dezesseis, dezessete anos. Nesse período eu comecei a me relacionar mais com outras pessoas, eu participava do coral da igreja, então foi bom para mim também por um período de tempo. **Só que começou a ter o controle da sexualidade, tipo o pastor pregando contra o homossexual e aquilo me atingia de alguma forma.** Então teve um período da minha vida que, praticamente toda noite eu ficava acordado de joelho no quarto, pedindo a Deus para tirar aquilo de mim, porque não era uma coisa que eu queria, era algo que me machucava bastante e eu não conseguia digerir aquilo. Eu não sentia que estava mudando, continuava aquele meu desejo tanto que eu acho que a cura gay não existe. Porque existe uma opção de tu não praticar, mas o teu desejo vai estar ali. Eu posso não ficar com outros homens, mas isso não quer dizer que eu esteja curado da minha sexualidade, já que eu não estou praticando... Por isso que eu saí da igreja, porque eu tinha em mente que eu não queria estar fingindo algo que eu não era. Se a igreja não me aceitasse do jeito que eu era então eu não podia ficar lá. (Gabriel).

Mas, diferentemente da narrativa de Germano, no romance é um enredo de amor que percorrerá toda a trama desenvolvida no seminário, como “pretexto para falar de grandes paixões da carne e espírito, dessas que só ocorrem na adolescência – uma idade em que os humanos dão seus mergulhos mais radicais, porque entram vestidos apenas com a frágil armadura de desejos tão vorazes quanto ingênuos” (TREVISAN, 2001, p. 30-1, grifos meus).

É preciso, portanto, para conhecer os detalhes deste enredo, entrar no seminário, local onde “[...] **amar aos homens era uma tarefa, além de difícil, perigosa** – como se verá” (TREVISAN, 2001, p. 29, grifos meus), antes de necessariamente conhecer a relação homoerótica entre Tiquinho e Abel que o romance somente apresentará na sexta parte do livro, dividido em dez capítulos.

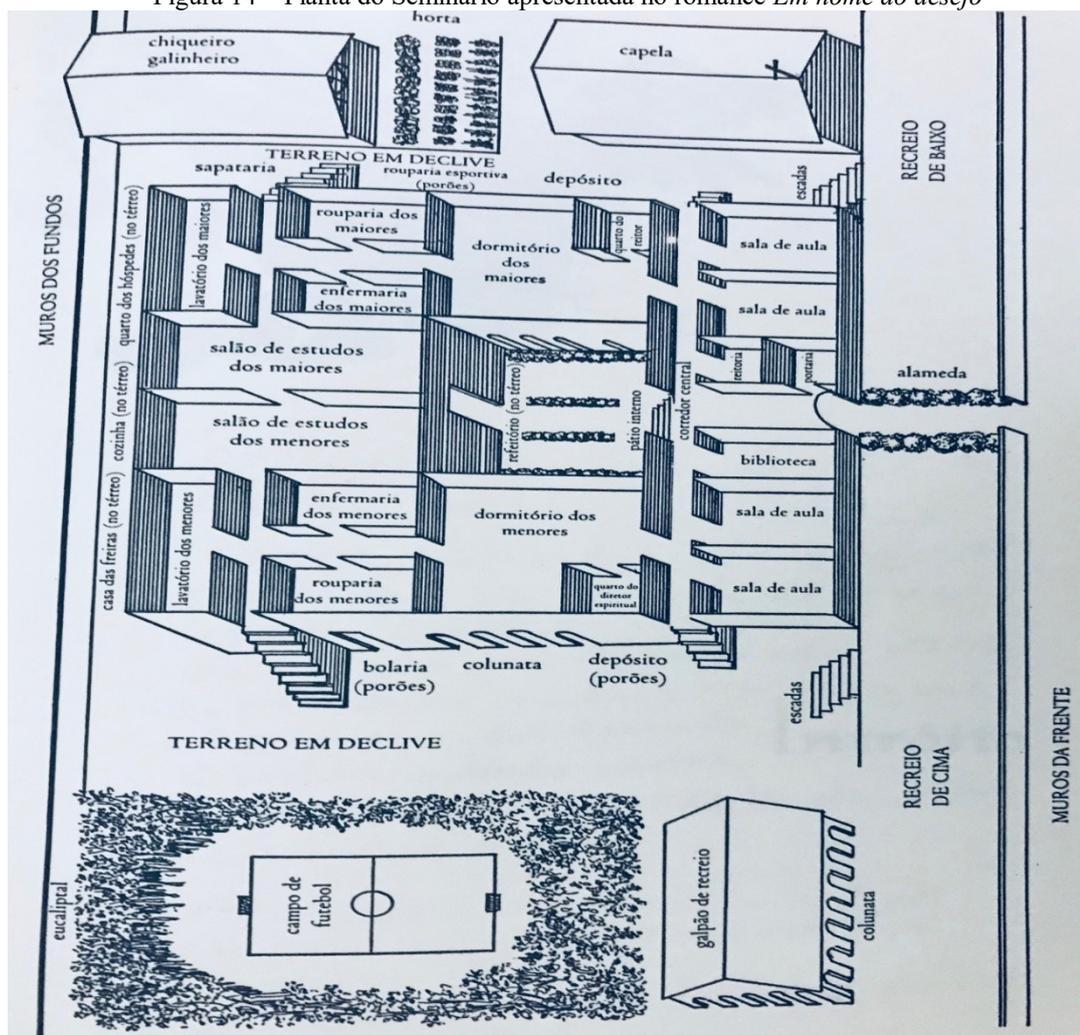
*Em nome do desejo* tem como cenário principal o que Goffman nomeou de “instituições totais”, locais “[...] onde um grande número de indivíduos com situação semelhante, separados da sociedade mais ampla por considerável período de tempo, levam uma vida fechada e formalmente administrada” (1974, p. 11)<sup>106</sup>. Não é por caso que Tiquinho, narrador e protagonista do romance, ao descrever o seminário, finaliza o relato dizendo que lá havia muros, “[...] À frente, atrás e dos lados do terreno retangular, **muros demarcando as fronteiras com o mundo**” (TREVISAN, 2001, p. 20, grifos meus). Também

<sup>106</sup>Segundo Goffman (1974, p. 16-7, grifos meus) estas instituições estariam divididas em cinco grupos: “Em primeiro lugar, há instituições criadas para cuidar de pessoas que, segundo se pensa, são incapazes e inofensivas; nesse caso estão as casas para cegos, velhos, órfãos e indigentes. Em segundo lugar, há locais estabelecidos para cuidar de pessoas consideradas incapazes de cuidar de si mesmas e que são também uma ameaça à comunidade, embora de maneira não-intencional; sanatórios para tuberculosos, hospitais para doentes mentais e leprosários. Um terceiro tipo de instituição total é organizado para proteger a comunidade contra perigos intencionais, e o bem-estar das pessoas assim isoladas não constitui o problema imediato: cadeias, penitenciárias, campos de prisioneiros de guerra, campos de concentração. **Em quarto lugar, há instituições estabelecidas com a intenção de realizar de modo mais adequado alguma tarefa de trabalho, e que se justificam apenas através de tais fundamentos instrumentais: quartéis, navios, escolas. Finalmente, há os estabelecimentos destinados a servir de refúgio do mundo, embora muitas vezes sirvam também como locais de instrução para os religiosos; entre os exemplos de tais instituições, é possível citar abadias, mosteiros, conventos e outros claustros.**” No caso de *Em nome do desejo* se entrecruzam o quarto e o quinto grupo, uma escola ao mesmo tempo convento.

Foucault na obra *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, publicado originalmente na França em 1975, já havia alertado para o fato de que “a disciplina é uma anatomia política do detalhe”, dentre eles, o muro: “[...] a disciplina às vezes exige *a cerca*, a especificação de um local heterogêneo a todos os outros e fechado em si mesmo. Local protegido da monotonia disciplinar” (FOUCAULT, 2013, p. 137, grifos do autor).

É impossível, para mim, ler *Em nome do desejo* e não lembrar das anotações, já faz alguns anos, feitas em *Vigiar e punir*. Interessante observar que logo após o sumário e as epígrafes aparece uma planta do seminário, que será detalhadamente descrita ainda no prólogo, onde o narrador afirma que lá “pode-se ter facilmente a sensação do isolamento completo. Não há ruído de carros, que mesmo durante o dia raramente chegam a este subúrbio [...]” (TREVISAN, 2001, p. 20).

Novamente me vem à mente Foucault. Para ele, apenas a clausura não é suficiente para os aparelhos disciplinares, nem mesmo constante ou indispensável, mas o espaço disciplinar precisa necessariamente do “princípio de localização imediata” ou “quadriculamento”, na medida em que este deve colocar “[...] cada indivíduo no seu lugar; em cada lugar um indivíduo. O espaço disciplinar tende a se dividir em tantas parcelas quando corpos ou elementos há a repartir” (FOUCAULT, 2013, p. 138). Parece ser esse quadriculamento e repartição que a planta do seminário demonstra:

Figura 14 – Planta do Seminário apresentada no romance *Em nome do desejo*

Fonte: TREVISAN, 2001, p. 9.

Se no quadriculamento cada indivíduo tem o seu lugar, onde estariam as mulheres em um convento de homens? Em todo o livro há apenas três passagens que tratam da presença feminina no romance. Uma na descrição do seminário, e outras duas ao longo do romance:

[...] E, no fundo da parte térrea da casa, o alojamento das seis freiras [...]. (TREVISAN, 2001, p. 19-20).

Nesse drama entravam muitos personagens de importância secundária. [...] Também só eram vistas nos bastidores as freiras que viviam nos fundos do Seminário e cuidavam da cozinha. (TREVISAN, 2001, p. 27).

[...] Até as freiras saíram de seu alojamento, como bichinhos assustados e perplexos diante dos estranhos acontecimentos. (TREVISAN, 2001, p. 217).

Nesse sentido, a heteronormatividade impregna o cotidiano do seminário através das práticas de controle, vigilância e fronteiras, que se constituem, produzindo classificações, hierarquias, privilégios, marginalizações e desigualdades, como se verá ao longo da narrativa. Considero que a presença da mulher se dê nos bastidores não por questões de preconceito,

machismo ou qualquer outra perspectiva pejorativa que se possa atribuir, mas como forma de dissidência de Trevisan, ao enfatizar que apesar das hierarquias e diferenciações, mesmo longe do universo feminino, tendo os muros como fronteiras, os meninos não deixarão de fugir aos padrões de masculinidade impostos, mas, sobretudo performatizados.

Se, como aponta Eve Sedgwick (1998), a homofobia e a misoginia são os dois lados da moeda de um mesmo dispositivo, haveria então uma ojeriza a um comportamento dito feminino tanto por parte daqueles homens considerados heterossexuais, quanto por parte de muitos gays ditos como mais masculinos. Em locais monossexuados, como é o caso do seminário, a questão talvez se imponha de maneira ainda mais efetiva sobre todos, inculcando “[...] nos pequenos homens a ideia de que, para ser um (verdadeiro) homem, eles devem combater aspectos que poderiam fazê-los serem associados às mulheres” (WELZER-LANG, 2001, p. 462). Vári@s autor@s têm abordado esse “horror” ao feminino, tanto em nível nacional quanto internacional. A filósofa Elisabeth Banditer, por exemplo, afirma que “[...] ser homem significa não ser feminino; não ser homossexual; não ser dócil, dependente ou submisso; não ser efeminado na aparência física ou nos gestos; não ter relações sexuais nem relações muito íntimas com outros homens [...]” (BADINTER, 1993, p. 117). Muitas dessas características serão mencionadas nas atitudes de Tiquinho, o que o colocará em constante tensão ao longo do romance, como relatarei mais adiante.

Essa tensão provocada em homens que possuem características ditas femininas aparece na maioria das entrevistas que realizei de maneira muito marcada – dos oito rapazes, seis – relatam algum tipo de violência, inclusive físicas, com a intenção de extirpar suas ditas feminilidades – ou seja, os processos sociais de abjeção se deram em sua maioria entre os homens por causa de associações às atitudes de mulheres. Estes são os casos de Germano, Gabriel, Gustavo, Guilherme, Gérson e Getúlio:

### **Gustavo e Guilherme**

Gustavo é um amigo querido com quem trabalhei. Antes mesmo de conhecê-lo ouvia dizer que ele era gay, mas isso de uma maneira bem pejorativa, pois ele tem uma maneira considerada mais feminina de performatizar seu corpo. A primeira vez que nos vimos já tivemos uma boa sintonia e depois de muitas conversas e confidências o convidei para, junto com seu namorado, participarem da pesquisa que eu estava fazendo. Encontrei com eles em abril de 2016 na sua residência e, conversei com eles ao mesmo tempo. Duas histórias que se uniram pelo amor, mas duas vidas bem diferentes. Gustavo tinha trinta e dois anos e Guilherme, vinte e dois quando nos encontramos. Ambos se reconhecem e são reconhecidos como gays, suas famílias sabem de sua relação, são brancos e de classe média. Guilherme é cristão da igreja adventista e faz graduação em direito e Gustavo faz doutorado e frequenta a

igreja messiânica. Enquanto Gustavo narra uma infância cheia de violências por parte da vizinhança e de colegas da escola, Guilherme afirma ter tido uma vida tranquila. Em comum: o amor e o apoio das mães.

### **Gérson**

Conheci Gérson ainda criança. Ele era o filho adotivo da família de um amigo meu que se reconhece e é reconhecido como gay. Devido aos caminhos que trilhamos na vida, acabamos nos afastando e passando vários anos sem conversar. Em um reencontro casual soube que Gérson havia tentado suicídio algumas vezes e as tentativas estavam ligadas às questões da sua sexualidade. Não entramos em muitos detalhes, mas entendi que ele já estava bem. Quando comecei a realizar as entrevistas lembrei dele e pedi seu contato ao meu amigo. Ele já não lembrava mais de mim, mas ainda assim aceitou ir à minha casa para conversarmos no final de fevereiro de 2017. Aos vinte e quatro anos ele se define como alguém que sempre teve uma alma feminina, por isso já pensou ser transexual, mas atualmente se reconhece como gay. Estudante de Publicidade, mas com muita vontade de fazer Estética, é espírita, de classe média e branco, já performatizou uma *Drag Queen*, vencedora de alguns concursos aqui em São Luís. Depois de três tentativas de suicídio e muito apoio de parte de sua família, ele acredita que a performatização de sua Drag o ajudou a resgatar muitas coisas e hoje, apesar de ainda se considerar muito feminino, não tem mais a ilusão de ser uma princesa que irá encontrar o seu príncipe e tem lutado para se manter no mercado, fazendo aquilo que mais gosta: produzir as pessoas.

### **Getúlio**

Getúlio, natural de São Luís, foi meu aluno há muito tempo atrás quando fazia direito em uma faculdade particular. Depois de formado, resolveu cursar Ciências Sociais na UFMA, foi lá que o reencontrei enquanto realizava o grupo focal. Ao final ele veio me dar um abraço e nesse mesmo dia trocamos telefone. Alguns dias depois nos encontramos na UFMA para conversarmos. Aos trinta e um anos, racializado como branco, sem religião definida, de classe baixa e filho único, criado apenas por sua mãe, conta que precisou sair de casa só com a roupa do corpo quando ela descobriu que ele tinha um relacionamento afetivo-sexual com outro rapaz. Atualmente afirma que ambos – mãe e filho – resignificaram sua relação e o amor prevaleceu sobre os preconceitos.

Os relatos desses rapazes, que citarei abaixo, parecem colocar as performances masculinas em polos hierárquicos superiores, enquanto as femininas estariam alocadas nos inferiores, deixando claro que há uma espécie de “modelo político de gestão dos corpos e dos desejos”, no qual “homens que querem viver sexualidades não-heterocentradas são estigmatizados como não sendo normais, acusados de serem ‘passivos’ e ameaçados de serem assimilados a mulheres e tratados como elas” (WELZER-LANG, 2001, p. 468), sendo reconhecidos marcadamente como inferiores:

**Ser um gay afeminado me coloca numa posição diferente de um gay masculino.** Porque a sociedade ainda é muito marcada pelo machismo e a esfera feminina é considerada a esfera fraca, a mulher é mais fraca que o homem, **então o gay que ele tem traços femininos ele é considerado um gay mais fraco que os outros**, ele é o que dá piti, ele é o que tem medo de barata, ele é o que chora... **Toda a ligação que o gay carrega com o lado da mulher é visto com preconceito não só pelas pessoas de fora, mas pela própria comunidade LGBT**, tem um discurso de muito preconceito na comunidade. [...] Atualmente eu estou só, até porque ser uma bicha preta me torna mais difícil ser desejável por alguém... É a solidão da bicha preta. É difícil a bicha que está dentro da regra olhar para você com admiração. Já houve gay que disse que não ficaria comigo, porque se quisesse ficar com uma mulher, seria hétero. Eles não entendem, eles não estão dentro desse diálogo. (Germano, grifos meus).

Lembro que **eu sofri bastante na minha vida de tentar me normatizar porque eu sempre tive características femininas e isso era muito controlado como menino.** [...] A hora da chamada era a mais horrível para mim porque sempre que eu falava “presente” um professor dizia: “fala grosso” ou “fala como homem, tu não comeu hoje?” Então quando eu sabia que tinha que falar eu já começava a ficar nervoso, porque eu sabia que vinha uma piada do professor e aí a sala toda ria. [...] **A sociedade rejeita características femininas, então ela vai rejeitar muito mais se isso vier no corpo de um homem porque ele tem que ser macho então o gay feminino vai sofrer toda repressão que o que é masculino não sofre tanto.** [...] Hoje eu não sou tão feminino até porque eu fui bastante controlado nesse sentido e tem [gay] mais feminino do que eu. A minha voz mudou também com o passar do tempo. Eu sei que minha voz é mais grossa do que da maioria ou dos mais femininos. (Gabriel, grifos meus).

Eu peguei uma surra porque eu apanhei na rua – não lembro o motivo – eu devia ter uns dez anos e eu lembro que o meu pai me trouxe para casa e ele me trancou no banheiro e eu levei uma surra tão grande e ele me dizendo assim: “filho meu não apanha na rua, filho meu nunca pode apanhar na rua, filho meu é homem! Filho meu é homem e não apanha!”. **Ele não insinuou que eu era afeminado. Ele não disse, ele disse sem dizer...** (Gustavo, grifos meus).

Na escola eu sofri bullying. Eu estava na oitava série e na hora do intervalo conversava sobre a Britney Spears. Aí os meninos descobriram, riram e começaram a me chamar de Britney. (Guilherme).

**Eu sempre tive uma alma muito feminina.** Eu sempre brincava com o batom da minha mãe e ela via e acabava brigando comigo e eu sempre gostei, me identifiquei muito com a figura feminina. Quando eu fui para uma escola extremamente tradicional sofri não só agressões físicas como também verbais. Tipo outras pessoas de outras séries me olharem, ficarem com raiva e me darem um murro... Isso porque eu era gay afeminado, eu era bem feminino mesmo. Eu fiz natação e eu quase fui afogado em uma aula porque eu era gay. [...] Meu tio, que também é gay, não aceitava [...]. Eu podia ser gay, mas como ele, um gay masculino. Ele acreditava que a sociedade iria aceitar mais e eu iria sofrer menos. Mas eu não aceitava isso, eu acredito que a sociedade deve ao menos respeitar a minha condição e como eu sou... Se eu sou mais feminino que ele, eu acho que a gente deve respeitar, mas com o decorrer do tempo ele foi melhorando... (Gérson, grifos meus).

Eu fui moldado, eu fui normatizado. Eu me lembro da surra que eu peguei da minha mãe, surra mesmo, foi porque eu falei gesticulando com as mãos, **até hoje eu não me enquadro no [gay] afeminado**, apesar de estar mais tranquilo em relação a isso, de estar pouco me lixando, mas eu fui moldado na minha adolescência para ser normatizado como homem, como homem, a não andar rebolando, a não gesticular. Eu acho que a surra maior foi porque eu

estava contando o resumo de uma novela, eu estava gesticulando para minha tia. A minha tia fez a observação para minha mãe, aí quando eu cheguei em casa só foi no meio da surra que ela disse porque estava batendo, no meio da surra que fui saber o motivo, que era pela gesticulação. (Getúlio, grifos meus).

Mas essa pedagogia que visa transformar, extirpar qualquer lembrança do que se considera feminilidade – por meio de insultos, surras e até “brincadeiras” – em corpos masculinos não acontece somente com aqueles que se reconhecem como gays, mas com aqueles que, apesar de se definirem héteros, são vistos pelo grupo de que fazem parte como mais femininos, podendo levá-los também a uma zona de abjeção. É exatamente isso o que relata um participante do grupo focal:

Eu tinha muito aquela questão de querer me enquadrar no padrão heteronormativo, aí fazendo algumas leituras eu percebi que eu não me enquadrava nos padrões de masculinidade, nem da heteronormatividade, mas isso não quer dizer que eu tenha que escolher um padrão para me enquadrar. Eu acho desnecessário existir esses padrões. E no Ensino Médio, eu apresentava um comportamento assim, eu não era um machão e tal, eu era na minha, de boa, super quieto, e isso incomodava muito o restante da turma, o restante dos meninos da turma, que tinham aquele comportamento machão, que gostavam de brigar entre si, que gostavam de confrontar o pessoal das outras turmas e eu não gostava de fazer isso. Eu lembro que uma vez colocaram um absorvente dentro da minha bolsa, e esconderam um caderno de um dos meninos dentro da minha bolsa. Então sempre que sumia um caderno na sala, iam procurando de bolsa em bolsa, até que chegaram a minha bolsa. Aí o dono do caderno achou o caderno e achou o absorvente dentro da minha bolsa, e aquilo foi motivo de chacota. A partir desse momento... Eu tinha um amigo, que tipo, a gente ia pra todo lugar, jogar videogame junto, até porque ele também sofria as mesmas coisas que eu sofria, então a gente tipo que ‘ah, vamos se juntar aqui’, a gente tinha nosso mundo, a gente fazia as nossas coisas, então o pessoal colocou a gente como um casal, um era o homem, e o outro era mulher, e uma vez eu lembro que fizeram um chá de panela, não, era um chá de bebê, e o que era pra levar pro nosso filho que a gente ia ter, e eu me senti muito incomodado com isso, e fui relatar para um dos professores, fui relatar para o professor que estava mediando a aula. Aí o mesmo falou: “o que eu tenho que levar?”. Ele fez parte da brincadeira, aí eu lembro que ele falou: ‘e tu tá grávida?’, e ele tinha a barriga grande e tal, aí eu: ‘eu tô grávido, mas quem tá com barrigão é o senhor’, e ele não gostou, e disse: ‘é, mas quem é a menina da sala é você’. Então tipo, **eu não sou gay, mas eu não me enquadrava no padrão de masculinidade, de heteronormatividade, então eu sofri bastante, até pra reverter essa situação, pra eu me sentir mais confortável, mais confiante comigo mesmo, eu tive que entrar pra fazer artes marciais, pra fazer aquela coisa de homem e tal, aí eu fui, entrei pra fazer artes marciais, aí eu aprendi inúmeros ensinamentos, aí com o passar do tempo eu comecei a entender como é que funcionavam as coisas, eu até por muito tempo rejeitava amigos que se encontravam na condição de gays, eu não aceitava de forma alguma, porque eu entendia que ele sendo gay, e sendo meu amigo, ele mais cedo ou mais tarde, ia querer ter um relacionamento comigo**, então o tempo foi passando, aí eu fui lendo, fui estudando, fui descobrindo como é que as coisas funcionam, e **hoje em dia não, meu melhor amigo é gay, tipo, pra mim não importa a condição da pessoa, o importante é ela como ser humano, então apesar de não ser gay, eu sofri muito na escola**. (Homem, participante do grupo focal, grifos meus).

A afirmativa “apesar de não ser gay, eu sofri muito na escola” parece descolar para o terreno das abjeções apenas aquel@s que não apresentam uma sexualidade heterossexual, mas

essa ideia precisa ser questionada. Ora, como já afirmei anteriormente, os processos sociais de abjeção ajudam a constituir a tod@s nós como sujeit@s na medida em que nos mostram pedagogicamente o que não devemos ser. Nesse sentido, a narrativa de um rapaz participante do grupo focal que afirmou ter sido obeso durante a infância e hoje, embora já tenha emagrecido, reconhece que sofreu menos como gay que como gordo é importante:

Eu já apanhei e eu também já sofri muita pressão dentro da escola, porque era gordo demais, e essa pressão que a gente sofre dentro da escola, é muito ruim porque a gente acha que está sendo errado, **e a gente acha que é um ser nojento**, então a gente acaba meio que sendo, que tentando se enquadrar naquele molde, e se não se enquadra, é muito difícil, muito difícil mesmo, porque pode ocorrer uma série de coisas. (Homem, participante do grupo focal, grifos meus).

Ser gay e gordo, ser negro e gay afeminado, essas e outras características podem levar as pessoas a se considerarem nojentas mesmo, mas reafirmo, os processos de violência nos constituem a tod@s. Entretanto, no grupo dos homens entrevistados considero que dois relatos, um de Geraldo e outro de Germano sejam os mais violentos em termos de abjeção.

Os processos de abjeção, materializados nas violências que Germano viveu foram fora de sua família, mas tanto no interior quanto aqui na capital ressaltam o fato de que há corpos que não importam e quando se conjuga homossexualidade, não binarismo, feminilidade e negritude, parece que a violência fica ainda mais exacerbada – ele foi o único a se identificar como “bicha preta, em uma clara referência à sua feminilidade e negritude interseccionadas, apenas mais um rapaz se identificou como negro. Megg Rayara Gomes de Oliveira, em seu livro, tema da sua tese de doutorado, intitulado *O diabo em forma de gente: (r)existências de gays afeminados, viados e bichas pretas na educação* afirma sobre sua própria experiência que “ao ser nomeada como bicha, tentaram me eliminar ainda criança. Não apenas meus trejeitos afeminados precisavam ser contidos, mas também os papéis sexuais que supostamente viria a desempenhar”. Nesse sentido, ela considera que se “ser bicha era um problema para quem estava próximo. Ser bicha e preta era um problema ainda maior” (OLIVEIRA, 2017, p. 154). Parece ser uma experiência próxima à constatação da autora o que Germano relata, sobre quando ainda era criança, na escola onde estudava no interior antes de ir estudar em Pinheiro:

Como eu falei, eu era o menino mais afeminado do interior e as pessoas sempre comentavam, apontavam. Na escola houve vários casos de bullying, eu cheguei a apanhar na minha escola, mais de uma vez. A escola não era no interior em que eu morava, então havia alunos de vários interiores e as pessoas que não eram lá de onde eu morava sempre me tratavam mal. Os professores também eram muito ignorantes. Então a escola por ser no interior, completamente arcaica, machista, dava margens para esses preconceitos que eu sofria. Não era só eu, outros alunos também. A que mais me marcou foi quando todos os alunos do povoado onde era a escola, choveu e aí eles ficaram em volta de mim na saída da escola, eu

tentei sair e um deles me deu um raspa e me derrubou e eu caí e sujei toda a minha farda e foi terrível, porque eu era uma criança, tinha acabado de apanhar e estava todo sujo, com todo mundo rindo e eu comecei a chorar e ninguém fez nada. O motorista do ônibus estava vendo, o diretor estava bem na frente da escola, os professores e ninguém fazia nada e eu não entendia porque ninguém fazia nada. Mas na verdade eles não faziam nada porque eles entendiam que eu era um erro por ser gay. **Eu tinha que aprender a ser macho...** (Germano, grifos meus).

Também depois de mais velho, já morando em São Luís foi vítima de duas situações que levam a pensar que ele poderia estar hoje nas estatísticas dos assassinatos por homofobia:

[...] Eu tenho muito medo de ser vítima de preconceito, porque eu já sofri casos sérios de homofobia aqui em São Luís, depois que eu comecei nessa trajetória do não binarismo. **Eu estava saindo do Bambu, eu vinha andando na calçada aí um cara me empurrou e falou: ‘que qualiragem<sup>107</sup> é essa?’ E aí vinham dois amigos mais atrás, aí um dos meus amigos viu que um deles estava puxando uma faca e me disse para correr. E aí eu consegui correr e entrar aqui no Campus. Eu cheguei e fiquei sem reação e aí depois que meus amigos chegaram é que a gente foi conversar e eu fui entender, porque eu estava em choque, eu não sabia porque um cara queria me esfaquear de graça na rua, eu não fiz nada, eu não briguei, eu não empurrei ele...** Tive outra vez que eu estava entrando no supermercado Mateus com uma amiga e a gente estava no estacionamento e **um cara colocou o carro na minha direção e eu saí da frente. Quando eu saí da frente, ele abaixou o vidro e disse: “procura ser homem como teu pai foi”... Aí que eu fui entender que ele havia tentado me atropelar e ainda me xingou.** A gente nunca está preparado, a gente sabe que pode acontecer, mas nunca acha que vá acontecer, então é sempre um choque... **Eu tento sempre sair em grupo, porque eu sei que eu corro risco, eu tenho sempre medo pela minha própria vida, o que não me impede de ser o que eu sou. A gente enfrenta todos os dias...** (Germano, grifos meus).

Finalmente, na universidade, um local onde a maioria das pessoas que entrevistei considera um ambiente aberto, mais livre de preconceitos, Germano também se sentiu como um abjeto em mais de uma situação.

Aí quando eu entrei na universidade eu percebi que se você é uma bicha afeminada você também terá mais dificuldades que a bicha discreta. Eu acreditava em um discurso de igualdade social, de inclusão social... Eu passei cinco meses esperando para ser chamado para vir morar aqui na casa [do estudante], sendo que pessoas hétero e brancas que se inscreveram depois de mim, foram chamadas antes.

Eu acredito que a identidade de gênero é algo que a gente constrói a partir das nossas próprias experiências. Eu não posso dizer que eu sou isso ou sou aquilo se eu nunca experimentei. Eu quero experimentar o meu corpo de diversas formas, dentro do meu próprio limite. Atualmente eu me considero não-binário, que é a pessoa que não se identifica com um gênero exclusivo, e eu visto roupas propriamente ditas femininas: saias, vestidos, shorts curtos e longos, assim como eu também visto roupas masculinas: calças, camisas gola polo e aí eu faço o que me der vontade. Inclusive eu enfrentei um caso de preconceito aqui dentro da

---

<sup>107</sup>“Qualira” é uma palavra local, muito utilizada, que significa “viado”. “Qualiragem” corresponderia então a “viadagem”. Sobre a questão sugiro a leitura da tese de doutorado de Jackson Ronie Sá da Silva (2012) intitulada “Homossexuais são...”: *revisitando livros de medicina, psicologia e educação a partir da perspectiva queer*.

universidade de um professor que me colocou para fora da turma e me disse que eu deveria me vestir de acordo com as normas da universidade e não usar roupas tão femininas. E ele fez isso com outro menino que estava de vestido. (Germano).

De qualquer forma, ele ousa resistir:

**Eu não vou deixar esse discurso me derrubar, eu sou [desconstruído] e eu não vejo nenhum problema no que eu sou.** Eu costumo dizer que os gays são pessoas institucionalizadas como as outras, mesmo estando fora da regra, eles tendem a seguir a regra. O gay acaba sendo machista, racista, gordofóbico, xenofóbico e quanto mais você vai convivendo com pessoas do meio LGBT você percebe o quanto isso é sério... No meio LGBT o termo desconstrução está em alta. **A bicha desconstruída na verdade é aquela que quebra padrões usando uma saia, um shortinho, mas esse diálogo acaba ficando sem fundamento, porque você vai para uma festa LGBT você usa uma saia, mas se você vê um LGBT na rua de saia, você faz piada com seus coleguinhas, entendeu?** Aí essa bicha desconstruída é a que está sempre nos rolê LGBT, quebrando os padrões em um lugar onde já não tem padrão imposto. Ou seja, é muito fácil usar uma saia dentro de um espaço LGBT, sendo que muitas vezes você é preconceituoso com quem está fora desse ambiente. Eu posso me definir, mas eu posso me redefinir. **Eu não sou uma obra concluída... Eu estou me deixando surgir a partir das minhas concepções sociais, de arte, da minha convivência familiar, de onde é que há preconceito e é sempre lá que eu tento meter o dedo na ferida.** Se o meu professor se incomoda de eu usar roupas femininas é na aula dele que eu vou usar saia, é na aula dele que eu vou usar vestido. Sempre nos espaços onde eu incomodo, eu faço questão de incomodar. (Germano, grifos meus).

Essa temática da resistência que muitos gays mais afeminados assumem foi comentada ainda por Gabriel, Getúlio e por participantes do grupo focal. Gilberto também relata preconceitos que sofriam essas pessoas em festas mais elitizadas realizadas aqui em São Luís, daí ele se uniu com outro amigo e começou a produzir festas mais baratas, menos preconceituosas e mais desconstruídas. Parafraseando Foucault (2014b) posso afirmar que só há normalização, porque há resistência.

## Gilberto

Cheguei até Gilberto através de Germano. Inicialmente tinha ouvido falar de uma produtora de eventos voltada para um público mais diverso que incluía gays, lésbicas, bissexuais, transexuais, travestis e heterossexuais. Dos oito rapazes gays com os quais conversei, quatro citaram essa produtora. Curiosa, procurei sua página no *Facebook* e mandei mensagem pedindo para conversar com alguém responsável pela empresa. Tive a grata surpresa de estabelecer um diálogo muito interessante com Gilberto a partir de uma perspectiva diferente das entrevistas que estava fazendo: com ele a curiosidade era sobre a produção dos eventos e não acerca de sua trajetória pessoal. Por questões que não sei precisar, a produtora foi desfeita alguns meses depois de nossa conversa, mas como o contexto ao redor do qual girou nosso diálogo tinha ligação direta com a temática geral, acredito que sua fala dialoga com muitas outras. Ele tinha vinte e quatro anos à época da entrevista, havia terminado sua graduação em

psicologia, se reconhece como gay, pardo, de classe média alta e sem religião. Apesar de afirmar ter bom trânsito social nas festas promovidas em São Luís, comprou a briga para a abertura de espaços mais desconstruídos para pessoas não heterossexuais de classes sociais menos abastadas, pois afirma que “quando tu consegues perceber no discurso que está no detalhe também a violência contra ti, tu não consegues ser indiferente ao que o outro te traz”. Foi então a partir dessa perspectiva que os shows produzidos por esta produtora eram mais que espaços de sociabilidade, se transformaram em possibilidade de acolhimento e resistência.

A sociedade rejeita características femininas, então ela vai rejeitar muito mais se isso vier no corpo de um homem porque ele tem que ser macho. Então o gay feminino vai sofrer toda repressão que o masculino não sofre. Tanto que os gays normalizados geralmente repudiam o discurso gay afeminado ou a luta pela causa na militância, porque eles não sofrem tanto na pele quanto quem é o afeminado. Quem bota a cara no sol, quem vai apanhar na rua é o afeminado porque é ele que as pessoas vão notar como desviado, como abjeto. (Gabriel).

Para mim, as bichas poc-poc<sup>108</sup> e as afeminadas são as que criam os espaços que a gente tem hoje, porque elas dão a cara a tapa para poder me permitir andar de mão dada, dar um beijo na boca em público. (Getúlio).

Havia uma cultura em São Luís daquela coisa dos *promoters* em porta de boate, isso há cinco anos, em 2012. Aí dependendo de como tu te vestias, tua não poderias nem acessar a festa, dependendo do carro que tu chegasses, não poderia acessar a festa. Por mais que tu tivesses dinheiro, se eles te vissem e não fossem com a tua cara tua não irias para a festa. **Realmente eles tinham um público seletivo, que quem entrava, quem tinha acesso era justamente quem reproduzia muito desse padrão que era do estar de polo, estar de calça, o carro tinha que ser tal, eles tinham que fazer movimentos que justificassem eles estarem lá como que pedindo desculpa por serem homossexuais.** Eles são homossexuais, mas têm esses e esses status, que estão localizados nesse padrão maior e quem não tinha acesso a isso, nós percebíamos que eles segregavam em locais que eram de graça. **Ou seja, era muito dividida essa coisa de quem eram os homossexuais que realmente eram segregados, os viados pão com ovo, os viados poc-poc, os mais afeminados também. Tem muito a questão dos afeminados, a questão do poder aquisitivo e que quanto mais destoava do padrão menos ela merece alcançar determinadas posições.** [...] Então, foi muito da questão da empatia, porque nós [ele e o sócio] não nos sentíamos bem também nesses espaços, mesmo podendo frequentá-los. **As pessoas tinham um padrão de não interagir muito entre eles, e tentavam performar essa heteronormatividade muito rigorosamente.** Mas houve muito disso de empatia, e muito da criação dos dois: nós não gostamos de ver ninguém destrutando ninguém, mesmo hoje nas festas a gente trata todo mundo com muito respeito, eu acho que partiu da empatia e de não considerar justo, pois por mais que nós tenhamos tido esses privilégios, nós conhecíamos pessoas que não tiveram... (Gilberto).

No grupo focal, por exemplo, um dos participantes, que se apresentou como pastor e hétero fez o seguinte questionamento: “eu não entendo muito a diferença, mas existe diferença entre viado, gay, bicha? Tem essas diferenças?”. Talvez, porque a pergunta não tenha sido nem tão desinteressada assim, nem tão inocente, quatro rapazes que se reconhecem como gays estabeleceram um diálogo respeitoso de resistência:

<sup>108</sup>“Bichas poc-poc” ou “pão com ovo”, “qualiras”, dentre outros termos, é geralmente uma forma de se referir a gays mais estigmatizados por serem pobres e afeminados.

Isso é interessante, né? Muito pertinente! As pessoas falam muito isso, muitos gays padrão, falam isso, né? A diferença entre viado e gay, eles dizem, bicha, e eles colocam isso como se tivesse alguma diferença, né? Como se fosse melhor, ter essa diferença. Por isso que na opção sexual [do grupo focal], eu coloquei 'bicha', eu fiz questão de colocar isso, mas o seguinte: as pessoas falam muito isso, e é geralmente de forma muito pejorativa, sempre o que pode ser usado como xingamento, por exemplo: viado, qualira, bicha, é direcionado ao gay afeminado, a poc mesmo. Porque a rica afeminada, ela não é poc, mas a pobre afeminada, ela é poc. Seria basicamente isso. (Homem, participante do grupo focal).

Mas isso se tornou um resignificado [chamar um gay de viado], ia lá e chamava o fulano de viado, viado, viado, viado! Sim [eu sou] e aí? Acabou a piada. É como se eu tivesse dando um basta nesse bullying todo, é dizer que eu sou viado, e pronto, acabou a piadinha, acabou a graça. Vai me chamar de que, de uma coisa que eu sou? Tá eu sou e aí? (Homem, participante do grupo focal).

Foi o que eu fiz durante o ensino médio, as pessoas vinham me chamar de viado e eu peguei a autonomia, a independência desse termo e coloquei em mim. Eu digo: 'eu sou viado mesmo e se minha mãe não está reclamando, vocês não podem reclamar' (Homem, participante do grupo focal).

Isso aconteceu comigo também... Um homem que transa com homem é relegado ao papel de viado, mesmo que seja discreto e fora do meio. Então, para mim não tem hierarquia entre esses termos. É homem, se gosta exclusivamente de homem, tu és gay. Pronto!! Não precisa desses tipos de categorias [viado, bicha, poc-poc]. Mas se quiser se enquadrar, beleza, de boa. (Homem, participante do grupo focal).

Essa discussão da ressignificação dos xingamentos, discutida pela perspectiva queer, chama atenção porque foi feita em uma turma de segundo período noturno de Ciências Sociais, ou seja, não são @s alun@s dos períodos mais avançados que estão pensando a partir do queer, o que significa que, pelo menos no meio universitário, essa noção tem sido mais discutida e encontrado seguidor@s, embora muitos movimentos sociais ainda lhe resistam.

Geraldo, ao contrário de Germano, nunca viveu uma situação de perigo na rua, até porque vem de uma família que ele designa de classe média alta e se considerando pardo, estaria mais distante dos processos de abjeção vividos por Germano. Entretanto, em sua casa, ouviu de sua mãe que ele foi um grande erro:

**Ela disse coisas muito duras, por exemplo: 'vou rezar a partir de hoje todos os dias, porque eu prefiro que Deus te mate, porque eu prefiro ter um filho morto, do que ter um filho viado'.** Quando ela cancelou a viagem [de intercâmbio], ela disse: 'eu não vou pagar para viadinho dar cu no exterior'. **E coisas do tipo: "ah, preferia ter abortado do que ter tido essa aberração.** (Geraldo, grifos meus).

Voltando ao seminário, os internos eram divididos em dois grupos: os menores (dos dez aos treze anos) e os maiores (dos treze aos quinze anos). Os menores eram mais numerosos que os maiores, pois muitos ao longo de sua permanência eram expulsos, já que o regulamento era bastante rígido. As expulsões se davam pelas mais variadas razões, desde o

uso de bebidas alcoólicas e cigarros, até a leitura de livros proibidos como *Os miseráveis*<sup>109</sup>, até a troca de beijos e as insistentes amizades particulares. “[...] Ser expulso significava uma espécie de pecado original [...]. O expulso ficava isolado e incomunicável, enquanto seus pais não viessem buscar. [...] Desse momento em diante, ele passava a merecer o desonroso epíteto de ‘ex-seminarista’. E era atirado ao ‘Mundo’ (TREVISAN, 2001, p. 29). Foucault já destacara a importância de uma sanção normalizadora, que fabricaria corpos dóceis, presente em todos os sistemas disciplinares, agindo como um “pequeno mecanismo penal”, cuja função seria a de reduzir os desvios. Mas a punição tem um caráter duplo, o da gratificação e o da sanção, daí ser tão vergonhoso passar de “eleito” a “ex-seminarista, assim “a penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia, hierarquiza, homogeniza, exclui. **Em uma palavra, ela normaliza** (FOUCAULT, 2013, p. 176, grifos em itálico do autor, grifos meus em negrito).

Os meninos, menores ou maiores, iniciavam suas vidas como internos de modo bastante similar: eram primeiramente denominados como *novatos* ou *sapinhos*, isto é, “ainda não vivia dentro da água, mas já tinha saído da terra” (TREVISAN, 2001, p. 45), permanecendo nesta categoria durante um ano. De fato se estava diante de um rito de iniciação que “era o começo de uma bruta dor: deixar o colo quentinho da mãe para cair num mundo de desconhecidos que fustigavam como canibais” (TREVISAN, 2001, p. 46).

Todavia não eram somente os sapinhos que sofriam nos “ritos de iniciação”. Aos domingos, quando havia jogos de futebol, separados para menores e para maiores, aqueles que optavam por outros esportes, tidos como inferiores, tais como tênis ou vôlei, eram associados ao grupo de “mariquinhas”. Também havia, duas vezes por semana, o famoso jogo do garrafão que era aterrorizante para aqueles considerados mais “fracos” ou “oprimidos” pela hierarquia e pretendia “formar homens rijos ou, como se dizia, homens de fibra”, daí os “mariquinhas serem seu principal alvo” (TREVISAN, 2001, p. 48). Tiquinho assim descreve este jogo:

[...] duas vezes por semana, após o jantar, desenhava-se um enorme círculo no chão do campo de futebol e completava-se o círculo com um gargalo estreito. Elegia-se um pegador. O resto dos jogadores ficava dentro do círculo, só o pegador fora. Após a contagem, começa o jogo propriamente: todos tinham que abandonar o garrafão e procuravam fugir do pegador, que escolhia alguém para pegar. Como os toques de mão eram proibidos, todos os jogadores carregavam na mão um lenço com nó na ponta. Quando encurralava alguém, o pegador dava-lhe uma lambada de lenço. **Esse era o grito de guerra de todos contra um.** Então, os jogadores em bloco caíam sobre a vítima, com lambadas de nó, e o jogo se tornava duro de verdade. A ordem era tentar impedir que a vítima entrasse no garrafão – o que só se permitia pelo estreito gargalo – prolongando o mais possível a surra coletiva. **Para a vítima,**

---

<sup>109</sup>Obra clássica de Victor Hugo.

**dor e derrota se misturavam de maneira multiplicada.** [...] Uma Via Sacra em estado de desespero, [...]. Quando finalmente conseguia entrar, a vítima tomava uma surra de lambadas de variados quilates de agressividade. Havia gritos em todos os tons, risos, chacotas e xingos disfarçados (um xingo era falta grave: um xingo grave talvez motivasse uma expulsão). Como não se podia xingar de ‘fresco’ e ‘filho-da-puta’, ecoava em coro a saudação ritmada: ma-ri-qui-nha, ma-riqui-nha. A seguir, o jogo recomeçava, com outro pegador e novas energias. (TREVISAN, 2001, p. 49-50, grifos meus).

Havia uma pequena possibilidade de o jogo ser imediatamente interrompido caso a sineta tocasse. Mas, ainda assim preservava-se o objetivo do jogo e, enquanto os mais fracos corriam para se limpar no lavatório, retirando o que se podia para não demonstrar os sinais da violência, os mais fortes “riam satisfeitos, descontraídos, refeitos, sacudindo o pó e o suor”. Entretanto muitas marcas precisavam de cuidados do enfermeiro e “ficavam grudadas nalguma parte das costas ou num braço ou no rosto e ostentavam a humilhação de se ter sido o mais fraco de todos”. Assim o jogo reforçava as hierarquias: “Os mais fracos continuavam mais fracos. Os mariquinhas, cada vez mais maricas. Quanto aos fortes, tinha sua força redobrada” (TREVISAN, 2001, p. 51-2).

Welzer-Lang (2001) observa que o aprendizado do menino o obriga a aceitar a lei dos maiores, no caso do romance, dos mais fortes, dos mais machos, mas, sobretudo, obriga a incorporar e aceitar o sofrimento como contribuição para que se torne homem e, resta lembrar, “[...] ‘homem de verdade tem que apanhar calado’”. (TREVISAN, 2001, p. 48). De acordo com Welzer-Lang, os homens, para serem considerados “machos de verdade” são constituídos pela violência. Primeiro, contra si mesmos em seus próprios corpos, depois se voltam contra todos. “Há um conjunto multiforme de abusos de confiança violentos, de apropriação do território pessoal, de estigmatização de qualquer coisa que se afaste do modelo masculino dito correto. [...] Pequeno, fraco, o menino é uma vítima marcada” (WELZER-LANG, 2001, p. 463-4). Mais que isso, há uma divisão hierárquica não só entre homens e mulheres, quando se considera o sexo a partir de um paradigma naturalista (vagina/mulher/feminilidade em oposição a pênis/homem/masculinidade), mas também: “[...] os homens que não mostram sinais redundantes de virilidade são associados às mulheres e/ou a seus equivalentes simbólicos: os homossexuais” (WELZER-LANG, 2001, p. 465). Nesse caso, pode se lançar mão da homofobia para que **“com ameaças, os homens se calcem sobre os esquemas ditos normais da virilidade”** (WELZER-LANG, 2001, p. 465, grifos meus).

Parece ser exatamente essa guerra que se empreende contra si e contra os outros que um dos participantes do grupo focal, que se reconhece como hétero, narra ter protagonizado:

No meu caso, foi uma parada bem tensa mesmo, porque tinha um rapaz que fazia curso de inglês comigo, e eu estudava em uma escola e decidi que ia mudar pra outra, aí ele disse: ‘ah eu vou junto, também tô querendo mudar de escola’, e meio que eu era o único amigo dele. Ele era um cara muito fechado, eu só fui saber depois que ele era homossexual, ele assumiu depois, mas ele era alvo de brincadeira de todo mundo, e eu também, mas por motivos diferentes, mas eu não gostava, só que eu consegui levar de uma maneira melhor e a brincadeira parou comigo e continuou com ele. E teve um dia que pegaram muito pesado com ele, e ele, saiu correndo da sala lá, foi se esconder em algum lugar pra ficar quieto, e todo mundo foi atrás. **Eu, que sempre odiava bullying, essas coisas, fui o primeiro a achar ele. Na tentação de ser aceito pelo resto, chamei todo mundo pra onde ele tava e aí foi a desgraça. Ele tava chorando, filmaram, e foi péssimo. E aí depois de muito tempo, muito tempo não, um ano depois eu parei pra pensar: ‘cara, pra que diabos eu fiz isso, eu nem gosto dessas pessoas’.** E aí ele ainda me perdoou, por cima de tudo, a gente se fala hoje, é amigo, mas eu tive que evoluir mentalmente bastante, e parar pra pensar **que foi só pela pressão, porque eu queria estar naquele grupo de gente que nem gostava de mim, e eu fiz uma coisa brutal com uma pessoa que não merecia, de maneira alguma e que confiava em mim. Pra ver que todo mundo é suscetível, apesar de que é uma coisa horrível mesmo.** (Homem, participante do grupo focal, grifos meus).

Guido também narra ter vivido uma situação de homofobia quando um homem mais velho tentou interpelá-lo acerca do seu namoro e da posição que seu namorado ocupava na relação, se referindo a ele como “namorada”:

Eu tive um contratempo com um professor da faculdade. A esposa dele fazia pós junto comigo e nós fomos lanchar... Aí o professor chegou e disse assim: ‘Guido, como vai a tua namorada?’ Sendo que todo mundo já sabia que eu estava namorando um homem, aí eu disse: ‘acho que você está enganado, porque até onde eu sei, e todo mundo sabe, eu tenho um N-A-M-O-R-A-D-O’. Tanto é que depois todo mundo me procurou dizendo que minha atitude foi belíssima... Na verdade, ele pensou que ele ia me constranger e ficou constrangido na mesa... (Guido).

É interessante como a questão do afastar-se do que parece ser reconhecido como feminino aparece o tempo todo nos discursos dos rapazes. Enquanto as mulheres entrevistadas, de maneira geral, não verbalizaram essa preocupação, com os homens o assunto parece voltar sempre ao mesmo lugar: os discursos performativos que reiteram não só as suas próprias masculinidades – como no caso do relato do rapaz do grupo focal – como promovem também o reforço de signos machistas – como parece ter sido a posição do ex-professor de Guido, ao se referir ao seu namorado como “namorada”.

Enquanto isso, no romance, Tiquinho experimentava mais um rito de passagem<sup>110</sup>: descobrira que ele era obrigado a usar cuecas, pois já não era mais criança e assumia uma nova posição no grupo de meninos. Entretanto, mesmo indo ao sanitário, vestindo sua cueca e

---

<sup>110</sup>Tomo o conceito de rito de passagem de Arnold Van Gennep (2011). Para ele, os ritos de passagem são caracterizados por três fases: separação, margem ou *limen* e agregação. Embora todos os ritos contenham estas etapas, cada um deles enfatizará mais um aspecto. No caso de Tiquinho, a princípio, penso que sua nova posição lhe tiraria da separação de “ser criança”, colocando-o em uma posição de “ser homem”, mais agregado ao grupo maior, mais velho, mais respeitado.

se sentindo “um homem sem calças” (TREVISAN, 2001, p. 48) seus sentimentos de desajuste ao ambiente ainda persistiam.

Quase ato contínuo, ele se deparou com uma sala onde alguns garotos escutavam música e foi capturado pela experiência de apaixonar-se pela Rapsódia Húngara Número 2, de Franz Listzt, “[...] principalmente porque tais contorções sonoras repercutiam [...] como expressão de sua inadequação pessoal” (TREVISAN, 2001, p. 57).

Enquanto escrevo esta Cena, escuto Franz Listzt por pura curiosidade e também sou capturada pela apreciação estética do som. Ao mesmo tempo sigo os passos de Tiquinho para perceber como ele, desfrutando da sua maioridade, se reconhecera no meio dos meninos, embriagado pela música e percebendo “[...] a presença de um rapaz sentado bem diante de si” (TREVISAN, 2001, p. 59). Repetidas vezes pensou naquela beleza, e imaginou que alguma coisa estivesse errada com ele. Deixando a sala rapidamente, seguiu caminhando pelo recreio afora enquanto pensava que “sua maioridade não passava de um fiasco. Se usava cueca, nem por isso era um homem de verdade, enquanto continuasse sentindo ‘aquilo’ por meninos e homens. Ainda mais dolorosa era a consciência de que um lado seu gostava de gostar assim, mesmo que o outro repudiasse” (TREVISAN, 2001, p. 59). Todavia, antes disso, a primeira vez que Tiquinho se sentiu atraído por um menino foi em uma situação de quase afogamento, em que foi salvo por um dos internos que precisou carregá-lo nos braços até a areia e enquanto isso, ele não só se sentira protegido, mas reconhecera “sua carne inquietar-se, de modo inequívoco, por amor aos homens” (TREVISAN, 2001, p. 117).

A ideia de Tiquinho de não “ser homem de verdade”, por desejar meninos, pode ser entendida a partir da perspectiva de Judith Butler (2014c) que afirma que a heterossexualização do desejo produz várias oposições entre aquilo que se considera “feminino” e aquilo que se constitui como “masculino”, respectivamente entendidos como atributos de “macho” e “fêmea”, construindo práticas reguladoras de prescrição de identidades coerentes com a matriz de normas gênero, a própria ideia de proteção que Tiquinho sentiu nos braços do colega que o salvara parece ser um atributo mais feminino, se se entende a mulher como um ser mais frágil que o homem por excelência. Nesse sentido, as leis culturais “[...] estabelecem e regulam a forma e o significado da sexualidade” (BUTLER, 2014c, p. 39), produzindo uma relação causal entre sexo, gênero e desejo, ao mesmo tempo em que sugerem que “o desejo reflete ou exprime o gênero, e que o gênero, reflete ou exprime o desejo” (BUTLER, 2014c, p. 45).

Chego assim novamente à ideia de gêneros “inteligíveis” como “[...] aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero,

prática sexual e desejo” (BUTLER, 2014c, p. 38) ou dito de outra forma, esses gêneros obedecem à lógica vagina/mulher/feminilidade em oposição a pênis/homem/masculinidade. Dessa forma, a partir dessas configurações, suas incoerências e a descontinuidades “[...] são constantemente proibidas e produzidas pelas próprias leis que buscam estabelecer linhas causais ou expressivas de ligação entre o sexo biológico, o gênero culturalmente construído e a ‘expressão’ ou ‘efeito’ de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual” (BUTLER, 2014c, p. 38).

Dizer é fazer, já afirmara Butler. Nesse sentido, é interessante observar, inclusive, que talvez os meninos sofram, sobretudo discursivamente, mais pressão por manterem essa coerência pênis/homem/masculinidade que as meninas. Nas entrevistas que realizei, poucas mulheres disseram ser chamadas de lésbicas ou sapatão ou qualquer outra atribuição nesse sentido antes de se reconhecerem como tais. Em contrapartida, quase todos os homens afirmam terem sido, antes de se reconhecerem, chamados por outras pessoas de gays, viados, bichas e seus correlatos:

Na verdade, mesmo sem ter relacionamento gay, eu já era tachado de gay pelos meus trejeitos e por ter amizade com lésbicas. Porque eu não andava com gays, mas andava com as meninas lésbicas e a maioria das minhas amizades na faculdade eram mais meninas mesmo, até porque na minha turma tinham poucos meninos e alguns ainda gays não assumidos, querendo passar por hétero sem ser e poucos homens hétero. (Guido).

O que eu mais sentia era a questão das pessoas falarem... Mas eu também não entendia o que era ser viado, na época isso não fazia muito sentido para mim... O que eu sinto é que as pessoas mais adultas percebem e elas comecem a te categorizar como ‘viado’ e ‘bicha’ antes de você mesmo saber o que é aquilo. Então eu lembro que até os doze anos eu tinha dúvida se eu era realmente era ou não. Eu acho que foi com dezesseis anos que fui ter certeza, mas eu sempre recebi essa nomeação das pessoas. **Acabei vendo elas me descobrirem antes de eu me descobrir.** [...] Eu achava que eu podia ser heterossexual, eu tive seis namoradas quando era mais novo e eu pensava: “não!! Quando eu beijava elas era uma coisa boa para mim, não era uma coisa que eu repudiava totalmente, me fazia bem e eu fazia porque eu queria, eu gostava dessas meninas. Aí eu ficava na dúvida: mas e se eu não for gay? As pessoas que estão dizendo que eu sou, mas eu não sou obrigado a ser, era mais ou menos assim. Só que quando eu me relacionei com um homem realmente eu vi que era aquilo que eu era. (Gabriel, grifos meus).

Eu lembro que no terceiro ano eu fiquei perdidamente apaixonado por um menino na minha turma, sofria... Mas eu não achava que isso era ser homossexual, então eu não me reconhecia como homossexual, eu achava que eu era alguém apaixonado por outra pessoa, mas isso não era ser gay, porque a concepção que eu tinha do gay era a Drag Queen, a travesti... Então eu achava que ser gay era ser isso. [...] **Houve épocas na minha vida que colocavam revistas de homem pelado no correio daqui de casa. Várias vezes a gente abriu a caixa do correio e tinha foto de homem pelado, escrito assim: ‘para Gustavo’.** **Várias vezes! Não foi uma, duas três, foram várias vezes... ‘Gustavo viado’ aí foto da G Magazine.** Às vezes telefonava aqui para casa: “cadê Gustavo viado?” Nossa! Mamãe ficava... Na época que tinha secretária eletrônica, vários recados quando a gente passava o fim de semana na casa

de vovó. Inúmeros recados ofensivos para mim, aí a gente não teve mais secretária eletrônica. [...] Ficava a roda e eu ensinando, aí eu me sentia a pessoa mais popular da escola quando isso acontecia aí eu esquecia que havia esse comentário do gay... **Eu sei que todas as pessoas que conviveram comigo, todos os meus amigos sabiam que eu era gay antes de eu saber.** Eu tenho certeza que todo mundo sabia, só eu que não sabia. Eu acho que ter convivido com essas pessoas [os amigos com quem andava na escola] me ajudou a não sofrer demais com isso. Várias vezes, por exemplo, quando havia algum comentário na escola, tipo: “ah tu veio com o sutiã da tua mãe hoje? Ah, tu veio com a calcinha da tua irmã?” As meninas iam em cima e eu chorava, chorava muito... (Gustavo, grifos meus).

Na terceira série eu era uma criança ingênua, eu sempre estudei em colégio particular, em bons colégios, aí na terceira série, eu lembro que um menino me chamou de gay, aí minha mãe perguntou para mim: “meu filho, você sabe o que é gay?”... Eu estudava inglês aí eu pensei: ‘ah, é *girl*, eu não sou menina’. Inocentemente eu não me dei conta do que era... Com o passar do tempo eu mudei de escola e as pessoas ficaram mais agressivas... (Gérson).

No romance, Tiquinho também precisou sobreviver em meio à sua inadequação e solidão e, como todos os outros naquele seminário, se enturmou e formou a sua “panelinha” que “em maior ou menor grau, eram todos classificados na categoria de ‘mariquinhas’” (TREVISAN, 2001, p. 59). As panelinhas eram compostas por cinco a seis meninos da mesma classe, unidos pela confiança e pelos problemas e segredos mais íntimos muito semelhantes: a paixão por outros colegas. Além disso, eram “um grupo de pequenos estetas a, julgar pelo refinamento de seus gostos em matéria de roupa, de beleza masculina, de música popular ou clássica e até mesmo no cuidado com que rezavam e pediam perdão por seus pecados” (TREVISAN, 2001, p. 62). Ou seja: Tiquinho se unira à turma dos meninos “fracos”. Logo seu grupo passou a ser conhecido como “Passarada”, “(maliciosamente reinterpretado, pelos mais afoitos, como a ‘Bicharada’)”, devido aos “gritinhos de susto ou surpresa, ter horror ao jogo do garrafão e gesticular de um modo um pouco esvoaçante” (TREVISAN, 2001, p. 62).

A Passarada era formada pelos “mariquinhas”, cujas características principais eram: não jogar futebol e tomar banho todo dia, além do valor que davam à estética em seu sentido mais amplo. Daí se concluía que: “**mariquinha era quem usava talco, porque homem de verdade cheirava a suor;** [...] – entendendo-se, por essa atropelada conclusão, que o acúmulo de sebo debaixo do prepúcio significava quantidade generosa de esperma e, portanto, de virilidade” (TREVISAN, 2001, p. 61, grifos meus).

A partir da formação da panelinha e da tipificação dela como formada por “mariquinhas”, não tardaram em aparecer também os apelidos jocosos e pejorativos aos seus participantes: “[...] Além de Tico-Tico, apareceu o Canário, o Tuim (às vezes cognominado, por seus inimigos, como Bate-Cu, dúbio sinônimo dessa espécie de periquito sul-americano), Siriema [...] e Pica-Pau [...]” (TREVISAN, 2001, p. 62).

O narrador observa que este era um grupo muito coeso, de gosto refinado tanto em relação às vestimentas, quanto nos gostos musicais e, principalmente, acerca da beleza masculina. Por outro lado, seus participantes também rezavam, se penitenciavam e pediam perdão por seus gostos e desejos. “A Passarada reconhecia, em voz uníssona e por entre suspiros lamentosos que ‘a carne é mesmo fraca’. Resignadamente, continuavam todos ora sofrendo ora deliciando-se com o pecado de estar apaixonados – por pensamentos, palavras e, às vezes, por obras” (TREVISAN, 2001, p. 63-4). Essa luta que os membros da Passarada travavam me lembrou do relato de um dos rapazes que se identificou como gay no grupo focal e cuja resistência como os seus desejos narra assim:

A sensação era a luta interna horrível de Diabo e Deus, dentro de mim, entendeu? Onde o Diabo estava dentro de mim e eu não consegui controlar ele. Eu tinha marcas no meu joelho, eu era crente, evangélico, marcas pretas, até uns vinte anos, vinte um por aí, tinha marcas pretas, só de tanto que eu ajoelhava, fazia jejum, eu não consegui entender aquilo que eu tinha dentro de mim, e eu não consegui vencer. (Homem, participante do grupo focal).

Para a Passarada, pecar por obras significava, por exemplo, se masturbar “[...] com o dedo no cu e o pensamento voltado para o seu predileto” (TREVISAN, 2001, p. 65). Mas, o gozo não era algo específico da Passarada e o sexo, ao contrário do que costuma pensar o senso comum e como bem enfatiza Foucault (2014b) é incitado a se mostrar, a se relevar e, no contexto do seminário, a se confessar:

[...] A comunidade inteira, e não apenas os mariquinhas fervilhavam de gozo. **O sexo constituía o assunto mais corrente, mais saboroso e mais cochichado daqueles tempos.**

.....  
 — Naqueles tempos, namorava-se em todos os quadrantes e posições. [...] Aliás, a insistência dos meninos era tão admirável quanto sua imaginação. Como havia proibições rigorosas contra amizades particulares, ocorriam soluções brilhantes para as mais magras possibilidades. [...] Apesar de menos tranqüilo, o horário de trabalho obrigatório, após o almoço, proporcionava ocasião para certos amores mais difíceis, por que aí se permitia o contato entre Maiores e Menores. **Era comum, portanto, haver pares díspares em tamanho e idade. As mesmas disparidades ocorriam quando os seminaristas rezavam o terço, andando pelo campo de futebol,** no final do recreio obrigatório da noite. [...] O convite geralmente partia do Maior, que chegava para o Menor e, em forma velada (ou quem sabe, tímida) dizia apenas assim: **‘Vamos andar?’ — o que significava de tudo um pouco: namorar, ficar perto, matar as saudades, amar-se, se olhar, gozar.**

.....  
 [...] **Isso tudo no campo de futebol, que resultava um pouco como a grande mãe que a todos acolhia, sem discriminações nem censuras. Podia-se dizer que a ternura trocada entre crianças transbordava para o espaço do campo. Em consequência [sic], elas o amavam por que se tratava de um espaço comunitário de amor.** (TREVISAN, 2001, p. 65-9).

A adolescência que traz consigo explosões hormonais é um espaço onde as brincadeiras podem produzir também descobertas sexuais. Alguns entrevistados também

relataram momentos de intimidades sexuais quando se encontravam brincando com outros meninos:

Geralmente brincávamos todos os primos e era brincadeira de esconder, pega-pega e eram brincadeiras que eram feitas dentro de casa, então geralmente quando nós íamos nos esconder... e a iniciativa nunca foi minha... Ele vinha para esconder comigo e nessas horas é que começaram toques, esse tipo de coisa, mas nunca uma relação sexual, só toques. E fomos crescendo nesse mesmo ritmo... Mas eu não tinha envolvimento afetivo nenhum com ele, não tinha afetividade... Só como primo e tal... Mesmo porque eu achava que ele se relacionava com outros primos dessa mesma forma, que depois de um tempo eu confirmei... Aí por volta de uns quatorze anos já tinha iniciado a relação sexual e acontecia quando eu ia para a casa dele, a noite ou quando saíam as pessoas de dentro de casa. (Guido).

Meu irmão e eu nunca fomos muito de brincadeiras, fora nas férias que a gente ia para o interior. Mas eu lembro que, quando criança houve algumas brincadeiras assim meio sexuais. Primeiramente aqui, eu lembro que eu e meu irmão estávamos brincando de pique-esconde e quando escondia tinha uma mão. Foi quando eu tive a minha primeira experiência com algum tipo de sexo. Acho que eu tinha uns onze anos. A gente também brincava de medir, comparar... Rsrs. Hoje, eu tenho notícias de alguns desses rapazes que são héteros, são casados e tudo mais... Aí a brincadeira foi ficando frequente, até que um dia, meus pais não estavam em casa e a gente foi eu, meu irmão e dois desses meninos, ficamos no quarto, naquela molecagem e aí alguém falou: 'agora tem que colocar na boca'. Aí eu fiquei meio assim, mas todo mundo fez, se eu não fizesse eu ia ficar constrangido. E aconteceu... (Geraldo).

Tanto no caso dos relatos acima quanto no do convento, “a ira manifesta de Deus” (TREVISAN, 2001, p. 76) ou dos pais poderia chegar a qualquer momento. No convento, os meninos eram admoestados sobre isso tanto pelo reitor quanto pelo Padre Espiritual. De fato, um evento que ocorreu no segundo ano de Tiquinho, logo após o retorno das férias de julho e ficou conhecido como “Inquisição dos Doze”, demonstrou a dureza da disciplina, expulsando ao final de dez dias, doze seminaristas, período considerado quase como o “Juízo Final” para o grupo da Passarada. O flagrante do reitor ocorreu com um grupo de limpeza, organizado para a manutenção dos lavatórios, um menino chamado Matias havia sido convocado, sendo usado para atos considerados libidinosos no convento. Embora nada tenha sido muito explicado aos outros seminaristas, Matias, um menino do grupo dos menores, que teria sido atacado por meninos dos grupos dos maiores “na bolaria e na rouparia, repetidas vezes, durante o semestre anterior. Na bolaria, os rapazes maiores faziam fila para enrubar Matias” (TREVISAN, 2001, p. 77-8). Após a “Inquisição dos Doze” a Passarada ficou mais receosa e **“o amor aos homens ficou substancialmente mais inacessível**. Deus tinha vencido num combate desigual. E quem ousaria protestar? Talvez se aguardasse no fundo do coração, uma oportunidade para a desforra” (TREVISAN, 2001, p. 80, grifos meus).

Considerando que a homofobia é uma forma de expressão da heterossexualidade compulsória que provoca engessamento das fronteiras de gênero, a heterossexualidade

possibilita a existência, como já citei acima, de um “modelo político de gestão de corpos e desejos”, tal qual propõe Foucault quando utiliza a noção de *biopolítica da população*<sup>111</sup>. Além da homofobia, também se pode falar de heterossexismo como “[...] a discriminação e a opressão baseados em uma distinção feita a propósito da orientação sexual. O heterossexismo é a promoção incessante, pelas instituições e/ou indivíduos, da superioridade da heterossexualidade e da subordinação simulada da homossexualidade” (WELSER-LANG, 2001, 467-8). Berenice Bento (2011, p. 552) também enfatiza que “as reiterações que produzem os gêneros e a heterossexualidade são marcadas por um terrorismo contínuo”, admitindo que além do heterossexismo, há também o heteroterrorismo. Dessa maneira, embora o conceito de abjeção não esteja restrito à inteligibilidade de um corpo apenas em relação às questões de sexualidade, considero que a homofobia, o heterossexismo e o heteroterrorismo produzem zonas de abjeção para aquel@s que não se identificam ou são identificad@s como héteros, deixando o “amor aos homens” ou “pelos homens”, no caso da “passarada” mais difícil.

Porém @ leitor@ poderia objetar que já não mais vivemos em uma heterossexualidade compulsória, como afirmara Adrienne Rich (2010), mas em uma heteronormatividade, tal qual propôs Michel Warner (1991), o que de fato é verdade, mas não se deixa de ter resquícios da ideia de que a heterossexualidade além de natural é compulsória. Assim, embora hoje não se afirme com tanta frequência a pretensa “anormalidade” de um gay, uma lésbica, uma pessoa bissexual ou transexual<sup>112</sup>, a lógica continua sendo a da normalização dos corpos a partir de um modelo supostamente “coerente” com a heterossexualidade. Dessa forma, os processos sociais de abjeção continuam incidindo mais fortemente sobre rapazes que, como a Passarada, são considerados “afeminados” e “mariquinhas”.

Nesse sentido, não foi à toa que Matias foi “enrabado” nas mais variadas situações já que sua “[...] fama de mariquinha era tal que até os alunos mais santinhos conheciam certos detalhes escandalosos” (TREVISAN, 2001, p. 77). Assim, um “homem viril na apresentação pessoal e em suas práticas, logo não afeminado, ativo, dominante, pode aspirar a privilégios do gênero”, enquanto “os outros, aqueles que se distinguem por uma razão ou outra, por sua aparência, ou seus gostos sexuais por homens, representam uma forma de não-submissão ao

<sup>111</sup>Sugiro a leitura do último capítulo de *História da sexualidade: a vontade de saber*, de Foucault (2014b), intitulado *Direito de morte e poder sobre a vida*, para uma ampliação do conhecimento acerca da biopolítica e do biopoder. Atualmente Achille Mbembe, ampliando a ideia de biopoder, argumenta que a necropolítica é mais indicada para se pensar “que a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer” (2016, p. 123).

<sup>112</sup>Quase vinte e oito anos depois da despatologização da homossexualidade, a transexualidade também não aparece mais na lista de doenças mentais na Classificação Internacional de Doenças/CID 11, divulgada no dia 18 de junho de 2018.

gênero, [...] são simbolicamente excluídos do grupo dos homens [...]” (WELSER-LANG, 2001, p. 468).

Mas com o passar do tempo houve tanto uma mudança no regulamento quanto a entrada de novos superiores – o reitor e o diretor espiritual – o que deu aos meninos do convento uma sensação de “[...] indiscutível alívio”, na medida em que “já não havia filas, os castigos tornaram-se menos rígidos, não pesava tanto a separação entre Maiores e Menores [...]” (TREVISAN, 2001, p. 83).

A ideia de divindade também passou a ser mais real para os internos. Agora havia um deus humanizado que, sobretudo, sabia amar (e ensinar a amar como tentarei demonstrar mais adiante). Havia um fascínio exercido pelos padres, era “[...] o Mistério da Apaixonante Autoridade. Os dois superiores eram amados enquanto representação visível (quase palpável) de Deus” (TREVISAN, 2001, p. 86).

Padre Augusto, o reitor, era moreno, enquanto o diretor espiritual, o padre Mário, era loiro, por isso preferia ser chamado de padre Marinho em alusão à cor dos seus olhos. Os dois, muito diferentes na aparência e nos “[...] gostos e estilos pessoais [...]” (TREVISAN, 2001, p. 95), tinham em comum o amor dos meninos, mas enquanto o reitor era mais achegado aos maiores, o diretor espiritual tinha apego especial pelos menores.

Nesse período a disputa entre os meninos aumentou muito, pois padre Augusto elegia periodicamente prediletos, também chamados de “sapinhos”, mas estes eram invariavelmente do grupo dos maiores. Assim, para estarem entre os escolhidos os adolescentes denunciavam uns aos outros. Segundo o narrador (2001, p. 90, grifos meus), “tratava-se de um verdadeiro surto epidêmico em que **eles próprios passaram a controlar a disciplina, já que todos vigiavam todos** – excetuando os grupos de amigos. De modo que **foi um período favorável também às ‘panelinhas’, já que era preciso se proteger**”.

A atitude de padre Augusto e padre Marinho em manterem uma relação afetuosa com os internos e, em particular, a eleição dos prediletos realizada pelo reitor, permitiam não só que uma dominação simbólica se instaurasse, produzindo “[...] entre os Maiores uma verdadeira competição sem regras” (TREVISAN, 2001, p. 90), culminando em denúncias de uns contra outros para obterem favores do seu superior, mas também reforçou o poder disciplinar produzindo/“fabricando” indivíduos, na medida em que “[...] ela é uma técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos do seu exercício” (FOUCAULT, 2013, p. 164).

Padre Augusto não gostava de “[...] meninos demasiado delicados e desprezava os mariquinhas [...]” enquanto o diretor espiritual os acolhia, mesmo quando já se encontravam no

grupo dos maiores. O reitor, mais preocupado “[...] com os corpos e o caráter dos meninos [...] referia-se freqüentemente [sic] à **disciplina como um instrumento para forjar homens com H maiúsculo** – e com isso queria dizer ‘**homens-machos**’”, pois, “para ele, afinal, o físico moldava o caráter.” (TREVISAN, 2001, p. 96-7, grifos meus).

Os cuidados de padre Augusto se manifestavam de tal forma que diariamente, pouco antes do horário de dormir, ele convocava individualmente os meninos ao seu quarto, por ordem alfabética, sendo no máximo três por noite, para que despídos ele pudesse examiná-los minuciosamente. Entretanto, apesar de fazer tudo de maneira muito objetiva, “[...] seus gestos profissionais não conseguiam ocultar intenções subjacentes que os alunos mais sensíveis captavam. De modo que não era incomum os exames terminarem em malcontidas ereções dos pequenos membros alvoroçados pelo contato tépido e experiente do querido Reitor” (TREVISAN, 2001, p. 97).

Padre Marinho também se relacionava com intimidades com os menores – sem predileções e “[...] **tratava a todos como uma mãe delicada**, sem discriminar magrezas ou espinhas excessivas nem meninos incomodamente efeminados que constituíam motivo de chacota para muitos” (TREVISAN, 2001, p. 106, grifos meus), como fazia padre Augusto, daí mesmo já pertencendo aos maiores, Tiquinho frequentou o quarto e os momentos de meditação de padre Marinho durante algum tempo. Ambos, porém, combatiam rigorosamente a masturbação, apesar de atuarem distintamente. Durante sua fiscalização, o reitor observava os peitos: “Deixa eu ver os peitos. Eta, peito inchado. Masturbação<sup>113</sup> demais, rapaz. Vê se toma jeito. Peito inchado em homem é feio” (TREVISAN, 2001, p. 100). Já o tratamento dispensado por padre Marinho para a mesma temática e os contatos físicos que costumava ter com os menores tinha um viés mais lúdico que o utilizado por padre Augusto:

[Ele] usava estratégias poéticas: no caso da masturbação amarrava fitinhas de várias cores no membro genital dos meninos mais reincidentes. As várias cores correspondiam à gravidade das fases masturbatórias. [...]. Assim, acompanhava de perto a atividade pecaminosa dos pequenos, com muita imaginação. E se os punia, era para elevar-lhes o espírito. **Se chegava a fazer carícias em seus orientados, tomava cuidado para não desassossegá-los interiormente. Apertava a mão de um, afagava o rosto de outro e até, vez por outra, chegava a toques que pareciam mais ousados.** Nesses casos, tranquilizava-os imediatamente com explicações convincentes. [...]. Quando durante a direção espiritual, os

---

<sup>113</sup>Segundo Foucault, a genealogia do indivíduo anormal se remete a três figuras: o monstro, o incorrigível e o masturbador. Segundo ele: “Claro, essas três figuras, que eu assinalei em suas particularidades no século XVIII, se comunicam entre si e se comunicam bem cedo, desde a segunda metade do século XVIII. Vocês veem surgir por exemplo, esta figura que, no fundo, era ignorada nas épocas precedentes: a figura do monstro sexual. Vocês veem a figura do indivíduo monstruoso e a figura do desviante sexual se comunicarem. Vocês encontram o tema recíproco de que a masturbação é capaz de provocar não apenas as piores doenças, mas também as piores deformidades no corpo e, por fim, as piores monstruosidades do comportamento. Vocês também verão que, nesse fim do século XVIII, todas as instituições de correção dedicarão cada vez mais atenção à sexualidade e à masturbação como sendo o próprio cerne do problema do incorrigível. (FOUCAULT, 2010, p. 51-52).

garotos lhe contavam coisas escabrosas, colocava-os de joelhos em cima da cadeira ('para que, elevando-se, melhor peçam perdão a Deus'); e, enquanto rezavam, ele ia lhes tocando os pés com os lábios, delicadamente. E explicava: 'É em nome da misericórdia ao pecado que se repete aqui o gesto de amor de Cristo, na Última Ceia'. Aos poucos seus toques labiais iam configurando beijos explícitos e jamais carentes de ternura, com os quais banhava os pés dos pequenos penitentes. (TREVISAN, 2001, p. 100-1).

Os contatos físicos negados aos internos, eram assim permitidos ao reitor e ao diretor espiritual e justificados a partir de explicações inicialmente mais racionais – como as de padre Augusto – ou mais místicas – tal como a ideia de padre Marinho em reproduzir a lavagem dos pés dos apóstolos na última ceia, lambendo e beijando os pés dos meninos. Nesse sentido, não posso deixar de pensar em Foucault ao afirmar que, contrariamente à hipótese repressiva – que postulava que o século XVII seria o marco da repressão do sexo – “há uma verdadeira explosão discursiva” sobre ele (FOUCAULT, 2014b, p. 19). Ou seja, estou lendo um romance e me deparando com um dispositivo de sexualidade atuando sobre sua narrativa.

Não deve ter passado despercebido que padre Marinho encarnava na visão os internos, uma figura mais maternal, mais feminina, pois, além de indicar livros e acompanhar leituras, ele também organizava concursos literários e trazia os meninos mais próximos da música e da radicalidade do amor, sendo inclusive vítima de fofocas que diziam que ele já havia sido expulso, à época em que era seminarista, por causa de uma amizade mais íntima com outro rapaz, como citarei mais adiante. Assim, havia entre padre Augusto e o diretor espiritual não só diferenças, mas também disputas, rivalidades:

Quando, certa vez, o Reitor irrompeu em seu quarto e, diante de todos, protestou sarcasticamente contra a ausência dos 'místicos' no horário de esportes, ele respondeu, sem levantar os olhos do livro que lia: 'De minha parte, acho lamentável que seus apolos jamais possam ter acesso aos esportes da alma. Aliás, estamos num Seminário, não numa escola de educação física'. Foi tudo o que disse.

.....  
*Falou-se em rivalidade entre os dois superiores. Quais seus termos?*

Muitas vezes extravasava os limites da autoridade. Por exemplo, alguns rapazes do quarto ano, muito ligados ao Reitor, comentavam que **Padre Marinho teria sido expulso da Ordem dos Carmelitas, ainda quando seminarista, por causa de uma amizade particular com um colega**. Isso soava como um escândalo e era, naturalmente, ventilado com zombaria. Sem dúvida, fazia parte da subterrânea (mas nem sempre surda) guerra que os dois acabaram movendo entre si. (TREVISAN, 2001, p. 106; 111, grifos em itálico do autor, grifos meus em negrito).

Certamente, os “meninos-machos” não participavam das meditações promovidas pelo diretor espiritual e os meninos mais fracos podiam ser liberados da “tortura” de participar dos jogos. Assim, o misticismo de padre Marinho fazia com que ele estivesse sempre cercado de garotos, pois era um espaço mais carregado de afetividade. O misticismo do diretor espiritual estava ligado à ideia de que a “[...] tensão existente entre a moralidade do cristianismo e seu

aspecto mais místico, [existia] justamente porque a mística extravasava as regras morais do cotidiano [...]” (TREVISAN, 2001, p. 109). Suas grandes inspirações – e depois as de Tiquinho para viver um amor radical – eram Santa Teresa e São João da Cruz, representantes da mística católica espanhola, considerados pelos de visão mais ortodoxa como transgressores do discurso religioso.

Entretanto, não eram somente tranquilidade e amor que o diretor espiritual deixava transparecer. Ele também sentia “dores místicas da carne” que precisava extirpar e, como mais uma atribuição de feminilidade a ele, também chorava:

Dentro de um armário sempre trancado, diziam que ele guardava cilícios de vários tipos, para amarrar na cintura e nas coxas. Coisas descritas com cores horrendas, cheia de preguinhos e objetos cortantes. Verdade ou não, em certas madrugadas se podiam ouvir vagos sons de vergastadas vindos do seu quarto. Ou de soluços, estes sim muito patentes. **Padre Marinho era um homem que chorava. Todo mundo sabia e nem ele fazia segredo.** Por isso talvez tantos meninos iam chorar em seu quarto, no horário da direção espiritual. **Meninos tristes, tensos ou simplesmente apaixonados, a quem ele dizia, entre um afago e outro: Bem-aventurados os que choram porque é preciso o dom das lágrimas.** (TREVISAN, 2001, p. 112, grifos meus).

Como já me referi mais de uma vez, a sexualidade não é um dado da natureza. Foucault a concebe como um dispositivo histórico, ligado “à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências encadeiam-se uns aos outros, segundo [...] estratégias de saber e de poder” (FOUCAULT, 2004b, p. 115). Para que o dispositivo de aliança<sup>114</sup> fosse lentamente dando lugar ao dispositivo de sexualidade – embora um não seja a substituição do outro, mas a possibilidade de coexistência de ambos – foi necessária a constituição de um poder-saber, ou um saber-poder, em todo caso, “[...] um certo tipo de saber sobre o sexo não em termos de repressão ou de lei, mas em termos de poder” (FOUCAULT, 2014b, p. 100). Ou seja, foram criados “[...] novos procedimentos de poder que funcionam não pelo direito, mas pela técnica, não pela lei, mas pela normalização, não pelo castigo, mas pelo controle” (FOUCAULT, 2014b, p. 98). O poder neste contexto precisa ser definido, ele não é um “[...] conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um Estado determinado” (FOUCAULT, 2014b, p. 100), mas um estado de poder, localizado e instável que “está em toda a parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares” (FOUCAULT, 2014b, p. 101).

Dessa forma, Padre Marinho e os meninos mais “femininos”, que não gostavam de esportes e preferiam o misticismo, a música, as leituras e o teatro, estavam submetidos ao

---

<sup>114</sup>Para melhor compreender a noção de dispositivo de aliança, sugiro a leitura do capítulo quatro de *História da sexualidade: a vontade de saber*, de Foucault (2014b), cujo título é *Dispositivo de sexualidade*.

mesmo dispositivo de sexualidade que Padre Augusto e seus “meninos-machos”, mas todos, sem exceção poderiam – e muitos o fizeram, dentre eles Tiquinho – resistir ao dispositivo que se impunha. Para Foucault, as resistências “[...] são o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nessas relações como o interlocutor irreduzível” (FOUCAULT, 2014b, p. 104), mas como isso se dá? “Grandes rupturas radicais, divisões binárias e maciças?” Pode ser que sim, porém é mais provável que sejam “pontos de resistência móveis e transitórios, que introduzam na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos” (FOUCAULT, 2014b, p. 105).

É por isso que a perspectiva de amor que Tiquinho constrói é vista por mim muito mais como um ato de resistência do que como uma tentativa de justificar o seu desejo dentro do ideário religioso, já que “a partir do universo místico do Padre Marinho” se poderia supor que “as delícias da carne não se opunham necessariamente à salvação” (TREVISAN, 2001, p. 113). É acerca dessa visão que passo a discorrer agora para relatar o encontro afetivo de Tiquinho e Abel.

Claro que essa posição não lhe apareceu de uma hora para outra. Antes da chegada de padre Marinho, as poluções noturnas e o desejo de se masturbar começaram a aparecer e ele, ao buscar socorro com o antigo diretor espiritual, foi orientado de que essas sensações e desejos eram pecado:

O novato Tiquinho era ingênuo até o ponto de espantar-se com as primeiras e espontâneas atividades de seu próprio mecanismo sexual. Não entendeu por que, certa manhã, acordou lambuzado, ostentando uma enorme mancha na calça do pijama. Começou a alarmar-se com a repetição do fato para ele inexplicável e não sabia como se informar. [...]. Mas só ficou verdadeiramente alarmado quando, pouco depois, esfregando-se com sabão durante o banho, teve uma inesperada ereção, logo em seguida um friozinho no estômago e um esguicho pegajoso. Temeu, intuitivamente, que aquilo tivesse a ver com o pecado. Correu ao antigo Diretor Espiritual e só ficou sabendo que deveria se esfregar menos, para não provocar manifestações da carne inquieta, que levavam facilmente ao pecado contra a castidade. Viveu aflito, daí por diante, cada vez que se banhava. [...]. Mas o desejo de satisfazer-se era maior do que sua vontade conseguiu refrear. Reprimindo-se até o limite e temeroso das chamas do inferno, na verdade acabava obcecado pela idéia [sic] de expelir seu jato ardente. Para não pecar, inventou um estratagema onde não usaria as mãos. Ficava pulando debaixo do chuveiro, com o membro a bater-lhe na barriga, até ejacular [...]. Tiquinho viveu mergulhado em sombrios sentimentos de culpa, frequentando [sic] pelo menos uma vez ao dia o quarto do antigo Diretor Espiritual, para pedir absolvição por seu delicioso pecado mortal. **Foi daí certamente que nasceram suas primeiras inclinações ascético-místicas que iriam florescer, de um modo quase poético, com a chegada do Padre Marinho.** (TREVISAN, 2001, p. 118-9, grifos meus).

As informações de Tiquinho acerca de sua sexualidade se deram a partir da interdição e de uma relação hierárquica, tanto no sentido geracional, já que o diretor espiritual era bem

mais velho, quanto no sentido do saber, o que me traz novamente à questão do relação poder-saber, atravessando agora o campo da sexualidade. Esse poder-saber, na medida em que controla, demarca e circunscribe o prazer adolescente, ao tentar docilizar o corpo de Tiquinho, acaba por bloquear e incitar o prazer ao mesmo tempo. Assim, penso que a constituição de um saber sobre da sua sexualidade acaba permitindo que Tiquinho se insurja contra o poder normalizador do dispositivo de sexualidade sobre o qual estava submetido – assim como todos os outros superiores e internos.

Tiquinho considerava necessário e lindo sofrer por amor a Jesus Cristo. Ele mesmo usou durante pouco tempo cilícios para santificar o corpo por Cristo, mas os considerava muito incômodos. “Padre Marinho iria compreender a vocação de Tiquinho para o amor radical e, até certo ponto, passou a orientá-lo” (TREVISAN, 2001, p. 133). Entretanto, se no início Padre Marinho se aproxima de Tiquinho para, como Jesus com seus discípulos, ensiná-lo acerca do amor radical, é interessante perceber que assim que o adolescente começa a extrapolar os códigos morais do seminário a partir de sua interpretação mística visceral, seu diretor espiritual se afasta.

Tiquinho já estava no terceiro ano quando conheceu Abel. As férias de julho haviam terminado e todos estavam de volta ao seminário com cabelos e pensamentos ainda revoltos, “a vida agitava-se descabelada, antes de se enquadrar decisivamente no regulamento e se conter dentro daqueles monótonos horários” (TREVISAN, 2001, p. 139). Junto com eles também chegara um menino cujo seminário havia sido desativado, daí sua entrada repentina e fora de época. Como Tiquinho era o melhor aluno da sala, foi designado para servir de anjo ao novato – Abel – e se apaixonou por ele no momento em que o viu, enquanto o esperava no dormitório: “[...] Tomado por uma espécie de vertigem [...] **suspeitou que estava tendo uma revelação de origem nebulosa, mas sem dúvida mística. Pensou até em êxtase. [...] Amou Abel a partir daquela primeira visão.** E se entregou ao furacão que agosto prenunciava”. (TREVISAN, 2001, p. 141, grifos meus).

Abel era um tipo viril de menino que gostava de futebol ao contrário de Tiquinho. Mesmo sendo um ano mais velho que Tiquinho, que tinha treze anos, Abel precisou repetir o ano anterior em virtude da transferência, o que propiciou que ambos, além de estudarem na mesma sala, ainda dividissem o título de melhores alunos. Mais que isso, eles passaram a estudar juntos e Abel passou a ser seu imã e bússola, não só o centro, mas a própria vida de Tiquinho (TREVISAN, 2001, p. 143).

Assim como Tiquinho se destacou como melhor aluno, fazendo-o ser minimamente respeitado, é interessante notar que ao longo das entrevistas, tanto rapazes quanto moças

relataram a estratégia de se destacar em sala de aula, como uma forma de resistência, para fugirem aos processos sociais de abjeção:

Eu sofri muito *bullying*, mas eu não podia chegar em casa e dizer: ‘ah, estão me perseguindo’ ou ‘estão me chamando de viado’ porque é uma coisa que eu tenho vergonha. Então eu não tinha apoio da família e na escola também não tinha suporte. Eu lembro que eu não ia para o intervalo e eu sempre dizia para o povo da minha sala ‘ah, é que eu não gosto de sair’, mas eu não saía porque se eu saísse eu ia ser perseguido então eu preferia ficar dentro da sala. [...] Na quinta, sexta série, eu virei a pessoa mais inteligente da sala então, se eles quisessem minha ajuda eles não iam me perseguir... (Gabriel).

Mas tinha um detalhe: eu compensava nos estudos. Sabe? Eu sou gay, mas eu compenso nos estudos... Mesmo as minhas notas não sendo muito boas, eu era o aluno esforçado, eu era o aluno que não faltava à aula, que sentava na frente, o que ajudava o professor... [...] Sabe qual era o momento que eu mais gostava no ensino médio? Véspera de prova de português, porque todo mundo vinha para eu ensinar análise sintática. Meu Deus, para mim era um sonho! As pessoas sentavam e pediam para eu explicar o que era objeto direto, objeto indireto... Ficava a roda e eu ensinando, aí eu me sentia a pessoa mais popular da escola quando isso acontecia aí eu esquecia que havia esse comentário do gay... (Gustavo).

Ao lembrar o tempo em que “era apenas Tiquinho” (TREVISAN, 2001, p. 21), o narrador consegue perceber que o armário – definido por ele como a descoberta de “defesas e fórmulas”, inclusive a de ser bom aluno – foi também uma “estrutura definidora de opressão” pois “ressoante como é para muitas opressões modernas, a imagem do armário é indicativa da homofobia de uma maneira que não pode ser para outras opressões”(SEDGWICK, 2007, p. 26; 32). É, portanto, no mínimo revelador, que o amor *entre* Tiquinho e Abel e não *de* Tiquinho por Abel, passe a ser narrado a partir de uma situação de abjeção, de homofobia:

**Que podia fazer Deus para livrar Tiquinho do jogo do garrafão** que, apesar dos protestos do Padre Marinho, continuava sendo praticado (ainda que menos frequentemente) nos recreios noturnos? **Ali Deus revelava-se impotente tanto que Tiquinho já desistira de suplicar clemência e procurava proteger-se por sua própria conta. Mas, franzino como era, e talvez por tornar-se objeto de sutil revanche dos colegas menos adiantados nos estudos, sofria investidas constantes e verdadeiramente coletivas no jogo do garrafão.** Certa noite, foi desgraçadamente acuado junto às colunas do pátio externo, longe do garrafão o suficiente para receber uma surra de pelotas de cola seca durante toda a meia hora que duraria o recreio. Encostou-se a uma coluna, procurando proteger o rosto com os braços levantados e lá ficou posando como um pequenino São Sebastião atingido por seus soldados cruéis. Chorou, gritou ais e pediu misericórdia, enquanto apanhava de todos os lados. **E então, o que aconteceu, nessa noite? Como por encanto,** foi-se abrindo um corredor entre os furiosos atacantes e Tiquinho viu aproximar-se, borrada pela interferência das lágrimas, a figura do Jardineiro Espanhol<sup>115</sup> que não era fantasia nem milagre mas Abel em pessoa. **Distribuindo murros e cotoveladas, Abel chegou até Tiquinho e retirou-o dali, sob vaias dos atacantes que, no entanto, não ousaram desferir-lhe um único golpe.** Tiquinho chorava

<sup>115</sup>Desde a primeira vez em que viu Abel, Tiquinho chamou-o de jardineiro espanhol em alusão a um filme que o marcara profundamente, cujo título era esse mesmo e narrava a amizade entre um filho de um cônsul, ainda criança e um rapaz jardineiro, “que, além de pobre e bom, era muito lindo” (TREVISAN, 2001, p. 125). Após o filme, Tiquinho personificou Jesus na imagem cinematográfica do jardineiro espanhol, que era “moreno, de olhos amendoados e doces, peito largo, pernas rijas” (TREVISAN, 2001, p. 126) e, com a chegada de Abel ao seminário, viu “um Jardineiro Espanhol indiscutivelmente em carne e osso” (TREVISAN, 2001, p. 140).

com todas as comportas abertas. Mas a qualidade de seus soluços foi-se transformando à medida que Abel o levava para longe dali. **No porão, ao lado da bolaria, Abel abraçou-o. Parado no tempo, Tiquinho passou a chorar de intensa felicidade, com a cabeça recostada no peito cheiroso de Jesus.** (TREVISAN, 2001, p. 158-9, grifos meus).

Abel também amava Tiquinho, porém “[...] de maneira mais direta e cândida, sem demasiados questionamentos e **mais dentro dos padrões.** [...] Basta dizer que Abel descobriu o amor inquestionável de Tiquinho e isso lhe tocou, abriu-lhe as portas do coração e levou-o a encontrar dentro de si uma região desconhecida.” (TREVISAN, 2001, p. 163, grifos meus), mas **“Tiquinho sabia, por exemplo, que Abel tinha outros interesses vitais – o futebol, os companheiros de jogo, talvez as meninas, nas férias. Ele não”** (TREVISAN, 2001, p. 187). É preciso pensar o que o padrão significa neste contexto. O narrador queria dizer que o amor de Abel tinha características mais masculinas? Talvez seja uma possibilidade já que diferentemente do que se dizia de Tiquinho, de sua pretensa feminilidade e de seu corpo franzino, Abel caracterizado sempre de forma tão máscula e viril, sente amor por outro homem, portanto, dessa perspectiva, ele estaria tão dentro dos “padrões” assim? Dessa forma é possível questionar que apesar do gênero ser o “efeito de uma prática uniformizadora que busca uniformizar a identidade do gênero” através da heterossexualidade compulsória, “que tipo de repetição subversiva poderia questionar a própria prática reguladora da identidade?” (BUTLER, 2014c, p. 57). Me parece que Elias, ao não se afirmar nem heterossexual nem bissexual no início da entrevista, tenta produzir certa desestabilização, mas ao longo da conversa acaba reafirmando algumas questões bem machistas.

## **Elias**

Elias veio acompanhando sua namorada com quem eu havia marcado uma entrevista. Quando Brenda, meio sem graça, perguntou se ele poderia ouvir a entrevista, para tornar nosso encontro mais acolhedor, perguntei se ele também não gostaria de ser entrevistado. Batemos um papo superinteressante e foi ótimo que Elias tenha aceitado participar. Racializado como branco tem vinte e dois anos, é estudante de medicina na UFMA, afirma não ter religião e se reconhece como sendo de classe alta. Namorando Brenda há mais de um ano, experimenta um relacionamento onde a liberdade é o principal ingrediente, ficando com mulheres e também com um único homem, segundo ele, não há qualquer sentimento moralizador de culpa nem da sua parte, nem de cobranças da de Brenda já que ela também possui as mesmas prerrogativas. Reconhecendo que o mundo é cheio de preconceitos, prefere não se identificar como bissexual e nem como hétero, para ele o que mais importa mesmo é viver a fluidez dos desejos e amores, o resto vai se resolvendo quando a realidade for se desvelando.

Eu sempre gostei e hoje ainda gosto basicamente de mulher, mas teve um homem por quem eu me atraí na vida e eu já fiquei com ele. Até hoje eu me atraio por ele, mas basicamente é só por ele e sei lá... É uma atração mais por ele do que pelo sexo masculino, digamos assim... Então eu fico me pegando meio em dúvida de me identificar como bissexual por conta disso. Então, sei lá, eu não me defino muito... É uma coisa bem fluida... Bissexualidade masculina é uma coisa assim: se o cara fica com um cara na vida, pronto! Ele é gay e a mulher ele fica só para encobrir tudo. É muito mais confortável a pessoa se dizer hétero, é mais fácil. Eu nunca fui afeminado, eu sempre gostei das coisas de menino, tinha bem o estereótipo, jogava bola, brincava com meus amigos, eu era daqueles meninos que tinha meio que medo de meninas e aquela coisa mesmo de criança, meninos contra meninas. Mas eu cresci em um meio extremamente machista, em que tu tinhas que provar a tua masculinidade como a maioria dos homens. Eu nunca tinha me interessado por homens na infância, nunca tive nada e tal. Sempre fui bem machinho mesmo e heteronormativo e tudo. Quando eu tinha uns dezesseis anos eu senti que eu tive a minha primeira curiosidade, na época em que eu estava namorando com outra garota, aí começamos a falar, a gente tinha feito um ménage, e foi quando surgiu uma ideia minha de um ménage com dois homens e eu tendo uma relação com ele e isso me dava certa curiosidade, certo tesão e tal e nessa época eu cheguei a assistir alguns pornôs gays e bissexuais e aquilo me atraía, só que muito pela repressão mesmo minha e da sociedade e tudo eu pensei: 'não, isso é uma coisa que ninguém nunca vai saber e tal, no momento que alguém souber que eu tive esses pensamentos eu vou ser gay para o resto da minha vida'. Aí reprimi completamente, passou. [...] Mas eu sinto que eu tenho certo preconceito em ser o passivo da relação, não estou acostumado a ser o passivo, não sei se eu me sentiria confortável com isso... Porque a gente é construído para adotar a posição do predador, do que come, aquele que na hora do sexo vai e domina e não se entrega... É tipo assim, nunca se fala para uma mulher que ela tem que ser boa de papo, o cara é que tem que ser o bom de papo, é ele que tem que ir, conversar, mostrar o valor, convencer a mulher a ficar com ele. (Elias).

Também Geraldo afirma nunca ter sofrido qualquer situação de *bullying* ou homofobia na escola porque ele é quem era o “pegador” homofóbico. São as performatizações de gênero sendo produzidas.

Eu nunca sofri bullying porque eu era o pegador das meninas... Isso tudo que acontecia, parecia que acontecia em um mundo paralelo, era na minha mente, era segredo de estado. Inclusive, a história do apartamento, depois que saímos de lá, nunca se tocou no assunto... Tanto que eu mantive aquilo tão arquivado na minha mente que eu esqueci por um tempo... E na escola eu era um pouco homofóbico, então eu era o que fazia *bullying* com os meninos. (Geraldo).

Entretanto, no caso de Geraldo, algum tempo depois, ficando com homens e com mulheres, mesmo normalizando seu corpo na tentativa de continuar sendo visto como “macho”, se surpreendeu como as “repetições estilizadas” acabaram por traí-lo:

Foi em uma parada gay que eu conheci meu primeiro namorado... Mas até então eu ainda ficava com mulher. Nós passamos dez meses juntos e eu simplesmente deixei de ficar com mulher. **Aí fui adotando os jargões, os trejeitos, quando eu me percebi, eu já estava aquilo que eu não gostava... O afeminado, cheio de bordões e explícito para todo mundo**, mas eu não tinha mais vergonha disso... Na época eu andava de mãos dadas, eu pegava ônibus e andava de mãos dadas... (Geraldo, grifos meus).

Gustavo também relata experiências com mulheres como forma de diminuir as cobranças sobre ele e de, ao mesmo tempo se sentir mais aceito ao performatizar atitudes consideradas masculinas e heterossexuais:

Eu percebia que na minha adolescência os meninos estavam começando a ficar com as meninas e talvez isso fosse uma forma de mostrar que eu podia ser igual a eles, até porque as meninas eram bem bonitas. Então era mais uma forma de dizer: ‘olha, eu posso também! Eu não sou tão diferente de vocês...’ Tanto é que eu me senti mais aceito nessa época, porque me parece que os boatos de que eu era viadinho diminuíram, quando eu estava com as meninas. Quando eu ia para a festa e ficava com uma menina, parecia que os comentários paravam... (Gustavo).

Tiquinho mantinha um diário onde escrevia sobre suas descobertas acerca de um amor místico e, depois da chegada de Abel ao seminário, principalmente sobre o seu amor por ele. Ao conhecer as palavras dos místicos católicos, Tiquinho compreendeu que não há pecado em tornar o seu amor por Cristo um amor real, concreto e que Abel personificava a própria encarnação de Jesus, mas é preciso esclarecer que até então ele não pensava em se relacionar sexualmente com Abel, pois acreditava na “pureza” do amor entre eles. Assim, tudo o que tinha ouvido e lido no seminário, especialmente no convívio com padre Marinho, o levava a acreditar na possibilidade de seu amor por um homem.

Dessa forma, o raciocínio de Tiquinho o faz chegar à conclusão, pelo menos durante certo tempo, de que seu amor por Abel era puro e estava fundamentado na Santíssima Trindade:

Assim: a Santíssima Trindade é um só Deus unido por um só amor. Esse único Deus habita em todas as partes. Em mim e em Abel também. Como Jesus é Deus, Jesus está em nós. Somos dois mas nos tornamos um por causa da presença de Jesus e seu amor. **Eu amo Abel como a mim mesmo e o amor de Jesus é o mesmo dentro de nós. Então nosso amor é uma coisa só. Se eu e Abel não nos amarmos, o amor de Jesus vai ficar incompleto. Mas se nos amarmos, será um amor por toda eternidade. Unidos amorosamente em Jesus, eu e Abel nunca vamos nos separar.** (TREVISAN, 1982, p. 139, grifos meus).

Tiquinho e Abel viveram durante algum tempo um amor considerado “puro”, ou seja, sem sexo, mas com muito carinho. Entretanto, “esses jogos naturalmente arrebentaram barragens dentro de cada um. Nem Tiquinho nem Abel perceberam como tinham ido longe no amor cristão. Criaram, a partir dali, um tão inefável nó que dizê-lo não se sabia (TREVISAN, 2001, p. 167).

Era impossível que o namoro de Tiquinho e Abel não se tornasse assunto na comunidade, já que o espaço não era tão grande e, como Tiquinho era considerado mais feminino, portanto “o mais visado” (TREVISAN, 2001, p. 178) precisou fazer muitos sacrifícios em nome da preservação do seu amor, tanto que ele:

[...] **aceitou pôr em prática um árduo plano para desfazer sua fama de mariquinha e ‘tornar-se homem’ perante a comunidade.** A primeira providência foi sugerida e, digamos imposta por Abel. **Tiquinho precisava afastar-se da Passarada**, coisa que ele, em nome do amor, aceitou fazer. Se bem que tivesse poupado Canário como seu confidente e amigo, Tiquinho acabou provocando a extinção da Passarada, cujos grandes dias tornaram-se coisas do passado. [...]. **Uma outra providência** – esta decidida pelo próprio Tiquinho – **foi esforçar-se para participar mais dos esportes e, com isso, identificar-se menos com a turma dos mariquinhas.** Após umas três ou quatro frustradas partidas futebolísticas, Tiquinho decidiu dedicar-se ao pingue-pongue e ao vôlei – este, é verdade, um esporte associado aos mais delicados.

.....  
A necessidade tornou-se mais aguda não apenas em função dos comentários gerais. A partir de certo momento, cresceu no interior do próprio Tiquinho uma inquietação antiga. Se há muito **ele temia não ser homem como os outros**, certas reações incontroláveis de seu corpo [ereções que beiravam o priapismo quando pensava ou estava próximo a Abel] passaram a acentuar-lhe tal suspeita, em associação com o medo de pecar, evidentemente. (TREVISAN, 2001, p. 178; 179, grifos meus).

Até agora Tiquinho parecia resistir ou pelo menos lutar para resistir aos dispositivos disciplinar e de sexualidade, mas como bem observara Foucault, as resistências são, na maioria das vezes, transitórias. Mais que isso, “quando Foucault argumenta que a disciplina ‘produz’ indivíduos, ele não quer dizer apenas que o discurso disciplinar os *dirige* e os utiliza, mas também que os *constitui ativamente*” (BUTLER, 2014a, p. 264). Afastar-se da Passarada significava se distanciar de tudo que correspondia ao feminino e, relacionar isso à prática do futebol – não de qualquer esporte, é – como afirma Welzer-Lang (2001, p. 463, grifos meus) “[...] uma maneira de dizer: **eu quero ser como os outros rapazes.** Eu quero ser um homem e, portanto, eu quero me distinguir do oposto (ser uma mulher). **Eu quero me dissociar do mundo das mulheres e das crianças**”.

Se entre as meninas existe uma pressão para brincarem “como meninas”, performatizando a feminilidade, entre os meninos isso não ocorre de maneira diferente. Apesar, de que, como relativiza Guido:

Às vezes tem meninos que brincaram de carrinho, não brincaram de boneca, jogaram bola na rua, ficaram com meninas na sua adolescência toda e hoje são gays, assim como crianças que brincaram de boneca, de casinha e foram gays a sua vida toda e continuam gays... (Guido).

Entretanto, há situações em que os meninos, assim como Tiquinho, não se identificam com aquelas brincadeiras ditas masculinas e acabam sofrendo de alguma forma. Foi o que relatou Gustavo.

Eu brincada de elástico, eu pulava amarelinha... Eu não me ajudava. Rsr! A questão do futebol sempre foi um problema para mim, aqui na rua havia o momento do queimado, do voleibol e do futebol e eu nunca participava do futebol e tinha essa cobrança para eu participar do jogo de futebol. Eu percebia que os meninos como eu gostavam de jogar futebol

e por algum motivo eu preferia jogar queimado. [Na escola] **Eu tentei ir para o esporte também e isso foi pensado, mas o meu corpo não aguentou...** Os meus dois ombros são luxados, mas eu tentei fazer musculação, fazer vôlei, **porque era o grupo onde os meninos estavam e eu queria me destacar nesse lado**, mas não consegui aguentar e a daí eu voltei. (Gustavo, grifos meus).

O desejo sexual de Tiquinho por Abel também o levava a pensar que não era tão homem quanto o próprio Abel quando “[...] o sexo começou a surgir como imperativo nas fantasias místicas de Tiquinho” (TREVISAN, 2001, p. 180). Durante o período de trinta dias de férias em que ficaram separados, ambos nas casas de suas famílias, Tiquinho escreveu a Abel, não só confessando suas ereções constantes quando pensava nele: **“Deus me deu uma sina, Abel. Eu amo você igual mulher.** Ponto final, não pensou em mais nada e foi correndo colocar no correio” (TREVISAN, 2001, p. 187, grifos meus). Ao contrário do que imaginava Tiquinho, sua declaração foi bem recebida por Abel e, no retorno das férias, a intimidade entre eles cresceu bastante, ensaiando “[...] toques furtivos, já atingindo águas mais profundas” (TREVISAN, 2001, p. 189). Eles se encontravam no dormitório, no lavatório e no eucaliptal, que se tornou o lugar predileto dos dois. Entretanto, apesar dos momentos a sós, Tiquinho resistia às insistências de Abel de possuí-lo, pois “já sofrendo com o estigma de ‘maricas’, Tiquinho temia o de ‘fresco’” (TREVISAN, 2001, p. 193). Em uma perspectiva bem dicotômica Tiquinho se considerava a fêmea, enquanto Abel era o macho da relação e isso “o torturava e enchia de ressentimentos. Por exemplo, temia muito compreensivelmente que Abel o deixasse de amar e não o respeitasse mais ao comprovar que seu amigo não passava de um fresquinho” (TREVISAN, 2001, p. 194).

A partir desse momento, a tentativa do narrador de trazer Tiquinho para o lado do feminino se torna perceptível. Ele não só amava Abel como uma mulher ama a um homem, mas fará coisas que são performatizadas como atitudes femininas.

Quando a crise já estava se instalando no relacionamento de Tiquinho e Abel mais uma vez os burburinhos sobre sua “amizade particular” vieram à tona. Ambos foram chamados e advertidos pelo Reitor de que este tipo de relacionamento era proibido no convento e, “[...] negaram a veracidade daquilo que mais prezavam em suas vidas” (TREVISAN, 2001, p. 197). Como medida disciplinar mais extrema, após a conversa, “as camas de Tiquinho e Abel foram colocadas em extremos opostos do dormitório, bem junto de cada um dos Prefeitos de Disciplina. O mesmo ocorreu com suas carteiras, tanto no salão de estudos quanto na sala de aula”. Entretanto, ao invés dessas medidas os afastarem “seu amor tanto se contorceu que voltou diretamente às origens, onde floresceu de novo, como num milagre” (TREVISAN, 2001, p. 197).

Foi assim que no período pascal, nas três noites da Semana Santa, Tiquinho e Abel aproveitaram que, por conta das festividades, a vigilância sobre eles havia diminuído, aproveitando “[...] esse período de sacralidade transbordante e fugiram” (TREVISAN, 2001, p. 203) para a enfermaria do convento.

Abel entrou na enfermaria e ficou nu em pêlo. Deixou o pinto exposto, sem se acanhar por estar ostentando desejo na rigidez pulsante. Tico não pôde mais resistir e fez o que ansiava usar havia muito. Comungou Abel, até a última gota de sangue.

.....  
 [...] **Tiquinho sentiu-se sugando mas na verdade sangrou, nas três noites em que estiveram juntos. Foram rasgos de amor, os seus**, ambos ali ferozmente engatados, maravilhados com a sensação de estarem se devorando eucaristicamente.

.....  
 [...] E Tiquinho queria mais. E era insaciável o desejo de ambos comungarem-se até que nada sobrasse de si – nem do outro. Em cada uma dessas noites sacrossantas, **Abel deliciava-se em ostentar sua nudez, quase como início ritual. E Tiquinho, o adorador, esbugalhava os olhos, aproximava-se com recolhimento e fervorosamente repetia aquele gesto secular de dois se tornarem um.** (TREVISAN, 2001, p. 203-4, grifos meus).

A partir daí, “o demônio fincou suas garras no terreno da paixão” (TREVISAN, 2001, p. 205). Tiquinho iria perceber que amava a Abel acima do amor que tinha devotado a Deus e “[...] não seria mais o mesmo depois de desvendar essa noção” (TREVISAN, 2001, p. 205).

Tiquinho sofre um desmaio depois de sentir dores de cabeça fortíssimas e constantes, chegando até a segredar “a Abel que estava com câncer no cérebro” (TREVISAN, 2001, p. 213). Passou então a tomar calmantes receitados pelo médico e, após seu episódio de inconsciência, foi mandado para casa da sua família, a fim de descansar por duas semanas, pois os padres consideravam que ele estava com esgotamento nervoso. Em minha dissertação de mestrado intitulada *Com a palavra, as mulheres: um estudo sobre relações amorosas e identidade feminina* (2001), trabalhei com a noção de *doença dos nervos* ou *nervoso*. Esta categorização estava diretamente associada ao universo feminino na medida em que a mulher<sup>116</sup> estaria muito mais predisposta à *doença dos nervos* que o homem, em função, de maneira geral, do próprio atributo que a constitui como Mulher, ligada socialmente às atividades internas da casa. Claro que não é este o caso de Tiquinho, mas a associação de suas

---

<sup>116</sup>Marina Cardoso ao estudar a assistência psiquiátrica à comunidade de Itamarandiba, no Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais argumenta que: “[...] ao observarmos os dados disponíveis sobre a relação sexo e diagnóstico da "doença mental" a incidência entre as mulheres é consideravelmente superior. Da mesma forma, os médicos locais observam, por exemplo, que a Síndrome de Conversão Psicomotora (S. C. P. M) é um fenômeno observado entre as mulheres e sugerem que esta teria um papel análogo ao alcoolismo entre os homens. [...] Desse modo, a mulher associada à *interioridade* da casa, adequa-se a uma perturbação interna e privada, representada pela "crise dos nervos"; o homem associado à *exterioridade* da rua e do trabalho manifesta a perturbação de modo externo e público, como através das brigas e do alcoolismo. (CARDOSO, 1999, p. 167; 166).

atitudes com um esgotamento nervoso me fez voltar à ideia da sensibilidade e da feminilidade que o marcaram desde sua chegada ao seminário.

Ao retornar de sua casa, em menos de uma semana, por não suportar a saudade de Abel foi tratado com tanta frieza e desprezo por seu objeto de amor e desejo, que se apossou dele um ódio extremo por considerar “[...] que se tornara asqueroso para Abel” (TREVISAN, 2001, p. 215). A partir daí, “Tiquinho entregou-se totalmente à tarefa da vingança. Aquele amor que tinham vivido era radical demais para se deixar perder sem uma reação contrária, em igual intensidade. Queria punir, ferozmente, calculadamente. Como um Deus inflexível e sábio” (TREVISAN, 2001, p. 215).

Quase uma semana depois de seu retorno, o reitor precisou visitar sua família, pois havia alguém doente. Em sua ausência “[...] faltou luz pouco antes do horário de dormir” (TREVISAN, 2001, p. 216), que se generalizou até os dormitórios:

**A memória jamais esqueceria aquele espetáculo impensável numa instituição onde se formavam os eleitos do Senhor. Os corpos eram como fogos-fátuos obscenos:** bundas que se iluminavam apontadas para os espectadores e repentinamente dissolviam-se na escuridão. Ou fugazes pintos balançando ao ritmo dos saltos endiabrados, quando não manuseados provocadoramente, lascivamente, em meio aos gritos e aplausos dos espectadores. Por precaução os rostos não eram iluminados [...]. **Quando o segundo Prefeito de Disciplina entrou esbaforidamente com outra lanterna acesa, Tiquinho, até ali alheio a tudo, teve um impulso ágil e incontrolável.** Bem de acordo com a loucura geral, apossou-se da lanterna e, com seu foco iluminado, varou toda a extensão do dormitório, à cata de Abel, que já vira entre os corpos nus. Não tardou em localizá-lo [...]. **Tiquinho sentiu na garganta que chegara o momento da vingança. [...] manteve-se implacável como a rival ensandecida de algum filme de amor. Mergulhado na sombra, podia-se dizer que tinha o rosto pétreo de uma atriz perfeitamente má.** [...] Abel tentou esconder-se e começou a vestir nervosamente o pijama, já que o foco da luz se recusava a abandoná-lo. Pior a emenda: todos puderam testemunhar que, depois de acuado e revelado, Abel Rebebel era vencido por uma luta feroz, maligna, humilhante. [...] Quando o Prefeito de Disciplina retirou a lanterna de suas mãos, Tico ainda tinha na boca o gosto forte da vingança que, uma vez ativada, não pretendia estancar. (TREVISAN, 2001, p. 217-9, grifos meus).

Mais uma vez Tiquinho é colocado como uma figura feminina pelo próprio narrador: como *uma rival, uma atriz perversa*. Parece clara aqui a ideia da mulher traída que se vinga. Se pensar que Abel encarna desde o início do romance a figura do homem viril, portanto ativo, ou seja o que domina, que possui o corpo de Tiquinho, passando a rejeitá-lo depois de penetrá-lo e o medo de Tiquinho de ser considerado “fresco” por ser passivo na relação que acaba por se concretizar, posso afirmar que o está em jogo aqui não é a ideia de que Abel e Tiquinho sejam gays, homossexuais, o que chama atenção é a relação dominador versus dominado, ativo versus passivo, masculino versus feminino.

A narrativa de Trevisan de um amor entre rapazes carregado de naturalizações dos papéis de gênero em que um deveria se portar como homem e outro como mulher põe em

relevo o fato de que a heteronorma atinge a todos nós e mesmo que tentemos fugir, ela vez por outra aparece. Mas é preciso questionar e até mesmo denunciar essa perspectiva: aqui há um encontro entre Montello e Trevisan. Me enganei quando, por um instante acreditei que ao escolher um autor gay e militante me depararia com um amor dissidente. Ariana/Malu e Tiquinho/Abel não levantam qualquer tipo de problemática ou questionamentos às categorias da heterossexualidade compulsória e da heteronormatividade. Nesse sentido, os dois romances teriam sido escritos a partir de uma perspectiva heteronormativa que os transforma em um dispositivo disciplinador de corpos na medida em que @s aproxima e/ou @s afasta do homem/mulher heterossexual ou do seu extremo: homem feminino/mulher masculina ou, dito de outra forma, homem passivo/mulher ativa.

No Primeiro Ato, citei a concepção de Peter Fry sobre as noções de ativo e passivo em um estudo realizado em Belém-PA. Michel Misse no livro *O estigma do passivo sexual: um símbolo de estigma no discurso cotidiano* (2007), já na terceira edição, também trabalhou essa dicotomia, pensando a passividade como um estigma associado à feminilidade. Enquanto o heterossexual masculino é considerado “normal” e “ativo”, a mulher heterossexual deve se comportar como passiva, mas ainda assim será estigmatizada assim como o gay e a lésbica passiv@s também serão. É como se o gay masculino “ativo” fosse retirado do terreno das abjeções, enquanto mulheres, lésbicas ou não, “ativas” ou “passivas” e gays “passivos” fossem lançadas a ele.

Na relação amorosa de Tiquinho e Abel encontro cenas de violência, de construção de identidades sexuais, de desejos homoeróticos que nascem dentro e no contexto de um local cujo objetivo era forjar os eleitos do Senhor. Mas, é preciso lembrar que não estou tomando sexo/sexualidade como algo dado, natural. Dentro da perspectiva construcionista da sexualidade, é preciso pensar que os próprios termos dicotômicos foram socio-historicamente construídos. Foucault, por exemplo, na trilogia sobre a história da sexualidade, realiza uma genealogia na qual atribui aos gregos diversas reflexões acerca da sexualidade. No segundo volume de *História da sexualidade: o uso dos prazeres*, a quarta parte fala do uso desses prazeres na relação com os rapazes como um tema de inquietação para os gregos. Claro está que o autor não está falando de homossexualidade, pois para ele esta noção “[...] é bem pouco adequada para recobrir uma experiência, formas de valorização e um sistema de recortes tão diferentes do nosso” (FOUCAULT, 2014c, p. 231), mas que apesar de ser culturalmente valorizada “[...] se misturavam [a ela] atitudes bem diferentes: desprezo pelos jovens demasiado interessados, desqualificação dos homens afeminados, rejeição de certas condutas vergonhosas [...]” (FOUCAULT, 2014c, p. 235-6). Nesse sentido chama atenção para noções

de passividade e atividade nessas relações, demonstrando que havia um princípio da honra e da superioridade que prescrevia “[...] que não convinha (sobretudo aos olhos da opinião) que o rapaz se conduzisse ‘passivamente’” (FOUCAULT, 2014c, p. 259). Assim, há honras desde que se seja ativo, dominador, que se penetre o outro – um passivo, inferior. Foucault trata então de um dispositivo de poder no contexto das relações sexuais gregas tanto entre homens e mulheres quanto entre homens, que salvaguardadas as devidas proporções, de alguma forma se manifestam também em nosso contexto cultural no qual que se valoriza “é o que consiste em ser ativo, em dominar, em penetrar e em exercer, assim, a sua superioridade”. (FOUCAULT, 2014c, p. 264). Entretanto, é importante lembrar que Foucault está tratando de relações afetivo-sexuais entre homens apenas.

Também nas entrevistas, encontrei a ideia de atividade e passividade muito marcadas, entretanto também encontrei discursos dissidentes na medida em que a atividade e a passividade não se encontram aprisionadas a um homem entendido socialmente como masculino e a outro reconhecido como feminino, respectivamente:

As pessoas têm o preconceito de pensar que o gay mais afeminado é somente passivo. Não, não! Pelo fato dele ser mais feminino não significa que ele seja mais passivo. **Eu acredito que a questão da feminilidade não afeta isso, não quer dizer que haja mais atividade ou passividade.** Eu sinto mais prazer em ser passivo, mas eu já tive orgasmos sendo ativo, eu sou ativo, mas me sinto melhor como passivo... (Gérson, grifos meus).

**Eu tinha muito essa coisa de ativo e passivo. Se eu for ativo eu sou menos gay, rsrs. Hoje eu penso assim: eu prefiro ser ativo, mas se eu estiver com uma pessoa que eu goste, eu vou ser passivo.** E eu tinha isso com os meus amigos, eu dizia que eu era ativo porque eu achava que se eu dissesse que eu era passivo eles iriam me menosprezar. Hoje eu não tenho mais isso. Tem homens, eu já fiquei com muitos assim, que só sentem prazer dando, mas eles incorporaram o papel feminino, eles têm uma “cuseta”... Mas hoje eu sou apenas um homem que gosta de sexo com outro homem, mas eu já tive dificuldade de entender isso. (Geraldo, grifos meus).

O afeminado na relação homossexual é caracterizado como o passivo. Meu namorado é considerado mais afeminado que eu. Na verdade eu não acho, mas as pessoas acham e sempre me falam, inclusive nossos amigos. Mas hoje eles me falam que eu sou muito afeminado. Na nossa relação, no início, por barreiras minhas, eu nunca fui passivo. Eu me tornei passivo faz pouco tempo, deve fazer uns quatro meses. Com meu primo eu também sempre fui ativo, porque ele sempre se posicionava de maneira que eu sempre assumisse a atividade. Então assim, no início do relacionamento eu nem pegava no pênis, não pegava mesmo, porque eu tinha um certo nojo, uma coisa super estranha para mim e devia ser muito difícil para ele, até porque nos relacionamentos anteriores dele, ele nunca tinha sido passivo. Ele foi a primeira vez passivo comigo. (Guido).

Se retomo a questão da atividade e da passividade, não é no sentido de ratificar as dicotomias naturalizadas, fundadas pela metafísica da presença, tão criticadas por Derrida.

Algumas falas citadas acima, inclusive, questionam esse aprisionamento da passividade no corpo feminino e da atividade no masculino. Como afirmei anteriormente, parto da perspectiva da desconstrução. Todavia, como desconstruir não é destruir, é necessário percebê-las e denunciá-las não só como provocadoras de preconceitos, estigmas e abjeções. Como afirma Butler (2014a, p. 253), apesar de o gênero ser “o mecanismo pelo qual noções de masculino e feminino são produzidas e naturalizadas”, ele também “pode muito bem ser o aparato através do qual esses termos podem ser desconstruídos e desnaturalizados.”

Após o episódio da falta de energia, com o regresso do reitor houve uma reunião com os maiores em que ele exigia que os culpados fossem apontados. Tiquinho e mais dois prefeitos foram os delatores e, “[...] no mesmo dia consumou-se a vingança. Abel foi chamado pelo Reitor que lhe comunicou sua imediata expulsão do Seminário.” (TREVISAN, 2001, p. 220). Todavia, ao contrário do que esperava, Tiquinho ele não encontrou paz, mas sim remorso e culpa.

Com a expulsão Abel ficou incomunicável até a chegada da sua família. Tiquinho pensou em incendiar o quarto afastado onde estava e morrer com ele, mas ao final decidiu “[...] passar uma noite debaixo da chuva fria de fim de outono. [...]. Ali, encharcado no desespero, desejou apanhar uma pneumonia para morrer de amor” (TREVISAN, 2001, p. 223). Além disso, após a saída de Abel, incendiou o eucaliptal e foi ao porão “[...] onde se pôs a bater a cabeça contra a parede, gritando o nome de Abel, com violência” (TREVISAN, 2001, p. 224). Dias depois foi diagnosticado em estado de pré-coma e conduzido à “[...] casa dos pais, onde passou semanas em repouso absoluto, [...]. Nunca mais regressou ao seminário” (TREVISAN, 2001, p. 226).

Do mesmo modo que o romance inicia, também termina. É o menino que está no começo de tudo que, ao final, depois de relembrar toda a sua trajetória amorosa no convento, ainda sonha alcançar o perdão do seu grande amor depois de sua vingança. Todavia, esse menino não é mais o mesmo, ao se olhar no espelho ele percebe que: “[...] há um Tiquinho com marcas do tempo nos olhos embaçados, nas bochechas caídas e nos vincos que começam a se apossar do território inteiro do rosto. Um ser anestesiado” (TREVISAN, 2001, p. 229).

João – o menino Tiquinho – durante sua permanência no antigo convento, transformado em orfanato recebe a notícia de que na sala de visitas, “Alguém o espera. E avisa que se chama Abel Rebebel” (TREVISAN, 2001, p. 232). O Tiquinho anestesiado desperta! O que acontece então? Finalmente se encontrará com Abel e poderá viver seu grande amor? Como tod@ Leitor@ de romances, torço que sim, mas encontro a seguinte advertência na

última página da obra: “O autor pede perdão aos leitores e confessa desconhecer o desenlace do drama. Incertezas da ficção? Fraquezas da memória, talvez.” (TREVISAN, 2001, p. 238).

Particularmente, gosto da maneira como este romance termina, pois se aproxima muito das vidas que eu entrevistei: ainda inacabadas, em trânsito. Mas é preciso, para atribuir potência ao trânsito, acreditar como afirma Foucault (2004), que é por meio dos desejos que novas formas de relações, novas formas de amar e novas formas de criar são instauradas. É por isso que não “*Em nome*” do desejo, mas “*pelo desejo*” as vidas continuam sendo trilhadas. Gabriel procura um amor dentro de uma relação de liberdade. Guido continua feliz ao lado do amor da sua vida, com quem tem descoberto, dentre tantas outras coisas, que uma relação afetivo-sexual é mais que a dicotomização do ativo e do passivo, há prazeres para além dos rótulos. Gustavo e Guilherme decidiram separar seus caminhos, mas a vida e as descobertas seguem. Gérson não procura mais por um príncipe encantado, mas por prazeres que o encantem. Geraldo está ressignificando a perda de um namorado com muito desejo por um amor mais sólido. Germano experimenta a solidão da bicha preta com muita coragem e garra, para superá-la sem sacrificar quem ele é. Getúlio é resistente, mas pelo desejo, tem se rendido ao amor de um homem mais jovem, Elias segue experimentando e desejando um relacionamento sem rótulos, de preferência com mais de um@ parceir@...

Ao contrário da vida de Tiquinho, anestesiada pelo tempo, todas as outras vidas narradas nas alterescritas ficcionais seguem tentando produzir performances dissonantes e desnaturalizadas, porque “o gênero está aberto a cisões” (BUTLER , 2014c, p. 211) e é preciso, pelo desejo, não só se defender dos processos sociais de abjeção mas também se afirmar e reafirmar como força criativa resistente.

## QUARTO ATO

### ***MODUS VIVENDI*<sup>117</sup>: GÊNEROS NÔMADES E SEXUALIDADES DISSIDENTES NAS AUTOBIOGRAFIAS E VIVÊNCIAS TRANSEXUAIS**

*Olhar a alma de mulher  
ou  
a forma que lhe é ex  
terna  
o pênis entre as pernas  
os pelos  
pelos  
pelos pelo rosto*

*sinto ojeriza quando o vejo rijo  
falo que me veio como falha  
avalio o alívio que haveria  
ao ver-me livre deste filho  
ao ver a vulva no espelho  
sem empecilho*

*quanto ao rapaz apraz se olhar mulher  
e o músculo que há lhe traz o asco  
atroz seria opor-se ao próprio corpo  
e ter, não mão alheia, mas o soco.  
(Amara Moira, Trans, grifos meus).*

*Estes percorreres por aí à balda,  
nestes saudosos antigos eus.  
Qual deles deixei no meio da estrada  
e em que sombra,  
me persegues até onde sou?  
Até que fundo somos? (Fomos?)  
**Esse nós que no meu eu se alimenta,  
e que diante do espelho, volta a mim e não me  
encontra –  
– essa própria alteridade comigo mesmo,  
como um possível outro, que em mim se empenhou.**  
[...]  
**Só sei que não me atenho ao que me assino.  
A identificação foi negada,  
por este conhecimento que me fizeram,  
da pura solidão do conhecimento.**  
(João Nery, Corte em mim, grifos meus).*

Quando comecei a construir esta tese, fazendo entrevistas com transhomens e transmulheres, duas questões podiam ser facilmente percebidas em seus relatos: o constrangimento provocado pela impossibilidade de alteração do nome civil sem que houvesse um processo judicial e, atrelado a isso, a exigência de laudos médicos que

---

<sup>117</sup>Em latim. Significa em português “modo de viver”.

ratificassem a transexualidade. Ou seja, para ter um nome com cujo gênero a pessoa se identificava era preciso adoecer<sup>118</sup>.

Enquanto escrevo este Ato, duas notícias podem ser comemoradas: no dia 01 de março de 2018 o Supremo Tribunal Federal decidiu, por unanimidade, que transexuais e transgêneros poderão retificar seus registros civis sem a necessidade de laudos médicos, ou mesmo de cirurgia de redesignação sexual e, principalmente, sem precisarem de autorização judicial. A segunda notícia, mais recente, divulgada no dia 18 de junho de 2018, foi de que a Organização Mundial de Saúde/OMS, ao publicar o novo Código Internacional de Doenças, em sua décima primeira versão/CID-11, retirou as identidades trans e travestis da sua lista de transtornos mentais<sup>119</sup>.

Dito de outra forma: quero ressaltar que a transexualidade não é a-histórica. Há um contexto em que ela surge, se transforma em um dispositivo e, enquanto tal, encontra resistências. Se se fizer uma genealogia da transexualidade, nos moldes foucaultianos, se perceberá que, a partir da segunda metade do século XX, mais especificamente na década de 1950, sendo intensificado nas décadas de 1960 e 1970, o “fenômeno transexual” (BENTO, 2012) foi emergindo e ganhando visibilidade como “disforia de gênero” ou “transtorno de identidade”, trazendo a transexualidade para o terreno das patologias e produzindo uma universalização desse fenômeno<sup>120</sup>.

É importante pensar esse processo como a produção de um dispositivo de transexualidade – assim como houve a de um dispositivo de sexualidade – para que se possa perceber que há, dentro dele, lutas e resistências pela despatologização da transexualidade ao mesmo tempo em que outros grupos lutam pela manutenção do diagnóstico por facilitar um percurso médico viável e gratuito para a transformação corporal<sup>121</sup>. O primeiro passo já foi dado com sua retirada da CID-11 – entendendo esta não como um dado natural, mas uma invenção, bem como a heterossexualidade, que, enquanto tal, também possui subversões normativas que compõem o dispositivo<sup>122</sup>.

---

<sup>118</sup>Embora esse conteúdo apareça em quase todas as entrevistas, diante das mudanças ocorridas, decidi não apresentá-las neste trabalho.

<sup>119</sup>Três documentos são reconhecidos como oficiais para a patologização da transexualidade: o *State of Care/SOC*, publicado pela *Harry Benjamin Internacional Gender Dysphoria Association/HBIGDA*. O *Manual de Diagnóstico e Estatística de Distúrbios Mentais*, em sua quarta versão/DSM-IV da Associação Psiquiátrica Americana/APA e o *Código Internacional de Doenças*, em sua décima versão/CID-10, da Organização Mundial de Saúde/OMS.

<sup>120</sup>Interessante observar que em 1973 a APA aboliu o diagnóstico da homossexualidade como um transtorno e, em 1987, deixar de considerar a categoria “homossexualidade ego-distônica”.

<sup>121</sup>Sobre essa discussão sugiro a leitura do texto *Desdiagnosticando o gênero* de Butler (2009).

<sup>122</sup>Sobre a genealogia da transexualidade e a constituição de um dispositivo sugiro as leituras do artigo *A invenção do dispositivo da transexualidade: produção de “verdades” e experiência trans*, de Maria de Fátima

A emergência desse dispositivo permitiu também a nomeação e a visibilidade da transexualidade, possibilitando inclusive um pequeno espaço no circuito literário. Já me referi anteriormente que tanto a literatura gay quanto a lésbica, no Brasil, ainda está em construção, apesar de já existirem livros escritos por autor@s e/ou com protagonistas gays e lésbicas. Essas obras têm uma variedade maior de gêneros literários e de abordagens mais acadêmicas. No caso de uma literatura trans específica, praticamente se encontram ou estudos teóricos ou biografias e autobiografias, ou seja: “a literatura trans no Brasil ocupa uma posição ainda mais complicada. Como são raros os livros escritos por pessoas trans ou de temática central trans, eles acabam sendo assimilados por outras categorias” (Divanize CARBONIERI, 2017, p. 51). Dentro dessa precariedade<sup>123</sup> das vidas trans, os transhomens são menos visíveis ainda que as transmulheres.

É preciso ressaltar que nem *Viagem Solitária: memórias de um transexual 30 anos depois* de João Walter Nery, nem *E se eu fosse puta*, de Amara Moira, inauguraram o mercado de autobiografias trans. Duas autobiografias de transhomens e uma de transmulher foram lançadas na década de 1980, essas sim, as primeiras obras autobiográficas trans, lançadas no Brasil.

Em 1982, Anderson Herzer publicara *A queda para o alto*, a primeira autobiografia transexual, embora o autor não tenha se autoidentificado dessa maneira, por não conhecer a nomenclatura. Em 1984, o próprio Nery lança o livro *Erro de pessoa: Joana ou João?* que escrevera enquanto se recuperava das cirurgias, mas que só foi publicado sete anos depois sob o pseudônimo de João W. Nery. Em sua primeira obra, ainda na capa ele afirma que o livro trata do “depoimento de um **transexual brasileiro** que, **nascido mulher**, finalmente **se realizou como homem**” (NERY, 1984, grifos meus). Nele relata sua vida desde a infância até a realização das cirurgias às quais se submeteu. Em *Viagem Solitária: memórias de um transexual 30 anos depois*, o termo transexual não aparece mais como uma explicação do que se travava o livro como em *Erro de pessoa: Joana ou João*, mas aparece no subtítulo. Nessa reelaboração ele vai além das cirurgias e conta acerca de suas vivências – inclusive a de ser pai – até 2011. Não há como negar que estas duas autobiografias publicadas ainda no século XX, são pioneiras e de suma importância para a constituição de uma literatura transmasculina e da própria visibilização das transmasculinidades e se constituem como obras que “ajudam a desmistificar dois universos das transmasculinidades brasileiras” (Benjamim Braga de

---

Lima Santos (2011) e das obras de Berenice Bento, *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual* (2006) e *O que é transexualidade* (2012).

<sup>123</sup>Tomo aqui um termo utilizado por Butler na obra *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto* (2015b).

Almeida NEVES, 2017, p. 32). Nesse sentido, os mundos de Nery e Herzer são bastante distintos, mas é preciso pensar – assim como no caso das alterescritas ficcionais dos dois transhomens que entrevistei – que “essas diferenças são ricas, pois contribuem para que todas as pessoas, trans ou cisgêneras possam compreender que não existe uma fórmula ou uma maneira única de se vivenciar a transmasculinidade, mas infinitas” (NEVES, 2017, p. 43). Por isso tomo neste trabalho apenas *Viagem Solitária: memórias de um transexual 30 anos depois* e duas entrevistas, compreendendo que elas não representam a totalidade das experiências de transhomens, mas um saber-viver contingente e situado.

Essa multiplicidade de experiências também acontece no universo das transmulheres e em seus processos de visibilidade. Em 1985, é lançada a obra *Meu corpo, minha prisão - autobiografia de um transexual*, de Loris Ádreo, uma transmulher. Nela o termo transexual aparece precedido de um artigo masculino, demonstrando que as possibilidades de enunciação eram as mesmas para transhomens e transmulheres naquela época, algo que hoje, embora aparentemente superado, ainda provoca confusões tanto por desconhecimentos quanto por preconceitos. Todavia, como já citei anteriormente, a autobiografia transfeminina que utilizo em meu trabalho é a de Amara Moira, que se apresenta como travesti, puta, doutora pela Universidade de Campinas/UNICAMP e escritora<sup>124</sup>. Além de sua narrativa em *E se eu fosse puta*, utilizo o texto *Destino amargo* (2017a)<sup>125</sup>, também de sua autoria, que detalha momentos de sua vida anteriores e posteriores à sua decisão de se reconhecer como travesti e puta. As alterescritas ficcionais se constituem sobre as transmulheres a partir desses textos e das narrativas de quatro transmulheres.

Entretanto, o encontro d@s brasileir@s com a transexualidade se deu de maneira mais midiática que literária. Ainda na década de 1980 a primeira transexual a ganhar os holofotes da grande mídia foi Roberta Close, com apenas vinte e dois anos à época. Em maio de 1984 ela pousou nua para a *Revista Playboy*, que vendeu mais de duzentos mil exemplares em apenas três dias, algo inédito até aquele momento. O jornal *Notícias Populares* de 31 de maio do mesmo ano veiculou a matéria *Mulher mais bonita do Brasil é homem* onde afirmava que ela era uma morena com estonteantes medidas e “uma malícia ingênua que não deixa dúvidas, merecia ter nascido mulher” (apud Luiz Carlos FERREIRA, 2014, p. [?]). Talvez por isso, as transmulheres tiveram e ainda têm uma visibilidade maior que os transhomens.

---

<sup>124</sup>Retirei essa descrição de uma entrevista dada por Moira a Igor Gomes para o Suplemento Pernambuco em 01 de fevereiro de 2017. À época ela fora apresentada como doutoranda, mas como defendeu sua tese em fevereiro de 2018, atualizei esta informação.

<sup>125</sup>Também os trechos desse livro serão escritos da mesma forma que as entrevistas e a autobiografia, na medida em que também é um texto autobiográfico.

De qualquer forma, as alterescritas ficcionais de transmulheres e transhomens pretendem, assim como nos dois Atos anteriores, usar a linguagem para narrar suas vivências de construção e desconstrução identitárias de gênero a partir de experiências de subversão e resistência para, nos novos processos de subjetivação deslocar o olhar de abjet@ para sujeit@ dialógic@ na medida em que se tensiona a posição subalterna (SPIVAK, 2010) para, numa posição subversiva, por meio de uma ação não violenta, como o são suas falas e suas escritas, descortinar o silêncio que se impôs historicamente àquel@s cujas vidas são consideradas não enlutáveis (BUTLER, 2015b)<sup>126</sup> e, ao fazerem isso, revelarem a vulnerabilidade de tod@s nós.

### **Cena 1 – Nem tão bel@s, nem tão louc@s<sup>127</sup>: subversões em *Se eu fosse puta* e os relatos de transmulheres**

Em um pequeno texto intitulado *O poder da literatura*, José Castello (2012), escritor e jornalista faz afirmações que vêm ao encontro daquilo que penso acerca da literatura. Por um lado, o intento da indústria cultural de reduzi-la a um mero entretenimento, por outro, a tentativa de dar a ela um estatuto de “especialidade”, no mundo acadêmico, onde somente aquel@s considerad@s legítim@s estúdios@s podem estudá-la. Nos dois casos, afirma ele, se mata a literatura, pois: “tanto quando é vista como ‘distração’, quanto quando é vista como ‘objeto de estudos’, a literatura perde o principal: seu poder de interrogar, interferir e desestabilizar a existência” (CASTELLO, 2012, p. [?]). É exatamente por esse poder de desestabilizar a existência que *E se eu fosse puta* de Amara Moira foi escolhido por mim para, entremeado com as narrativas de quatro transmulheres, se constituir como alterescrita ficcional neste trabalho. Assim, parafraseando Castello, posso afirmar que a biografia de Amara Moira pode ser considerada uma literatura perigosa, além de desestabilizar tem o poder de desassossegar. Por isso, “se você aprecia sua vida banal e rotineira, fuja [dela]! Ao

---

<sup>126</sup>Em *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Butler (2015b) faz uma análise da relação de dominação e desumanização, em situações de guerra que os Estados Unidos apresentam em relação aos países árabes. A partir dessa constatação discute as vidas reconhecidas como tal, passíveis de luto e aquelas vidas precárias não enlutáveis, vulneráveis. Assim, produz uma reflexão sobre as condições de vulnerabilidade que alcançam a tod@s.

<sup>127</sup>Tomo o título da autobiografia da mulher trans Ruddy Pinho no plural. *Nem tão bela, nem tão louca* é seu segundo livro autobiográfico, lançado em 2007. Sobre o título de seu livro sustenta que: “Eu sempre fui muito apontada, desde criança. Muitos diziam: ‘ai, que lindo, mas é gay’. Depois, quando me assumi mulher, me apontavam porque falavam olha lá a louca. **E eu nunca fui tão bela, porque faço mesmo é a beleza dos outros; nem tão louca, porque criei um filho que hoje é adulto e um ser humano maravilhoso.** Prefiro dizer o que eu mesma vivi do que esperar alguém fazer isso por mim em tom de acusação”. (Soraya BELUSI, 2007, grifos meus).

contrário, se você sente um grande incômodo com o mundo, se você se incomoda com o tédio das imagens e da repetição, se você deseja se modificar e modificar o pequeno mundo que o cerca, então [sugiro que a] leia” (CASTELLO, 2012, p. [?]).

Ler *E se eu fosse puta* é um exercício de coragem, pois ao desvelar a precariedade do mundo em que vivemos, nos leva a perceber, como Butler (2015b) que, na medida em que objetos e abjetos são submetidos às mesmas normas, não há garantias de que o objeto (perseguidor) nunca será abjeto (perseguido), ou seja: a condição de vulnerabilidade alcança todas as vidas. Em suas palavras: “o modo como sou apreendido, e como sou mantido, depende fundamentalmente das redes sociais e políticas em que esse corpo vive, de como sou considerado e tratado, de como essa consideração e esse tratamento possibilitam essa vida ou não tornam essa vida vivível” (BUTLER, 2015b, p. 85). Nesse sentido, escrever *E se eu fosse puta* é um exercício de muito mais coragem que apenas ler essa obra.

Lançado em 2016, o livro narra através de quarenta e quatro textos, entre contos e poemas – publicados originalmente em um blog de Amara – narra suas experiências, logo depois de se identificar como uma “travesti rondando os trinta, mas se dizendo vinte, militante LGBT, feminista, escritora, doutoranda [à época, hoje doutora] em teoria literária pela Unicamp nas horas vagas: e puta. [...] Antes puta, puta pelo menos me esforço a escrever” (MOIRA, 2016, p. 30).

Como literatura trans, o livro é uma proposta de desconstrução literária: uma autobiografia em forma de contos! Por quê? Amara explica: “o conto me protege da interação com esse outro tão nu, me protege do que ele tão nu é capaz: eu personagem já imaginando as palavras à medida que a cena avança, pensando qual o recorte, o foco, onde botar a vírgula, onde o ponto final” (MOIRA, 2016, p. 201-2). Mas a desconstrução não para por aí. A maneira como Amara se entende, entende o mundo social, moral e até religioso também é colocada em xeque.

Ela expõe ao leitor seus medos e preconceitos, posicionando a sua escrita como forma de superá-las:

Retardei ao máximo a transição até sentir que eu tinha condições de peitar a sociedade. Meu pavor era ter que me prostituir por migalhas para sobreviver. [...] O plano inicial era, antes, virar professora universitária concursada, passar o período probatório e então *cabum!* Travesti, mas não houve como. [...]. O engraçado foi justamente eu, que tinha horror à ideia de me prostituir, e já fui quase de cara fazer a rua. E não só, pois, além de ir fazer programa, ainda me meti a relatar tintim por tintim tudo num blog, dois níveis de foda-se. Razões: Oras. É como se a palavra puta estivesse tatuada em minha testa, e muito antes de eu fazer rua a primeira vez. Me veem como travesti e já me imaginam puta, [...], assédio como nunca vi antes, coisa de enlouquecer. [...] e, por fim, peitar o medo do e se eu fosse, do e se fosse eu, já que querem tanto que eu seja, já que só conseguem me pensar assim – militância. Cansei de ter medo dos caminhos que ninguém escolhe. (MOIRA, 2016, p. 122-3).

Não consegui esperar virar professora concursada, sem possibilidades de demissão, para me fazer travesti. A urgência veio antes, mal me vi protegida pela bolsa de estudos e perdida pela necessidade de me encontrar. (MOIRA, 2017a, p. 54).

Mas a potência discursiva da obra não fica apenas aí. Além de questionar seus medos, Amara relativiza as concepções normativas de construção de corpos ditos normais e a aceitabilidade daqueles que se encontram fora delas, fugindo de julgamentos morais para lidar com as diversas “anormalidades”, a sua inclusive.

Quem dentre vocês que me leem se permitiria viver essa gama de transas, beijos, se permitiria tentar sentir, fingir ao menos, tesão por esses corpos todos que abundam nos meus braços, corpos (assim como o meu, mas de toda forma) rejeitados pela norma, dissidentes, resistentes, preteridos, corpos brutos, gordos, negros, peludos, com deficiência, fora do padrão de beleza, de macheza, autoestima lá embaixo, tímidos, oprimidos, travados. [...]... decorrência direta dos padrões normativos de beleza e macheza é algumas dessas pessoas só terem acesso à experiência do sexo por meio das putas. (MOIRA, 2016, p. 130-1).

E, numa atitude de profanação da ordem, como discute Agamben (2005)<sup>128</sup>, cristianiza a prostituição: “[...] Há algo de Jesus Cristo em toda prostituta, esse desprendimento do ‘se quer ser perfeito, vai, venda tudo o que tem e dê aos pobres’ (Mateus 19:21)... não à toa ele próprio afirmou que ‘as prostitutas vos precederão no Reino de Deus (Mateus 21:31)’” (MOIRA, 2016, p. 131).

Nascida em Campinas, interior de São Paulo, em 1985 em um corpo biologicamente reconhecido como de homem, sendo chamado de Omar – nome herdado de seu avô – seu “segundo nascimento” se deu no dia 01 de maio de 2014, em São Paulo e a partir desse dia, não mais Omar, mas Amara surgiu. Amara Moira é uma expressão que ela encontrou na *Odisseia* de Homero e o viu “quase como uma continuação natural dos jogos que [...] já vinha fazendo como o nome que [...] [lhe] deram ao nascer, Omar > Amaromar > Humoromar > Amara Moira” (MOIRA, 2017a, p. 37). Além de sonoro, esse nome traz “sentidos que desafiam a compreensão” (MOIRA, 2017a, p. 38). Assim, afirma ela “‘destino amargo’,

---

<sup>128</sup>Embora considere o conceito de dispositivo formulado por Foucault já amplo, Agamben o amplia ainda mais, considerando como dispositivo “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a linguagem mesma, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem dar-se conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar (AGAMBEN, 2005, p. 13). Os dispositivos fazem parte de uma das duas grandes classes, a outra são os seres viventes. “Entre os dois, como terceiro, os sujeitos. Chamo sujeito o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo-a-corpo entre os viventes e os dispositivos” (AGAMBEN, 2005, p. 13). Já que, na perspectiva de Agamben não haveria um só momento em que os viventes não sejam modelados, contaminados ou controlados por algum dispositivo, como se pode fazer frente a essa situação? Surge então um termo que ele traz do direito e da religião romana: a profanação, que se constitui como um contradispositivo. Nesse sentido, *E se eu fosse puta* teria esse efeito de profanação, de um contradispositivo.

Amara Moira: eis o que és, eis o que significa. Um nome, o meu nome, **mas ninguém o diz**” (MOIRA, 2016, p. 30, grifos meus).

Que sentido teria afirmar que ninguém diz seu nome se Amara está nas mídias? Como prostituta, de fato seu nome não interessa, ela e todas as outras travestis e prostitutas são vidas não enlutáveis e ela mesma reconhece isso: “porém contudo todavia travesti tá aí, puta também e a gente tá um tanto cansada de ser jogada para debaixo do tapete: vão querer continuar fingindo que a gente não existe, que isso aí é a vida que existe para nós?” (MOIRA, 2016, p. 113). Entretanto, ao escrever Amara produz um ato de resistência, de re-existência:

Escrever sobre, poder escrever sobre, começou a ser a razão de eu continuar. Hoje já nem sei mais se me prostituo pra escrever ou se escrevo pra me prostituir, essa é a verdade. Quanto vocês saberiam da vida por trás dos panos da profissão mais malfalada do mundo não fosse por mim? Venho sendo entrevistada em tudo quanto é canto, convidada pra dar palestra em universidade, dividir mesa com vereador, capa de jornal importante, revista, participar de documentário, e não é à toa... quem toca esse discurso assim, na caruda, doa a quem doer, são poucas no Brasil, loucas como eu. (MOIRA, 2016, p. 113).

Figura 15 – Fotografia de Amara Moira



Fonte: Giovana Feix, 2016.

Se a escrita de Amara pode ser entendida como um ato político que visa não só existir, mas resistir, a visibilidade que vem ganhando nas mídias é importante, pois pode servir para que outras pessoas pensem a sua própria sexualidade e possam se questionar como um dia ela se questionou ao ver na televisão Roberta Close, quem sabe marcando outras gerações como foi marcada:

Roberta Close. Para as novas gerações, talvez ela não signifique grande coisa, mas a diferença que essa mulher fez na minha vida é gigante. Quando a conheci? Eu já sabia o que esse nome significava, a transexual que em 1984 foi capa da *Playboy* e que tinha feito a tão comentada cirurgia de redesignação sexual [...], mas nasci só um ano depois de ela aparecer na revista, e não havia internet àquela época, então eu não fazia ideia de como ela era de fato. Até que, [...], por volta dos anos 2000, assisti [...] *O Escorpião Escarlate* (1992). [...] Naquele momento, Roberta Close passa a ter um rosto para mim, mais do que um rosto na verdade, um corpo, corpo que até aquele momento me parecia impossível, corpo que por toda a vida me fizeram acreditar impossível. (MOIRA, 2017a, p. 20-1).

Assim como Amara, Marina, que viveu sua infância viveu na década de 1980, também chama atenção acerca da importância, para a sua autoidentificação como transmulher, que Roberta Close teve.

### **Marina**

Conheci Marina na *Semana de Visibilidade Trans* em 2016. Muitas vezes tentei marcar uma entrevista, mas ela sempre estava envolvida com ações de sua militância ou com questões pessoais. Já nem pensava mais em entrevistá-la quando nos encontramos em um evento e começamos a conversar despreziosamente. Ao longo de todo esse evento, nossos encontros casuais sempre foram bem agradáveis. No último dia, quase como um lamento, depois de ouvir Marina me relatar algumas coisas que estava passando e suas expectativas acerca do protocolo que estava cumprindo em Recife para poder realizar a cirurgia de redesignação, falei quase que num murmúrio: “me deixa te entrevistar, Marina!”. Nem acreditei quando ela me disse que era só a gente marcar um café que estava tudo certo. A saída para tomarmos café não deu certo, mas alguns dias nós estávamos procurando um cantinho na UFMA para podermos conversar. Marina se autoidentificou como transmulher heterossexual tardiamente – há dez anos – hoje, aos quarenta e quatro, cristã sem religião definida, negra e de classe baixa, ela considera que, se antes pensava na transexualidade como uma punição, hoje a vê como uma bênção porque a fez questionar a si própria e ser mais tolerante com ela e com @s outr@s. Se é verdade que vida só começa depois dos quarenta, eu não sei, mas posso afirmar que se depender dos sonhos e desejos que Marina alimenta, sua vida está só começando. Que venham mais lutas e mais conquistas!

Segundo ela, além de viver em um mundo heteronormativo, que demarca uma fronteira que fixa pênis para meninos e vagina para meninas, ainda teve que lidar com a descoberta, por volta dos sete anos de que não era uma menina como acreditava ser. Só depois, vendo Roberta Close e Rogéria na televisão é que pode se questionar se ela mesma não seria uma transmulher:

Na verdade, eu peguei dois grandes choques na minha vida. Meu primeiro choque foi saber que a gente ia morrer. Com cinco anos eu descobri que a vida acaba e que tudo que é vivo morre. [...] Então eu tive esse choque e aquilo me tirou a paz, mas o choque mais pesado que eu tive mesmo foi quando eu descobri que eu não era menina, com sete anos, porque até então eu pensava que eu era menina. Eu pensava não, eu era e eu tinha a fiel certeza, eu tinha convicção de que eu era uma menina. E aí alguém chegou e disse: ‘não, você não é menina. Menina tem outra coisa. Menina não tem ‘piu-piu’. E aquilo foi um dos fatos mais

marcantes da minha infância, da minha vida, seguramente. E aí eu comecei em um processo de amadurecimento muito rápido e eu comecei a observar as pessoas ao meu redor. Tudo é muito complicado, porque os pais das pessoas gays e os pais das pessoas trans são pessoas hétero, então você cresce no meio heterossexual, você tem livros heterossexuais, histórias heterossexuais, comportamentos heterossexuais, exemplos heterossexuais e por aí vai e você se descobre trans – que eu nem sabia o que era ser trans – eu sabia que eu era diferente e eu sabia que eu não era menino, eu era menina, mas só que eu não sabia definir o que era esse ser menina na minha concepção. Isso em meados da década de oitenta, não se falava de transexualidade e aí de repente surge Roberta Close, surge Rogéria<sup>129</sup>... Aí eu disse: ‘gente, será que eu sou esse negócio?’ [...] Então, aos sete anos eu comecei essa introspecção que durou muito tempo. [...] Eu passava mais tempo tentando entender o que eu era do que dando espaço para as pessoas se aproximarem... Me fechei totalmente... Eu só fui descobrir essa coisa chamada transexualidade quando deu o boom da Roberta Close que foi aquele movimento. Eu achei que tinha alguma coisa a ver, mas eu não tinha como saber quem era aquela pessoa, porque ainda não tinha internet, não tinha os meios que nós temos hoje. (Marina).

Entretanto, tanto Amara quanto Marina apesar de poderem reconhecer em Roberta Close alguma semelhança com elas mesmas, demoraram bastante até poderem se autoidentificar, até poderem adquirir “a ousadia dessas pessoas que peitaram o decreto que os genitais lançam sobre nosso corpo, decreto que determina, antes mesmo de a pessoa nascer, as fronteiras até onde ela pode ir” (MOIRA, 2017a, p. 22).

Às vezes a gente passa a vida tentando descobrir maneira de viver que faça sentido, que não seja um peso, e acredito que precisei ir cavando desculpas esfarrapadas, álibis seguros, para imaginar possível esse acontecimento, por exemplo. Os danos psicológicos que essa vida no escuro me legou são gigantes, irreversíveis em alguma medida, [...] mas não posso ignorar que a descoberta tardia da minha transgeneridade me possibilitou também um monte de blindagens e a possibilidade de negociar em melhores termos a minha aceitação. Não sei se teria chegado ao doutorado caso transicionasse na adolescência ou no começo da vida adulta. (MOIRA, 2017a, p. 33).

Então, eu sempre falo que a minha transexualidade foi tardia, eu demorei a me aceitar. Às vezes eu me questiono por que, eu me questiono se eu não perdi tempo, mas eu acredito que tudo vem na hora certa. Eu já estava com uns vinte e quatro, vinte e cinco anos mais ou menos quando eu reconheci o que era transexualidade, mas eu ainda não aceitava. Sabe? Eu sabia o conceito da transexualidade, mas eu não admitia que eu fosse uma pessoa transexual, que eu fosse uma mulher trans. Por quê? Porque parecia que era uma punição. (Marina).

Simone Ávila e Miriam Pillar Grossi questionam a noção do psicanalista Roberto Cecarelli de que a transexualidade é “autodiagnosticada” e, em um claro distanciamento de discursos patologizantes, afirmam que ela é “autoidentificada”. Nas entrevistas semiestruturadas que fizeram com transhomens de várias regiões brasileiras, chegaram à conclusão de que “eles se perceberam transexuais ao ler um livro, ao ver um transexual na

---

<sup>129</sup>Rogéria, considerada a “travesti da família brasileira” atuou em algumas novelas da rede globo, como Tieta em 1989, além de filmes e programas de humor. Em 04 de setembro de 2017, morreu em decorrência de uma infecção generalizada.

mídia, ao encontrar informações na Internet... em suma, sua condição foi identificada a partir dos discursos sociais que circulam sobre transexualidade” (ÁVILA; GROSSI, 2010, p. 4). Acredito que posso afirmar que esse processo de autoidentificação não se dá só com transhomens, mas com transmulheres também. Entretanto, como tenho reafirmado constantemente, as experiências de cada pessoa são singulares. Assim, se Amara e Marina se identificaram a partir de programações televisivas – até porque naquele momento não havia internet – Marisa e Marta utilizaram pesquisas na internet para poderem se autoidentificar. Entretanto, Marília parece primeiro ter vivido a experiência de um autodiagnóstico e não de uma autoidentificação, por isso acredito que a autoidentificação não seja a única possibilidade de reconhecimento da transexualidade.

### **Marisa**

Marisa foi a primeira transmulher que entrevistei. Foi indicação de uma pessoa conhecida que soube da minha dificuldade em encontrar transexuais. Depois dessa mediação inicial, trocamos nossos contatos telefônicos e marcamos encontro no mezanino de um shopping em São Luís, no período da manhã. Tivemos um encontro cheio de empatias. Nossa conversa foi de mulher para mulher, sem adjetivações, sem “cis”, sem “trans”. Cheia de doçura e muito decidida, Marisa tem vinte anos, é carioca de nascimento mais vive em São Luís há mais de dez anos, foi racializada como branca, se identifica como hétero, de classe média alta e cristã, mas sem religião definida. Já faz uso de hormônios há quatro anos e há dois viajou para a Tailândia, realizando sua cirurgia de redesignação sexual. Feliz e de bem com a vida, Marisa acredita que “a verdadeira violência, a violência que eu percebi que era indesculpável, é aquela que fazemos com nós mesmos, quando temos medo de ser quem realmente somos”.

### **Marta**

Marta se reconhece como transmulher, mas até o momento de nossa entrevista não tinha feito uso de quaisquer medicamentos ou procedimentos cirúrgicos para readequação do seu gênero e/ou sexo, talvez por isso algumas pessoas se referissem a ela como travesti tanto no grupo focal quanto em outras entrevistas. Não há como negar: aquela antiga e preconceituosa visão de que a diferença entre a travestilidade e a transexualidade seja o uso de hormônios e a realização de cirurgia de redesignação sexual, não só existe como impede a muit@s de reconhecerem a diversidade do que se costuma nomear (no singular mesmo) de vivência(s) travesti(s) e transexual(ais). Para Marta, o divisor de águas em sua vida foi um câncer que teve aos vinte e dois anos. Depois de passar por ele, e sobreviver, já não havia mais motivos para continuar se identificando como gay, mesmo se vendo como mulher. O motivo, inclusive, de ainda não ter começado a hormonização é o cuidado que precisa ter com seu corpo, sua imunidade, dentre outras coisas que precisam ser ponderadas. Mas isso não é um incômodo para ela, sua cirurgia, afirma: “foi mental” e o mais importante, a despeito da leitura social que tem como “muito masculina”, é a sua autodeclaração como transmulher

heterossexual. Embora tenhamos conversado em uma biblioteca setorial da UFMA, sem podermos falar muito alto, com outras pessoas ao nosso redor, nossa conversa foi um aprendizado e uma interpelação para mim acerca do termo “cis”. Aos vinte e sete anos, atea, negra e de classe baixa, Marta é uma inspiração de vida para quem puder ouvi-la falar de suas vivências...

Acerca de seus processos de reconhecimento afirmam:

Eu sempre me aceitei como Marisa. Externalizar isso que foi mais difícil, porque eu não sabia como colocar em palavras, eu não sabia como me explicar. Então eu fui atrás, até porque todo mundo me chamava de gay e eu sabia que o homossexual sente atração pela pessoa do mesmo sexo, se eu me identificava com o gênero feminino eu não era gay, porque eu não me sentia atraída pelo gênero feminino, então isso sempre dava nó na minha cabeça. Com uns treze, quatorze anos fui pesquisar e descobri a palavra transgênero, o que era, o que significava e eu percebi que eu me encaixava. Eu assumi para mim: sou um transgênero e comecei a falar para os meus colegas mais próximos, os bem mais próximos mesmo que eu não queria mais ser chamada de Mário, que eu queria ser chamada como Marisa e aí comecei a me organizar. Sem meus pais saberem, olhando na internet, eu comprei o primeiro hormônio e demorei meses para usar, depois de três, quatro meses eu fui tomar a primeira dose. (Marisa).

Eu me assumi como gay com quinze anos [...]. Justamente por não conhecer... A gente vive no meio extremamente cis normativo, né? Então pra ti é mulher quem nasce com útero e vagina, então o máximo que tu vais pensar é numa travesti [...]. Eu fui percebendo que eu não me identificava... Por que eu sofria justamente processo de exclusão dentro do grupo de gays, entendeu? Tipo: não me encaixava nesse padrão, nessa masculinidade toda, eu sempre fui muito feminina, sempre fui magrinha, sempre tive um corpo feminino e aí eu falava: ‘gente eu não consigo me encaixar!’. Eu não sentia atração por gays afeminados, como as outras bichas e tal e aí eu disse: ‘agora como é que eu faço e tal?’ A minha vida inteira eu sempre senti atração por homens hétero, porque eu me via como uma mulher, assim como outras mulheres... Então eu não era gay. Cada vez mais eu fui chegando e fui sentindo um desconforto de ser homem, de ser o que eu nunca fui... E esse é um processo extremamente violento... Tu começa a negar que tu não és aquilo e aí tu sofre mais ainda, sabe? Só que aí chegou uma época, na verdade quando o câncer surgiu, que eu já tinha uma noção de que eu não era gay de jeito nenhum. Eu tinha vinte e dois anos, mas com vinte eu já tinha noção de que eu não era gay. [...] Eu acho que os contatos que eu tive dentro da militância me ajudaram muito, sabe? Da militância transexual na internet... Desde que eu tive noção do que eu era, eu comecei a entrar em contato, saber um monte de coisa, entendeu? (Marta).

Butler (2009) já apontara o paradoxo entre patologização e a despatologização da transexualidade nos Estados Unidos. Para ela, essas não são posições antagônicas – por isso o debate é complexo – na medida em que também há uma necessidade premente de se constituir uma rede de assistências diversas para que a transexualidade possa ser vivida. No caso de Marília o diagnóstico foi fundamental para que ela se reconhecesse e fosse reconhecida desde muito cedo tanto pela família, quanto pela escola.

## Marília

Marília foi mencionada pelo mesmo rapaz que me indicou a turma de graduação em Ciências Sociais para realizar o grupo focal. Entrei em contato com ela por *Whatsapp* e decidimos que seria mais fácil nos encontrarmos virtualmente, através do *Skype*, já que ela estava cheia de ocupações, estudando para concursos públicos. Apesar de nunca termos nos visto, tivemos uma conversa aberta e bem tranquila. Marília passou por um processo de diagnóstico médico de transexualidade desde os oito anos de idade. Nesse período, entrou em um processo depressivo severo e precisou ser acompanhada por psiquiatras e psicólog@s. Para ela, o diagnóstico foi a possibilidade que se abriu para que pudesse viver sem ter que ser submetida a maiores violências e preconceitos, o que não significa que não os tenha vivenciado. Aos dezoito anos, se reconhecendo como uma transmulher hétero, atea, de classe baixa e racializada como branca, ela faz uso de bloqueadores hormonais desde os dezesseis anos, além de ter iniciado recentemente o uso de hormônios femininos. Embora não veja a cirurgia de redesignação sexual como algo imprescindível, pretende realizá-la em algum momento. Performatizando um perfil normativamente reconhecido como feminino, mesmo antes da hormonização, com uma voz uma tranquila e suave, afirma que essenciais são o respeito, a empatia e o diálogo e é assim que tem vivido sua vida.

Marília afirma que:

Quando eu comecei a fazer diferença entre mim e as outras pessoas, que tinham a mesma idade, eu entendi que eu não me adequava. A uma configuração social que não me admitia enquanto pessoa, porque seria muito mais fácil para pessoas transgêneros, como eu sou, ligar seu gênero, a sua identidade de gênero apenas a funções, mas não! Se vem de uma identidade e de um reconhecimento que na verdade é anterior a você mesmo, tanto é que quando eu me identifiquei como uma pessoa trans e me admiti como uma menina, na verdade eu já me via assim: como uma menina, mas me diziam que na verdade eu não era aquilo... [...] Com aquela configuração que os meus pais e a sociedade quiseram me colocar, eu entrei em processo depressivo a partir dos oito anos, aí fui levada a um tratamento psiquiátrico e psicológico e o médico apontou para os meus pais de que eu não era uma criança que se adequaria aquela forma que eles tentavam... Aos treze anos eu fui levada novamente a tratamento psiquiátrico e psicológico e eu fui apontada por uma doutora como uma pessoa transgênero. [...] Eu fui apresentada o termo transgênero nesse período. Eles disseram para a minha família que não existia uma solução para pessoa que eu era, não existia uma solução senão a readequação de gênero, então para mim isso foi um divisor de águas na minha vida porque um laudo médico já impede muito... Uma autoridade médica já impede, por exemplo, das pessoas virem contestar quem você é, e quando você é de uma família religiosa essa contestação acontece muito fortemente. A verdade é essa: eu nunca me vi, nem me identifiquei como gay e por eu ter uma leitura do meu sexo e até da minha aparência feminina, eu tinha esses estereótipos associadas a mim. Eu falo de estereótipos no sentido de que existe uma construção social onde ser gay, ser viado, tem todo um estereótipo associado a isso. Então, para mim ser inserida num estereótipo que não me compreendia era bastante complicado, porque eu não era uma pessoa gay. (Marília).

As alterescritas citadas acima chamam atenção para duas questões importantes às quais são vividas de maneira diferenciada por Amara. Primeiro, Marina, Marisa, Marta e Marília foram identificadas como gays, enquanto Amara se autoidentifica, inicialmente, como

bissexual. Segundo, Amara é a única do grupo de transmulheres que estou estudando que se autoidentificou como travesti.

Enquanto Marta, por um tempo, assume o que, discursivamente, já se dizia dela, mesmo se sentindo incomodada, as outras recusaram essa identificação. Ser gay, ser lésbica nas alterescritas aqui apresentadas foi primeiro vivenciado como produção discursiva vinda do outro. Ao contrário, ser trans ou ser bissexual foi uma autoidentificação. Interessante que Amara, aos dezenove anos, foi inicialmente questionada por seus pais sobre a sua travestilidade, mas respondeu: “não, mãe, não sou travesti... sou bissexual na verdade, sinto atração por mulheres, homens e travestis... meus melhores amigos sabem, e não tenho vergonha alguma disso” (MOIRA, 2017a, p. 25). Foram necessários dez anos, alguns processos de hormonização iniciados e logo em seguida deixados para que Amara pudesse se dizer travesti. Naquele momento, aos dezenove anos, ser homem era imperioso:

Em algum momento da adolescência, sabe-se lá exatamente como, mas acabei me tornando esse tipo de homem mais padrãozinho possível, voz grave, jeitos masculinos, a máscara de pelos faciais servindo de proteção ante qualquer suspeita que pudessem ter de mim, [...] **com passabilidade cishétero total.** (MOIRA, 2017a, p. 24, grifos meus).

Vinte e nove anos vivendo como homem, mais especificamente o homenzinho padrão, branco, nada afeminado, lido como hétero mesmo sendo bi, classe média e foi **só transacionar e passar a lida como travesti para viver minha primeira experiência de violência sexual.** (MOIRA, 2016, p. 58).

Sim, hoje sou travesti, [...]. Travesti por escolha, uma escolha política. (MOIRA, 2017a, p. 25; 32, grifos meus).

Gosto dessa posição de, em uma atitude queer, tomar a designação travesti de maneira mais ampla. Admiro mais ainda a posição de Amara que utiliza “‘travesti’ como uma palavra sinônima de ‘mulher trans’, seja porque não é possível reconhecer no ‘olhômetro’ [...], seja porque tentativas de distinguir [...] em geral redundam apenas em maior estigmatização da travesti” (MOIRA, 2017a, p. 30). Claro que ainda há muito preconceito e muito mais violências sobre as travestis que sobre as transmulheres. Uma das transmulheres que entrevistei ao ser perguntada por mim se conhecia alguma travesti na UFMA chegou a afirmar: “não, não conheço nenhuma travesti, só transexual. **Tu só encontra em ponto, né?** Mas elas acham que aqui não é o espaço delas e realmente não é” (grifos meus)<sup>130</sup>. Diante de sua afirmação questiono se ela acha que a universidade é um espaço para ela, como uma tentativa de provocá-la para ver se percebia o seu próprio preconceito em relação às travestis. Talvez tenha dado certo porque em seguida diz que “não é que elas [as travestis] não podem acessar, mas elas sabem que a discriminação seria muito grande. [Mas também nunca] achei

<sup>130</sup>Neste caso específico preferi não identificar a pessoa.

que fosse [o meu]. Claro que é uma questão política dizer que é meu lugar [...] mas a gente sabe que existe uma exclusão dada”.

Nesse sentido parece que o termo médico “transexual” traz consigo certa higienização – como parece admitir o relato de Marília que afirma que o diagnóstico médico lhe permitiu ser menos questionada – por isso mesmo é importante pensar em conceitos mais amplos, como fez Larissa Pelúcio (2009) ao utilizar o termo travestilidades para significar múltiplas experiências travestis ou definir travesti de maneira mais abrangente, como fizeram Adriana Sales – que se autoidentifica como travesti, Leonardo de Souza e Wiliam Siqueira Peres (2017, p. 75):

São vidas, corpos e temporalidade que se subjetivam processualmente, consigo mesmo, com outras pessoas e com os discursos que estão disponíveis e os outros que surgem e com as tensões que podem ocorrer nas relações porque se apropriam de novas atitudes, estilísticas dos comportamentos e expectativas, promovendo desvios do que a sociedade relaciona ao que é ser homem ou ser mulher. São perspectivas de vidas que extrapolam as composições binaristas e essencialistas e agregam o viver com dignidade, primando pela própria vida com liberdade que demandam essas estilísticas [...].

Além disso, as falas de Amara destacadas acima apontam para dois termos êmicos que julgo importantes na discussão da transexualidade: transição e passabilidade. A ideia de transição nesse contexto é fundamental para pensar os trânsitos identitários e o próprio corpo como uma superfície flexível, ao contrário da narrativa universalizante e normativa – além de fictícia – do sexo situado em uma relação “natural” e biológica com o corpo, propondo uma linearidade entre sexo e gênero, mulher e vagina, homem e pênis (BUTLER, 2014a, 2014c). A transição produz tensões, recusas, apropriações tecnológicas (hormônios, próteses, cirurgias) que visam produzir inteligibilidade às corporalidades dissidentes, daí Amara falar de passabilidade cishétero<sup>131</sup>.

No processo de transição, que permitirá a passabilidade, é preciso pensar no gênero não como “o efeito de um sistema fechado de poder nem como uma ideia que recai sobre a matéria passiva, mas o nome do conjunto de dispositivos sexopolíticos (da medicina à representação pornográfica), que serão objeto de uma reapropriação de minorias sexuais” (PRECIADO, 2011, p. 14). As tecnologias de gênero ou os tecnogêneros entram aqui como um “conjunto de técnicas fotográficas, biotecnológicas, cirúrgicas, farmacológicas, cinematográficas ou cibernéticas que constituem a performatividade e a materialidade dos sexos” (PRECIADO, 2008, p. 86, tradução livre)<sup>132</sup>.

<sup>131</sup>Discutirei o termo cis na Cena 3.

<sup>132</sup>No original: “conjunto de técnicas fotograficas, biotecnologicas, quirurgicas, farmacologicas, cinematograficas o ciberneticas que constituyen performativamente la materialidad de los sexos” (PRECIADO, 2008, p. 86).

Não sinto necessidade da cirurgia de redesignação sexual [...], tenho medo de cirurgia, de prejudicar para sempre a libido, a capacidade de viver prazer, mas olhar para ele [o pênis], saber que ele me habita é me lembrar também do que me ensinaram a ver ali, prova irrefutável de que sou homem, de que era preciso eu ser homem, o que desinfelizmente [sic] nunca se concretizou. [...] No dia [...], 29 de março [de 2016], corri à farmácia e comprei um hormônio injetável mensal, Perlutan, e pedi ajuda para aplicar [...]. (MOIRA, 2017a, p. 20; 46).

Me hormonizo há quatro anos! Eu mudo constantemente. Se eu pego a minha foto do ano passado para hoje, eu mudei bastante. Eu fiz só a mudança de gênero [cirurgia de redesignação sexual realizada na Tailândia] mais nada... Plástica, nada, nunca fiz. O seio cresceu normalmente. Nunca fiz cirurgia para o maxilar, nada. Às vezes dá vontade, às vezes não. (Marisa).

Eu faço hormonização. Eu comecei hormonização na verdade mais cedo, mas não com o uso de hormônios propriamente ditos que interfeririam em relação ao meu desenvolvimento corporal, no sentido de um desenvolvimento corporal feminino. Na verdade, eu usava bloqueadores até os dezoito anos, eu comecei com dezesseis anos. [...] Eu não passei pela cirurgia [de redesignação sexual] ainda, mas eu pretendo um dia. Eu não tenho muitos tabus em relação à cirurgia porque eu acho que meu genital não é o que vai me fazer quem sou, né? (Marília).

Eu vou consultar agora com endócrino para começar a hormonização... Porque também eu nunca quis começar nada assim... Quem passa por um câncer sabe que é muito complicado... Obviamente que se eu não tivesse passado por um câncer, eu já teria me automedicado há muito tempo, só que inclusive o câncer me ajudou nisso, né? (Marta).

O que modificou um pouco depois da hormonização foi o ganho de seios que não foi tão grande, mas eu sempre fui mais identificada como menina que como menino. [...] Para mim ainda é muito difícil tirar a roupa. Então eu de roupa me sinto seguríssima, mas... Claro que hoje nós temos aquela questão que há mulheres trans que querem fazer cirurgia e outras que não querem. É uma escolha, uma opção de cada uma, mas no meu caso sim, eu quero fazer, então é uma coisa que ainda me incomoda, porque eu não me sinto livre, leve e solta... Eu quero fazer a cirurgia para eu poder vestir um biquíni sem me preocupar se esta escapando alguma coisa, eu quero fazer a cirurgia para fazer um ensaio sensual, para poder usar uma lingerie legal e para eu me sentir bem. Mas primeiro você tem que desenrolar aquilo que esta na sua cabeça para depois fazer o complemento externo. (Marina).

Se para transhomens, como citarei mais adiante, além da vivência cotidiana com a vagina, o crescimento dos seios e a chegada da menstruação são experimentados, na maioria das vezes, com algum sofrimento, para muitas transmulheres, é a presença do pênis que traz muitos incômodos. Daí Marisa já ter feito a cirurgia de redesignação sexual, Marina estar se preparando para se submeter a ela em Recife, já que aqui o procedimento não é realizado, Marília pretender fazer um dia. Marta não mencionar a questão, já que nem começou o processo de hormonização e Amara, apesar de reconhecer o incômodo que seu pênis lhe traz, não querer se submeter a esse procedimento.

Entretanto, é preciso ressaltar que as tecnologias de gênero não são exclusividade de transexuais. Uma mulher ou homem cis que fazem uso de tinta que tinge seus cabelos,

esmaltes, maquiagens, hormônios até de próteses de silicone ou aplicações de botox, dentre outros produtos, também estão utilizando essas tecnologias.

É preciso lembrar ainda que os gêneros dissidentes também passam pelo controle das normas de gênero – ninguém escapa a elas (BUTLER, 2014a, 2014c). Nesse sentido, a passabilidade chama atenção para o desenvolvimento de características essenciais de inteligibilidade dos gêneros e assim assume uma estratégia contra os processos sociais de abjeção. A passabilidade, portanto, implica uma performatividade de gênero que reproduz o padrão normativo entre sexo e gênero, suprimindo qualquer aspecto ambíguo que exponha o trânsito que se está fazendo – daí porque o uso do banheiro, algo geralmente tão simples, pode parecer assustador para aquel@s que ainda não alcançaram a passabilidade ou mesmo para aquel@s que, alcançada esta, precisam deixar à mostra seus genitais em toaletes de uso público. Pouco depois do início do uso dos hormônios, Amara narra experiências de abjeção que ocorreram porque ainda não havia obtido passabilidade, e que na universidade se sentia dentro de uma bolha “mas bastava sair da Unicamp, e eu lembrava que o mundo era outro” (MOIRA, 2017a, p. 53). Marta, ao contrário de Amara, já se sentiu violentada com a atitude de um professor, dentro da universidade, porque possui pouca passabilidade.

Aos poucos fui descobrindo que nem tudo eram flores. Não havia lugar onde não olhassem para mim, pescoços todos sempre se voltando para acompanhar os meus movimentos, não importa onde estivesse, risos, piadas, xingamentos, eu precisando aprender a não ver que me viam, a não escutar o que diziam, como forma de proteção. [...] Homens me mostrando o pênis no banheiro masculino, e eu não me sentindo em condições de enfrentar o outro, me achando ainda masculina demais. Seguranças homens querendo me revistar em baladas, mesmo as LGBT, e eu comprando briga, porque nananinanão, nem ouse tocar em mim! Geral da polícia, coisa que nunca levei durante os meus 29 anos de homem cis, branco, barbado, classe média, cara de heterossexual, bastou um mês de travesti para me acontecer a primeira vez. (MOIRA, 2017a, p. 53-4).

Eu tive uma experiência com professor no final do período, que me chamou pra falar a ‘verdade’: que me achava muito másculo, ele usou essa palavra... E aí eu perguntei... Na verdade ele me disse que me achava muito macho, aí eu não entendi... Porque isso é um elogio que se usa entre aspas pra dizer que uma pessoa é muito forte, muito corajosa, aí eu perguntei: ‘quer dizer o quê com isso? Que eu sou corajosa?’ E ele: ‘não! Tu és uma pessoa muito máscula, tu és máscula’. Tipo pra dizer que não conseguia me ver como mulher porque eu era masculina e tal... aí falou, falou muita besteira... o cara doutor em sociologia, saca? Eu gostava muito dele, inclusive. Eu falei pra ele que ele era machista, que ele era heteronormativo, que ele era cismativo. Aí ele perguntou: ‘que é cis?’ Aí eu disse: ‘pesquisa que tu vai descobrir o que é...!’ Aí eu fui bem grosseira com ele, porque realmente é uma coisa que mexe com a gente... Eu sei que eu sou ‘n’ coisas que podem não me agradar, mas as pessoas não precisam falar isso... Aí a gente se desentendeu, discutiu, eu saí chorando e eu não falei mais com ele. Só que isso foi parar na coordenação, não porque eu fui, mas porque outras pessoas falaram... Aí ele foi super criticado e tal... (Marta).

A passabilidade cis, por um lado diminui de alguma forma, as chances de se passar por processos sociais de abjeção, mas por outro, pode fazer com que pessoas trans “se percam na multidão” e entrem novamente na dinâmica revelação/segreto analisada por Sedgwick ao discutir o que nomeou de epistemologia do armário. Não cabe aqui moralizar a noção de armário, pois cada pessoa vive suas experiências e subjetividades de maneiras singulares e distintas, mas é necessário considerar que a passabilidade invisibiliza as diferenças e, como você perceberá na Cena 3, eu particularmente não considero isso problemático se tod@s – ou pelo menos aquel@s que têm estudado essas questões de gênero – pudermos admitir, também de maneira política, que vivemos em permanentes trânsitos. De qualquer forma, Marta chama atenção de que a passabilidade cis se dá de maneira mais completa em transhomens que em transmulheres, mas também nesta fala é preciso ter em mente que cada corpo é um corpo e que as diversidades não incidem apenas em corpos trans – daí sustentar que tod@s transitamos – como bem observa Marina:

Eu acho que é muito mais fácil pra uma pessoa que foi designada mulher fazer essa mudança, adquirir essa aparência toda de masculinidade, porque querendo ou não, quando tu olhas mulheres em espaço de poder quanto mais masculinizadas elas são no sentido de se vestir mais discretamente, de não usar muita maquiagem, ou seja: quanto mais masculinizada ela é, menos ela vai ser vista no sentido de ser assediada, de ter mais respeito. Então, isso é muito louco, infelizmente é assim, então homens trans são, de certa forma, um pouco invisíveis também, ainda mais se eles conseguirem se harmonizar, então eles conseguem ter traços mais masculinos e se retirar as mamas, então eles conseguem passar muito de boa assim pela sociedade e tal. Talvez a gente cruze por vários homens trans, mas não sabe, já mulher trans é muito mais difícil e travesti também obviamente. Porque os traços masculinos que tu adquire, como mulher trans, dificilmente tu consegues tirar, tipo: ombro, toda tua estrutura óssea. Pessoas trans normalmente têm esses traços. Eu, por exemplo, tenho estrutura óssea mais larga, tenho características lidas como masculinas. São coisas que mulheres cis normalmente não têm, então é muito mais fácil tu visualizar, né? (Marta).

Eu tenho uma amiga que uma vez eu saí com ela e a gente foi para uma boate e aí chegaram uns três rapazes bem bonitos e a gente foi para a pista de dança e os rapazes chegaram assim para mim: ‘poxa, essa tua amiga parece mulher, né? Você também é linda, mas ela impressiona porque ela parece mulher...’ E ela que era a cis e eu que era a trans. E tem uma amiga de uma amiga, eu não conheço ela ainda, que todo mundo pensa que ela é travesti. Porque ela é muito alta, é muito... E todo mundo pensa que ela é travesti. Ela diz que é uma confusão enorme quando ela vai para a festa, porque os homens dão em cima dela achando que ela é travesti e ela fala que é complicado porque não é uma travesti explicando para um homem que ela é uma mulher trans, é uma mulher cis explicando que ela não é uma travesti. Quer dizer, falta as pessoas pensarem o mundo como um mundo diverso, onde existe sim aquela mulher cis que tem trejeitos masculinos, que tem a mulher que tem a voz grossa, que tem o homem que tem a voz fina, que tem o homem que parece gay, mas que não é... Então essa questão de se repensar o gênero tem que ser levada mais a sério porque o mundo é diverso, e isso é da pluralidade humana. (Marina).

Se quanto mais lidas como “masculinas”, mais protegidas de assédio estão as mulheres, segundo Marta, o que dizer de transmulheres que foram designadas como homem

ao nascerem com base em sua genitália e transacionaram, passando a serem lidas como mulheres? Antes, quando ainda eram lidas socialmente como homens não eram assediadas, portanto um de seus maiores incômodos depois que passaram a ser reconhecidas a partir de uma identidade feminina é o assédio que sofrem cotidianamente. As quatro transmulheres que entrevistei e os relatos de Amara chamam atenção para o fato de que, menos até que com gays e lésbicas, os processos sociais de abjeção não estão tão presentes nas famílias – já que todas convivem bem com seus familiares, mesmo que inicialmente, como no caso de Marisa tenha havido mais resistências – mas nos assédios e objetificações que permeiam corpos femininos, mais ainda quando reconhecidos como trans e travestis.

Assédio passa a ser a experiência cotidiana, mãos me apalpando no metrô em São Paulo, bocas surgindo em meu ouvido com propostas obscenas invasivas. Um beijo roubado à força numa festa e, de repente, o infeliz se dá conta de que eu sou travesti, me empurra longe, e eu fico o resto da noite com medo de ele aparecer com amigos e querer me espancar (a culpa é sempre da travesti, ela que enganou o rapaz). (AMARA, 2017a, p. 54).

Mas o que mais me incomodava era essa questão do assédio, claro que não eram todos, mas era uma coisa que incomodava. Por você ser mulher, você está disponível, tolerante àquele tipo de cantada safada, saliente... (Marina).

Quando eu estou tipo mais enquadradinha, assim dependendo da roupa que eu estou vestindo, muito assédio... Isso também é muito comum, me assediando sexualmente. E quando percebem que eu sou trans, mais ainda, porque a gente é supersexualizada. Então é muito comum, acha que eu estou pronta para o sexo o tempo inteiro. Os homens investem como se eu quisesse dar o tempo inteiro, é meio que uma coisa de extremos: ou tu és alijada, ou tu és objetivada, sexualizada, não tem muito equilíbrio, isso é muito louco! E essa abjeção, muitas vezes ela está escamoteada por um respeito, um endeusamento, porque isso é muito comum também. Os caras me endeusam, me acham inteligente, me acham isso, mas jamais vão aceitar uma investida que não seja só sexual, mais afetiva e tal... Não! Ele só quer mesmo o corpo, saca? Ou então uma saidinha escondida... Enfim, são coisas que a gente vai percebendo... (Marta).

Eu pelo menos não tive problemas em relação a se objetificada [por ser trans]. Já cheguei a me relacionar com pessoas que não me trataram objetificando e que diriam para outras pessoas normalmente [que eu sou trans]. Essas pessoas me respeitavam e tudo mais, eu não conseguiria, por exemplo, ficar com uma pessoa que tivesse vergonha de mim. Eu não vejo diferença nenhuma em nada entre eu e minha irmã, por exemplo, ela só não vai ter que passar por aquela situação de explicar para um cara que é trans enquanto eu vou ter que explicar, entendeu? Mas a gente sai de noite e às vezes a gente sofre muito assédio e a gente fica com medo. E eu sofro muito assédio como mulher. Então o assédio é o mesmo e nenhum assédio é bom. Todo assédio é ruim, todo assédio te deixa numa situação de constrangimento e é bastante complicado quando eu vou para alguns lugares... Eu fico com medo... (Marília).

As pessoas te olham como objeto sexual. Você quer se envolver com uma pessoa, mas você tem medo porque você é trans aí a pessoa vai lá e te diz assim: 'eu não ligo se você é trans, eu te amo, mas eu não quero te assumir'. Então eu falei assim: 'rapaz, olha para minha cara! Tu achas que eu botei minha cara a tapa para viver casinho? Faça-me o favor! Eu me assumi,

então um homem para ficar comigo primeiramente tem que ter culhão para me assumir também, né? Muitos são homens casados, namorando, solteiros mesmo. Todo tipo de homem pensa desse jeito. Eu já tive situação de um que já chegou e já falou que eu não estava podendo escolher, tinha que aceitar porque não é todo homem que vai querer me comer. Aonde as pessoas vão parar com esse tipo de pensamento? Até hoje se eu vou à esquina tem uma pessoa que quer me usar sexualmente, mas não quer te assumir, porque não quer ir à luta contra o preconceito porque, no fundo, no fundo, as pessoas quando se envolvem com uma trans têm medo de que duvidem da sua sexualidade. (Marisa).

A partir das abjeções corporificadas através dos assédios, chego a outro assunto que julgo importante e que apareceu em todas as entrevistas e na autobiografia de Amara: a questão afetivo-sexual. No conto intitulado *A travesti e o amor que existe para nós*, presente em *E se eu fosse puta*, Amara levanta o seguinte questionamento:

Lésbica, gay e bi, o famoso LGB, mas também o H [de hétero], são rótulos que não cabem pra nós, pessoas trans, são rótulos para pessoas cis, para relacionamentos entre pessoas cis. O homem cis que se diz gay diz também que não sai com homem trans nem com travesti; a mulher cis que se diz lésbica, o mesmo. Nem vou falar de quem se diz hétero. **Quem se permite sentir atração por nós, nossos corpos, existências? [...] É necessário 'desconstruir-se' para ser capaz de gostar de nós, é necessário coragem para nos tratar como gente.** (MOIRA, 2016, p. 187, grifos meus).

Com exceção de Amara, que se reconhece como uma transmulher bissexual, as outras quatro se consideram heterossexuais, ou seja, na maioria das vezes se sentem atraídas por homens cishéteros. Apenas Marília cogita namorar um transhomem e Amara afirma já ter se envolvido tanto com transmulheres quanto com transhomens, além de mulheres cis. Sim! Não só Amara já teve relacionamentos, mas as quatro transmulheres entrevistadas por mim narraram namoros que tiveram ou que têm com homens cishéteros.

Não é fácil ser travesti em ponto algum, mas talvez ainda mais no amor e ainda mais se você só gostar de homem cis (o padrão hétero mais quadrado também reina, à sua maneira, entre nós). Por sorte sou bi e, nesse meio tempo, me envolvi com mulheres também, cis e trans, lês e bis, e inclusive homens trans, pessoas da militância ou próximas da militância, gente que me levou muito mais a sério, andou de mãos dadas comigo, demonstrações sinceras, públicas de afeto, se permitindo o envolvimento para além dos quartos de motel, para além da euforia do sexo. (MOIRA, 2016, p. 191).

A minha relação com meu namorado [cishétero] é tranquila. Nós temos relações sexuais normalmente. [...] Ele sempre me aceitou do jeito que eu sou. Faz quatro meses que a gente está junto, mas só que quatro meses é uma vida para nós porque a gente já passou por tanta coisa... (Marisa).

Eu tive um namorado que ele sofreu muito porque, primeiro eu não falava... E a questão sexual para mim era uma coisa muito complicada, ainda é... Porque eu não aceitava o meu corpo. Teve uma situação muito inusitada. Ele me pediu em namoro, a gente começou a namorar e tal e aí passou o primeiro mês, nada. O segundo mês, nada. Ele sabia que eu era uma pessoa muito rígida, então se eu soubesse de qualquer traição acabou ali, né? E aí eu peguei ele se masturbando e decidi que eu tinha que fazer alguma coisa... Rolou e foi maravilhoso! Todos os nossos amigos diziam que seria para a vida toda, porque a gente era

um grude. Na verdade durou três anos e pouco, quatro anos e foi uma coisa muito boa. Mas eu sempre dou espaços muito longos entre um relacionamento e outro porque eu acho que você tem que se dar esse tempo, esse prazo de reavaliação, de reconstrução e por aí vai... (Marina).

Eu tenho ficado com um cara [...] que se sente muito atraído sexualmente por pessoas trans, mas ele não é aquela pessoa que fetichiza. Ele é muito de boa, mora só ele e a mãe, mas ela é um pouco tradicional e tal, só que ele já me disse assim: 'eu não tenho problema nenhum!'. Sei lá, ele é de outro estado e eu inclusive estou querendo visitar ele ano que vem, então ele falou: 'eu não vou ter problema nenhum em andar contigo, de ir em casa com a minha mãe e tal... Ela não vai te ver como mulher e tal porque pra ela tu és um gay e ela não vai gostar muito de saber que eu estou me relacionando contigo, mas foda-se'. Porque ele tem muita autonomia na escolha dele, sabe? Ele nunca se preocupou tanto com o que os outros vão pensar... Ele tem um lado mais liberal e tal, mas eu acho interessante isso, eu prefiro inclusive essa pessoa do que quem se diz desconstruído e não consegue se relacionar com uma pessoa como eu... Porque enfim está muito apegado a esta binariedade, saca? Então, ele não. Ele é de boas e me deseja, ele gosta, ele respeita e pra mim isso é fundamental... (Marta).

Eu sempre me relacionei com caras héteros cis que se interessaram por mim. Já pensei em me relacionar com caras trans, enfim eu tenho amigos trans só que é mais amizade mesmo, né? Se eu gostasse de algum eu me relacionava. Eu tive um relacionamento e a pessoa me respeitou quando eu disse que era trans e tudo mais. Mas também já houve situações de eu contar para um cara que eu sou trans e ele achar que ele era o lesado, sendo que na verdade, se ele gostou de mim como a pessoa que eu sou não, gostou do que eu gosto, o que vai fazer diferença na vida dele? Tanto é que hoje em dia quando eu conheço alguém e me interessa, eu já falo logo, e aí se é uma pessoa transfóbica eu já quero ela longe da minha vida. Porque eu já conheci meninos que disseram que queriam ficar comigo e eu ouvia eles falando mal de mulher trans, por exemplo, e aí eu já me distanciava, por mais que às vezes os meninos fossem bem bonitinhos... (Marília).

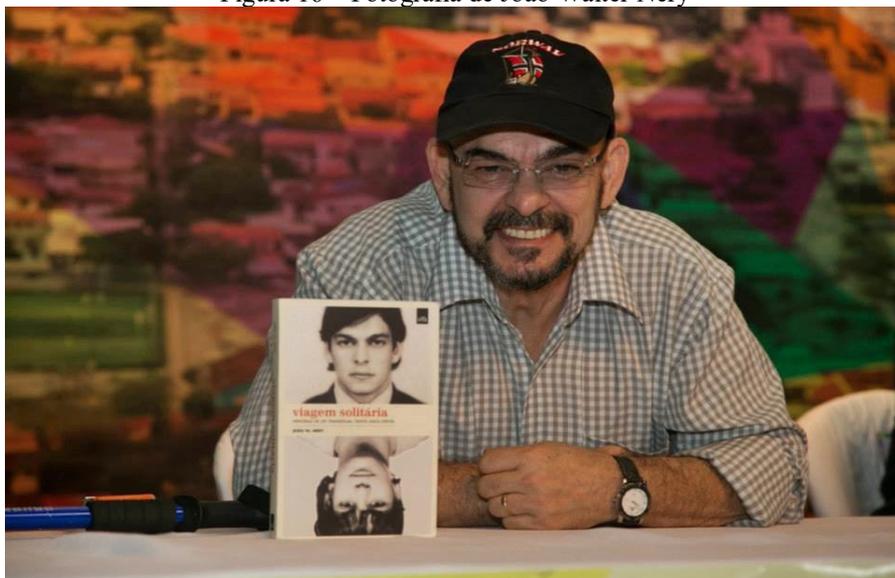
As alterescritas acima mostram que sim! Há pessoas que se sentem atraídas por corpos como o seu, Amara, como os nossos. Sim! Há corajos@s e desconstruíd@s e é isto que faz de você, de mim, de Marisa, de Marta, de Marília, de Marina e de tod@s que são considerad@s como se estivessem fora da norma, nem tão bel@s, nem tão louc@s, mas ainda assim desejáveis. É por isso que a vida segue para tod@s e o amor é sempre uma possibilidade – ou não, depende de cada um@...

## **Cena2 – Invisíveis? Luta e resistência na trajetória de transhomens**

João é natural do Rio de Janeiro. Nasceu em 1950 e viveu em um corpo reconhecido anatomicamente como feminino até o dia do seu aniversário de vinte e sete anos quando foi submetido a uma mamoplastia masculinizadora e ao prolongamento da uretra. Alguns meses depois também teve seu útero e ovários retirados (pan histerectomia). É importante frisar que todos esses procedimentos foram realizados quando o Brasil ainda se encontrava sob o período de ditadura militar e que os mesmos eram considerados crimes, sendo legalizados em

1997, apenas para o sistema privado, através da Resolução número 1.482 do Conselho Federal de Medicina<sup>133</sup> e no sistema público mais de dez anos depois, em 2008. Do período de ditadura até hoje, muita coisa mudou e “as transidentidades saíram da clandestinidade e conquistaram um espaço de cidadania” (NERY, 2011, p. 11). A mídia o considera “o primeiro transhomem do Brasil que se submeteu a algumas intervenções cirúrgicas” (João Walter NERY; Maria Thereza Ávila Dantas COELHO; Liliana Lopes Pedral SAMPAIO, 2015, p. 170).

Figura 16 – Fotografia de João Walter Nery



Fonte: Marieta Cazarré, 2015

Enquanto ainda era reconhecido em sua identidade social feminina, se formou em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e fez especialização em Sexologia pelo Instituto Estadual de Diabetes e Endocrinologia (IEDE), lecionou em três universidades (Gama Filho, Hélio Alonso e Celso Lisboa) e iniciou um mestrado em Psicologia da Educação pela Universidade Gama Filho (UGF), além de atuar profissionalmente em seu próprio consultório de psicoterapia, o que lhe provocou alguns problemas quando precisou mudar clandestinamente sua documentação com identidade social masculina, perdendo inclusive a possibilidade de exercer sua profissão. Se tornou um “criminoso”, na medida em que assumiu uma falsa identidade, apesar de nunca ter sido descoberto, “para virar homem no papel também teve que matar Joana e enterrar com ela

<sup>133</sup>Conforme ressaltam João Walter Nery, Maria Thereza Ávila Dantas Coelho e Liliana Lopes Pedral Sampaio (2015, p. 169), “No sistema público de saúde, isso se deu em 2008, através das Portarias 1.707 e 457, que instituiu e regulamentou, respectivamente, o Processo Transexualizador no Sistema Único de Saúde (BRASIL, 2008). Em 2013, o Ministério da Saúde, através da Portaria nº 2.803, redefiniu e ampliou o processo transexualizador, incluindo nele pessoas travestis, e ressaltou a necessidade da integralidade da atenção à saúde das pessoas transexuais e travestis, não restringindo ou centralizando essa atenção nas cirurgias de transgenitalização e demais intervenções somáticas (BRASIL, 2013)”.

todas as suas conquistas, como o diploma de psicologia que nunca mais pôde usar” (NERY, 2011, p. 14). Dessa forma, para poder sobreviver trabalhou como pedreiro, pintor, taxista, vendedor, massagista etc. (NERY; COELHO; SAMPAIO, 2015).

[...] Pensava que, enquanto Joana, eu era psicólogo, fazia mestrado, dava aulas em três universidades e mantinha um consultório repleto de clientes. Agora como João, tinha perdido todo o meu currículo escolar e de vida. Era um analfabeto, sem direito nem aos anos de trabalho em carteira. (NERY, 2011, p. 234).

Entre muitas lutas e desafios assumiu a paternidade da gravidez de uma mulher com quem se relacionava à época e não se deixou invisibilizar. Pelo contrário, soube se reinventar. Iniciou sua saída do armário antes dos vinte e sete anos, quando decidiu que faria cirurgias para modificar o corpo e tomaria hormônios masculinos. Contou para sua família, incluindo sobrinh@s ainda pequen@s, seguiu contando a amig@s e, quando seu filho estava com treze anos, contou para ele a sua própria história – aprendendo com ele lições de vida importantes como a da tolerância. Hoje, aos sessenta e oito anos João continua firme em sua luta e sua autobiografia tem sido considerada fundamental para dar visibilidade a transhomens.

Como tenho afirmado, o gênero não é algo imutável, ao contrário, é sempre um devir, portanto, “o gênero é uma complexidade cuja totalidade é permanentemente protelada, jamais plenamente exibida”, afirmando “identidades alternadamente instituídas e abandonadas” (BUTLER, 2014c, p. 37). É exatamente esse abandono de identidade de gênero que João performatiza ao narrar sua trajetória a partir da percepção que tem de si mesmo e do mundo que o cerca, pois como afirma: “não conseguia entender por que me tratavam como se fosse uma menina! Faziam questão de me ver como nunca fui. [...] Todos me viam como uma menina. Para mim, era um menino” (NERY, 2011, p. 32; 34). Entretanto as tentativas de normalização, a partir das expectativas sociais definidas quando ele nasceu – assignado sexualmente como menina – eram constantes: “‘tome jeito, menina, parece um homem!’ ‘Isto não é maneira de se comportar!’ Uma mocinha não faz isso, não senta assim, não fala assado, não come assim, não olha assado!’ Não! Não! Não!” (NERY, 2011, p. 32; 34).

As brincadeiras de que João gostava ainda pequeno também eram entendidas como de meninos. Além de adorar dirigir carros, “jogava bola de gude na pracinha com os outros meninos, mas isso também não era bem visto” e pior, os outros meninos “recusavam-se a qualquer disputa corpo a corpo” (NERY, 2011, p. 34) com ele, pois era entendido como menina.

Heitor, um transhomem que entrevistei, também afirma que as brincadeiras que lhe agradavam eram sempre as consideradas de meninos e ele precisava negociar com seu grupo de amigas porque não conseguia brincar com os garotos.

## Heitor

Conheci Heitor na *Semana de Visibilidade Trans de São Luís* em 2016. Depois de uma mesa redonda na qual ele foi um dos convidados, chamei-o em particular e me apresentei como estudante de doutorado, explicando os objetivos da minha pesquisa. Ele se mostrou tímido, mas aceitou que marcássemos um encontro para conversarmos depois acerca da temática. Nossa conversa ocorreu dias depois no mezanino de um shopping em São Luís. Foi uma longa conversa – quase três horas de gravação – mas confesso que não senti o tempo passar. A história de Heitor me prendeu a atenção. Aos trinta e três anos, há menos de dois anos em processo de hormonização, Heitor se reconhece branco, agnóstico e afirma ter realizado apenas a cirurgia de retirada total das mamas. Filho adotivo, criado por duas mulheres fortes – a avó e a mãe – cresceu em uma família de classe alta, estudou nas melhores escolas particulares de São Luís. Iniciou o curso de jornalismo na UFMA, mas não o concluiu. Na mesma universidade cursou psicologia e, embora formado, não exerce a profissão: é funcionário público concursado. Atualmente é estudante de direito em uma universidade particular. Apesar de perceber que hoje é reconhecido, quase cem por cento, como homem, se sente no estigma de ser um “homem trans, um homem que não tem pênis”. Apesar disso, a grande lição que fica depois da longa conversa é que ele conseguiu se ressignificar e está em busca da felicidade... Quem não está?

Segundo ele:

Eu sempre gostei de brincar com brinquedos socialmente ditos de meninos. Eu tinha *Playmobil*, eu tinha *Comandos em Ação*... Eu gostava de jogar bola, só que eu tinha muita dificuldade em fazer amizade com menino, eu tinha certo medo de menino. Os meninos da minha rua eram mais velhos e aí eu comecei a fazer amizade com as meninas, irmãs normalmente dos meninos, que eram mais ou menos da minha faixa etária ou mais novas. Tipo, eu queria muito jogar futebol, mas só uma das meninas gostava e aí ela acabava cedendo e não jogava também e aí a gente acabava jogando vôlei ou queimado, mas eu queria mesmo era jogar futebol com elas. Mas a gente brincava mesmo de coisas de rua, dificilmente a gente parava para brincar de boneca. Até que a gente ficou naquela fase de brincar de Barbie, aí eu ganhei Barbie tal, mas eu pedi um Ken, aí quando a gente ia brincar de Barbie eu sempre tava com o Ken, eu era o Ken e assim eu fui crescendo e tinha amizade só na rua, eram três amigas que eu tinha na rua que a gente brincava, fazia tudo junto. (Heitor).

Da mesma forma que João, Heitor afirma que desde criança se sentia distante do mundo feminino mesmo convivendo praticamente só com mulheres:

Eu fui criado com duas mulheres, sem homens. Minha mãe nunca casou, minha avó já era viúva... Minha avó era uma senhora muito pra frente. Minha avó morreu 6 anos atrás com 90 anos praticamente mas, tipo, ela casou grávida do meu tio mais velho, falava muito de sexo, sempre falou de sexo, até me constrangia. [...] Então, as referências que eu tenho são femininas e muito fortes, de mulheres que nunca precisaram de homem e ainda assim eu não me sentia pertencente àquele mundo, né? (Heitor).

Sobre a vontade de ser visto como um menino, Heitor narra um episódio que ocorreu por volta dos seus nove, dez anos:

Eu me lembro muito disso, que foi a primeira vez que eu queria cortar meu cabelo e ela [a mãe] não cortou do jeito que eu queria... Uma menina na terceira, quarta série ela teve algum problema que precisou cortar o cabelo dela ‘joãozinho’, ficou mesmo um menininho e o

**pessoal da sala todo dizendo que ela estava parecendo um menino, menino, menino, e uma professora dizendo isso e eu achei aquilo o máximo, porque era tudo que eu queria para mim.** Para mim nunca ninguém tinha falado o que tava falando para ela... Aí eu cheguei para minha mãe e falei que eu queria cortar meu cabelo. Minha mãe cortou meu cabelo *chanel*, aquele *chanel* feminino, e eu não tive resultado esperado... Eu nunca fui chamado de menino porque eu desenvolvi cedo. Minha puberdade foi aos oito anos. Na verdade foi aos oito, nove anos e eu já tinha peitão e não tinha nem como eu passar por menino. Na verdade eu tinha inveja das meninas que podiam passar por meninos que eram mais lisas... Agora **as pessoas me achavam estranho, eu não era uma pessoa normal mesmo, eu não era uma pessoa dentro do normal**, dentro do comum de menina, eu não brincava com os brinquedos de menina, eu não tinha os interesses de menina: quando as meninas começaram a ir maquiadas para o colégio, eu não tinha nenhum interesse naquilo; quando as meninas começaram a ter interesse por meninos, eu não tinha o menor interesse por meninos. (Heitor, grifos meus).

João conta que quanto mais ele crescia, mais as cobranças aumentavam e a sensação de que algo estava errado também:

**Pressentia que o errado deveria ser eu, e não eles, mas que confusão!** O pior é que quanto mais crescia, mais exigências iam sendo feitas, aumentando as dificuldades. Sabia não possuir um pinto tão grande como o dos outros meninos da minha idade. Mas alimentava a esperança de que ainda crescesse. [...] Aos poucos fui sentindo vergonha do meu corpo. Não ficava nu diante de ninguém. Era como se tivesse um defeito físico, um aleijão. Não trocava mais de roupa na frente das meninas e me envergonhava quando o inverso ocorria. (NERY, 2011, p. 32; 34, grifos meus).

É impossível pensar as experiências de vida de transhomens como universais. Ressalto que quando me refiro ao termo transhomens não o tomo de maneira essencializadora. Reconheço a singularidade das experiências. Digo isso porque além da leitura da autobiografia de Nery, conversei apenas com dois transhomens. De alguma forma, se poderia pensar que as vivências de João são temporal e substancialmente distantes das de Heitor e Kaio. Não resta dúvida que João foi um desbravador de caminhos, mas muitos relatos não são tão diferentes assim, embora vivenciados singularmente a partir da subjetividade de cada um. No que se refere às brincadeiras da infância, por exemplo, embora a experiência de Heitor seja parecida à de João, a de Kaio é um pouco diferente.

## **Kaio Lemos**

Entre os dias 26 a 28 de março de 2018, aconteceram em São Luís o *I Encontro Nacional e o III Seminário de Gênero, Memórias e Identidade*, cuja temática principal foi *diferenças em movimento*. Kaio seria um dos palestrantes do último dia – como presidente da Associação Transmasculina do Ceará/ATRANS-CE – mas chegou desde o início para acompanhar toda a programação. Na primeira noite lhe dei uma carona e nossa conversa fluiu com desenvoltura. Ele se mostrou muito aberto para me contar sobre suas vivências pessoais como transhomem e ficou interessado acerca da minha tese. Como eu só havia conseguido

entrevistar um transhomem perguntei se ele não conversaria comigo, mesmo que informalmente. Combinamos nessa mesma noite uma entrevista dois dias depois. Nos encontramos no salão do hotel onde ele estava hospedado e o tempo passou tão rápido que não conseguimos finalizar nossa conversa, pois precisávamos retornar ao *Encontro*. Com ele não houve nome fictício, insistiu que o apresentasse tal qual ele é: uma figura pública, com uma trajetória política. Aos trinta e oito anos, há cinco no processo transexualizador, não tem emprego, vive de uma bolsa de pesquisador em uma universidade no Ceará, é graduado em Ciências Sociais, mora em um abrigo para pessoas trans, não tem religião e se considera índio, embora reconheça que sua autoafirmação esteja distante do estereótipo que o colonizador nos apresentou – ele tem cabelos e olhos claros. Continuamos no dia seguinte. Eu estava cheia de novas perguntas, conversamos muito, almoçamos na praia, tomamos umas cervejas, “turistamos” no Centro Histórico para que enfim eu o deixasse no aeroporto. Com Kaio aprendi mais sobre o que é ser cidadão, mas, sobretudo, que é preciso ter alteridade, porque a vida é um combate que não consegue abater aquel@s que compartilham suas dores, angústias e conquistas... À luta!

Kaio vai na contramão dos relatos de João e Heitor e afirma não gostar da naturalização que se faz acerca do “se sentir” menino ou menina desde muito cedo:

Eu não gosto dessa ideia das pessoas trans quando elas ficam dizendo ‘Ah, quando eu era uma criança, eu já me sentia um menino, ou eu já me sentia uma menina...’. Eu acho esse discurso até mesmo impregnado dessa coisa naturalizadora. Então, eu não me vi nessa situação quando criança, de que eu queria uma cor azul e nem um brinquedo masculino e até hoje como adulto eu não vejo que isso diga que eu não sou uma pessoa trans por causa disso. Como eu também não me vi em nenhum momento, desejando a cor rosa ou um brinquedo feminino que me caracterize uma menina, não vi sinceramente. Eu lembro de uma única vez que eu negocieei com a minha mãe uma roupa, quando eu tinha dez anos de idade[...]. Eu fui obrigado várias vezes pela escola, pelas professoras, por minha mãe [a participar de eventos]. E aí eu tinha que vestir aqueles vestidos com babados, com um monte de coisa, e aquilo me deixava muito mal. Eu tenho fotos de desfile e em todas elas eu estava de cabeça baixa e eu ainda ganhava o desfile mesmo assim. Recebia as reclamações dos professores: ‘não fique de cabeça baixa, você é linda!’, mas eu era empurrado para aquilo ali. Então eu comecei a negociar com a minha mãe. Eu comecei a pensar que eu poderia usar aquilo a meu favor e foi quando eu comecei a dizer que eu queria determinada roupa para usar o vestido. A roupa que eu queria, pode se dizer que era masculina, pelo fato de ser uma bermuda mais solta, uma camisa mais solta, tem uma leitura social de que é uma coisa masculina. Eu não via naquela hora, como criança, como uma roupa de menino, mas eu gostava, eu só me sentia bem com aquela roupa, mas eu só usava nos meus momentos dentro de casa, ainda tinha esse porém... Disso eu lembro, mas não lembro de ser uma criança triste, de chorar por conta disso. **Eu fui uma menina na escola o tempo todo, mesmo que eu não quisesse ser essa menina, mas eu fui essa menina...** (Kaio).

Embora a fala de Kaio apresente certa diferença em relação à maneira como João e Heitor se sentiam, há algo que as aproxima: a questão das roupas. João afirma que:

Era um ser sem vaidade. Só me sentia bem quando de shorts e sem camisa. [...] Geralmente, crianças adoram ganhar roupas novas nos dias de festa. Entrava em pânico quando mamãe nos carregava para a costureira. Relutava. A única coisa que conseguia reivindicar era que, pelo menos, o vestido tivesse gravata e bolsos. [...] Mamãe, faz só shorts e um pijama. Não gosto de vestido. (NERY, 2011, p. 32).

Mesmo depois de adulto, quando já trabalhava como professor@, João sentia pressão para se vestir melhor. Certa vez foi chamado ao gabinete do diretor de seu departamento para uma conversa que ao final se resumia em pedir a ele que cuidasse mais da aparência. Nesse momento ele entendeu que: “a coação não era para me vestir melhor, mas como mulher! [...]. Vestir-me bem, já o fazia. Usava calças, camisas e sapatos finos, comprados nas melhores lojas da cidade. Porém dentro da concepção vigente continuava sem me enquadrar como ‘bem-vestido ou de boa aparência’” (NERY, 2011, p. 128-9).

Também Heitor comenta acerca da dificuldade de se sentir à vontade com determinadas roupas:

A minha mãe nunca comprava as roupas como eu queria, ela sempre comprava roupas coloridas, de bolinha e eu odiava bolinha, algum lacinho, alguma blusa transadinha. Aí o que acontecia? Se eu não gostava e dizia que eu não gostava ela ficava chateada porque dizia que eu era ingrato, que ela perdeu o tempo dela comprando. Aí não tinha para onde correr, eu não gostava, mas usava tipo uma vez ou outra para dar satisfação, porque eu queria evitar esses conflitos. (Heitor).

Kaio, além das negociações que fazia com a mãe quando criança, depois de adulto, antes de se reconhecer um transhomem, confessa sua inadequação em relação à maneira como se vestia, preferindo muitas vezes ficar em casa:

Eu sempre usei roupas andróginas. Porque se eu usasse roupas masculinas com os signos femininos, aí eu ia ser lida como sapatão, nem lésbica mais. E se eu usasse roupas femininas ia ser entendido como mulher. Então eu fiquei muito tempo assim, sem sair, vivendo toda aquela situação... Quando eu comecei a transição, que foi quando começaram a vir os signos masculinos, aí eu pude usar roupas masculinas. (Kaio).

Aqui duas questões ficam claras para mim. Primeiramente os espaços familiar e escolar, mais especificamente, atuam na regulação do gênero, na medida em que performatizam os primeiros atos sobre o que é ser uma menina, como se vestir, como se pentear etc. Segundo, é que quando se veste uma roupa, de alguma forma se assume uma identidade, em nosso caso, binária. Se se usam vestidos, cores como o cor-de-rosa, sapatinhos delicados, se performatiza uma feminilidade que está ligada também à afetividade, à sensibilidade como já citei anteriormente. No caso dos meninos, é a virilidade que as roupas folgadas e a falta de obrigatoriedade de usar camisas afirmam. Ou seja, se a produção do gênero não se dá de acordo com as normas vigentes certamente acarretará em momentos de conflitos, sofrimentos e angústias.

“Bebi angústia pura”, afirma João, se tornando “um estrangeiro neste mundo cheio de categorias” (NERY, 2011, p. 45). Heitor, quando fala da sua vida escolar, também afirma que se sentia um estranho, pois:

não tinha interesse nas coisas de meninas, tinha interesse nas coisas de menino, mas tinha medo, vergonha... E aí eu fiquei... Tanto me isolaram quanto eu fiquei sem saber onde eu podia entrar... [...] As pessoas meio que me ignoravam, era como se eu fosse tão invisível que nem o *bullying* eu merecia... [...] E eu ficava lá na invisibilidade, lendo meu livro... Eu ficava lá, na minha, sem ninguém para conversar, nem me zoando pra eu poder ir à coordenação dizer: 'olha, Fulano tá mexendo comigo!'. Ninguém mexia comigo, eu era uma cadeira... (Heitor).

O período da adolescência – que em geral traz para *menin@s* de nossa cultura muitos problemas por ser um período de transição entre a infância e fase adulta – não foi diferente para João, Heitor e Kaio. João afirma que “a infância era uma espécie de *álibi*. Não tinha sexo” (NERY, 2011, p. 46). Talvez por isso, os três apontem muitas questões que vieram junto com a adolescência como a menstruação, o crescimento dos seios – que os obrigavam a serem vistos socialmente como mulheres, denunciando sua “natureza” feminina –, os namoros e, no caso de Kaio, a depressão e o uso de drogas.

Quando completei o 12º. aniversário, não quis nem acordar. Seria meu último dia de Peter Pan. No outro, já deveria ser uma moça. Que massacre! Não lembro do que aconteceu depois. Só sei que vivi numa angustiante expectativa de quando isso iria realmente acontecer. A coisa começou a aparecer aos 14 anos, quando veio a primeira ‘monstruação’. A ideia de aquilo ter vindo de dentro de mim me repugnava. Evidenciava uma série de órgãos, hormônios e funções que eu sabia existirem, mas que, felizmente, não podia ver. A dose foi cavalgar. Acompanhando a monstruosidade, os seios insistiam em nascer. Aí foi demais! [...] As evidências no meu próprio corpo me obrigavam a ser visto como uma mulher. [...] E tudo, absolutamente tudo, estava fora de lugar. O que sobrava em cima faltava embaixo e vice-versa. (NERY, 2011, p. 46-7).

Eu nunca tinha visto um pênis até os sete anos. Eu fui criado por uma mãe e uma avó, então na minha cabeça tudo era vagina. Só existia a vagina. Eu fui ver um pênis quando meu primo nasceu. Aí eu fui ver ele e olhei uma coisa diferente. Minha mãe disse que era porque os meninos fazem xixi pelo pinto, aí depois eu tive a disciplina de ciências que tinha os desenhinhos do aparelho reprodutor masculino e do aparelho reprodutor feminino e eu achei muito mais legal o aparelho reprodutor dos meninos. E aí eu acho que eu tive inveja do pênis mesmo, porque eu achava o aparelho mais funcional e o corpo masculino eu achava mais funcional também. Quando eu comecei a ter peito eu vi que não era aerodinâmico, não era funcional. Eu nunca suporrei meus seios, ainda mais que os meus eram enormes, eu usava tamanho quarenta e oito. Eles me atrapalharam a vida inteira. Eu nadei dos três aos quinze anos, mas quando eu tinha dez, os meus peitos já estavam enormes e atrapalharam completamente o meu desempenho na natação: peitão nadando borboleta não tinha condição, não era aerodinâmico! [...] A menstruação era um inferno! Acho que até para mulheres cis é um inferno, pânico no lago. Eu menstruei com dez anos e aí a primeira vez que eu usei absorvente ficava parecendo tipo um pato, aquele negócio imenso no meio das pernas. Eu tinha cólica para cacete, meu fluxo era intenso e tipo ficar sentado, parecia que eu menstruava pela coluna: eu levantava e a minha calça estava suja lá pelo meio das costas, aí à noite eu vazava, sujava cama, tinha que trocar o lençol... Era um saco! Eu odiava menstruar. Nossa que ódio que eu tinha! (Heitor).

Como já disse anteriormente, a experiência de cada pessoa é singular, mas de alguma forma, a chegada da menstruação e o crescimento dos seios parece anunciar aos transhomens “o fim dos sonhos, da liberdade e a impossibilidade de se tornarem homens e, por outro lado,

a separação definitiva dos mundos dos gêneros a partir dessas diferenças” (BENTO, 2009b, p. 100). Entretanto, João conta que ao longo de sua vida foi resignificando a menstruação e a necessidade do uso do absorvente, tirando proveito do volume que ele fazia entre suas pernas:

Certa ocasião, num descuido meu, Mercedes<sup>134</sup> percebeu aquele volume que a cueca deixava transparecer. Contrariando minha expectativa, gostou do que viu. [...] De repente, via-me esperando ansiosamente pelo dia da menstruação. A situação agora se invertia, pois, só durante aqueles poucos dias, teria uma desculpa para exibir um ‘pênis’ em tamanho normal. (NERY, 2011, p. 99).

Embora Kaio não tenha falado da menstruação em nossa entrevista, ele enfatizou que durante a adolescência sentia uma tristeza que não sabia explicar de onde vinha, porque aparentemente tinha uma vida feliz:

Com quatorze anos que eu tive a minha primeira depressão e eu não sabia por quê. Eu sei que eu tive uma depressão muito forte, a ponto de não querer sair de casa, de não querer ver mais ninguém e eu não sabia por quê. Então essa depressão me levou ao uso de drogas, fui dependente do crack, dos quatorze até os dezessete anos. Pesei trinta quilos por conta disso. Hoje que eu reatei com minha família, que nós reatamos, as minhas irmãs e a minha mãe mesmo dizem que agora entendem tudo aquilo que eu tinha passado e que nem eu mesmo entendia, porque eu vivia aparentemente bem. Então a minha mãe, quando ela soube – porque era tudo escondido o uso de drogas – mas aí quando eu fiquei pesando trinta quilos, já estava em uma situação muito aparente, aí a família toda soube, foi um escândalo e o pior é que eles diziam que não tinha motivo. Eu também achava que não tinha motivo, eu até achava que isso era loucura da minha cabeça, mas eu sabia que tinha alguma coisa, só não sabia o que era. Aí minha mãe se tornou evangélica por causa disso, porque ela foi pedir ajuda para isso, naquele território, naquele local. E eu também passei a frequentar a igreja por causa disso. Para pedir ajuda, para me libertar dessa depressão, desse sentimento que estava me botando para baixo, que eu não entendia o que era. Aí fiquei bem, passei até a frequentar a igreja, passei dos dezessete aos vinte e um dentro da igreja, mas aquilo ainda incomodava dentro de mim e eu não sabia o que era. (Kaio).

A descoberta do corpo sexuado expressa na frase de João, de que na infância não havia sexo, revela uma necessidade de buscar “respostas e modelos que lhes possibilitem construir identificações” (BENTO, 2009b, p. 101), mas o caminho é árduo e algumas vezes demorado.

Transformei-me literalmente num marginal, pois vivia à parte, à margem. Não pertencia nem ao grupo majoritário heterossexual e aceito, nem a qualquer grupo minoritário e discriminado. Não me sentia mulher nem homossexual. [...] **A ironia era precisar de um rótulo, do que todos tentam fugir.** [...] Quando entrei na adolescência, ainda não existia sequer o conceito de transexualismo. Eu me sentia um homem, com um físico inexpressivo, que não convencia ninguém. Eu não me via de forma alguma como homossexual, embora os outros assim o fizessem. Desconhecia outra ‘categoria’ na qual pudesse me enquadrar e tampouco sabia de pessoas iguais a mim. (NERY, 2011, p. 45; 53, grifos meus).

Porque eu não entendia a transexualidade, essa palavra é um conceito e um conceito vindo de universidade, era uma coisa que eu já vivia, mas não conhecia nem conceitualmente, nem

---

<sup>134</sup>A primeira mulher com quem João assumiu sua identidade social masculina, passando a morar com ela aos vinte e dois anos. Viveram seis anos juntos.

politicamente falando. [...] Eu saí de casa, expulso de casa como lésbica, mas eu não consegui falar nada: eu nem disse que era nem que não era, porque eu não sabia. **Eu sabia que eu sentia atração por uma mulher, gostava de uma mulher e queria viver isso, se eu era isso ou não, eu não sabia.** (Kaio, grifos meus).

Eu não tinha interesse por nenhum dos dois [nem por homens nem por mulheres], o que era para mim um grande problema. Eu sempre pensava: ‘por que que eu não sou lésbica?’ Porque seria mais fácil na minha vida, eu teria uma resposta: ‘porque eu gosto de meninas!’, mas eu não gostava delas na época, inclusive eu tinha certa ojeriza, eu tinha raiva de tudo que remetia ao feminino, então tipo eu já tinha muitas amigas, eu já tinha muita mulher na minha vida, eu já tinha mãe, tinha avó, tinha amiga... Tudo era amiga, eu não tinha amigo, tudo era mulher na minha vida... Mas eu também não tinha interesse em meninos, sexualmente. Eu queria brincar com os meninos, conversar, interagir, mas não me apaixonar por menino, não sei o quê então... Eu era essa coisa estranha. [...] Eu nunca namorei. Até hoje eu nunca namorei. [...] Eu já tive interesse romântico, eu já me apaixonei por um menino e já me apaixonei por uma menina, mas era uma coisa extremamente platônica, eu não tinha qualquer interesse de ter sexo com nenhum dos dois. [...] **Para mim, qualquer um dos dois eu poderia me sentir atraído.** (Heitor, grifos meus).

Tenho afirmado e reafirmado a crítica de Butler (2014c) à produção e reprodução de um sistema normativo que naturaliza os limites do binarismo homem masculino/mulher feminina, como se as performances masculinas fossem privilégio apenas dos homens e as femininas apenas das mulheres. Judith Halberstam, ao publicar em 1998 nos Estados Unidos o livro *Female masculinity* – em tradução livre Masculinidade feminina – afirmou que esperava que um dos resultados dessa obra promovesse, dentre outras coisas, “um ataque cultural mais amplo contra o prejuízo de manter-se a masculinidade como um privilégio exclusivo dos homens” (HALBERSTAM, 2008, p. [?])<sup>135</sup>. E continua afirmando que termos como Maria-macho, Maria-homem, macho-fêmea, macha, caminhoneira, dentre outros na língua hispânica, muito próximos dos que utilizamos aqui no Brasil, assim como outros termos utilizados na língua inglesa, demonstram a existência de um espectro de possibilidades, entretanto, todas elas parecem levar a uma inevitável relação com a lesbianidade. Entretanto, é preciso pensar nas masculinidades transgêneros e não só nas femininas e seu estudo abre essa possibilidade de explorar masculinidades subversivas e, ainda hoje, vítimas das tentativas de invisibilização. Nas alterescritas ficcionais lésbicas, Bárbara afirma ter ficado muita chateada certa vez quando, brincando na rua de sua casa, foi chamada de Maria-macho. Também Leonora relatou a situação marcante que passou quando uma estranha tentou tirar sua roupa para ver se era macho-fêmea. Com os transhomens não parece ser diferente. Inicialmente nomeados discursivamente como lésbicas, também são

---

<sup>135</sup> Estou usando a publicação espanhola. No original espanhol: “um ataque cultural más amplio contra esse prejuicio que mantiene la masculinidad como un privilegio exclusivo de los hombres” (HALBERSTAM, 2008, p. [?]).

acusados de possuir uma masculinidade que não lhes é “natural”. João, por exemplo, afirma que certa vez quando passeava com sua mãe, ao atravessarem a praça próxima à sua casa, foram surpreendidos com um grito: “Maria-homem! Maria-homem!” (NERY, 2011, p. 34) e ele que, inicialmente tentou fingir que não sabia do que se tratava, para evitar o vexame à sua mãe, ainda tentou “segurar as lágrimas, que teimavam em sair” (NERY, 2011, p. 34), abaixando a cabeça diante de tamanha vergonha. Em outra ocasião, por volta dos dezesseis anos, soube que na escola era chamado de “Paraíba” e conclui: “nunca abordara ninguém, nem deixara transparecer algum interesse maior por garotas e, no entanto... Todos já me pichavam” (NERY, 2011, p. 54).

Nesse ponto, a singularidade das experiências de João, Kaio e Heitor são marcantes, entretanto, há algo em comum: nenhum deles se percebia como lésbica, embora @s outr@s assim os designassem. Enquanto João performatiza certa feminilidade e acaba “namorando” um rapaz, Heitor, por sua vez, apesar de tentar performatizar o feminino, não busca qualquer relacionamento hétero e repudia a possibilidade de qualquer envolvimento lésbico, apenas, durante um tempo, tenta ser uma mulher até se reconhecer um transhomem. Kaio vai viver uma experiência “lésbica” para perceber que, apesar de ainda não conseguir se nomear, não é uma relação afetivo-sexual como mulher que buscava e, portanto, ainda precisava encontrar as respostas sobre si.

[Leila]<sup>136</sup> induziu-me a despertar para este novo mundo, o de ser mulher... Pela pouca visão do que isso significava inteiramente, ávido por elogios e carente de amor, iniciei a experiência do travestismo. [...] Embora não sentisse mais medo de que me descobrissem, porque a vestimenta atual estava toda a favor e coerente com meu corpo, continuava me sentindo esquisito naqueles trajes. Não havia mais olhares perscrutadores, mas, em compensação, começo a surgir uma nova classe: a dos paqueradores! [...] O termo ‘masculinizada’ foi substituído pelo de ‘exótica’. [...] Aos 16 anos, arranjaram-me um namorado. Saímos algumas vezes. O meu papel de namorada era *sui generis*. [...] Gostava de mim, do meu jeito despachado, sem me exigir muitos papéis, possibilitando que permanecêssemos juntos por um mês, até que resolveu me beijar. (NERY, 2011, p. 55; 57-8, grifos do autor).

As pessoas que frequentavam o curso de psicologia eram completamente diferentes das pessoas que frequentaram o curso de Comunicação. Eram pessoas do colégio, embora tivesse gente de classes mais baixas, mas era todo mundo assim: as meninas de rosa e os meninos na cerveja, né? Então voltou aquela coisa padrão meninos andam assim e meninas andam assado e nessa época eu tentei ser feminino porque minha mãe já tinha insistido tanto que eu já tinha desistido. Eu não usava vestido, eu só usava calça. Eu usei vestido no aniversário de quinze anos porque minha mãe fez um bolinho e tal com minhas amigas da rua e eu usei um vestido e depois nunca mais usei. Só que aí eu comecei primeiro com a maquiagem. Quando eu ia sair à noite eu pegava botava um batom. Aí os primeiros casamentos começaram. Eu até fui para um casamento de calça, mas quando eu fui convidado para outro casamento, todo mundo aí de vestido, aí fomos na costureira e eu fiz um vestido e aí quando eu ia em evento eu usava

<sup>136</sup>Segunda filha dos seus pais, sua irmã do meio.

vestido. Aí minha mãe: ‘bota uma plataforma!’, aí eu botei uma plataforma... E eu andava só com as meninas, porque de novo eu não consegui fazer amizade com os meninos só com as meninas. Aí eu usava tamanco, eu não ia maquiado para aula, mas eu ia de tamanco, eu usava um decote não sei o que, tentei me encaixar nesta linha feminina, mas eu me sentia completamente errado, era um alienígena. E aí as meninas conversando aquelas coisas de meninas, não sei nem explicar e tirar foto e fazer aquelas poses, a famosa foto do trezinho que todas as meninas têm que tirar e eu preferia não estar nas fotos, eu preferia tirar as fotos porque eu não queria sair nas fotos desse jeito e aí acabou o curso e eu tipo... [...] Eu vou para São Paulo e meus amigos: ‘vamos no bar de lésbicas!’ Eu nunca quis me relacionar com lésbicas, eu não sou uma mulher, a ideia de me relacionar com uma lésbica é extremamente incômoda, porque uma lésbica é uma mulher, eu não sou uma mulher, se uma lésbica tá me querendo é porque ela tá me vendo com uma mulher e aí já não prestou, aí não... ‘Gente, eu não quero...!’ (Heitor).

Eu fui a uma boate LGBT e para mim foi muito estranho entrar ali, mas ao mesmo tempo me senti bem porque eu vi que era o lugar das pessoas que não eram entendidas. E aí foi quando eu conheci a primeira mulher com quem eu me relacionei durante um ano e quatro meses, lésbica e também me viu como lésbica, mas na hora eu não queria pensar nisso, eu queria era viver isso. E aí eu evitava falar que eu era lésbica e que ela era lésbica. E aquilo foi muito bom, muito interessante, e eu vi que era isso o que eu queria. Ela era independente, mais velha do que eu, e eu fui morar com ela e aí nós vivemos durante esse período de um ano e quatro meses. No final desse período eu comecei a me sentir mal porque nosso relacionamento tinha muito discurso lésbico e isso me deixava muito mal. Por exemplo, as amigas dela chegavam e nos visitavam e me entendiam como lésbica e falavam comigo dessa forma, usavam até as palavras pejorativas e aquilo começava a me incomodar. O nosso relacionamento sexual era entendido como lésbico. Eu gostava dela, mas aquilo me incomodava. Foi aí que eu decidi sair desse relacionamento e eu saí mesmo assim fugido praticamente. (Kaio).

Kaio precisou viver um relacionamento considerado pelos outros como lésbico para perceber que não era isso que ele queria, já João quando mergulhou de cabeça em seu primeiro relacionamento tinha em mente claramente que queria ser visto por Dolores como homem: “não queria uma mulher homossexual, mas alguém tão hétero a ponto de desejar somente homens, que fosse capaz de ter a ilusão até física, de estar diante de um” (NERY, 2011, p. 74).

Heitor afirma nunca ter se relacionado com ninguém, mas João e Kaio foram reconhecidos como homens, inicialmente, dentro de seus relacionamentos afetivo-sexuais, mesmo antes de se autoidentificarem como transhomens. Ao longo de sua autobiografia João narra seu primeiro namoro, como Dolores. Com ela, embora quisesse ser visto como homem, ouviu ao final, que seu desejo era mesmo de se relacionar com uma mulher. Depois dela, Mercedes, que não só o tratava no masculino, mas também comprava roupas de homens para ele, encorajando-o e dando liberdade suficiente para que assumisse uma identidade social masculina. Dessa forma, João afirma que eles se tornaram “um casal bem enquadrado nos moldes vigentes” (NERY, 2011, p. 83). Apesar disso, durante os seis anos em que viveram

juntos, a família de João nunca os considerou um casal, ignorando tanto o seu casamento quanto a sua separação. Depois veio Amanda, a mulher que acompanhou os processos cirúrgicos de João. Segundo ele, ela “foi a única pessoa que acreditou no meu desespero de querer nascer, não de novo, mas pela primeira vez” (NERY, 2011, p. 138). Com ela viveu durante um período de sete anos e pode ser, pela primeira vez, tratado pela mãe como “um filho homem e casado” (NERY, 2011, p. 227). Depois do término da relação com Amanda, conheceu Lola, de quem, algum tempo após estarem juntos, recebeu a notícia de uma gravidez – ele havia sido traído: “eu, fragiozinho, marido inseguro, machista e traído. [...] Tentando perdoar o que, no fundo, sabia que não era nem mesmo para ser condenado” (NERY, 2011, p. 248-9). Com a condição de que o pai biológico não soubesse da existência da criança ele decidiu perdoar Lola e assumir a paternidade. Quando Yuri, seu filho, fez treze anos, Lola e João já estavam separados e o segredo foi revelado. Metaforicamente, João afirma que Yuri “tornou-se um ser tão belo que parecia um Jesusinho na terra. E eu, literalmente o José, o pai que o criava, mas que não o tinha feito” (NERY, 2011, p. 258). Quando se separou de Lola, namorou Gina e com ela, observa: “aprendi a não me torturar com a minha possível imagem. [...] Não importava o tamanho do meu pênis, ela nunca duvidou da minha virilidade” (NERY, 2011, p. 266-7). Embora nunca tenham morado juntos, namoraram durante quatro anos, mas por causa de ciúmes o relacionamento terminou. Finalmente, conheceu Sandra, definida por ele como “uma mulher madura, sem crises de ciúme e com espaço próprio” (NERY, 2011, p. 273). Quando Yuri tinha oito anos, Sandra foi morar com João e até hoje estão juntos. E lá se vai um punhado de tempo: o livro termina quando Yuri tinha vinte e quatro anos. Isto em 2011...

Kaio narrou seu processo de reconhecimento a partir das suas relações amorosas. A primeira mulher foi aquela com quem teve um relacionamento socialmente entendido como lésbico. O segundo relacionamento aconteceu fora do Brasil, quando foi morar na Argentina.

Eu tinha uns amigos que moravam na Argentina e eu fui para lá. Quando eu cheguei na Argentina eu conheci a minha segunda companheira, não casamos, mas vivemos um relacionamento mais diferente, por ela não ser... Ela era considerada bissexual. Ela disse para mim que já havia se relacionado com mulheres e com homens e que se relacionar comigo, seria para ela uma coisa diferente. Então foi aí que eu comecei a pensar o que seria esse diferente. Então, para mim, naquela hora, ela não me via como mulher, nem me via como homem. Ela estava em um processo, porque eu estava todo cheio de traços femininos, mas era perceptível que não era aquele contexto. Nos relacionamos quase três anos e o meu relacionamento com ela durou muito tempo, porque, apesar da gente não sair dizendo que éramos um casal hétero, nunca fizemos isso, mas também nunca falamos que éramos lésbicas. Éramos um casal, toda a vida que a gente se apresentava, éramos um casal: para a família dela, para os amigos, para todo mundo. Éramos um casal. Nem era hétero, nem era lésbico e aquilo me deixava muito bem. Nós nos separamos, na verdade, por causa da crise da Argentina em

2004 e eu tive que voltar para o Brasil, mas foi um relacionamento que muito me preencheu, apesar de que eu sabia que eu queria mais do que aquilo... (Kaio).

Depois que retornou ao Brasil, distante da família que não o compreendia, considerando-o uma mulher lésbica, Kaio encontrou a mulher – com quem casou oficialmente – que, segundo ele, mais o compreendeu e com ela viveu durante dez anos, iniciando o uso de hormônios ao seu lado.

Voltei para o Brasil e conheci minha terceira esposa. Passamos dez anos casados. Aí eu me separei. Nesses dez anos... Essa foi a mulher que mais me compreendeu, porque desde o momento que eu me relacionei com ela até um ano atrás quando nos separamos, ela foi a mulher que me entendeu, mesmo com os meus signos femininos, exatamente como eu era e éramos apresentados dessa forma, como um casal hétero e as pessoas ficavam perguntando: 'como?'. Esse processo todo eu fiquei distante da família, porque a família toda dizia que eu era lésbica, endemoniada, possuída, nada disso eu era, então não tinha motivo para dialogar com eles e eu tentei dialogar várias vezes mas todas as vezes eu era ferido. A minha ex-esposa muitas vezes ia comigo na casa da minha mãe, mas ela se sentia muito mal, porque ela também não se via como lésbica. Então a gente evitava sair, porque quando a gente saía as pessoas diziam 'ah, eu acho vocês duas um casal lésbico tão lindo!'. Aí eu ficava mal e ela também. Então a gente evitava sair, por isso é que eu digo que ela realmente me entendia. (Kaio).

Atualmente Kaio está em um relacionamento com outra mulher, com quem afirma, apesar do pouco tempo em que estão juntos, ter cumplicidade e se sentir completamente reconhecido como o homem.

Como se pode perceber, tanto João quanto Kaio relatam a importância da convivência com mulheres que lhes viam da mesma forma que eles se percebiam. Aqui vejo uma diferença grande em relação às transmulheres. Além de relatarem uma hiperssexualização em muitas situações – o que as leva a serem vistas apenas como possibilidades de aventuras efêmeras – ainda precisam ser reconhecidas como mulheres – em suas palavras, terem passabilidade cis – para poderem estar em um relacionamento entendido como heterossexual, muitas das vezes, por seus próprios parceiros.

Apesar do reconhecimento da importância de suas relações afetivo-sexuais, João e Kaio se sentiam muitas vezes sozinhos, tendo seus relacionamentos ignorados pelas famílias ou vistos de maneira equivocada. Quando conversei com Kaio, ele me disse da solidão que sentia, que acredito também foi algumas vezes a que João experimentou:

Eu me encontro em extrema vulnerabilidade. De solidão inclusive. Essa trajetória é como João Nery fala, uma 'viagem solitária', muitas das vezes ela é uma viagem solitária. Entre cem pessoas trans que você entrevistar, uma a duas pessoas trans vai dizer que está de bem com a família. As demais todas são excluídas, então é uma trajetória de solidão. (Kaio).

Além disso, a afirmativa de João vem como complemento: “eu não conhecia ninguém igual a mim. Não era hétero, não era homo, era trans. Mas o que é ser trans? Eu não sabia. Eu só era diferente. Precisava me reinventar” (NERY, 2011, p. 204).

As questões familiares são vivências pelos três com lutas, desde a infância, mas mais especificamente com a chegada da adolescência e da juventude, pelo menos para serem reconhecidos como se sentiam, algo que até para eles mesmos era difícil nomear. Esse não foi um caminho fácil para nenhum deles e, embora cada um tenha vivido uma realidade diferente ao longo de suas experiências de vida, elas acabam se confundindo um pouco com seus próprios processos de autoidentificação. Mas como esses processos se deram? João, Kaio e Heitor parecem ter vivido exatamente o processo de autoidentificação que Simone Ávila e Miriam Pillar Grossi (2010), já citado anteriormente.

João, por não haver internet na época em que era jovem, precisou viajar pela Europa para poder descobrir, como ele mesmo denomina “a saída do labirinto” (NERY, 2011, p. 135). Ao entrar em uma livraria em Paris e começar a folhear uma revista científica francesa percebeu que a mesma falava acerca de cirurgias transgenitais em mulheres consideradas à época transexuais femininas. Ainda viajou por outros países como Londres, Holanda, Alemanha e Suíça, mas por causa da dificuldade de utilizar um idioma que não dominava acabou voltando para o Brasil, convicto de que queria se submeter a essa cirurgia. Encontrou através de uma amiga de faculdade, uma equipe médica no Hospital Moncorvo Filho que estava estudando a transexualidade e com ela fez os primeiros exames e acompanhamentos semanais, inclusive com psicólogo, psiquiatra e uma conversa com uma assistente social. A família precisava saber de sua decisão. Além do pai e da mãe, João tinha três irmãs: Mariana, a mais velha; Leila, a do meio e Van, a caçula. Recebeu apoio imediato de Mariana, com quem tinha convivido pouco durante a infância e a adolescência, mas haviam se aproximado já adultos, até porque foram os únicos que continuaram morando no Rio de Janeiro. Sobre a visão de Leila, que morava em Brasília, mais próxima aos pais, e acerca de seu pai, recebeu uma carta da mãe, em resposta a que ele havia mandado, quase dois meses depois, avisando que Leila estava traumatizada com as novidades e que seu pai “estava tão chocado que não tinha condições de falar [...] nem discutir o assunto” (NERY, 2011, p. 164), além disso a mãe tentava convencê-lo de que ele estava se “propondo a fazer uma loucura” (NERY, 2011, p. 164). Apesar de se sentir abalado, João tentou explicar que o seu “intuito estava longe da mutilação. Muito ao contrário, pretendia ter uma chance de renascer” (NERY, 2011, p. 164). Van, que morava na França, também lhe mandou uma carta não só lhe dando apoio, mas se prontificando a colher mais informações sobre as cirurgias na Europa. Com Van, João se

sentia completamente à vontade. Segundo ele: “a força que me ligava a Van era maior que nossa história conjunta. Além de sermos companheiros de infância, nossa aceitação era mútua e incondicional. [...]. Em vários momentos, fomos o único apoio um do outro” (NERY, 2011, p. 149).

O momento crucial para João foi quando, antes de fazer a cirurgia de retirada total das mamas e de prolongamento da uretra precisou que a mãe fosse até São Paulo conversar com o psiquiatra que daria o laudo indicando ou não as cirurgias. Apesar de ter ido à entrevista, afirmou a João que havia dito ao psiquiatra que não concordava com a cirurgia. Naquele momento, então, ele abriu o coração para a mãe como ainda não tinha feito:

Minha vida é um inferno! Sofro como uma desgraçada desde os quatro anos de idade quando comecei a me entender como gente e descobri querer e não poder ser um menino. Naquela época, não questionava nem via claro como hoje. Mas fui percebendo que, quanto mais crescia, mais as coisas pioravam. Nunca me senti mulher nem me adaptei a este corpo... [...] Mãe, eu tentei... Tentei! Não aguentava mais viver assim. Todos me vendo como se fosse um bicho, um monstro. Precisava de carinho, de ser amado. Reconhecer-me... Mas não consegui... (NERY, 2011, p. 181).

Dois dias depois de ter aberto seu coração para a mãe, soube através de Mariana que ela havia escrito uma carta ao psiquiatra dizendo ser favorável à cirurgia. Depois desse relato, João que ao longo do livro narrara várias situações familiares onde havia se sentido incompreendido, invisibilizado, até mesmo rejeitado, citou apenas a dificuldade que Leila tinha em aceitá-lo, mas obteve a compreensão dos pais e das duas outras irmãs podendo ser reconhecido e respeitado como sempre quisera.

João não concluiu todo o ciclo de cirurgias, consideradas ilegais e realizadas clandestinamente naquele período. Fez a retirada das mamas, o prolongamento da uretra – que não ficou como ele esperava – pois ele teve fístulas que, embora não sejam nocivas à sua saúde, o fizeram “urinar por três lugares ao mesmo tempo”, fazendo com que ele fosse “obrigado a [...] sentar no vaso quando ia ao banheiro” (NERY, 2011, p. 194).

A autoidentificação permitiu que João colocasse sua sexualidade para além das concepções biológicas, obrigando não só sua família a pensar suas vivências, mas assumindo também uma postura política. No livro há dois capítulos que são bastante interessantes para se pensar nessa perspectiva mais engajada, ambos na quarta parte da obra que se intitula *Paternidade*. Nela, o capítulo dezessete, intitulado *Reencontro de Cobaias* fala de um encontro de transhomens<sup>137</sup> de vários estados do Brasil que se encontraram com João no Rio

---

<sup>137</sup>O encontro de João reuniu quatro transhomens. Encontrei relatos de outros encontros, mais formais, que aconteceram em dezembro de 2014, onde dezessete transhomens brasileiros participaram do *IX Encontro Regional Sudeste de Travestis e Transexuais*, evento organizado pelo *Fórum Paulista de Travestis e*

de Janeiro em um feriadão da Semana Santa para trocarem suas experiências, dentre elas a “fabricação” de pênis domésticos e as próteses penianas mais atuais, o uso de hormônios, paternidade, o resultado das cirurgias e as experiências de rejeição vividas por cada. No outro capítulo, o dezoito, o título é bem sugestivo: *O homem grávido*. Nele, eles dialogam acerca da afirmativa de um transhomem norte-americano que declarou em 2008 que “querer ter um filho biológico não é um desejo feminino ou masculino, é um desejo humano” (NERY, 2011, p. 317). A discussão é interessante porque mostra que a ideia binária de gêneros vai pouco a pouco sendo questionada e desconstruída e que a singularidade da experiência se coloca para cada um de nós, seres em trânsito. Mais que isso, denuncia que “a arquitetura do corpo é política” (PRECIADO, 2017, p. 31), como já me referi anteriormente, é sexopolítica (PRECIADO, 2011) e que “a heterossexualidade é uma tecnologia social e não uma origem natural fundadora” por isso é plenamente “possível inverter e derivar (modificar o curso, mudar, submeter à deriva) suas práticas de produção da identidade sexual” mostrando que bichas, travestis, transexuais, não passam de “‘brincadeira ontológicas’, imposturas orgânicas, mutações prostáticas, recitações subversivas de um código sexual transcendental falso” (PRECIADO, 2017, p. 30).

Kaio falou pouco da sua família durante nossa entrevista. Apesar de viver um relacionamento considerado por ele heterossexual com sua segunda esposa, não fazia uso de qualquer hormônio masculino ou tinha passado por qualquer denominação médica. Apenas seguia sua vida. Quando entrou na universidade e começou a buscar algo para pesquisar, defrontou-se, pela primeira vez, com a categoria “transexual”:

Eu já estava na universidade, mas nunca tinha ouvido falar nesse termo. Eu estava procurando alguma coisa para escrever o meu trabalho de conclusão de curso, e lembro que assisti ao filme ‘Meninos não choram’ e que me identificava muito, mas não conhecia essa palavra. Então era a única coisa que eu sabia e aí depois veio esse menino transexual, esse amigo meu. Então foi através desse cara que eu comecei a estudar e comecei o meu processo ao mesmo tempo. A minha monografia foi sobre isso, chama-se ‘Homens trans: trânsitos e trajetórias’, cento e cinquenta páginas eu escrevi sobre mim e mais oito homens trans. É uma autoetnografia, que é o modelo de uma antropóloga. Já escrevi também sobre hormônio-terapia no SUS. Então essa minha ex-mulher me ajudou muito. Nós nos separamos tem um ano e ela me deu toda a força para iniciar o processo. Mas nós nos separamos por causa do processo, é pesado. E eu entendo isso completamente, não falo isso com pesar, porque inclusive, a minha nova esposa, eu sempre falo para ela que é um desafio. Não é fácil, e eu entendo. Principalmente comigo, porque eu sou militante, ativista e as minhas companheiras passam por esse processo junto comigo, e é cansativo demais. Praticamente eu vivencio isso vinte e quatro horas, né? (Kaio).

---

*Transexuais*. O primeiro encontro nacional de transhomens ocorreu entre os dias 20 e 23 de fevereiro de 2015, na Universidade de São Paulo/USP, denominado *I Encontro Nacional de Homens Trans/ I ENAHT* (Benjamim Braga de Almeida NEVES, 2017).

Como observa Kaio, o processo de autoidentificação não é fácil. Ele precisou acionar o Sistema Único de Saúde/SUS e passar por todo o protocolo até ser considerado um transhomem com um laudo de transtorno de identidade sexual, sob o código F64.0, catalogado no Código Internacional de Doenças/CID 10. Esperando há três anos pela primeira cirurgia – a mastoplastia total – foi operado em abril de 2018, logo depois que conversamos. Ainda pretende fazer uma histerectomia, mas questiona as cirurgias de redesignação sexual como um processo de caminhada para uma pretensa “normalidade”:

A cirurgia não é para mim um processo de normatização, mas de ruptura da norma. O que acontece? A gente vivencia dentro dos movimentos sociais uma política travesti de empoderamento dos corpos, mas ele não pode ser entendido como uma verdade de todas as pessoas trans, porque isso acaba generalizando e gerando violência. Mas claro que eu não estou negando que é uma política libertadora, de desconstrução. O problema é quando essa política parte dessa ideia de verdade absoluta, desse grupo, desse coletivo e joga como um fator de representação e aí utiliza argumentos que a própria medicina, que é aquela que mais massacra, vem utilizando, como mutilação, como normalização, limpar, higienizar... Esses argumentos a gente já escuta deles, das pessoas cis da medicina, da universidade... A gente escuta o tempo todo isso e ouvir de uma parcela trans dói mais ainda porque isso é a reprodução da heteronormatividade. Se eu nasci em um corpo biologicamente feminino, com essa vagina, isso é a norma, eu tenho que seguir assim até eu morrer. Se eu fizer algo contrário a isso eu estou fugindo da norma, então como as pessoas podem dizer que uma cirurgia é um processo de normatização. É inconcebível isso, é contraditório. Então como isso pode ser entendido como algo que está se normatizando. É lógico que a gente encontra situações de pessoas trans, muito comum, que buscam as cirurgias, e elas já buscam também com esse conceito, com essa coisa da norma e se tornar cis, existe, fato. Mas nós não podemos dizer que esse é o discurso. Um corpo cirurgiado... Primeiro, para fazer essa cirurgia é preciso um processo de adoecimento, com um laudo com F64.0. É isso que a sociedade quer? Será que a sociedade realmente está querendo que eu tenha um corpo cisgênero? Será que o meu corpo cirurgiado é igual ao do homem cis? A sociedade está vendo assim ou ela já deixou claro que esse corpo é um corpo e esse corpo é outro corpo? Então não é o que a sociedade quer, não é... Não é o que a medicina quer, pelo contrário, eles querem é barrar para que isso não aconteça e quando eles veem que não estão conseguindo barrar, eles vão adoecer, porque é a única forma de apaziguar a situação... Esse discurso é positivado. Eu sei, eu entendo que determinadas pessoas trans querem as cirurgias, que estão sobre esse processo de passabilidade cisgênero e entendendo que a cirurgia é para isso, porque o discurso é: ‘você está fazendo para ser mais homem, para ser mais mulher’. Isso existe e a gente tem que desconstruir isso. Isso existe, mas dizer que esses processos são normativos e são processos cisgêneros, isso é inconcebível! (Kaio).

A reflexão de Kaio é importante, porque, apesar de questionar a realização da cirurgia de redesignação, ele reconhece que há pessoas que optam por fazê-la e não há problemas nisso. A questão é quando se impõe que o padrão de normalidade só virá através da cirurgia. Nesse sentido, parece que sua fala se aproxima de Butler (2014a) quando afirma que a correção cirúrgica, a patologização e a criminalização médica dos “disfóricos de gênero” funcionam, muitas vezes, como uma punição social para aquel@s que transgrediram a

regulação binária dos gêneros. Assim, o próprio diagnóstico “pressupõe a linguagem da correção, adaptação e normalização. Ele busca sustentar as normas de gênero tal como estão constituídas atualmente e tende a patologizar qualquer esforço para a produção do gênero seguindo modos que não estejam em acordo com as normas vigentes” (BUTLER, 2009, p. 97).

A autoidentificação de Kaio o levou para um caminho de lutas não só por seus direitos e de questionamentos como os que se vê acima, mas pelos direitos de outros transhomens e sua trajetória pessoal se confunde com a criação da Associação Transmasculina do Ceará/ATRANS-CE e com a organização do Abrigo Thadeu Nascimento, uma casa que acolhe pessoas trans em situação de vulnerabilidade. A vida de Kaio segue resistindo e lutando contra a solidão e a vulnerabilidade de pessoas trans.

Heitor, apesar de viver em um tempo diferente de João, mas bem próximo ao de Kaio, também teve dificuldades em se autoidentificar como transhomem. Segundo ele, boa parte da sua vida na universidade, enquanto cursava Comunicação Social e Psicologia, foi tentando não pensar em quem era. Mas, depois de ficar desempregado e decidir estudar para um concurso público, pode assistir na televisão um programa que lhe chamou atenção:

Foi durante esse um ano que eu vendo programa de TV, vi que tinha um rapaz estranho e eu nunca tinha visto um rapaz trans em São Luís, nenhum homem trans. Eu só conhecia a Roberta Close, então para mim trans era só mulher e para mim trans também era aquele gay tão gay que virou mulher. Eu tinha essa visão e eu pensava na possibilidade do contrário. Porque eu conheço hoje poucas mulheres lésbicas e as mulheres da época que eu estudei na UFMA eram todas no armário, tinham namorado, todo mundo sabia que elas eram lésbicas, mas elas não eram assumidas como os gays que tinham os namorados que andavam de mãos dadas. A mulher mais lésbica que eu conhecia era Cássia Eller que, ainda assim, nunca deixou de ser mulher. Ela era máscula, mas ela era mulher. Então, tipo para mulher não tem isso, mas o homem, às vezes ele é tão viado que ele vira até uma mulher e aí eu vi esse homem entrando nesse episódio. E ele falando como era esquisito se vestir de mulher, como ele se sentia completamente errado no corpo dele e eu fiquei impressionado, porque tudo que ele falava eu sentia. Aquela era a resposta que eu não estava nem procurando, eu tinha desistido da minha vida, eu não sabia nem o que eu ia fazer da minha vida naquela época, eu me sentia completamente errado no meu corpo, eu tinha muita vontade de nascer de novo... O problema é que eu não encontrava um grupo, uma pessoa que eu pudesse dizer essa pessoa tem uma história parecida à minha. Eu passei a minha vida inteira procurando um rótulo que nunca colava, quando eu achei um rótulo que colou quase tudo eu fiquei morrendo de medo. (Heitor).

Porém para Heitor, essa autoidentificação trouxe também o medo por tantas incertezas e quanto mais ele estudava a temática pela internet, mas ele se assustava com o reconhecimento:

Quanto mais eu lia mais eu me identificava e mais eu ia ficando desesperado de medo porque aí eu via os casos de sucesso e eu ficava: ‘cara eu ainda não posso fazer isso!’ Eu olhava as pessoas que tinham feito mastectomia e dizia eu nunca vou ter coragem de fazer

uma mastectomia, eu nunca vou ter coragem de tomar hormônio. Um monte de gente me conhece eu fiz dois cursos na faculdade, eu trabalhei, então muita gente me conhece eu não tenho condição de fazer isso eu nunca vou conseguir fazer isso então eu ficava com uma inveja das pessoas que conseguiam fazer isso. E aí quanto mais me identificava mais eu me desesperava, até que teve uma hora que eu parei: eu não vou mais ler sobre isso, eu não vou mais ver esses grupos porque eu estou com medo do que eu posso fazer aí foi quando eu passei em um concurso e fui trabalhar no interior e de novo eu foquei em não pensar em mim. (Heitor).

Entretanto Heitor acabou vindo para a capital e com mais tempo e um salário maior, decidiu cursar Direito e, além disso, voltou a pensar em si:

Voltando para cá [São Luís] eu pude voltar a significar minha vida foi quando eu voltei para a faculdade. Entrei no curso de Direito com trinta anos e já estou fazendo o oitavo período agora. Eu entrei na faculdade ainda como mulher, decidi fazer Direito para ocupar minha cabeça. Aí levei o primeiro período, o segundo, aí tipo já aqui em São Luís meu salário aumentou um pouquinho, eu deixei de gastar mais porque não tem hotel e foi quando eu voltei a ver o *Facebook*, essas comunidades de pessoas trans e tal, transgêneros, travestis. E aí pensei: ‘cara não tem jeito. Eu vou terminar o curso de direito e vou fazer o que? Eu não tenho interesse em fazer mestrado, não tenho interesse na vida acadêmica, eu vou levar minha vida inteira sem me olhar no espelho, com ojeriza de mim? Eu não eu vou morrer para nascer de novo, dá para fazer isso em vida’. (Heitor).

Então chegou a hora de contar para as pessoas mais próximas e para a mãe – que ele preferiu deixar para conversar por último:

Primeiro eu conversei com meus amigos, aqueles que me conheciam há menos tempo. Tentei explicar que minha questão não era aceitar que eu era lésbica. Eu tenho muitos amigos gays, não seria problema eu ser lésbica, a questão é que eu não era mulher e aí eu tive que convencer meus amigos que eu era um homem trans. Na verdade, meus amigos queriam apenas me adequar a uma forma mais próxima do entendimento deles, o que não deixa de ser preconceito, mas eu tentei fazer isso durante toda a minha vida, só que como eu nunca conversei com ninguém a respeito disso parecia que era a primeira possibilidade que tinha me ocorrido, quando nunca foi isso, eu passei a minha vida inteira sem saber o que eu era e pensando: ‘nossa como a minha vida seria muito menos complicada se eu não fosse mulher’, mas não é. Aí eu falei para os meus amigos gays primeiro, depois para as minhas amigas mulheres hétero. Delas eu esperava uma reação, eu tinha certo receio que elas não quisessem andar mais comigo, mas elas foram mais receptivas do que os homens gays e aí por último eu contei pras minhas amigas de infância porque com elas eu tinha mais medo ainda porque elas me conheciam, eu cresci naquela rua com as mães delas me conhecendo e tal e eu sou o mais velho. Eu fui o primeiro a ter carro as meninas saíam comigo no carro com as mães delas sabendo, eu sempre tinha essa nóia assim de alguém pensar que eu queria pegar essas meninas, mas foi completamente errado de tudo aquilo que eu imaginava mesmo com as minhas amigas de infância e surpreendentemente com os pais das minhas amigas de infância... E aí foi quando eu cheguei para minha mãe... Antes desse momento eu já tinha falado com ela e ela tinha me dito essas coisas também: ‘será que você não é lésbica?’ Aí depois que eu falei com meus amigos e fui criando mais coragem e meus amigos foram estudando comigo, foram se atualizando comigo, aí eu voltei a falar com minha mãe e aí quando eu falei com ela. Eu disse: ‘eu vou fazer o que eu tenho que fazer, porque eu não aguento mais, eu não aguento mais viver assim. Eu não vou te pedir para pagar nada para mim, mas a única coisa que eu peço é que tu não tentes impedir’. Isso foi um pouco depois da minha avó morrer. A minha avó não chegou a saber, pelo menos não da minha boca, se ela suspeitou de alguma coisa, algum dia, ela nunca me falou. E aí minha mãe se resignou e disse que ela nunca ia se acostumar e

tal, mas que eu era filha dela e ela não ia me botar fora de casa. Eu não sei se é por causa do orgulho, né? Imagina uma pessoa médica, esclarecida, e as pessoas sabem que ela botou a filha dela para fora de casa por causa disso? Nós moramos juntos até hoje... Aí ela pagou a minha internação em um hospital particular. (Heitor).

Heitor não precisou passar pelo processo de espera por atendimento no SUS, como Kaio, entretanto, também precisou do laudo psiquiátrico para poder realizar a tão sonhada cirurgia de retirada total das mamas. Além desse procedimento ele também faz uso de hormônios masculinos e pretende realizar a processo de retirada de útero e ovários, mas não tem interesse em uma cirurgia de redesignação sexual, pelo menos por enquanto, mesmo reconhecendo que não gosta de ter uma vagina:

Sobre a história da aceitação da genitália está se criando quase um consenso de que você deve aceitar sua genitália, mas eu não aceito. Essa coisa de que eu tenho vagina e quem se relacionar comigo vai ter que aceitar, não dá! Eu é que não aceito minha vagina. Não gosto de ter uma vagina. Minha relação com a minha vagina é extremamente problemática, eu tenho ojeriza. Eu não uso ela para nenhum processo sexual. Às vezes, eu me masturbo, mas eu não me masturbo na minha vagina, eu me masturbo na minha prótese. Eu não gosto da ideia da vagina e aí ninguém vai me obrigar a gostar da minha vagina. Eu uso a minha prótese como se fosse um pênis meu, entendeu? (Heitor)

Se para Heitor sua prótese é experimentada como se fosse seu próprio pênis, as experiências e vivências sexuais que João narra vão desde o uso da mão – antes da sua autoidentificação como transhomem, passando pelo uso de meias para produzir um enchimento sobre as roupas até o uso de próteses penianas para produzir não só prazer mas performatizar a virilidade e a masculinidade. Quando conheci Kaio, na carona que lhe ofereci, nossa conversa se iniciou porque falei que quando estava fora de casa e precisava usar um banheiro que não estava em condições de uso, gostaria muito de ter um pênis. Ele afirmou categoricamente que eu podia e me mostrou algumas fotos quando paramos o carro. Depois de nossa conversa, tenho pensado no investimento... São as tecnologias de gênero mostrando que é plenamente possível uma mulher de pênis e um homem de vagina e que só há vantagens nisso. É esse processo de reterritorializar e subverter o que se convencionou chamar de diferença sexual “natural” que o dildo parece apontar, sobretudo “porque mostra que a masculinidade está, tanto quanto a feminilidade, sujeita às tecnologias sociais e políticas de construção e controle” (PRECIADO, 2017, p. 80). Se o dildo fosse, segundo Preciado, apenas um objeto inorgânico, ele se aproximaria do que Kristeva chama de abjeto, na medida em que se relacionaria a algo morto, mecânico, a própria merda. Entretanto, continua ela, ele não é apenas um objeto, podendo ser considerado, em uma perspectiva derridiana, um suplemento pois,

enquanto em um primeiro momento o dildo parece um substituto artificial do pênis, a operação de corte já colocou em marcha um processo de desconstrução do órgão-origem. Da mesma maneira que a cópia é a condição de possibilidade do original, e que o suplemento só pode suprir à medida que é mais real e efetivo do que aquilo que pretende suplementar, o dildo, aparentemente uma representação de plástico de um órgão natural, produz retroativamente o pênis original. Graças a uma pirueta macabra que a metafísica havia guardado para nós, o dildo precede o pênis. Seja quando se acrescenta ao sexo, seja quando o substitui, o dildo como suplemento é exterior, permanece fora do corpo orgânico. O dildo é o alien. É paradoxalmente ao mesmo tempo a cópia exata e o que é mais alheio ao órgão. (PRECIADO, 2017, p. 80).

Embora um dildo permita ressignificar muitas questões, as abjeções ainda se manifestam cotidianamente. Como afirma João, “estigmas não podem ser revogados. Não se mudam hábitos e crenças mediante decretos” (NERY, 2011, p. 316), por isso é preciso lembrar que as cenas de abjeções perpassam muitas das experiências vivenciadas por transhomens. Heitor, por ser funcionário público, de classe alta, branco, afirma ter medo de sofrer preconceitos, mas de fato nunca os sofreu. Apesar da relutância de sua mãe, se sente apoiado por ela e por tod@s @s amig@s.

O relato de João me chamou atenção não só por sua vontade de se ressignificar, mas porque ele conseguiu resistir aos processos sociais de abjeção que partiam tanto dele mesmo, o que eu denominei de autoabjeção (uma abjeção que vem de dentro): “olhe bem para o seu corpo. Culote nas pernas, dois peitos, peitos mesmo, que poderiam ter sido aproveitados para ser um saco... Cadê o pau? Macho de merda! Não está vendo que não adianta nada continuar lutando contra o impossível?” (NERY, 2011, p. 62), quanto daqueles que mais ele amava – sua família: “senti então, de forma mais nítida, o peso da marginalização, pois havia me casado, embora a família ignorasse” (NERY, 2011, p. 80). Mas, é preciso reafirmar que nem tudo é abjeção e que há também acolhimentos e a história de João apesar de apresentar uma viagem solitária também mostra que ele foi compreendido e amparado por pessoas que ele nem imaginava. Por exemplo, a esposa de seu grande amigo, uma rapaz cego chamado Matheus, a quem dedica o capítulo onze da primeira parte do livro, intitulado *O cego que me fez ver*, não sabia, mesmo depois de casada há vários anos com seu amigo, que João era um transhomem e o seu relato sobre a sua conversa com ela e, em seguida com o próprio Matheus é alentadora:

Numa ocasião, no intervalo de uma de suas apresentações em Santa Teresa, conversamos eu e ela. Só então descobri que não sabia nada da minha história. Fiquei surpreso, pois eram casados há muitos anos. Ouviu, comovida, o meu relato e no fim teve a reação mais inesperada que recebi:

– Jô, que história linda! Agradeço pela lição de vida que me deu. Sempre há coisas para se aprender – e apertou minhas mãos.

Depois, perguntei ao Matheus por que nunca tinha comentado minha história com a mulher. Foi sucinto:

– Essa história é sua, e não minha. Você que tinha que contar, se quisesse.  
Mais uma lição que aprendi com meu amigo – sua noção gigantesca de respeito pelo outro.  
(NERY, 2011, p. 112-3).

Kaio narra, além da situação em que foi visto por sua família como alguém que precisava ser exorcizado, uma experiência de abjeção que teve dentro da universidade, mas que também pode contar com a compreensão de outras pessoas que estavam à sua volta. Com dificuldades financeiras, logo que entrou na universidade pensou em desistir devido à demora em receber os auxílios para estudantes. Decidiu mandar um e-mail para todos os professores, explicando que sairia por causa das necessidades que estava enfrentando. Nesse período ainda não havia se autoidentificado, mas estava casado oficialmente com sua esposa. Apenas um@d@s professor@s respondeu ao e-mail e lhe ajudou com um valor que cobriria as passagens da semana para que ele não desistisse do curso.

Achei muito linda a atitude dela e até pensei que eu ia querer trabalhar com ela no futuro, fazer pesquisa com ela. Criamos um elo e algumas semanas depois eu recebi meu auxílio. Aí depois de um tempo essa professora me chamou e perguntou como eu estava e eu agradeci mais uma vez, disse que eu recebi o auxílio e que havia mudado para uma cidade mais próxima com a minha esposa porque ela também havia passado no vestibular e estava estudando nessa cidadezinha mais próxima. Ela ouviu a história e tudo bem. Desde esse dia ela não falava mais comigo e além de não falar mais, começou a me tratar mal em sala de aula. Tudo que eu falava, ela respondia em um tom bem severo. A sala inteira observava isso. Aí eu fiquei aquele semestre todinho aguentando isso, sem entender. Chamei ela algumas vezes para conversar e ela fazia de conta que não ouvia e saía. Eu fiquei totalmente sem entender. (Kaio).

A situação se agravou, pois os comentários entre os colegas foram crescendo e acabou havendo uma reunião da coordenação com ele e com a professora e, aparentemente, tudo ficou resolvido. Entretanto, depois de algum tempo, havia uma disciplina que seria ministrada por essa professora e Kaio precisava fazer.

Passou bastante tempo, eu já estava na transição, aí eu me deparei com uma disciplina obrigatória dela. Nunca mais eu tinha estudado com ela, aí eu fiquei pensando, mas como era obrigatória eu tinha que fazer. Me matriculei. Quando você se matricula os professores não veem. Eles só veem quando encerra a matrícula. Aí quando encerrou ela viu. Ela mandou e-mail para o coordenador e ele me chamou para conversar. Quando eu cheguei na coordenação ele me disse que essa professora mandou um e-mail dizendo que tinha visto o meu nome na lista de matriculados da disciplina dela e pediu para ele conversar comigo pedindo que eu fizesse essa disciplina em outro momento. O coordenador me disse que eu não precisava trancar, pois eu era livre para fazer o que quisesse e que era um direito meu estudar. Então eu fiquei pensando nisso tudo e me senti um pouco coagido e decidi que eu não iria fazer a disciplina. Tranquei e atrasei uma disciplina por causa disso. (Kaio).

Mas a vida ainda reservara outro encontro entre Kaio e a professora e dessa vez ele decidiu enfrentar a situação de frente:

De repente aparece outra disciplina onde ela era a professora novamente. Aí eu pensei que não dava para eu continuar fugindo e decidi enfrentar, me matriculei e de novo acontece o mesmo processo, ela só vai ver depois. Quando ela viu, não aconteceu nada. Nós tivemos duas semanas de aula, na segunda semana eu recebo outro e-mail do coordenador. Chegando lá o coordenador me mostrou uma carta que ela havia escrito, dizendo que a minha presença afetava a dignidade dela. Isso é muito forte! O coordenador mesmo me disse que isso era muito forte e que primeiro ele queria que eu lesse a carta, depois me ouvir e ele perguntou o que deveria ser feito. Eu disse que dessa vez eu não iria sair. Aí ele me deu razão e disse que quem sairia era ela... (Kaio).

Infelizmente espaços considerados mais democráticos e abertos, como o ambiente acadêmico, também podem se mostrar fechados e carregados de preconceitos. Certamente João, Heitor e Kaio ainda passarão por processos sociais de abjeção, mas o que mais importa é que eles têm seguido em frente e, apesar de algumas vezes procurarem um modelo coerente entre sexo e gênero, em busca de menos sofrimento, as alterescritas aqui exploradas mostram que eles resistiram e por isso puderam continuar reexistindo e ressignificando seus trânsitos, o que permite, de alguma forma, que os caminhos daquel@s que cruzaram com eles também possam ser trans-formados e/ou trans-tornados.

### **Cena 3 – Se a cisgeneridade não existe, a transgeneridade também não pode existir ou, ambas existiriam?**

O trabalho de campo com transmulheres e transhomens me colocou duas questões interessantes: a da autoidentificação e a da nomeação daquel@s cujos órgãos genitais coincidem com seus gêneros (dentro desse grupo eu mesma estou incluída).

A autoidentificação me chamou atenção porque, de maneira geral, diferente de gays e lésbicas, que geralmente são primeiro nomeados discursivamente pelo outro para depois se reconhecerem como tais, @s transexuais primeiro se autoidentificam para poderem ser reconhecidas, acredito que com muitas pessoas que se reconhecem bissexuais o processo também é esse, pois na cultura dicotômica em que vivemos ou *se é hétero ou se é homossexual*, não se pensa em *nem*<sup>138</sup> um, *nem* outro e sim no “ou isto ou aquilo”.

Me pego a questionar: alguma vez, antes da pesquisa, parei para pensar que poderia ser identificada a partir da cisgeneridade? Quantas vezes alguém ao meu lado já perguntou se determinada “mulher”, com todas aquelas “características masculinas”, não seria uma travesti ou uma transexual? Quando alguém já me apontou e disse: “aquela cis ali!”? Mas, em

---

<sup>138</sup>Carla Rodrigues (2012b) chama atenção para o fato de que Derrida utiliza o recurso do *nem/nem* para, a partir do pensamento da desconstrução sair da comodidade metodológica e se posicionar não a partir da fixação de um ou de outro, mas da oscilação de *nem* um, *nem* outro.

contrapartida, já ouvi “aquele gay, aquela travesti” como referência para uma localização qualquer. Mais que isso, eu só sabia o que significava ser uma mulher cis porque um aluno, anos atrás, havia me perguntado a diferença entre cis e trans e eu, logicamente, precisei pesquisar. Também percebi que autor@s que se reconhecem transexuais e travestis usam com frequência palavras como cis, cisnorma, cisgeneridade, cissexual, dentre outras (Jaqueline Gomes de JESUS, 2017; Amara MOIRA, 2016, 2017a, 2017b; Megg Rayara Gomes de OLIVEIRA, 2017; Viviane VERGUEIRO, 2015). Grosso modo, Amara Moira afirma que a resposta mais óbvia e redutora que se encontra sobre a cisgeneridade em oposição à transgeneridade é a de que cis “é a pessoa que se identifica com o gênero que lhe atribuíram ao nascimento” (2017b, p. 366).

Entretanto, Viviane Vergueiro (2015), uma transmulher que escreveu uma belíssima dissertação de mestrado intitulada *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica das cisgeneridade como normatividade*, citando Serano (2007) em tradução livre, afirma que: “[o] primeiro passo que devemos dar em direção ao desmantelamento do privilégio cissexual é eliminar de nossos vocabulários aquelas palavras e conceitos que promovem a ideia de que os gêneros [de pessoas] cissexuais são inerentemente mais autênticos que os [de pessoas] transexuais” (apud VERGUEIRO, 2015, p. 47). Dessa forma, continua: “o conceito de cisgeneridade, em si, é parte deste exercício, no sentido de problematizar as hierarquias de autenticidade e inteligibilidade entre corpos e identidades de gênero, através de uma proposição conceitual” (VERGUEIRO, 2015, p. 47).

A discussão tem potência. Não é à toa que Marta coloca ao longo de nossa conversa as seguintes inquietações:

**O termo cisgênero é importante para entender inclusive como a gente está colonizado nesse sentido... Eu entendo que o termo trans foi criado por pessoas cisgênero. Ou seja: normal! E se tu criar uma categoria, essa categoria automaticamente ela está excluída em relação a ti... E o que as pessoas trans fizeram? As transfeministas criaram o termo cis, que fica do lado de lá, do lado de cá e do lado de lá... Então eu acho legal porque delimita. [...] É por isso que eu acho interessante quando tu falas que estás perto daquele cis ali, saca? As pessoas não esperam isso, então eu faço muito isso, é um exercício que eu faço com as pessoas que me rodeiam: “aquele cis ali, aquele cishétero...” É uma maneira de causar desconforto... Claro que é foda a gente viver no mundo caracterizando o tempo inteiro as pessoas, claro que eu sou totalmente de acordo com o quebrar tudo isso. (Marta).**

Marília também chama atenção para o fato de que as mulheres trans são constantemente deslegitimadas e da importância das identificações e dos reconhecimentos diante das diversidades:

A questão é que existe um princípio teórico e existe um princípio prático. É muito fácil, na teoria, você dizer que não precisa dos termos na prática. **Mas na prática, é essencial você**

**ter domínio disso, porque as pessoas te deslegitimam todo tempo na sociedade e é importante.** Olha as comunidades: elas se formam baseadas em princípios de identidade. Pessoas que passam por situações iguais, semelhantes, formam comunidades aonde elas vão se ajudar. Você pode ser trans, como eu sou trans, ou como minha amiga que não toma hormônio e é trans. **Ainda por cima, você pode ser mulher, como eu sou mulher trans, ou pode ser mulher, como a minha irmã é, mulher cis ou, pode ser uma mulher lésbica, ou pode ser uma mulher bissexual... A diversidade de sexualidades, de gêneros é muito, muito grande e nós, enquanto seres humanos, somos o conjunto de todas essas diversidades.** Por exemplo, eu sou uma mulher branca, eu sou uma mulher trans, eu sou uma mulher hétero, eu sou uma mulher provinciana, porque vim do interior. Eu sou o conjunto de todas essas comunidades, entende? E no dia que eu encontrar uma mulher que veio do interior e me identificar com ela? E no dia que eu encontrar uma mulher trans e me identificar com ela? E tudo mais... Na prática é importante, na teoria pode não parecer, mas na prática. (Marília).

Entendo o cis e o trans como práticas que se encarnam e não como essências. Não quero naturalizar esses termos, nem reafirmar essa dicotomia, mas pensar além dela, deixar, como afirmei mais acima, que a vulnerabilidade das vidas trans alcance a tod@s nós, na medida em que, como afirma Butler (2015b) somos submetidos às mesmas regras e, portanto, passamos de “perseguidos” a “perseguidores” em uma mesma fração de tempo.

Reconhecer a violência não garante, de modo algum, uma política de não violência. Mas o que pode perfeitamente fazer diferença é considerar a vida precária e, portanto, também a condição de violável uma condição generalizada, em vez de uma maneira diferencial de marcar uma identidade cultural, isto é, como um traço recorrente ou atemporal de um sujeito cultural que é perseguido ou violado por definição e independentemente da circunstância histórica (BUTLER, 2015b, p. 250-1).

A partir de Derrida também posso afirmar que os dois cis e trans se suplementam, não há, portanto, trans sem cis, cis sem trans, mais que isso, já que o suplemento é quem sustenta “[...] o meio entre a ausência e a presença totais” (DERRIDA, 1973, p. 193), nem cis, nem trans existem, pelo menos do ponto de vista teórico.

Entretanto, é interessante observar que houve uma nomeação que veio do “eu” para o “outro”, no caso da transgeneridade, do “normal” para o “anormal”, do “objeto” para o “abjeto”. Mas, no mundo das dicotomias, não se pensou em seu oposto, pois ele parecia estar dado, ser “natural”:

É tipo assim: **o homossexual existiu como aquilo que é categorizado, parece que não é normal... tipo a palavra homossexual, a partir do momento em que ela é colocada: ‘ah, aquele é homossexual, ele não é normal, então ele é homossexual...’ Ninguém, ninguém questiona o heterossexual!** Chama a fulana, o fulano, não chamam ‘o hétero... ah, porque esse hétero...!’ Ninguém fala isso aí: ‘aquela heterossexual ali...’. Ninguém fala isso, então eu penso nesse sentido: **muitas, muitas pessoas cis ficam desconfortáveis quando elas são chamadas de cis, porque a sua identidade cis, assim como a minha trans, foi tão construída quanto a outra, entende?** Então eu acho interessante nesse sentido... (Marta).

Marta chama atenção para o que ela nomeia de “política de fiscalização das identidades”. Ora, me parece que a essa política de fiscalização, que prefiro denominar, dos

corpos, Foucault deu o nome de biopolítica, fundada em uma ordem política e social voltada não só para a reprodução, como para a heterossexualidade enquanto algo “natural”. Portanto, não há nada de novo nessa perspectiva feminista mais radical que reafirma o biológico depois de seu questionamento na segunda onda do movimento feminista.

O problema é quando isso vira, como é o discurso das feministas radicais, uma política de fiscalização das identidades, assim como qualquer outra pessoa que está em um sistema completamente excludente, totalmente problemático, eu acho que não deveria haver um padrão de gênero, devia abolir tudo, todo mundo ser igual e tal, mas há pessoas que gostam de identificação de gênero e a gente tem que respeitar, sabe? **O problema não é o gênero, o problema é essa política de fiscalização de achar que gênero é errado. Se existisse uma política de estado que conseguisse aglutinar todas essas diferenças seria massa. Principalmente, a gente não deveria condenar quem se identifica com o gênero tal, entende?** (Marta).

É preciso esclarecer: há um lado mais radical do feminismo, as chamadas “radfem” ou “TERFs”<sup>139</sup>, que utilizam a palavra *macho*, pejorativamente, visando excluir o apoio dos homens (inclusive aqueles que agora se autoidentificam como mulheres trans) na luta feminista e, *fêmea* positivamente, para ressaltar um aspecto de pertencimento à cisgeneridade, acabando por deslegitimar a presença de mulheres trans no movimento. Embora só pretenda enfatizar a questão do “paradoxo<sup>140</sup> da diferença” proposto por Scott mais adiante, é inegável aqui que se esteja diante de um paradoxo: na luta por se estabelecerem como *fêmeas*, as feministas radicais acabam por marcar sua diferença sexual “[...] como um fato natural, mas também como uma base ontológica para a diferenciação política e social” (SCOTT, 2005, p. 21), uma postura que foi criticada pelo próprio feminismo e se tornou célebre na famosa frase de Simone de Beauvoir (2009, p. 361): “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher”.

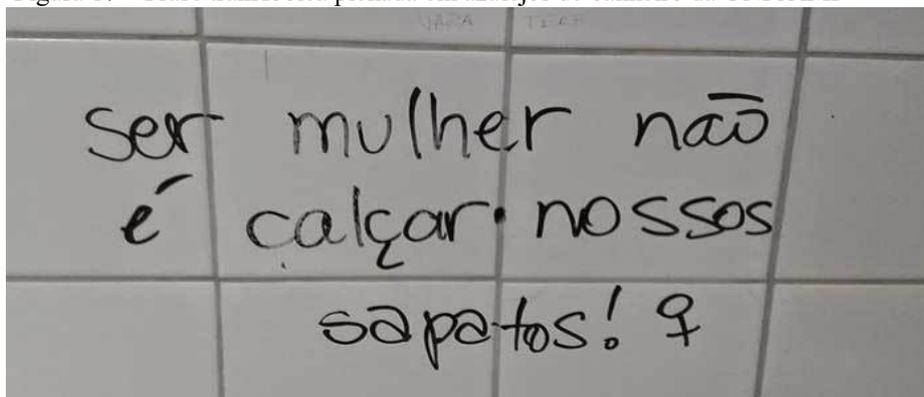
E aí, como Marta bem observa, isso se torna uma questão bem séria, carregada de disputas e paradoxos. Só para ilustrar a seriedade dessa problemática, em dezembro de 2014, foram pichadas em banheiros da Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP frases consideradas transfóbicas por estudantes trans da instituição como Amara Moira e Beatriz Pagliarini Bagagli, demonstrando sua “deslegitimidade” em alguns espaços do movimento feminista. São as estratégias de abjeção materializadas em paredes de uma das mais importantes universidades brasileiras – que abriga inclusive o renomado Núcleo de Estudo de

<sup>139</sup>“Radfem”, como já esclareci em outra nota, seria a abreviação de “Radicais Feministas” e “TERFs”, vem do inglês *Trans Exclusionary Radical Feminists*, que pode ser traduzido como Feministas Radicais Trans-Excludentes.

<sup>140</sup>Para Scott (2005, p. 14) “Há várias definições do que seja um paradoxo. Na lógica, um paradoxo é uma proposição que não pode ser resolvida e que é falsa e verdadeira ao mesmo tempo. O exemplo clássico é a afirmação do mentiroso: “Eu estou mentindo”. Na Retórica e na Estética, paradoxo é um signo da capacidade de equilibrar, de forma complexa, pensamentos e sentimentos contrários, e, assim, a criatividade poética. O uso comum emprega “paradoxo” para designar uma opinião que desafia a ortodoxia prevalente, que é contrária a opiniões preconcebidas. De certa forma, meus paradoxos compartilham de todos esses significados [...]”.

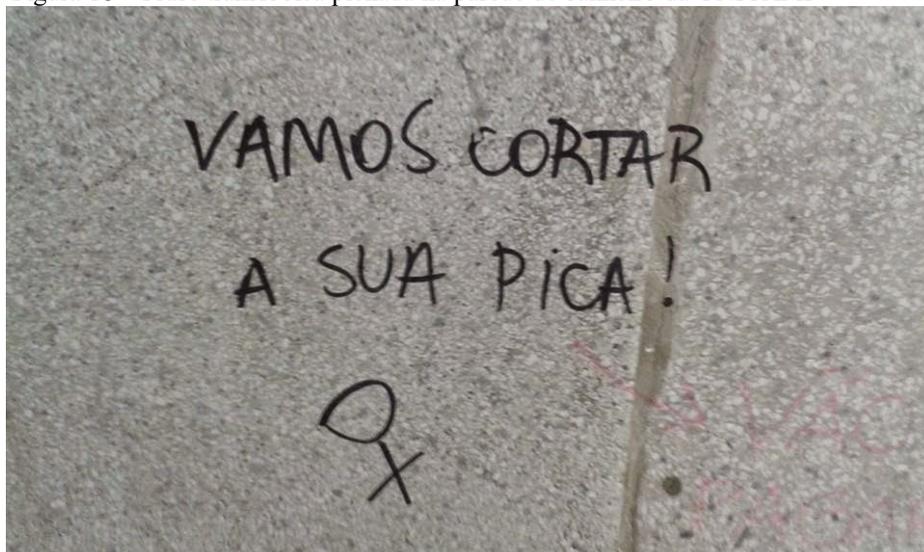
Gênero Pagu – fotografadas e divulgadas em textos publicados na internet. Dentre elas, destaque:

Figura 17 – Frase transfóbica pichada em azulejos de banheiro da UNICAMP



Fonte: Jaqueline Ramirez, 2014.

Figura 18 – Frase transfóbica pichada na parede de banheiro da UNICAMP



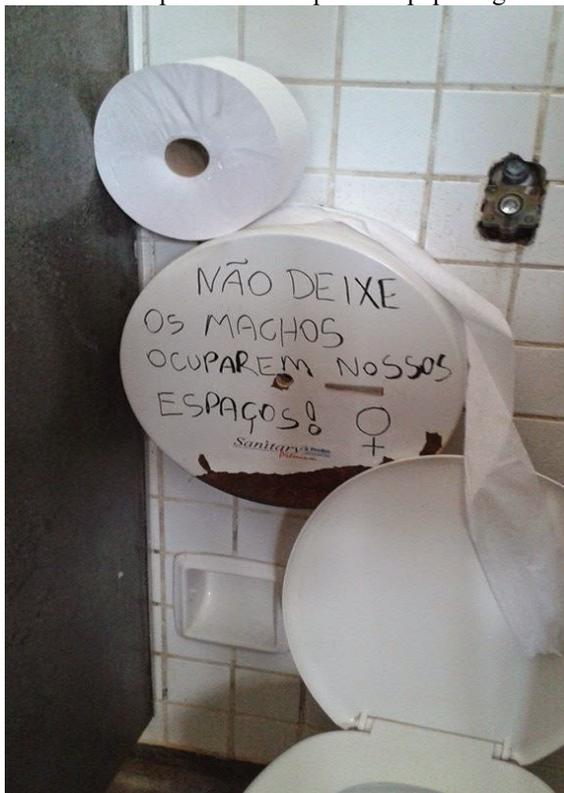
Fonte: Jaqueline Ramirez, 2014.

Figura 19 – Frase transfóbica pichada em suporte de papel higiênico de banheiro da UNICAMP



Fonte: Jaqueline Ramirez, 2014.

Figura 20 – Outra frase transfóbica pichada em suporte de papel higiênico em banheiro da UNICAMP



Fonte: Jaqueline Ramirez, 2014.

Se hoje esta seleção de fotos causa incômodo, não quero imaginar o que sentiu uma transmulher ao entrar em um espaço que já é sinônimo de vários medos e incertezas, se se considera que a passabilidade cis ainda está em processo. Não restam dúvidas: certamente, é preciso pensar a cisgeneridade, não como uma mera oposição ao termo trans, mas como uma posição política:

Sabe como é que se dá esse processo de normatização do corpo, de designação sexual, desse padrão, sabe? **Então eu vejo nesse sentido: que é muito importante tu falar de transexualidade, legal! Mas se tu não falar de cisgeneridade, o que mantém a exclusão, essa marginalização é a cisgeneridade.** Então nesse sentido eu acho que é superimportante como pessoa trans, eu sou heterossexual, mas é estranho porque as pessoas já veem pelo viés do sexo, da tua genitália... No geral as pessoas falam ‘ah mas tu não é transexual, tu é gay’, entende? **Então tem todo um processo de desconstrução, de discussão que nem sempre a gente consegue responder, discutir.** (Marta).

Considero que o que mantém a marginalização é a heteronormatividade, ratificando o privilégio daquel@s que se encontram dentro das normas. Dessa forma, é claro que uma pessoa heterossexual reconhecidamente cis, será considerada socialmente bem mais adequada que uma trans, mesmo que a nomeação “cis” não seja falada.

Marta também considera que as pesquisas sobre sexualidade devem discutir a cisgeneridade:

**Claro que no mundo utópico a gente não precisaria de nenhuma categoria, nenhum conceito, nenhuma definição, de nenhum corpo. Mas, querendo ou não, a gente precisa, por questões políticas, porque quando uma pessoa trans chega e fala a uma pessoa cis eu acho muito interessante essa relação... Porque ela está se colocando num espaço de luta mesmo, de combate e a outra pessoa, no desconforto dela mostra, o quanto ela naturaliza a sua identidade. Então, é nesse sentido que eu acho que é super necessário, inclusive eu acho que é interessante se usar esse termo dentro de pesquisas, justamente para se pensar que não adianta pensar só a transexualidade, a transgeneridade, se não se pensar a cisgeneridade. (Marta).**

A fala de Marta aponta para uma questão importante levantada por Bia Pagliarini Bagagli, em um artigo intitulado *Foraclusão do termo cisgênero e a política do significante*, poucos meses antes das pichações nos banheiros da UNICAMP, em que afirma que a grande questão é que o termo cisgeneridade ainda não foi problematizado, está foracluído das discussões, embora bem generalizante, considero importante considerar que:

enquanto categoria com sua espessura semântica própria, ou seja, enquanto opacidade significativa. **A transgeneridade ainda é um tabu, visto que a própria cisgeneridade é foracluída do discurso.** A alteridade encontra-se até hoje barrada pela cadeia de significantes que simboliza o (sexo do) humano. De psicanalistas, historiadores, antropólogos, pesquisadores queer e feministas (cisgêneros): todxs elxs se encontram sob o guarda-chuva da epistemologia da cisgeneridade, sob o retorno e repetição em torno do Mesmo (cisgênero). (BAGAGLI, 2014, p. [?]).

Talvez porque o encontro com o outro produza uma transformação do si-mesmo – embora Bagagli não esteja equivocada quanto à existência de certa foraclusão discursiva da cisgeneridade – a partir do episódio da UNICAMP alguns textos foram escritos sobre a temática. Butler chama a atenção para essa questão da transformação do si-mesmo no encontro com o outro. Segundo ela, os encontros que se vivenciam ao longo da vida, produzindo reconhecimento, “se torna o processo pelo qual eu me torno outro diferente do eu que fui e assim deixo de ser capaz de retornar ao que eu era”. Nesse sentido o “‘eu’ é transformado pelo ato de reconhecimento. Nem todo o seu passado é apreendido e conhecido no ato de reconhecimento; o ato altera a organização do passado e seu significado ao mesmo tempo que transforma o presente de quem é reconhecido”. Ou seja: “o encontro com o outro realiza uma transformação do si-mesmo da qual não há retorno” (BUTLER, 2015a, p. 41).

Carla Rodrigues (2014), por exemplo, escreveu um artigo, que certamente cumpriu sua missão crítica, na medida em que ele mesmo foi criticado, intitulado *O (cis)gênero não existe*.

Seu raciocínio é que, se a segunda onda do feminismo havia libertado a mulher de seu destino biológico “era preciso – a rigor, infelizmente, ainda é – reivindicar que o sexo anatômico não pode fundamentar hierarquias sociais, políticas e econômicas”. Nesse sentido,

parafrazeando Butler que afirma não existir o gênero, enquanto essência, fixidez, também não existe o (cis)gênero. E continua sua crítica às “radfem”:

**Uma das características mais importantes do movimento feminista é não ser estabilizável numa única forma política. Feminismo tem a ver com questionamento de subalternidades.** Para se afirmar como movimento político, sempre se afirmou plural. A fim de sustentar essa pluralidade, **considero necessária uma crítica contundente às feministas radicais e seus fundamentos biológicos.** Acho impossível sustentar uma posição que seja absolutamente contra os homens ou absolutamente a favor das mulheres apenas. É um desserviço à causa da emancipação que, não tendo nascido mulher, não sendo portadoras de ‘vaginas originais de fábrica’, transgêneros devam ser combatidos por serem ‘biologicamente’ homens.

**Considero mesmo um retrocesso político execrável que em nome do feminismo se cometa contra transgêneros um tipo de violência igual àquela perpetrada historicamente contra mulheres, a violência da exclusão, da subordinação, da classificação como pessoas de segunda classe.** Para as ‘radfem’, se o feminismo é uma luta contra o patriarcado, e se o patriarcado está obrigatoriamente encarnado nos homens, então a luta deve ser contra os homens biológicos, não importa como eles se apresentem socialmente. Tudo se passa como se o século XX não tivesse a marca de um debate fundamental contra a fundamentação biológica dos sexos e contra uma forma dualista de perceber as diferenças sexuais. **Se não mais opostas, essas diferenças nem podem se afirmar em função da anatomia – portadores de pênis de um lado, donas de vagina, de outro – nem em função de identidade.** (RODRIGUES, 2014, p. [?], grifos meus).

Apesar dos questionamentos levantados pel@s leitor@s nas páginas do Geledés, de onde o texto foi publicado, Lázaro Barbosa (2014) chama atenção para a inconsistência das mesmas pela falta de diálogo teórico com Carla Rodrigues. Segundo ele, a única crítica que fez sentido foi a de Amara Moira, a qual transcrevo abaixo:

Ai, esse texto é super complicado. Bate nas TERFs, na transfobia, mas diz que o “cis” da questão não existe... o curioso é que o “trans” existe, e ela fala com toda a tranquilidade do mundo das pessoas transgênero o tempo todo. Não existir cis quer dizer que não existe trans? Pq [sic] se não existe trans, olha, tou [sic] vendo um monte de assombração que me discrimina por uma condição que sequer existe. E **discordo frontalmente da maneira como a autora manipula o conceito de “cisgênero”:** não se trata de igualar sexo biológico e gênero, o conceito busca, isso sim, apontar para o fato de que qdo [sic] nascemos recebemos uma designação, essa designação por sua vez contém um desígnio, e a forma como a pessoa vem a se compreender está plenamente contemplada nesse desígnio. Ou seja, trata-se de ter recebido uma designação arbitrária ao nascer e, no decurso da vida, se identificar da maneira como aquela designação previa, o q [sic] proporciona à pessoa um sem-número de privilégios (em relação àquela que não se conformou com esse desígnio). (BARBOSA, 2014, p. [?], grifos meus).

É inegável que uma pessoa que se reconhece na identificação inteligível do ponto de vista cultural onde ocorreu seu nascimento, gozará de privilégios em detrimento daquel@s que não se reconhecem. Porém, esse desígnio não é uma sentença. É necessário pensar a questão da “[...] agência humana [que] é controlada pelos poderes presentes nas relações sociais desiguais que limitam a possibilidade de resistência, mas isso não significa que este limite não possa ser ultrapassado” (Amanda Oliveira RABELO, 2010, p. 168).

O que muit@s leitor@s talvez não tenham percebido no artigo de Rodrigues é que o cis é utilizado como metáfora e que, à moda de Gayatri Spivak (2012), no questionamento

acerca da possibilidade de fala d@ subaltern@, primeiro responde que não, para em seguida, sendo ela mesma reconhecida no meio acadêmico, a partir do prefácio que abre a tradução para o inglês da obra *Gramatologia* de Derrida, responder performaticamente que sim<sup>141</sup>. Sim! @ subaltern@ pode falar, embora haja inúmeras tentativas para silenciá-la, inclusive dentro do espaço intelectual que pode atuar consciente ou inconscientemente a favor da dominação d@ subaltern@, mantendo-a em silêncio, sem lhe dar um espaço ou uma posição de onde possa falar. @ subaltern@ para Spivak não é uma categoria monolítica, onde se presume uma identidade e uma consciência unitária, por isso: sim, o cis existe! Não como subalterno, mas como alguém que @ subaltern@ nomeou e é importante e necessário desestabilizá-lo, pois não há a

adequação perfeita entre sexo e gênero, o que se pretende nomear como “cisgênero”. Cis – do latim, do mesmo lado – é a denominação para aquele cuja identidade de gênero equivale ao seu corpo biológico, numa expectativa de ajuste que muitas correntes do feminismo, entre as quais me incluo, não aceitam. **Gênero é uma construção social a partir da qual não se pode evocar uma ideia de normalidade ou adequação, não há como ser “a” mulher ou “o” homem que corresponda a um modelo adequado de gênero. Há desvios, desejos, singularidades, equívocos. Depois de tantos anos lutando contra a distinção binária masculino/feminino, construída como hierárquica e dicotômica, não faz sentido erguer um novo par opositivo – cisgênero/transgênero – para sustentar exclusões, como se a uma pessoa fosse perfeitamente possível estar “de acordo” com seu sexo e com as expectativas das convenções sociais. (RODRIGUES, 2014, p. [?], grifos meus).**

De fato, não faz qualquer sentido colocar cis e trans como pares de oposição, mas também aqui é preciso retornar à ideia de paradoxo, pois a apropriação de formas de tratamento carregadas de estratégias de abjeção, dispensadas a grupos considerados minoritários – como no caso dos xingamentos de homossexuais, tal qual queer – podem ser utilizadas de forma irônica, para utilizar uma ideia de Scott, na medida em que embora ela seja “[...] um comentário sobre a futilidade de se separar o positivo e o negativo, a afirmação e a difamação” para além disso, ela também é “[...] é um meio de lidar com o fato de que o grupo ao qual se é relegado se torna, para fins de diferenciação social e de contestação política, o grupo de nossa identificação afirmativa” (SCOTT, 2005, p. 21-2).

Quando Butler afirma que o gênero não existe, ela não deixa de utilizar a palavra para reatualizar o seu uso a partir das problematizações e desconstruções dele. Assim, quem sabe seja necessário parar de pensar no trans pelo cis e começar a questionar, como fez Amara Moira em um de seus artigos, *O cis pelo trans*. Nele, ela chama atenção para o fato de que, tanto um termo quanto outro, são metáforas:

---

<sup>141</sup> Segundo Gayatri Chakravorty Spivak, observa Sandra Regina Goulart Almeida, “a tarefa do intelectual pós-colonial deve ser a de criar espaços por meio dos quais o sujeito subalterno possa falar para que, quando ele ou ela o faça, possa ser ouvido(a)” (ALMEIDA, 2012, p. 16).

Cis, trans: antes de tudo metáforas. Cisjordânia, região que margeia o Rio Jordão. Cisplatina, antigo nome do Uruguai, região que ocupa um dos lados do Rio da Prata. Transamazônica, o que cruza a Amazônia; transatlântico, o que atravessa o Atlântico. Cisalpino, transalpino. [...] Metáforas, sempre metáforas. Aquilo que cruza, que transpassa, que atravessa e aquilo que permanece sempre dum mesmo lado, que margeia, que não cruza, que deixa de cruzar, tudo em função duma dada linha. É possível imaginarmos a utilização de um desses termos sem, de pronto, nos referirmos ao outro? É partindo dessa pergunta retórica que ousou afirmar que o discurso médico, ao nomear como ‘trans’ a nossa maneira peculiar de existir, de reivindicar existência, automaticamente nomeou a outra maneira, a sua maneira, não-trans, como ‘cis’, cabendo-nos apenas pensar formas de fazer com que as duas imagens propostas nessa metáfora, aquilo-que-cruza e aquilo-que-deixa-de-cruzar, se traduzam em sentidos mais palpáveis. (MOIRA, 2017b, p. 365).

Se se pensar na historicidade dos dois termos dicotômicos é interessante notar que trans passa a existir discursivamente na década de 1920, enquanto cis, somente começa a ser utilizado em meados de 1990. Setenta anos separam um termo do outro. É preciso considerar que o subalterno nomeou seu superior. Em outras palavras, demonstrando a sabedoria da afirmativa de Butler de que aquilo que aparentemente está fora (o “abjeto”), e atua na reprodução das normas de gênero ao produzir dentre outras coisas a vergonha, produz também o que está dentro: o “objeto”. Dessa forma, o “abjeto” nomeou o “objeto”. Performativamente o “abjeto” fala, chamando atenção para a sua não anormalidade, produzindo o cis como categoria política, instável e não ligada à natureza:

**Não queremos criar uma dicotomia entre pessoas cis e pessoas trans\* e sim evidenciar o caráter ilusório da naturalidade da categoria cis.** [...] Ser cis é uma condição principalmente política (mas não só). **A pessoa que é percebida como cis e mantém status cis em documentos oficiais não é passível de análise patologizante e nem precisa ter seu gênero legitimado.** Ora homens são homens, mulheres são mulheres e trans\* são trans\* correto? Não. Historicamente, a ciência criou as identidades trans\* (e por isso já nasceram marginalizadas), mas não criou nenhum termo para as identidades ‘naturais’. **É por isso que a adoção do termo cis denuncia esse status natural.** Denotar cis é o mesmo processo político de nomear trans\*: nomeia uma experiência e possibilita sua análise crítica. Nas produções acadêmicas contemporâneas, tanto das ciências médicas quanto das sociais, a identidade trans\* é colocada sempre sob análise, tornando-se compulsoriamente objeto de crítica. **A naturalização das identidades cis produz privilégios.** Esses privilégios são diretamente percebidos na medida em que, como dito, pessoas cis não precisam ter sua identidade legitimada pela ciência; tampouco estão classificadas como doentes mentais em documentos médicos; não sofrem privações jurídicas de existência em documentos oficiais; não sofrem violência transfóbica e cissexista; não precisam dar explicações sobre suas identidades; não são vistas como pervertidas e nem tem sua sexualidade confundida com seu gênero. **Ao nomearmos @s ‘normais’ possibilitamos o mesmo, e colocamos a categoria cis sob análise, problematizando-a.** Buscamos o efeito político de elevar o status de pessoas cis ao mesmo das pessoas trans\*: se pessoas trans\* são anormais e doentes mentais, pessoas cis também o são, suas identidades também não são ‘reais’; se pessoas cis são normais e suas identidades naturais, pessoas trans\* também são normais e suas identidades tão reais quanto. (Hailey KAAS, 2017, p. [?], grifos da autora).

Não é mais possível simplesmente desconsiderar a existência cultural e discursiva da palavra cis, pois ao se abolir esse termo sem problematizá-lo, pode ser que se acabe por viver em um “[...] mundo sem cisgênero [...] [mas também] na terrível normalidade compulsória

por trás da ausência de um nome. Há muito mais que opressão por trás dos termos cis. Eles são a chave para a partilha e a expansão de nossas vivências na alteridade”(Leila DUMARESK, 2014, p. [?]).

Dessa forma, é possível pensar que talvez cis precise ser desconstruído, ressignificado, tal qual foi o queer no final dos anos de 1980 por determinados grupos LGBTs e apropriado por “[...] algumas teóricas do gênero [que] viram nesta operação uma oportunidade para descrever um outro momento das lutas por reconhecimento de minorias. [...] **Na identificação de si com o que parece expulso do universo da reprodução ‘normal’ da vida**” (Vladimir SAFATLE, 2015, p. 178, grifos meus). Será que poderemos tod@s nos autoidentificar como trans, subvertendo, assim como no caso do queer, a perspectiva inicial da palavra? É preciso pensar sobre essa e outras possibilidades, antes simplesmente de aceitá-las ou refutá-las e, talvez seja preciso admitir ao final que não há uma única resposta a ser dada.

Essa discussão traz outra questão que também me interpela e acredito, está intrinsecamente ligada à desconstrução da ideia de cis/trans como categorias naturalizadas e opositoras e seu reconhecimento ou desuso como uma questão essencialmente política: ainda há identidades na perspectiva queer?

No Primeiro Ato, quando narrei a minha primeira incursão no campo, ouvi uma mulher trans, próxim@ a mim, exclamar: “os queer querem acabar com a nossa identidade”. Inicialmente essa fala me chocou, mas também me fez tentar entender o que havia naquela afirmativa que precisava ser pensada. O outro me interpelou durante toda a pesquisa e, certamente fez de mim outra pessoa...

Essa exclamação remete ainda a uma percepção: Leandro Colling (2015), ao estudar as tensões entre o que ele designou de “movimentos LGBT” e “ativismo *queer*” em três países da América Latina – Argentina, Chile e Equador – e dois países da Europa – Portugal e Espanha, constatou que tanto nesses países quanto aqui no Brasil, “o *queer* ainda é visto pela maioria como demasiado acadêmico” (p. 22).<sup>142</sup>

Aqui no Brasil, diferente dos Estados Unidos, o queer ocupou a cena universitária e, além de se opor aos movimentos sociais tradicionais, tanto o feminista quanto o LGBT, por exemplo, geralmente é acionado por grupos designados de “coletivos”, dentro das universidades. Julião Gonçalves Amaral em seu artigo *Coletivos universitários de diversidade*

---

<sup>142</sup>Ver, por exemplo, a conferência do antropólogo e ativista LGBT português, Miguel Vale de Almeida, no encerramento do *Seminário Internacional Fazendo Gênero 9*, em Florianópolis, em 2010, sob o título *Ser mas não ser, eis a questão: o problema persistente do essencialismo estratégico*.

*sexual e a crítica à institucionalização da militância LGBT*, estudou esses coletivos em universidades estaduais e federais localizadas nas regiões norte, centro-oeste e sudeste do Brasil e observou que uma de suas características comum é a resistência à atuação política institucionalizada. Também rompem com a ideia de um sujeito político unitário e dão ênfase à multiplicidade e heterogeneidade dos sujeitos que compõem a ação política, chamando atenção para o enorme potencial político que possuem os debates em torno da normatividade de gênero e da sexualidade dentro dos espaços universitários. Como observa Miskolci (2010, p. 8) “[...] ‘os queer’ não são necessariamente ‘anti-identitários’ e/ou acadêmicos, mas aqueles/as que o movimento democraticamente acolheu nos últimos anos e que têm contribuído para a construção de um outro fazer político”.

Claro está que as caracterizações atribuídas ao “outro” pertencente tanto aos grupos de movimentos sociais mais estabelecidos, quanto aos mais recentes, “os queer”, são encarnações de disputas políticas e de poder. Dessa forma, retomo aqui a uma questão proposta por Joan Scott (2005, p. 13): “Seria qualquer categoria grande o suficiente para abarcar os diferentes tipos de pessoas que inclui?”. A partir dessa questão, ela considera a existência de três paradoxos<sup>143</sup>, justificando sua escolha por esta palavra por reconhecer “[...] ser uma tendência generalizada [a] de polarizar o debate pela insistência de optar por isso ou aquilo” (SCOTT, 2005, p. 14). Ela, ao contrário – e é nessa posição que me encontro – acredita que “igualdade e diferença não são opostos, mas conceitos interdependentes que estão necessariamente em tensão. As tensões [...] necessitam ser analisadas nas suas incorporações políticas particulares e não como escolhas morais e éticas intemporais” (SCOTT, 2005, p. 14, grifos meus).

Assim, as identidades hoje, no contexto histórico em que nos encontramos, não podem mais ser entendidas como “entidades eternas, mas como efeitos de processos políticos e sociais”, mais que isso “[...] a identidade é um processo complexo e contingente suscetível a transformações. Elas também subentendem que política é a negociação de identidades e dos termos de diferença entre elas” (SCOTT, 2005, p. 29).

Por isso é preciso pensar aqui que não há soluções, apenas instabilidades, paradoxos, e, são eles, de alguma forma, “[...] o próprio material a partir dos quais políticas são construídas e a história é feita” (SCOTT, 2005, p. 39).

---

<sup>143</sup>Os três paradoxos são: “1. A igualdade é um princípio absoluto e uma prática e historicamente contingente. 2. Identidades de grupo definem indivíduos e renegam a expressão ou percepção plena de sua individualidade. 3. Reivindicações de igualdade envolvem a aceitação e a rejeição da identidade de grupo atribuída e pela discriminação. Ou, em outras palavras: os termos de exclusão sobre os quais essa discriminação está amparada são ao mesmo tempo negados e reproduzidos nas demandas pela inclusão”.(SCOTT, 2005, p. 15).

Durantes a entrevista que fiz com Heitor, que também estava presente ao evento de visibilidade trans em 2016, ele reafirmou várias vezes que precisava da sensação de identificação e pertencimento a um grupo:

Eu tô numa classificação, se é para colocar um rótulo... Eu gosto de rótulo... **Rótulo dá uma sensação de pertencimento, mesmo que ele não seja completo...** Ainda que ele tipo, não cole totalmente... Claro que eu não vou virar um homem completo cis, mas isso tem que ser feito porque se não eu vou passar o resto da minha vida nessa... (Heitor)

Pergunto o que ele considera ser um “homem completo”, e ele:

Na minha cabeça, **um homem completo é um homem cis, x e y, com pênis**, com peito liso, sem necessidade de cirurgia, sem cicatrizes de cirurgia. **Então, que as pessoas olhassem na rua e reconhecessem: esse é um homem.** (Heitor)

É interessante notar que, em outro momento Heitor chegou a relatar uma situação em que ia entrar em um banheiro feminino, mas foi interpelado por uma mulher, após o início de sua hormonização:

No começo da transição eu entrava mesmo, com cabelo curto, já sem peito, eu ainda entrava no feminino. Porque mesmo sem peito, algumas pessoas ainda diziam: “bom dia, senhora!” Enquanto ouvi “bom dia, senhora!” eu ficava completamente inseguro de entrar no banheiro masculino, aí eu entrava no feminino. Até o dia em que uma mulher me viu na frente do banheiro e me disse: “não, masculino é para lá!” aí eu: “Ah, tá obrigado. Me enganei!”. Aí eu fui ao masculino... (Heitor)

Definir um “homem completo” como aquele que nasceu com pênis é voltar para uma questão de discussão fundamental na perspectiva queer: a da essencialização das identidades. Na verdade, poucas pessoas terão acesso visual ao corpo de Heitor ou a qualquer outro corpo, para poder defini-lo como masculino ou feminino. Nesse sentido,

O gênero só existe na prática, na experiência, e sua realização se dá mediante reiterações cujos conteúdos são interpretações sobre o masculino e o feminino em um jogo, muitas vezes contraditório e escorregadio, estabelecido com as normas de gênero. [...] **Através da citacionalidade de uma suposta origem, trans e não trans se igualam.** Nossos corpos são fabricados por tecnologias precisas e sofisticadas que têm como um dos mais poderosos resultados, nas subjetividades, **a crença de que a determinação das identidades está inscrita em alguma parte dos corpos.** (BENTO, 2014b, p. 44, grifos meus).

É precisamente nessa discussão que reside a acusação de que a perspectiva queer destrói as identidades, na visão de que ela não **vem** inscrita em nossos corpos, mas é performatizada para que a percebamos dessa forma. Talvez, seja uma falta mesmo de entendimento do que é a proposta de desconstrução de Derrida. É preciso reatualizar a discussão: no queer, não se destrói, se desconstrói a identidade. Mas vamos por partes.

Miguel Vale de Almeida, conhecido antropólogo e ativista português LGBT, afirma que as “teorias pós-estruturalistas de contestação das categorias identitárias”, encontram “no

estilhaçamento das identidades algo de apelativo em termos de radicalismo transformador” (ALMEIDA, 2009, p. 3). Daí sugere que se pense, a partir de sua prática etnográfica da política sexual, em um essencialismo estratégico<sup>144</sup>:

O que uma etnografia da política sexual nos parece demonstrar é que as pessoas e os grupos e os movimentos são capazes de viver com uma dose útil de essencialismo estratégico, com uma necessidade identitária e categorial que cria auto-estima e espírito de grupo, bem como com uma dose útil de pensamento de crítica cultural radical que ajude a relativizar o peso do carácter historicamente construído das categorias em que nos encaixamos como pessoas. Somos, mas não somos. Somos em acção e movimento. Mas não somos – em essência transhistórica e transcultural. (ALMEIDA, 2009, p. 9).

Ora, muitas das ideias que organizam a perspectiva queer ou pós-estruturalista tais como: a desnaturalização das identidades, tanto coletivas quanto individuais; a discussão acerca das dicotomias hierárquicas estabelecidas; a ênfase nas relações de poder e, a importância dada à agência, nem podem ser atribuídas a essa perspectiva, mas a questionamentos anteriores produzidos pelo feminismo, pelos estudos culturais e pós-coloniais. Considero que a grande questão queer, tanto teórica quanto politicamente falando, é a desconstrução dos xingamentos, que funcionam como espaços de humilhação, exclusão e sofrimento, em uma experiência de força e resistência política, colocando em suspensão uma ideia fixa de sujeito e de identidade. Daí não fazer sentido o retorno ao essencialismo estratégico – apesar do carácter parcial e precário que a autora demonstra ter qualquer essencialismo – pois o essencial no queer é a possibilidade de posicionamento e fala a partir do espaço de abjeção, sem que ele precise se camuflar em uma identidade fictícia, porém, estratégica, mas ao contrário, que tenha uma postura dissidente:

Acredito que ‘o pulo do gato’ que os estudos/ativismo *queer* inauguram, é olhar para o ‘senhor’ e dizer: eu não desejo mais teu desejo. O que você me oferece é pouco. Isso mesmo, eu sou bicha, eu sou sapatão, eu sou traveco. E o que você fará comigo? Eu estou aqui e não vou mais viver uma vida miserável e precária. Quero uma vida onde eu possa dar pinta, transar com quem tenha vontade, ser dono/dona do meu corpo, escarrar no casamento como uma instituição apropriada e única para viver o amor e o afeto, vomitar todo o lixo que você me fez engolir calado/a. (BENTO, 2014b, p. 45).

Chego aqui à outra (falsa) dicotomia que precisa ser desconstruída: identitário/queer. Por que muitos ativistas e teóricos afirmam que o queer é anti-identitário? Porque produzidas discursivamente, as construções são instáveis? Nesse sentido, identidade (e diferença) por dependerem da linguagem, são também instáveis. Isso não implica dizer que as identidades não sejam disputadas e não participem de um jogo de poder. Muito pelo contrário. O que

---

<sup>144</sup>O termo foi cunhado por Spivak (2012) para designar a naturalização de identidades ficcionais como uma possibilidade para a conquista de direitos.

Butler faz não é aniquilar as identidades, mas demonstrar a sua participação nesses jogos de poder, ao mesmo tempo em que ressalta sua instabilidade e, ao fazer isso, problematiza as dicotomias em torno das quais elas estão organizadas.

Na perspectiva de Butler, o par de oposições sexo/gênero produz a noção de um sujeito universal, daí suas críticas a esse binarismo. Todavia, em uma perspectiva derridiana de desconstrução, ela não abandona a noção de sujeito e, por conseguinte, a de identidade, mas propõe uma mudança de foco: “A presunção aqui é que o ‘ser’ um gênero é *um efeito*” (BUTLER, 2014c, p. 58, grifo da autora). Ou seja: ao compreender o gênero como um efeito, como “[...] um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura altamente rígida [...]” (BUTLER, 2014c, p. 59), a perspectiva do centramento do sujeito fica de fora e a identidade passa a ser apenas não uma expressão de gênero, mas algo performativamente constituído, como já tenho falado repetidas vezes.

Já citei no Primeiro ato que Derrida concebe que “uma identidade nunca é dada, recebida ou alcançada, não, apenas existe o processo interminável, indefinidamente fantasmático, da identificação” (DERRIDA, 1996, p. 43). É nesse ponto que me aproximo do neologismo francês *différance*, criado por Derrida para pensar a instabilidade da identidade concebida tanto por ele quanto por Butler. Se na *différance* ele propõe que o signo é caracterizado pelo adiamento da presença ao mesmo tempo em que pela diferença em relação aos outros signos, posso pensar nos movimentos identitários, ainda necessários politicamente, não como pós, mas que precisam ser marcados por intersecções e movimentos, portanto como uma transidentidade, o que permitiria sair da ideia equivocada de superação da identidade para uma noção de trânsito entre aquilo que está sendo performativamente constituído como identitário.

Dessa forma, nesse processo de *différance*, como temporização e diferença não é possível pensar em uma constituição originária, em uma identidade fixa. Há claramente um trânsito aqui. É interessante pensar inclusive que Derrida afirma que há uma errância na *différance*. Ao ler essa palavra, me deparei subitamente com a memória da ideia de errância que é apresentada por Barthes nos *Fragmentos de um Discurso Amoroso* (2007). Segundo ele:

Apesar de que todo amor é vivido como o único e que o sujeito rejeite a idéia [sic] de repeti-lo mais tarde em outro lugar, às vezes ele surpreende em si mesmo uma espécie de difusão do desejo amoroso; ele compreende então que está destinado a errar até a morte, de amor em amor. [...] Esse fenômeno resulta de um imperativo do discurso amoroso: não posso eu mesmo (sujeito enamorado) constituir até o fim minha história de amor: sou seu poeta (o recitante) apenas quanto ao começo; **o fim dessa história, assim como minha própria morte, pertence aos outros;** a eles cabe escrever esse romance, narrativa exterior, mítica. (p. 143-4).

Ora, se o fim da minha, da nossa história pertence aos outros, retorno a Butler (2015b, p. 241) que afirma que “as condições sociais da minha existência nunca são completamente determinadas por mim”, assim cada um de nós está “condenado” a viver na errância, no trânsito, na constatação de que há uma precariedade que atravessa a tod@s nós e nos incita à alteridade, na medida em que “somos precariedade compartilhada” (BUTLER, 2015b, p. 256). Mais que isso, “nenhum sujeito tem o monopólio sobre ‘ser perseguido’ ou ‘ser perseguidor’, nem mesmo quando histórias fortemente sedimentadas (formas de reiteração densamente combinadas) produziram esse efeito [identitário] ontológico” (BUTLER, 2015b, p. 255).

Assim, Butler não parte de um dado a priori, pois seu foco não é o de ressaltar políticas identitárias, mas, antes, o de demonstrar a precariedade que nos constitui e suas distribuições diferenciais. Por isso mesmo ela indaga acerca da possibilidade de que “talvez possamos repensar a liberdade [...] como uma condição de solidariedade entre minorias, e **perceber como é necessário formular políticas sexuais no contexto de uma crítica incisiva da guerra**” (BUTLER, 2015b, p. 196). Quem sabe o uso do cis pelo trans e o reconhecimento de que não há uma identidade ontológica, mas trânsitos identitários, seja um caminho – dentre tantos outros – para essa crítica incisiva que Butler nos convida a fazer da guerra, a partir do reconhecimento de que a precariedade da vida pertence a tod@s nós.

## POSLÚDIO

Acabo de ler o livro de Butler *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto* (2015b) e quase em ato contínuo me recorro que algo que me aconteceu durante meu processo, ainda em andamento, de doutoramento.

Ao iniciar, em 2014, tinha uma carga horária de trabalho bem extensa, só senti um alívio nesse sentido, quando tomei posse em um concurso público em que tinha sido aprovada, mas isso somente aconteceu em 2016. Resultado: fiz todas as disciplinas em um grande aperto de tempo. Deixava de almoçar, pois ministrava aula até às 13h00min, em um bairro distante da UFMA, e tinha aula às 14h00min, em algumas situações. Em outras, saía correndo porque daria aula às 19h00min e a aula havia terminado 18h40min e ainda era preciso vencer o trânsito. Em um desses dias comecei a assistir determinada disciplina sem ter almoçado. Aproveitei o intervalo, já meio sem forças, para sem levantar, saborear um pacote de biscoito que havia trazido na bolsa. Era uma tarde quente, de muito sol e o professor da disciplina também não se retirou completamente da sala e, porta entreaberta, acendeu um cigarro. Na verdade, tod@s nós permanecemos nela desfrutando da sensação agradável que o ar condicionado nos proporcionava, embora o cheiro de cigarro incomodasse algum@s.

De repente o professor começou a ter um acesso de tosse e reclamou dizendo que já havia tomado vários remédios e não conseguia sentir melhoras. Como o clima estava amistoso e outr@s colegas sugeriram alguma ação para melhorar aquele desconforto, sugeri a diminuição do cigarro. De súbito, a postura descontraída do professor mudou e ele rispidamente retrucou que eu devia parar de comer. O silêncio permaneceu por algum tempo e somente foi quebrado quando alguém resolveu diminuir a tensão, via *Whatsapp*, dizendo que o professor havia me chamado de gorda.

Por que ler Butler me faz lembrar essa experiência? Porque fui levada às memórias da minha infância, enquanto escrevia esta tese, quando eu queria deixar de ser a “perseguida” (chamada de baleia, dentre outras coisas) para ser a “perseguidora” (me transformar em Mulher Maravilha)? Já não me encontrava, na segunda situação, em uma posição de me sentir totalmente desamparada como na infância. Mas, a leitura de Butler me colocou diante da precariedade da vida de tod@s nós, de passarmos de perseguid@s a perseguidor@s e vice-versa. Não é somente precária a vida de gays, lésbicas, bissexuais, transmulheres, transhomens, travestis. Não!!! Nessa leitura pude perceber que somos tod@s constituíd@s na precariedade, por isso precisamos nos constituir como o si-mesmo do outro numa relação de alteridade.

Ao pensar a abjeção como um processo social que, em algum momento da nossa existência, há de nos perpassar a tod@s, estou como Butler, de alguma forma chamando atenção para essa precariedade. Mas não é possível parar nela, por isso, a partir das alterescritas ficcionais, costurei os vários fios que produziam discursivamente processos de abjeção e resistência, chamando atenção de que há potencialidades na desnaturalização de processos identitários constituídos a partir da dicotomia entre masculino e feminino, homem e mulher, pênis e vagina.

Assim, parti da perspectiva de que a heteronormatividade é um regime de poder que se inscreve n@s sujeit@s como se fosse algo natural a partir dos processos de reiteração e repetição que são performatizados. Para este regime, o único lugar que pode ser habitado pelo feminino é o corpo de uma mulher e o masculino pelo corpo de um homem. Fundada a partir da ideia de dimorfismo sexual, a heterossexualidade marcaria a diferença sexual como algo dado, natural, sendo inteligível apenas àquele corpo que está preso à concepção de “normalidade”, uma identidade, masculina ou feminina, não havendo possibilidades de haver deslocamentos. Não?!? Claro que sim! E esta tese mostra isso, mas mostra também que deslocar as fronteiras de gênero produz sofrimentos e abjeções, além de prazeres.

Ou seja: comecei com a literatura – constituída pelos romances e autobiografias – mas utilizei as falas das pessoas que entrevistei reconhecendo que suas histórias passaram também a me pertencer e delas fui narradora, ao mesmo tempo em que fui narrada por el@s, constituindo assim alterescritas ficcionais. Entre normalizações e relatos de abjeção, problematizei naturalizações produzidas ao longo de suas vivências e resistências.

Romances e autobiografias foram pensados como elementos de um dispositivo educativo que ensina aos/as leitor@s acerca da docilização (ou não) dos corpos. Talvez, utilizando a ampliação do conceito de dispositivo feita por Giorgio Agamben (2005), eu poderia dizer que as alterescritas ficcionais apresentadas neste trabalho – somados aos textos literários os relatos colhidos ao longo do trabalho de campo – podem ser lidas como possibilidades de “profanação”, de “contradispositivos”. Para ele, o sujeito é produzido a partir “da relação e, por assim dizer, do corpo-a-corpo entre os viventes e os dispositivos” (AGAMBEN, 2005, p. 13). Haveria na atualidade uma proliferação de dispositivos e a estratégia de resistência contra eles seria a profanação: “a profanação é o contradispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício havia separado e dividido” (AGAMBEN, 2005, p. 13). A potencialidade dos dispositivos estaria então na sua profanação que produziria novas subjetividades. É isso que espero que as alterescritas produzam.

É possível dizer que as profanações aqui ganham corpo a partir das alterescritas ficcionais, na medida em que, como contradispositivo, como resistência, apresentam uma perspectiva ambivalente entre dores e prazeres, rasurando em uma perspectiva derridiana tanto as oposições binárias quanto o dentro e o fora do texto, “profanando” e deslocando as fronteiras de gênero, dessacralizando a heteronormatividade e desvelando as rupturas produzidas por “certa fantasia dominante do que as normas vigentes realmente são” (BUTLER, 2009, p. 97).

Este, portanto, não foi um trabalho para catalogar abjeções, para dizer dos níveis dela, para afirmar erroneamente que ela incide mais fortemente sobre uns/umas que sobre outr@s, para buscar as causas da abjeção. Não. Sua intenção desde o início foi problematizar os mecanismos de sua produção.

Nesse processo de problematização fui interpelada por transhomens e transmulheres acerca dos processos sociais de abjeção que incidem sobre a própria nomeação do trans. Assim, parti da dicotomia cis/trans e da noção de paradoxos de Scott, ponderando a existência histórica e política do queer e do pós-identitário, para em seguida considerar que a *différance* pode ser a possibilidade de não responder *nem* pela identidade (essencializada), *nem* pela pós-identidade, mas pela perspectiva de que nossos corpos transitam entre identidades que não são dadas, fixas ou eternas, são fluidas, por isso, instáveis, dessacralizadas.

Hoje, penso na vida não só transitória, mas em permanente trânsito, caminhando entre suas errâncias, quebrando as fronteiras que os mapas de inteligibilidade do gênero criaram e continuam a criar, como verdades absolutas que produzem o “completo” e o “incompleto”, o “normal” e o “anormal”, não perdendo de vista, entretanto, que o gênero, além de poder abrir cisões, também está “sujeito a paródias de si mesmo, a autocríticas e àquelas exhibições hiperbólicas do ‘natural’ que, em seu exagero, revelam seu *status* fundamentalmente fantástico” (BUTLER, 2014c, p. 211, grifo da autora).

Diante de tudo que discuti aqui, tentando sempre singularizar a experiência de cada sujeit@, não posso concluir. Não há conclusões, mas inquietações que me fazem pensar que a necessidade de produzir profanações e contradispositivos talvez devesse nos levar a pensar que não há um único ser que não transite. Sem querer essencializar, acredito que, como acontece na maioria das empresas de transporte que utilizam o termo “trans” para indicar seus deslocamentos, talvez devêssemos iniciar também os nossos nomes com “trans”, porque a constatação que fica, e talvez a única conclusão à qual eu possa chegar é que, além de precárias, nossas vidas transitarão, sempre! Por isso, passo a me chamar Transnilvanete.

E você?

## REFERÊNCIAS

- A CADA 25 horas, uma pessoa LGBT morreu vítima de violência no Brasil em 2016. Disponível em: < <http://www.sul21.com.br/jornal/a-cada-25-horas-uma-pessoa-lgbt-morreu-vitima-de-violencia-no-brasil-em-2016/>>. Acesso em: 01 jun. 2017.
- ADORNO, Sérgio. O autor nos escritos de Foucault: entre o discurso e a morte. **Jornal de Psicanálise**, São Paulo, v. 45, n. 82, p. 113-128, 2012.
- ÁDREON, Loris. **Meu corpo, minha prisão**: autobiografia de um transexual. São Paulo: Marco Zero, 1985. 139p.
- AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo. **Outra travessia**, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, p. 9-16, jul./dez. 2005.
- ALBERTI, Verena. A vocação totalizante da história oral e o exemplo da formação do acervo de entrevistas do CPDOC. **International Oral History Conference /Oral history challenges for the 21st. century: proceedings [of the] International Oral History Conference**, Rio de Janeiro: CPDOC/FGV/FIOCRUZ, v.1, p. 509-515, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Manual de história oral**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getulio Vargas, 2004.
- ALBUQUERQUE, Fernanda Farias; JANNELLI, Maurizio. **A princesa**: depoimentos de um travesti brasileiro a um líder das brigadas vermelhas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995. 160p.
- ALMEIDA, Miguel Vale. Ser mas não ser, eis a questão: o problema persistente do essencialismo estratégico. **Working Paper CRIA 1**, Lisboa, 2009, p. 1-9.
- ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Prefácio: apresentando Spivak. In: SPIVAK, Gayatri Chakravort. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010, p.7-21.
- ALVES, Lisa. [Diagnóstico]. In: \_\_\_\_\_. **Arame farpado**. Rio de Janeiro: Lug, 2015. [E-book].
- ALVES, Lisa. Filhos de *Putins*. In: \_\_\_\_\_. **Arame farpado**. Rio de Janeiro: Lug, 2015. [E-book].
- AMARAL, Julião Gonçalves. Coletivos universitários de diversidade sexual e a crítica à institucionalização da militância LGBT. **Século XXI**, Revista de Ciências Sociais, Santa Maria/RS, v.4, n. 2, p. 133-179, jul./dez. 2014.
- AMBRA, Pedro. A psicanálise é cisnormativa? Palavra política, ética da fala e a questão do patológico. **Revista Periódicus**, Universidade Federal da Bahia, v. 1, n. 5, p. 101-120, 2016.
- AMOR & SEXO. **YouTube**, 02 mar. 2017. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=zR9Hr4MYIIQ>>. Acesso em: 03 mar. 2017.

ARNEY, Lance; FERNANDES, Marisa; GREEN, James N. Homossexualidade no Brasil: uma bibliografia anotada. **Cad. AEL**, Campinas, SP, v. 10, n. 18/19, 2003.

ARRUDA, Roldão. Na ditadura gays eram rejeitados pela direita e pela esquerda, afirma escritor e ativista gay, **Estadão**, Política, 27 mar. 2014. Disponível em: <<http://politica.estadao.com.br/blogs/roldao-arruda/na-ditadura-eramos-indesejados-pela-direita-e-pela-esquerda-diz-escritor-e-fundador-de-movimento-gay/>>. Acesso em: 16 mar. 2015.

ÁVILA, Simone Nunes. **FTM, transhomem, homem trans, trans, homem**: a emergência de transmasculinidades no Brasil contemporâneo. Florianópolis: UFSC, 2014. 243p. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Santa Catarina, 2014. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/129050/329117.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 29 maio 2018.

\_\_\_\_\_; GROSSI, Miriam Pilar. Maria, Maria João, João: reflexões sobre a transexperiência masculina. **Fazendo gênero 9**: diásporas, diversidades, deslocamentos, Santa Catarina, p. 1-10, 23 a 26 ago. 2010.

BAGAGLI, Bia Pagliarini. Foraclusão do termo cisgênero e a política do significante. **Transfeminismo**, 28 set. 2014. Disponível em: <<http://transfeminismo.com/foraclusaodo-nome-cisgenero-e-a-politica-do-significante/>>. Acesso em: 25 mar. 2018.

BADINTER, Elizabeth. **XY**: sobre a identidade masculina. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993. 268p.

BARBOSA, Lázaro. Sobre TERFs, transfobia e imprecisões conceituais: considerações sobre um texto de Carla Rodrigues. **Carta Potiguar**, 14 dez. 2014. Disponível em: <<http://www.cartapotiguar.com.br/2014/12/14/sobre-terfstranfobia-e-imprecisoes-conceituais-consideracoessobre-um-texto-de-carla-rodrigues/>>. Acesso em: 25 mar. 2018.

BARTHES, Roland. A morte do autor. In: \_\_\_\_\_. **O rumor da língua**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 57-64.

BASÍLIO, Ana Luíza. Luma Nogueira: um feliz (re) encontro com a educação, **Centro de Referências em Educação Integral**, 15 maio 2015. Disponível em: <<http://educacaointegral.org.br/reportagens/luma-nogueira-de-andrade-um-feliz-re-encontro-educacao/>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. 2v. 935p.

BECKER, Howard S. **Outsiders**: estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. 232p.

BELUSI, Soraya. Memórias de um transexual bem-sucedido: a cabeleireira, atriz e escritora mineira Ruddy Pinho lança segunda-feira em Belo Horizonte o livro "Nem Tão Bela, Nem Tão Louca". **O tempo magazine**, Belo Horizonte, 21 set. 2007.

BENTO, Berenice. Entrevista. In: PADILHA, Felipe; FACIOLI, Lara. *É o queer tem pra hoje? Conversando sobre as potencialidades e apropriações da Teoria Queer ao Sul do Equador – entrevista com Berenice Bento. **Áskesis**, v.4, n. 1, p. 143-15, jan./jun. 2015.*

\_\_\_\_\_. *O que pode uma teoria? estudos queer e a despatologização das identidades trans. **Florestan**, Ano 1, n. 2, p. 46-66, 2014a.*

\_\_\_\_\_. *Queer o quê? Ativismo e estudos transviados. Dossiê teoria queer: o gênero sexual em discussão. **Revista Cult**, São Paulo, ano 17, n. 193, p. 42-46, ago. 2014b.*

\_\_\_\_\_. ***O que é transexualidade**. 2. ed. São Paulo: Braziliense, 2012, Coleção Primeiros Passos. 223p.*

\_\_\_\_\_. *Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. **Estudos feministas**, Florianópolis, v. 19, n.2, p. 549-559, maio/ago. 2011.*

\_\_\_\_\_. *Prefácio, in: PELÚCIO, Larissa. **Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids**. São Paulo: Annablume, 2009a, p. 17-23.*

\_\_\_\_\_. *A diferença que faz a diferença: corpo e subjetividade trans. **Bagoas**, Natal, n. 4, p. 95-112, 2009b.*

\_\_\_\_\_. ***A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. Rio de Janeiro: Garamond, 2006. 251p.*

BERSANI, Leo. ***Homos***. Cambridge, MA, EUA; Londres: Harvard University Press, 1996. 218p.

BOURDIEU, Pierre. ***A dominação masculina: a condição feminina e a violência simbólica***. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014. 172p.

\_\_\_\_\_. *A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (coords.) **Usos e abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006. Capítulo 13, p. 183-191.*

\_\_\_\_\_. ***Lições da aula**. 2. ed. São Paulo: Ática, 2001. 64p.*

\_\_\_\_\_. *A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: \_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. Cap. V, p. 107-31.*

BOURCIER, Marie-Hélène. *Technotesto: Biopolitiques des masculinités tr(s)ans hommes. **Cahiers du Genre**, n. 45, p. 59-84, jul./dez. 2008.*

BRAH, Avtar. *Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, Campinas/SP, n. 26, p. 329-76, jan./jun. 2006.*

BUARQUE, Chico. *Noite dos mascarados. Disponível em: <  
<https://www.letras.mus.br/chico-buarque/45153/>>. Acesso em: 01 mar. 2017.*

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. 198p.

\_\_\_\_\_. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015b. 288p.

\_\_\_\_\_. Regulações de gênero. **Cadernos Pagu**, Campinas/SP, n.42, p. 249-274, jan./jun. 2014a.

\_\_\_\_\_. Prefácio (1999). In: \_\_\_\_\_. **El gênero em disputa**: el feminismo y la subversion de la identidad. 6. imp. Barcelona: Paidós, 2014b, p. 7-33.

\_\_\_\_\_. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014c.

\_\_\_\_\_. **O clamor de Antígona**: parentesco entre a vida e a morte. Florianópolis/SC: Ed. da UFSC, 2014d. 128p.

\_\_\_\_\_. Desdiagnosticando o gênero. **Physis Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v.19, n. 1, p. 95-126, 2009.

\_\_\_\_\_. **Deshacer el gênero**. Barcelona: Paidós Ibérica, 2006. 392p.

\_\_\_\_\_. **Cuerpos que importan**: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”. Buenos Aires: Paidós, 2002. 345p.

\_\_\_\_\_. **Mecanismos psíquicos del poder**: teorías sobre la sujeción. Madrid: Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer, 2001. 213p.

\_\_\_\_\_. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. 2. ed. Belo horizonte: Autêntica, 2000. p. 151-167. Disponível em: <  
<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1230/Guacira-Lopes-Louro-O-Corpo-Educado-pdf-rev.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 18 jan. 2015.

\_\_\_\_\_. **Lenguaje, poder e identidad**. Madrid: Síntesis, 1997. 271p.

\_\_\_\_\_. Variações sobre sexo e gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault. In: BENHABIB, Sheyla; CORNELL, Drucilla (coord.). **Feminismo como crítica da modernidade**: releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987. Capítulo 7, p. 139-154.

BYINGTON, Elisa. Prefácio. In: ALBUQUERQUE, Fernanda Farias; JANNELLI, Maurizio. **A princesa**: depoimentos de um travesti brasileiro a um líder das brigadas vermelhas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995, p. 9-14.

CALLIS, April S. Playing with Butler and Foucault: Bisexuality and Queer Theory, **Journal of Bisexuality**, v. 9, n. 3-4, p. 213-233, 2009.

CAMARGO, Aspásia. O Método Qualitativo: usos e perspectivas. III Congresso Nacional de Sociologia. Sociologia, Sociologias. **Sociedade Brasileira de Sociologia**, SBS, Brasília, DF, jul. 1987.

CARBONIERI, Divanize. Literatura transgênera em foco: as autobiografias de Anderson Herzer e João W. Nery. In: JESUS, Dánie Marcelo de; CARBONIERI, Divanize; NIGRO, Cláudia Maria Ceneviva (Orgs.). **Estudos sobre gênero: identidades, discurso e educação – homenagem a João W. Nery**. Campinas/SP: Pontes Editores, 2017, Capítulo 3, p. 49-73.

CARDOSO, Marina Clientela: representações sobre a "doença dos nervos" e controle terapêutico. In: \_\_\_\_\_. **Médicos e clientela: da assistência psiquiátrica à comunidade**. São Carlos: EDUFSCar, 1999. Parte III, p. 113-200.

CARDOSO, Rute. Introdução. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **A aventura antropológica: teoria e pesquisa**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1988. 158p.

CAROSO, Carlos. A imagem e a ética na encruzilhada das ciências. In: VÍCTORIA, Ceres et al. (Orgs.). **Antropologia e ética: o debate atual no Brasil**. Niterói/RJ: EdUFF, 2004, p. 137-150.

CARRARA, Sérgio; SIMÕES, Júlio Assis. O campo de estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil: ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens. **Cadernos Pagu**, Campinas/SP, n. 42, p. 75-98, jan./jun. 2014.

\_\_\_\_\_. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. **Cadernos Pagu**, Campinas/SP, n. 28, p. 65-99, jan./jun. 2007.

CARVALHO, Glauber; ROSEVICS, Larissa (Orgs.). **Diálogos internacionais: reflexões críticas do mundo contemporâneo**. Rio de Janeiro: Perse, 2017. 255p.

CASTELLO, José. O poder da literatura. Blog de José Castello. **O Globo**, Rio de Janeiro, 30 maio 2012. Disponível em: < <https://blogs.oglobo.globo.com/jose-castello/post/o-poder-da-literatura-444909.html>>. Acesso em: 20 jul. 2018.

CAZARRÉ, Marieta. Primeiro transhomem a ser operado, João Nery batiza projeto que trata de gênero. **Agência Brasil**, Brasília/DF, 11 nov. 2015. Disponível em: < <http://agenciabrasil.etc.com.br/direitos-humanos/noticia/2015-11/primeiro-transhomem-ser-operado-joao-nery-batiza-projeto-sobre-nome>>. Acesso em: 06 jun. 2018.

CHAUÍ, Marilena. Participando do debate sobre mulher e violência. In: CARDOSO, Rute; \_\_\_\_\_. PAOLI, Maria Célia; SOS MULHER (Orgs.). **Perspectivas antropológicas da mulher**. n. 4. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 25-62.

CLIFFORD, James; MARCUS, George E (Org.). A escrita da cultura: poética e política da etnografia. Rio de Janeiro: EdUERJ; Papéis Selvagens, 2016. 388p.

\_\_\_\_\_. Sobre a autoridade etnográfica. In: \_\_\_\_\_. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. 3. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2008a, p. 17-58.

\_\_\_\_\_. Sobre a alegoria etnográfica. In: \_\_\_\_\_. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. 3. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2008b, p. 59-95.

COLLING, Leandro. **Que os outros sejam normais: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer**. Salvador: Edufba, 2015. 268p.

\_\_\_\_\_; NOGUEIRA, Gilmaro. Relacionados mas diferentes: sobre os conceitos de homofobia, heterossexualidade compulsória e heteronormatividade. In: RODRIGUES, Alessandro; DALLAPICULA, Catarina; FERREIRA, Sérgio Rodrigo da S (Orgs.). **Transposições: lugares e fronteiras em sexualidade e educação**. Vitória: EDUFES, 2015. p. 173-185.

CONHEÇA Natasha, a criadora do bordão ‘Põe a cara no sol, mana’, novo sucesso na web. **Extra**, 28 jan. 2015. Disponível em: < <https://extra.globo.com/noticias/viral/conheca-natasha-criadora-do-bordao-poe-cara-no-sol-mana-novo-sucesso-na-web-15175686.html>>. Acesso em: 20 maio 2018.

CORRÊA, Mariza. O sexo da dominação. **Novos estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 54, p. 43-53, jul. 1999.

COSTA, Jurandir Freire. **A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992. 195p.

COUTINHO JÚNIOR, José. Trans e travestis que passaram no vestibular relatam superação da exclusão, **Brasil de Fato**, 29 jan. 2016. Disponível em: < <https://www.brasildefato.com.br/node/33985>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

DALCASTAGNÈ, Regina. Um território contestado: literatura brasileira contemporânea e as novas vozes sociais. **Iberic@l: Revue d'études ibériques et ibéro-américaines**, n. 2, p. 13-18, 2012.

DEBERT, Guita Grin. Ética e as novas perspectivas da pesquisa antropológica. In: VÍCTORIA, Ceres et al. (Orgs.). **Antropologia e ética: o debate atual no Brasil**. Niterói/RJ: EdUFF, 2004, p. 45-54.

DERRIDA, Jacques. O que é desconstrução. **Le Monde**, suplemento especial, out. 2004, tradução de Carla Rodrigues (usado para fins didáticos somente).

\_\_\_\_\_. **A escritura e a diferença**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002. 252p.

\_\_\_\_\_. **Posições**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. 128p.

\_\_\_\_\_. **O monolinguismo do outro ou a prótese de origem**. Porto/Portugal: Campo das Letras, 1996. 109p.

\_\_\_\_\_. **Margens da filosofia**. Campinas/SP: Papyrus, 1991. 373p.

\_\_\_\_\_. **Limited Inc**. Evanston/IL: Northwestern University Press, 1988. 160p.

\_\_\_\_\_. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva/Ed. da Universidade de São Paulo, 1973. 386p.

DESCARRIES, Francine. Teorias feministas: liberação e solidariedade no plural. In: SWAIN, Tânia Navarro (org.). **Feminismos: teorias e perspectivas. Textos de História: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UnB**, Brasília/DF, UnB, v. 8, n. 1/2, p. 9-45, 2000.

DEVREUX, Anne-Marie. Pierre Bourdieu e as relações entre os sexos: uma lucidez obstruída. In: CHABAUD-RYCHTER, Danielle; DESCOUTURES, Virginie; \_\_\_\_\_; VARIKAS, Eleni (Orgs.). **O gênero nas ciências sociais: releituras críticas de Max Weber a Bruno Latour**. São Paulo: Ed. Unesp; Brasília/DF: Ed. da UNB, 2014, p. 85-102.

DÍAZ, Elvira Burgos. Desconstrução e subversão: Judith Butler. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v.4, n.7, p. 441-464, jan./jun. 2013.

DOSSE, François. **O desafio biográfico: escrever uma vida**. São Paulo: EDUSP, 2009. 440p.

DOYLE, Iracy. **Contribuições ao estudo da homossexualidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1956. 402p.

DUMARESK, Leila. O cisgênero existe. **Transliteração**, 15 dez. 2014. Disponível: <<http://transliteracao.com.br/leiladumaresq/2014/12/o-cisgenero-existe/>>. Acesso em: 25 mar. 2018.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. 224p.

\_\_\_\_\_. **Mozart: a sociologia de um gênio**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. 152p.

ERIBON, Didier. **Reflexões sobre a questão gay**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008. 445p.

FACCHINI, Regina. Entre compassos e descompassos: um olhar para o “campo” e para a “arena” do movimento LGBT brasileiro. **Bagoas**, Natal, n. 4, p. 131-158, 2009.

\_\_\_\_\_. **Entre umas e outras: mulheres, homossexualidades e diferenças na cidade de São Paulo**. Campinas/SP: UNICAMP, 2008. 323f. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2008.

\_\_\_\_\_. **Sopa de letrinhas?: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 1990**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. 304p.

FEIX, Giovana. Cinco autoras que comprovam a força da literatura independente. **MDEMULHER**, 10 set. 2016. Disponível em: <<https://mdemulher.abril.com.br/cultura/cinco-das-muitas-autoras-que-comprovam-a-forca-da-literatura-independente/>>. Acesso em: 20 jul. 2018.

FERREIRA, Luiz Carlos. Roberta Close passa a perna em Miss Brasil. **Folha de São Paulo**, 28 maio 2014. Disponível em: < <https://f5.folha.uol.com.br/saiunonp/2014/05/1460965-roberta-close-passa-a-perna-em-miss-brasil.shtml>>. Acesso em: 29 jun. 2018.

FLORES, Valeria. Masculinidades de niñas: entre “mal de archivo” y “archivo del mal”. In: TRON, Fabi; FLORES, Valeria (comp.). **Chonguitas**: masculinidades de niñas. Neuquén, Argentina: La mondonga dark, 2013. p. 180-194.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 28. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014a. 431p.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade**: a vontade de saber. v. 1. São Paulo: Paz e Terra, 2014b. 175p.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade**: o uso dos prazeres. v. 2. São Paulo: Paz e Terra, 2014c. 319p.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir**: história da violência nas prisões. 41. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013. 291p.

\_\_\_\_\_. Aula de 22 de janeiro de 1975. In: \_\_\_\_\_. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974-1975). 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. p. 47-68.

\_\_\_\_\_. Poder e saber. In: Motta, Manuel Barros da (org.) **Estratégia, poder-saber**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária (Coleção Ditos & Escritos Volume IV), 2006, p. 223-40.

\_\_\_\_\_. Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e política da identidade. **Verve**: Revista semestral autogestionária do Nu-Sol, v. 5, p. 260-277, 2004.

\_\_\_\_\_. Apêndice da segunda edição: Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 251-291.

\_\_\_\_\_. O que é um autor? In: \_\_\_\_\_. **O que é um autor**. 3. ed. Portugal: Passagens, 1992, p. 29-87.

FREIRE, Paulo. **Se é possível...** Disponível em: <<https://www.pensador.com/frase/MTE3NjI5NA/>>. Acesso em: 20 jan. 2017.

FREUD, Sigmund. O eu e o id. In: \_\_\_\_\_. **Sigmund Freud**: obras completas. v. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. 376p.

\_\_\_\_\_. Luto e melancolia. In: \_\_\_\_\_. **Sigmund Freud**: obras completas. v. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. 296p.

FRY, Peter. Prefácio. In: MACRAE, Edward. **A construção da igualdade**: identidade sexual e política no Brasil da “abertura”. Campinas/SP: Ed. da UNICAMP, 1990. p. 11-5.

\_\_\_\_\_; MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 1985. 127 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, 1982a. p. 87-115.

\_\_\_\_\_. Léonie, Pombinha, Amaro e Aleixo: prostituição, homossexualidade e raça em dois romances naturalistas. In: EULÁLIO, Alexandre et al. **Caminhos cruzados**: linguagem, antropologia e ciências naturais. São Paulo: Brasiliense, 1982b. p. 33-51.

GAUCHAZH TV. “Amor & Sexo”: com artistas LGBT no palco, programa desta quinta-feira discute questões de gênero, 02 mar. 2017. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/cultura-e-lazer/tv/noticia/2017/03/amor-sexo-com-artistas-lgbt-no-palco-programa-desta-quinta-feira-discute-questoes-de-genero-9732961.html>>. Acesso em: 15 jul. 2017.

GAYS DE DIREITA. Entrevista João Silvério Trevisan, 13 dez. 2009. Disponível em: <<http://gaysdedireita.blogspot.com.br/2009/12/entrevista-joao-silverio-trevisan.html>>. Acesso em: 14. Jul. 2016.

GEERTZ, C. Estar lá: a antropologia e o cenário da escrita. In: \_\_\_\_\_. **Obras e vidas**: o antropólogo como autor. 3. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009, p. 11-39.

\_\_\_\_\_. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: \_\_\_\_\_. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989. 323p.

GOMES, Igor. [Entrevista] Amara Moira. **Pernambuco**: suplemento cultural do diário oficial do estado. 01 fev. 2017. Disponível em: <<http://www.suplementopernambuco.com.br/entrevistas/1792-entrevista-amara-moira.html>>. Acesso em: 30 mar. 2018.

GONDIM, Sônia Maria Guedes. Grupos focais como técnica de investigação qualitativa: desafios metodológicos, **Paidéia**, Ribeirão Preto/SP, ano 12, n. 24, p. 149-161, 2003.

GOLDENBERG, Mirian. **Toda mulher é meio Leila Diniz**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2008. 279p.

\_\_\_\_\_. **A arte de pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004. 112p.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1988. 160p.

\_\_\_\_\_. Manicômios, prisões e conventos. São Paulo: Perspectiva, 1974. 317p.

GOVERNO DO ESTADO DO MARANHÃO. Governo participa da ‘Semana de visibilidade trans’ de São Luís, 26 jan. 2016. Disponível em: <<http://www.ma.gov.br/governo-participa-da-semana-da-visibilidade-trans-de-sao-luis/>>. Acesso em: 15 jul. 2017.

GREEN, James N.; TRINDADE, Ronaldo (Org.). **Homossexualismo em São Paulo e outros escritos**. São Paulo: Ed. UNESP, 2005. 347p.

HALBERSTAM, Judith Jack. Repensando o sexo e o gênero. In: RICHARD, Miskolci; PELÚCIO, Larissa (orgs.). **Discursos fora da ordem: sexualidades, saberes e direitos**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2012. p. 125-137.

\_\_\_\_\_. **Masculinidad femenina**. Alicante/Espanha: Egales, 2008. [E-book].

\_\_\_\_\_. **Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids**. São Paulo: Annablume, 2009, p. 17-23.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagú**, n. 5, p. 7-41, jul./dez.1995.

HERZER, Anderson. **A queda para o alto**. Rio de Janeiro: Vozes, 1982. 200p.

HILL, Telênia. Josué Montello: um trajeto luminoso. **Jornal Pequeno**, Suplemento Cultural Guesa Errante, ed. 167, 20 dez, 2007.

HOUAISS, Antônio. Prefácio do Erro de Pessoa. In: NERY, João W. **Viagem solitária: memórias de um transexual 30 anos depois**. São Paulo: Leya, 2011, p. 17-8.

INTER-LGBT. The obstacle course. **YouTube**, 25 mar. 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=HruTY0ue1ns>>. Acesso em: 22 set. 2016.

JOVENS são agredidas em um ônibus de São Luís por estarem de mãos dadas. O Estado, São Luís, 04 ago. 2017. Disponível em: <<http://imirante.com/oestadoma/noticias/2017/08/04/jovens-sao-agredidas-em-um-onibus-de-sao-luis-por-estarem-de-maos-dadas/>>. Acesso em: 08 ago. 2017.

KAAS, Hailey. “O que são pessoas cis e cissexismo?” **Diversidade**, 22 mar. 2017. Disponível em: <<http://diversidade.blogsdagazetaweb.com/tag/hailey-kaas/>>. Acesso em 19 abr. 2018.

KATZ, Jonathan Ned. **A invenção da heterossexualidade**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996. 272p.

KEHL, Maria Rita. “Minha vida daria um romance”. In: BARTUCCI, Giovanna (Org.). **Psicanálise, literature e estéticas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p. 57-89.

KOFES, Suely. **Uma trajetória, em narrativas**. Campinas/SP: Mercado de Letras, 2001. 192p.

KOHN, Kelly Cristina. Super-Homem? As novas masculinidades entram em cena. In: STREY, Marlene Neves; MÜHLEN, Bruna Krimberg von; \_\_\_\_\_ (Orgs.). **Caminhos de homens: gênero e movimentos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014. [E-book].

KRISTEVA, Julia. **Powers of horror: an essay on abjection**. New York: Columbia University Press, 1982. 219p.

LAURETIS, Teresa De. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, Heloisa (Org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.

LEAL, Bruno Souza. Estranhas entranhas em nome do desejo, de João Silvério Trevisan. In: SANTOS, Rick; GARCIA, Wilton. (Orgs.) **A escrita de Adé: perspectivas teóricas dos estudos gays e lésbicos no Brasil**. São Paulo: Xamã/NCC-SUNY, 2002, p. 127-133.

LEAL, Ivan. Jornal do Domingo, ABC, São Paulo, 14 dez.1986. In: MOTT, Luis. Homo-afetividades e direitos humanos. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 14, n. 2, p. 509-521, maio/ago. 2006.

LEJEUNE, Philippe. Da autobiografia ao diário, da Universidade à associação: itinerários de uma pesquisa. **Letras de Hoje**, Porto Alegre, v. 48, n. 4, p. 537-544, out./dez. 2013.

LEMOES, Ana Carla da Silva; CORDEIRO, Nathalia Christina. Dossiê: pensamentos e resistências lésbicas feministas, dialogando com teóricas clássicas, contemporâneas e movimentos lésbicos. **Cadernos de gênero e diversidade**, Salvador, v. 04, n. 02, abr./jun., 2018. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv>>. Acesso em: 12 jun. 2018.

LÉVI-STRAUSS, Claude. História e Etnologia. In: \_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. Parte I, Introdução, p. 13-40.

LIONÇO, Tatiana. Atenção integral à saúde e diversidade sexual no processo transexualizador do SUS: avanços e impasses. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, v. 19, n. 1, p. 43-63, 2009.

LISPECTOR, Clarice. O Corpo. In: \_\_\_\_\_. **A via crucis do corpo**. São Paulo: Arte Nova, 1974.

LOPES, Denilson. **O homem que amava rapazes e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002. 260p.

LOURO, Guacira Lopes. A teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. **Estudos feministas**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 541-53. jul./dez. 2001.

\_\_\_\_\_. Heteronormatividade e homofobia. In: JUNQUEIRA, Rogério Diniz (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. 85-93.

LUCAS, Maria Elizabeth. Apresentação. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 7-11, jul./dez., 2005.

LUGARINHO, Mário César. Como traduzir a teoria queer para a língua portuguesa. **Revista Gênero**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 2013.

MACLURE, Maggie; BURMAN, Erica. A desconstrução ~~e como método de pesquisa~~. In: SOMEKH, Bridget; LEWIN, Cathy (Orgs.). **Teoria e método da pesquisa social**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2015, Parte VIII, Cap. 33, p. 365-75.

MACRAE, Edward; VIDAL, Sérgio Souza. A Resolução 196/96 e a imposição do modelo biomédico na pesquisa social: dilemas éticos e metodológicos do antropólogo pesquisando o uso de substâncias psicoativas, **Rev. Antropol.**, São Paulo, v.49, n. 2, p. 645-66, jul./dez. 2006.

\_\_\_\_\_. Em defesa do gueto. **Novos estudos Cebrap**, São Paulo, v.2, n.1, p. 53-60, abr. 1983.

MAINARDI, Diogo. Uma reforma mais radical. **Veja**, São Paulo, 8. out. 2008, p. 185.

MASCARELLO, Meris Antonio. Latim em textos de opinião, traço linguístico-discursivo. **Anais**, Simpósio Internacional de Estudos de Gêneros Textuais – o ensino em foco, Caxias do Sul/RS, ago. 2009.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. **Revista do PPGAV/EBA/UFRJ**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, dez. 2016.

MCINTOSH, Mary. The homosexual role, **Social Problems**, Oxford University Press, Reino Unido, 16, n. 2, 1968, p. 182-192

MISKOLCI, Richard. **Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças**. 2. ed. rev. e amp. Belo Horizonte: Autêntica/ Universidade Federal de Ouro Preto-UFOP, 2015.

\_\_\_\_\_. **O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX**. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2013 (Coleção Queer). 208p.

\_\_\_\_\_. **Não somos, queremos: notas sobre o declínio do essencialismo estratégico**. Salvador, 17 set. 2010. Disponível em: <<http://www.ufscar.br/cis/wp-content/uploads/N%C3%A3o-Somos-queremosRichardMiskolci.pdf>>. Acesso em: 20 jan. 2016.

\_\_\_\_\_. A teoria Queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, Porto Alegre, UFRGS, ano 11, n. 21, p. 150-182, jan./jul. 2009.

\_\_\_\_\_; SIMÕES, Júlio Assis. Apresentação. **Cad. Pagu**, Campinas/SP, n.28, p. 9-18, jan./jun. 2007.

MISSE, Michel. **O estigma do passivo sexual: um símbolo de estigma no discurso cotidiano**. 3. ed. aumentada. Rio de Janeiro: Booklink: NECVU/IFICS/UFRJ: LeMetro/IFICS/UFRJ, 2007. 108p.

MOIRA, Amara. Mulher de pênis. **Uol Estilo de vida**, 29 jan. 2018. Disponível em: <<https://www.uol/estilo/especiais/amara-moira.htm#mulher-de-penis>>. Acesso em: 29 jan. 2018.

\_\_\_\_\_. Destino amargo. In: \_\_\_\_\_ et al. **Vidas trans: a luta de transgêneros brasileiros em busca de seu espaço social.** Bauru/SP: Astral Cultural, 2017a, p. 17-55.

\_\_\_\_\_. O cis pelo trans. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis/SC, v. 25, n. 1, p. 365-73, jan./abr. 2017b.

\_\_\_\_\_. **E se eu fosse puta.** São Paulo: Hoo, 2016. 216p.

MONTELLO, Josué. **Diário completo.** 2. v. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1998. 2763p.

\_\_\_\_\_. **Uma sombra na parede.** 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995. 313p.

MOTT, Luiz. **Crônicas de um gay assumido.** Rio de Janeiro: Record, 2003. 317p.

\_\_\_\_\_. **Lesbianismo no Brasil.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987. 220p.

NASCIMENTO, Evando. Matérias primas: da autobiografia à autoficção – ou vice-versa. In: NASCIF, Rose Mary Abrão; LAGE, Verônica Lucy Coutinho. **Literatura, crítica e cultura IV: interdisciplinaridade.** Juiz de Fora/MG: EdUFJF, 2010, p. 189-207.

\_\_\_\_\_. **Derrida.** Rio de Janeiro: Zahar, Col. Filosofia passo-a-passo, v. 43, 2004. 79p. [e-book].

NERY, João W. Corte em mim. In: MOIRA, Amara et al. **Vidas trans: a luta de transgêneros brasileiros em busca de seu espaço social.** Bauru/SP: Astral Cultural, 2017, p. 96.

\_\_\_\_\_. A viagem solidária. In: MOIRA, Amara et al. **Vidas trans: a luta de transgêneros brasileiros em busca de seu espaço social.** Bauru/SP: Astral Cultural, 2017, p. 59- 96.

\_\_\_\_\_; COELHO, Maria Thereza Ávila Dantas; SAMPAIO, Liliana Lopes Pedral. João W. Nery – a trajetória de um transhomem no Brasil: do escritor ao ativista. **Periódicus**, Universidade Federal da Bahia v. 1, n. 4, nov. 2015/abr. 2016, p. 169-178.

\_\_\_\_\_. **Viagem solitária: memórias de um transexual 30 anos depois.** São Paulo: Leya, 2011. 336p.

\_\_\_\_\_. **Erro de pessoa.** Rio de Janeiro: Record, 1984. 250p.

NEVES, Benjamim Braga de Almeida Neves. A importância das obras de Anderson Bigode Herzer e João W. Nery para a visibilidade das transmasculinidades no Brasil. In: JESUS, Dánie Marcelo de; CARBONIERI, Divanize; NIGRO, Cláudia Maria Ceneviva (Orgs.). **Estudos sobre gênero: identidades, discurso e educação – homenagem a João W. Nery.** Campinas/SP: Pontes Editores, 2017, Capítulo 2, p. 31-47.

NIGRO, Rachel. A virada linguístico-pragmática e o pós-positivismo. **Direito, Estado e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.34, p. 170-211, 2009.

OCHOA, Marcia. Cuidadania perversa: divas, marginación y participación em la “localización”. In: Daniel Mato (Coord.). **Políticas de cidadania y sociedad civil em**

**tiempos de globalización.** Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, p. 239-256, 2004.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. Pesquisa *em versus* pesquisa *com* seres humanos. In: VÍCTORIA, Ceres et al. (Orgs.). **Antropologia e ética: o debate atual no Brasil.** Niterói/RJ: EdUFF, 2004, p. 33-44.

PEREZ, Allyson; LIMA, Nilvanete Gomes de. Eu (me) abjeto: construção de corpos sexuados de gays e lésbicas em processos sociais de abjeção em São Luís, Maranhão, Brasil. Artigo apresentado ao **II Encuentro Latinoamericano de Investigadores/as sobre Cuerpos y Corporalidades en las Culturas**, Bogotá, Colômbia, out. 2015.

PADILHA, Felipe; FACIOLI, Lara. É o queer tem pra hoje? Conversando sobre as potencialidades e apropriações da Teoria Queer ao Sul do Equador – entrevista com Berenice Bento. **Áskesis**, São Carlos/SP, v.4, n. 1, p. 143-155, jan./jun. 2015.

PARNOV, Edelson Costa; VASCONCELOS, Elisa Mendes. Entrevista 30 anos abaixo do equador: Richard Parker e o Brasil. **Revista Habitus**, Rio de Janeiro, v. 11, n.2, p. 156-175, 2013.

PARKER, Richard. **Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo.** 3. ed. São Paulo: Best Seller, 1991. 295p.

PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil? **Revista Periódicus**, Universidade Federal da Bahia, v. 1, n. 1, p. 68-91, maio/out. 2014.

\_\_\_\_\_. **Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids.** São Paulo: Annablume, 2009. 262p.

\_\_\_\_\_; MISKOLCI, Richard. A prevenção do desvio: o dispositivo da aids e a repatologização das sexualidades dissidentes. **Sexualidad, salud y sociedad** – Revista Latinoamericana, n.1, p. 125-57, 2009.

PERLONGHER, Néstor. **O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo.** São Paulo: Brasiliense, 1987. 275p.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e cultura**, Goiás, v. 11, n. 2, p. 263-274, jul./dez. 2008.

\_\_\_\_\_. Recriando a (categoria) mulher? In: ALGRANTI, L. (Org.). **A prática feminista e o conceito de gênero. Textos Didáticos**, n. 48. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002, p. 7-42.

PLATÃO. **A república.** São Paulo: Edipro, 2012. 432p.

PORTINARI, Denise Berruezo. **O Discurso sobre a homossexualidade feminina.** São Paulo: Brasiliense, 1989 (Coleção Primeiros Passos). 127p.

PRADO, Caio. **Não recomendado**. Disponível em: < <https://www.lettras.mus.br/caio-prado/nao-recomendado/>>. Acesso em: 18 dez. 2015.

PRADO, Marco Aurélio Máximo; JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Homofobia, Hierarquização e Humilhação Social. In: VENTURI, Gustavo; BOKANY, Vilma (Orgs.). **Diversidade Sexual e Homofobia no Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2011, p. 51-72.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto contrassexual**: práticas subversivas de identidade sexual. 2. ed. São Paulo: n-1 Edições, 2017. 223p.

\_\_\_\_\_. Multidões *queer*: notas para uma política dos “anormais”. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v.19, n. 1, p. 11-20, jan./abr. 2011.

\_\_\_\_\_. **Texto yonqui**. Madri: Espasa Calpe, 2008. 324p.

PRIMEIRA professora travesti do Brasil toma posse em universidade do Ceará. **Terra Educação**, 11 dez. 2013. Disponível em: < <https://www.terra.com.br/noticias/educacao/primeira-professora-travesti-do-brasil-toma-posse-em-universidade-do-ceara,fc032916f70e2410VgnVCM5000009ccceb0aRCRD.html>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

PRINS, Baukje; MEIJER, Irene Costera. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. **Estudos Feministas**, Florianópolis, ano 10, jan./jun. 2002.

QUINTANA, Mário. **Caderno H**. 2. ed., 4. reimp. São Paulo: Globo, 2009. 419p.

RABELO, Amanda Oliveira. Contribuições dos estudos de gênero às investigações que enfocam a masculinidade. **Ex aequo**, Portugal, n. 21, p. 161-176, 2010.

RAMIREZ, Jaqueline. Transfobia declarada em banheiros femininos da Unicamp, 05 dez. 2014. Disponível em: < <http://jaquelinefuracao.blogspot.com.br/2014/12/transfobia-declarada-em-banheiros.html>>. Acesso em: 16 mar. 2018.

REIS, Neilton dos; PINHO, Raquel. Gêneros não-binários: identidades, expressões e educação. **Revista Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul/RS, v. 24, n. 1, p. 7-25, jan./abr. 2016.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Bagoas**, Natal, n. 5, p. 17-44, 2010.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. 438p.

RIOS, Cassandra. **Volúpia do pecado**. São Paulo: Mundo Musical, 1974. 368p.

\_\_\_\_\_. **Eu sou uma lésbica**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, Coleção Devassa, 2006. 144p.

RODRIGUES, Carla. As palavras e as tarefas do filósofo. **Ao largo**, Rio de Janeiro, v. 2, 2016.

\_\_\_\_\_. O (cis)gênero não existe. **Geledés**, 14 dez. 2014. Disponível em: <<http://www.blogdoims.com.br/ims/o-cisgenero-nao-existe>>. Acesso em: 25 mar. 2018.

\_\_\_\_\_. Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida. **Sexualidade, Salud y Sociedad: Revista Latinoamericana**, n. 10, p. 140-164, abr. 2012a.

\_\_\_\_\_. Antígona: lei *do* singular, lei *no* singular. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v.3, n.5, p. 32-54, 2012b.

ROSA, Tiago Barros. Poder em Bourdieu e Foucault: considerações sobre o poder simbólico e o poder disciplinar. **Rev. Sem Aspas**, Araraquara/SP, v.6, n.1, p. 3-12, jan./jun. 2017.

ROSEVICS, Larissa. Do pós-colonial à decolonialidade. In: CARVALHO, Glauber; \_\_\_\_\_. (Orgs.). **Diálogos internacionais: reflexões críticas do mundo contemporâneo**. Rio de Janeiro: Perse, 2017, p. 187-192.

ROSO, Adriane; ROMANINI, Moises. Empoderamento individual, empoderamento comunitário e conscientização: um ensaio teórico. **Psicologia e saber social**, Rio de Janeiro, v.3, ano 1, p. 83-95, 2014.

SÁES, Xavier. **Teoría Queer e psicanálisis**. Madrid: Síntesis, 2004. 224p.

SALES, Adriana; SOUZA, Leonardo Lemos de; PERES, Wiliam Siqueira. Travestis brasileiras e escola: problematizações sobre processos temporais em generos, sexualidades e corporalidades nômades. **Fractal: Revista de Psicologia**, v.29, n. 1, p. 71-80, jan-abr. 2017.

SALGADO, Ricardo Seíça. A performance da etnografia como método da antropologia. **ANTROPOLógicas**, Portugal, n. 13, p. 27-38, 2015.

SAN MARTIN, Rivas. Diga “queer” com la lengua afuera: sobre las confusiones Del debate latinoamericano. **Por um feminismo sin mujeres**, Santiago do Chile, CUDS, p. 59-752011.

SANTIAGO, Silviano. O homossexual astucioso (primeiras – e necessariamente apressadas – anotações). **Brasil/Brazil**, Revista de Literatura Brasileira, Porto Alegre: EDIPUCRS, n.23, ano 13, p. 7-18, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). Prefácio. In: \_\_\_\_\_. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 11-13.

SANTOS, Iramaia; TELLES, J.; SCAVUZZI, Leonardo. **Bota a cara no sol** (É o Tchan), 2015. Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/e-o-tchan/bota-a-cara-no-sol/>>. Acesso em: 20 maio 2018.

SANTOS, Magda Guadalupe dos. O feminismo e suas ondas, **Revista Cult**, 05 set. 2017. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/entenda-o-feminismo-e-suas-ondas/>>. Acesso em: 28 jan. 2018.

SWAIN, Tânia Navarro. **O que é lesbianismo**. São Paulo: Braziliense, 2004, Coleção Primeiros Passos. 101p.

\_\_\_\_\_. Para além dos binários: os queers e o heterogênero. **Niterói**, Rio de Janeiro, v.2, n. 1, p. 87-98, jul./dez. 2001.

\_\_\_\_\_. Feminismo e lesbianismo: a identidade em questão. **Cadernos Pagu**, Campinas/SP, n. 12, p. 109-120, 1999.

SCHIAVO, Márcio R.; MOREIRA, Eliesio N. **Glossário social**. Rio de Janeiro: Comunicarte, 2005. 116p.

SCOTT, Joan Wallach. O enigma da igualdade. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n.1, p. 11-30, jan./abr. 2005.

\_\_\_\_\_. A invisibilidade da experiência. **Proj. História**, São Paulo, n. 16, p. 297-325, fev. 1998.

\_\_\_\_\_. Gênero: uma categoria útil de análise histórico. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, vol. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. **Cadernos Pagu**, Campinas/SP, n. 28, p. 19-54, jan./jun 2007.

\_\_\_\_\_. **Epistemología del armário**. Barcelona: Ediciones de la tempestad, 1998. 328p.

SEMPRE NOTÍCIA 10. Terceira edição do livro Janelas Fechadas, de Josué Montello, é lançada amanhã, 14 mar. 2018. Disponível em: <<http://www.ma10.com.br/2018/03/14/terceira-edicao-do-livro-janelas-fechadas-de-josue-montello-e-lancada-amanha/>>. Acesso em: 21 abr. 2018.

SILVA, Hélio R. S. Prefácio. In: BENEDETTI, Marcos Renato. **Toda feita**: o corpo e o gênero das travestis. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p. 9-13.

SILVA, Jackson Ronie Sá da. **“Homossexuais são...”**: revisitando livros de medicina, psicologia e educação a partir da perspectiva *queer*. São Leopoldo/RS: UNISINOS, 2012. 400f. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, 2012. Disponível em: <[http://www.repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/3445/homossexuais\\_sao.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://www.repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/3445/homossexuais_sao.pdf?sequence=1&isAllowed=y)>. Acesso em: 10 fev. 2018.

SILVA, Régia Agostinho da. Josué Montello: entre sombras, história e memória. In: NERS, José; CAVALCANTE, Dino (Orgs.). **O século XX e a literatura maranhense**: reflexões sobre a narrativa em prosa. São Luís: EDUFMA, 2016, p. 49-63.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 15. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014. p. 73-102.

SIMIONI, Ana Paulo Cavalcanti. Os efeitos dos discursos: saber e poder para Michel Foucault e Pierre Bourdieu. **Plural**, Sociologia, USP, São Paulo, n.6, p. 103-117, jan./jun. 1999.

SIMÕES, Júlio Assis. O negócio do desejo, **Cadernos Pagu**, Campinas/SP, n.31, p. 535-546, jul./dez. 2008.

SIQUEIRA, Denise da Costa; FARIA, Aline Almeida de. Corpo, saúde e beleza: representações sociais nas revistas femininas, **Comunicação, mídia e consumo**, São Paulo, v. 4, n. 9, p. 171-188, mar. 2007.

SOUZA, Fábio Feltrin de; BENETTI, Fernando José. Historiografando a abjeção: uma arqueologia dos Estudos Queer no Brasil (1990 – 2000). **Contemporâneos: revista de Artes e Humanidades**, n. 12, nov./abr., 2015.

SPIVAK, Gayatri Chakravort. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010. 174p.

TEIXEIRA, Gilson; SECAP. In: Bloco do Baleiro encerra 'Carnaval de Todos' e arrasta multidão na Beira-Mar, 01 mar. 2017. Disponível em: <<http://www.ma.gov.br/agenciadenoticias/politicas-sociais/bloco-do-baleiro-encerra-carnaval-de-todos-e-arrasta-multidao-na-beira-mar>>. Acesso em: 15 jul. 2017.

TELLES, Lygia Fagundes. Tigrela. In: \_\_\_\_\_. **Seminário dos Ratos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009a.

\_\_\_\_\_. **Ciranda de pedra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009b. 223p.

TERTO, Amauri. Escritor três vezes vencedor do prêmio Jabuti lança 'Pai, Pai', livro de memórias em que faz um doloroso acerto de contas com o próprio pai. **Athosgls**, 16 out. 2017. Disponível em: <[http://www.athosgls.com.br/noticias\\_visualiza.php?contcod=42591](http://www.athosgls.com.br/noticias_visualiza.php?contcod=42591)>. Acesso em: 11 dez. 2017.

TOURAINÉ, Allain. **Crítica da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994. 432p.

TREVISAN, João Silvério. **Em nome do desejo**. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001. 326p.

\_\_\_\_\_. O escritor por ele mesmo. In: \_\_\_\_\_. **Pedaço de mim**. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 57-83.

\_\_\_\_\_. **Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da Colônia à atualidade**. 2. ed. São Paulo: Max Limonad, 1986. 331p.

VAN GENNEP, Arnold. **The rites of passage**. Chicago/USA: University of Chicago Press, 2011. 224p.

VELHO, Gilberto (org.). **Desvio e divergência: uma crítica da patologia social**. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. 146p.

VIDAL, Gore. Prefácio. In: KATZ, Jonathan Ned. **A invenção da heterossexualidade**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996. p. 7-11.

VIVÈS, Jean-Michel. Sobre o desvelamento da voz e seus efeitos no campo da psicopatologia. In: \_\_\_\_\_. *A voz na clínica psicanalítica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa; Corpo Freudiano Seção Rio de Janeiro, 2018, p. 27-46.

WARNER, Michael. **The trouble with normal: sex, politics, and ethics of queer life**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000. 227p.

\_\_\_\_\_. Introduction. In: \_\_\_\_\_. (ed.). **Fear of a Queer Planet: queer politics and social theory**. Cultural Politics, v. 6. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1994. p. vii-xxxi.

\_\_\_\_\_. Introduction: Fear of a Queer Planet. **Social Text**, Duke University Press, n. 29, p. 03-17, 1991.

WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 460-81, jul./dez 2001.

WILLIAMS, James. O pós- estruturalismo como desconstrução – *Gramatologia*, de Jacques Derrida. In: \_\_\_\_\_. **Pós-estruturalismo**. 2. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013. p. 46-81.

WITTIG, Monique. **O pensamento hétero**, 1980. Disponível em: <[https://we.riseup.net/assets/162603/Wittig,%20Monique%20O%20pensamento%20Hétero\\_.pdf](https://we.riseup.net/assets/162603/Wittig,%20Monique%20O%20pensamento%20Hétero_.pdf)>. Acesso em: 22 jan. 2018.

ZAGO, Luiz Felipe; SANTOS, Luís Henrique S. dos. Corpo, gênero e sexualidades gays na corda bamba ético-metodológica: um percurso possível de pesquisa na internet, **Cronos: R. Pós-Grad. Ci. Soc. UFRN**, Natal, v. 12, n.2, p. 39-56, jul./dez. 2011.

ZANELA, Adriana Agda. **A epopeia maranhense de Josué Montello: desvendando a poética montelliana em quatro romances**. Araraquara/SP: UNESP Araraquara, 2009. 214f. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP Araraquara, 2009. Disponível em: <[repositorio.unesp.br](http://repositorio.unesp.br)>. Acesso em: 10 fev. 2017.