UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

GESTOS DE AMOR, GESTAÇÕES DE LUTAS:

Uma etnografia desenhada sobre o movimento Mães pela Diversidade

Kaito Campos de Novais

Goiânia

2018

sistema de bibliotecas ufg

PRPG
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO

UFG

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **[X] Dissertação** **[ ] Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

Nome completo do autor: Kaito Campos de Novais
Título do trabalho: Gestos de amor, gestações de lutas: uma etnografia desenhada sobre o movimento Mães pela Diversidade

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento [X] SIM [ ] NÃO[1]

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

Kaito Campos de Novais
Assinatura do(a) autor(a)[2]

Ciente e de acordo:

Assinatura do(a) orientador(a)[2]

Data: 22 / 05 / 2018

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.
Casos de embargo:
- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

[2] A assinatura deve ser escaneada.

Gestos de Amor, Gestações de Lutas:

Uma etnografia desenhada sobre o movimento Mães pela Diversidade

Kaito Campos de Novais

Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Dr. Camilo Albuquerque de Braz

Goiânia

2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Novais, Kaito Campos de
Gestos de Amor, Gestações de Lutas [manuscrito] : Uma etnografia desenhada sobre o movimento Mães pela Diversidade / Kaito Campos de Novais. - 2018.
CCLXVI, 266 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Camilo Albuquerque de Braz.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2018.
Bibliografia.

1. Mães pela Diversidade. 2. Etnografia. 3. Desenho. 4. Gênero e sexualidade. 5. Maternidades. I. Braz, Camilo Albuquerque de , orient. II. Título.

CDU 572

Ata nº 02/18

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ATA DA SESSÃO DE JULGAMENTO DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE **KAITO CAMPOS DE NOVAIS**

Aos vinte e nove dias do mês de março de 2018, às 14 horas, na Sala de Reuniões do Centro Integrado de Aprendizagem em Rede (Ciar) da Universidade Federal de Goiás, realizou-se a sessão de julgamento da Dissertação de Mestrado de **KAITO CAMPOS DE NOVAIS**, intitulada *GESTOS DE AMOR, GESTAÇÕES DE LUTAS: UMA ETNOGRAFIA DESENHADA SOBRE O MOVIMENTO MÃES PELA DIVERSIDADE*. A Banca Examinadora foi composta pelos seguintes Professores Doutores: Camilo Braz (PPGAS/UFG/presidente), Luis Felipe Kojima Hirano (PPGAS/UFG), Adriana Vianna (Museu Nacional/UFRJ) e Eliane Gonçalves (suplente – FCS/UFG). O candidato apresentou o trabalho, os examinadores o arguiram e ele respondeu às arguições. Às 16:37 horas, a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão reservada, pela qual foram atribuídos ao mestrando os seguintes resultados:

(X) **Aprovado** ( ) Reprovado

Dr. Camilo Braz _____

(X) **Aprovado** ( ) Reprovado

Dr. Luis Felipe Kojima Hirano _____

(X) **Aprovado** ( ) Reprovado

Dr.ª Adriana Vianna _____

Resultado Final Aprovado e a banca destaca a excelente qualidade do trabalho e seu caráter inovador. Sugere que circule em forma de publicação e outros meios.

Reaberta a sessão pública, o presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata, que vai assinada por mim, Elder Pereira Dias, secretário do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, e pelos membros da Banca Examinadora.

Elder Pereira Dias _____

AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa me fez outro. Por muitas vezes, entre o campo e minha mesa, emigrei de mim. Viajei, ouvi, rabisquei, li, traduzi, voltei. Nesse trânsito, ganhei peso, preocupações, dores de cabeça. Mas ganhei amigos, amigas, um *pãe*. E mais: ganhei confabulações, ideias, histórias, sonhos. Deixar o Jornalismo e chegar à Antropologia foi passear para fora e para dentro. Um passeio de reconhecimento. Sinto que há um lodo antropológico em cima do meu corpo e tudo que vejo agora é filtrado por essa segunda pele.

Mas fazer mestrado foi andar sobre brasa e sentir gosto e desgosto na queimadura. Apesar do prazer que tive em estudar, ninguém fora do meio acadêmico parecia entender o que é fazer mestrado ou Antropologia. Poucos se interessaram em perguntar. Foi um desafio diário convencer a família de que eu estava fazendo alguma coisa da vida durante os últimos dois anos, um período em que eu me dediquei completamente às aulas, às leituras, aos resumos, aos artigos, aos seminários, aos congressos, à etnografia, ao desenho. Infelizmente, quase ninguém enxerga isso como um trabalho e, por pouco, não deixei de enxergar.

Foi assim que, já na segunda semana de mestrado, presumi que haveria pouco no mundo mais solitário do que o tempo de estudo. João Pessoa, Bogotá e Florianópolis vieram para me provar o contrário. Nos congressos que participei, senti-me acolhido e inserido numa comunidade que não apenas sabia do que se tratava como também curtia fazer Antropologia. Fosse nas conversas de bar, nos banhos de mar, nas subidas às montanhas, nas palestras, nos grupos de trabalho, eu não estava mais sozinho. Por isso, sou extremamente grato aos professores Camila Moraes, Carlos Eduardo Henning, Marcela Amaral, Glauco Ferreira, Manuel Lima, Suzane Alencar, Maria Luiza Rodrigues; aos colegas do PPGAS, Ana Carolina Nunes, Matheus França, Anderson Santos, Everton Lamare, Caroline Amaral, Adelino de Carvalho, Paula Stumpf, Wynne Carneiro, Cainã Queiroz, Fladney Freire, Fabíola Duarte, Roberto Reis, e a todos que encontrei nesse caminho, por não me deixarem só.

Professora Eliane Gonçalves e professor Luis Felipe, agradeço especialmente pela leitura do meu trabalho. Luis foi um guia pelas teorias antropológicas mais contemporâneas e cada aula foi um incentivo a viajar, a provar, a permitir outros modos de narrar. E foi Eliane, cujas aulas foram grandes eventos no meu primeiro ano de mestrado, quem me apresentou aos estudos feministas e quem primeiro me recebeu na pós-graduação, durante um encontro do grupo de estudos do Ser-Tão. Aliás, aos parceiros e parceiras do Ser-Tão, muito obrigado.

No começo do mestrado, eu tinha outra proposta de estudo. Durante uma aula da disciplina “Diálogos entre antropologia, artes e fotografia”, ministrada pela professora Maria Luiza Rodrigues, tive um *insight* que me levou a pensar um trabalho sobre uma possível relação entre as Mães pela Diversidade e as Madres de La Plaza de Mayo. E então, durante um almoço de orientação da pesquisa em que conversamos também sobre as orientações da vida, o professor Camilo Braz deve ter ouvido um ânimo maior quando falei sobre sobre as Mães, com quem eu já havia trabalhado durante meu trabalho de conclusão de Jornalismo. Pois Camilo me ligou horas depois desse almoço, muito animado, porque havia se lembrado do trabalho da Adriana Vianna, sobre as mães que denunciam a violência policial cometida contra seus filhos e filhas no Rio de Janeiro. Surgia então um novo tema. Por isso, Camilo, agradeço pela sensibilidade por perceber o que me motiva e por acreditar nisso, por confiar em mim, por todos os comentários que fez e, sobretudo, pelas canções que compartilhou comigo.

Agradeço à professora Adriana Vianna, quem tive a oportunidade de conhecer e ouvir durante o Congresso Latino-americano de Antropologia, pela inspiração e pelo carinho. Agradeço ainda às professoras Regina Facchini, pelos comentários ternos, e Aina Azevedo, por ler meus desenhos e pelo incentivo.

As Mães pela Diversidade que encontrei em Goiânia e em São Paulo me agasalharam, me tiraram das sombras, me deram calma e, simultaneamente, muita força para continuar a pesquisar. Elas foram motivo para rir e celebrar e acreditar na vida após o armário. Me deram uma camiseta com abraço-coração no peito, me deram um lugar sobre o trio elétrico da Parada do Orgulho LGBT paulista de 2017 e, mais importante, me ofereceram uma segunda chance de tecer um relacionamento com minha mãe, meu pai, minha irmã e toda a minha família.

Então, agradeço às militantes Majú Giorgi, Clarice Cruz, Adriana de Souza, Lolita Sala, Cátia Vedeschi, Ana Lucia Souza, Cida Baptista, Ofélia Peres, Andrea Hercowitz e Fabio Tagnin, de São Paulo; Marcia Castilho e Maria Cristina Hollanda, do Rio de Janeiro; Renata dos Anjos, de Porto Alegre; Gi Carvalho, do Pernambuco; a Helenice Soares, Rosana Cintra, de Goiânia. E aos filhos Daruska Iglesias, Lucas Henrique Soares, Bruno Temóteo, Pedro Ceranto e André Giorgi. Agradeço também aos apoiadores do movimento Ariel Nobre, Luís Arruda, Paulo Pinheiro, Paulo Iotti e José Alberto Rosa. Com cada uma dessas pessoas, pude compartilhar sorrisos, abraços, sentimentos, lembranças e ideias que mudaram meu jeito de viver o campo e que, por isso, surgem e confeccionam as entrelinhas destes desenhos e palavras. Além disso, serei para sempre grato à saia de São Jorge do meu *pãe* Avelino Mendes Fortuna,

que me alumiou o rumo nas tantas vezes em que estive perdido. Agradeço também a Tânia Cardoso Fortuna, que me permitiu crescer, mesmo sem nunca ter me conhecido.

Na última vez que estive tão imerso dentro de um campo de pesquisa foi quando escrevi a história de vida de Lucas Fortuna, em 2015. Essa introspecção acabou por me ajudar a me expressar como homossexual para minha mãe. Dessa vez, em junho de 2017, voltei da Parada de São Paulo muito eufórico, muito orgulhoso de meu cabelo azul e me sentindo um filho das Mães pela Diversidade. No dia seguinte, encontrei meu pai na sala e ali mesmo eu desafoguei. No outro dia, foi a vez da minha irmãzinha. Por isso, agradeço a Vanda Regina Campos Cabral de Novais e Ronaldo Corcino de Novais, por me ensinarem a atravessar a rua, pelo respeito e pelo amor. A Nicole Campos de Novais, por ainda brincar comigo.

Agradeço, por fim, ao Harry Potter, ao Miguilim, à Mulher do médico, à estirpe dos Buendía e a todas as outras personagens que me tornaram uma imaginativa criança crescida.

E a Lucas Fortuna, que, sem saber, me apresentou ao mundo.

RESUMO

"Gestos de amor, gestações de lutas" é uma etnografia desenhada sobre as Mães pela Diversidade, associação formada por mães, pais e outros familiares de pessoas lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros (LGBT), que atua em 23 estados brasileiros desde 2014. Por meio de entrevistas em profundidade, da produção de um diário de campo desenhado, de observações-participante e à luz de abordagens teóricas que transformaram a Antropologia após os anos 60 – como as Antropologias feministas, visual e da comunicação –, acompanho as Mães pela Diversidade de Goiás e analiso as *lutas* confeccionadas pelas militantes ao longo da produção da identidade política *mãe de LGBT*. A partir dos desenhos e das anotações de campo, discuto de que modo o movimento de Mães incorpora estratégias visuais e afetivas para a formação dessas *lutas*. Ao fim, concluo que as Mães pela Diversidade acionam a performance materna para construir políticas dentro do movimento LGBT e, assim, a associação faz parte de uma extensa malha de mães que combate a violação de direitos humanos cometida contra seus filhos e filhas na América Latina.

Palavras-chave: Mães pela Diversidade; etnografia; desenho; gênero e sexualidade; maternidades.

ABSTRACT

"Gestos de amor, gestações de lutas" (in English, "Gestures of love, gestations of fights") is an illustrated ethnography about the Mães pela Diversidade (Mothers for Diversity), association composed by parents and other relatives of lesbian, gays, bisexuals, travestis, transexuals and transgender people (LGBT), that acts in 23 Brazilian states since 2014. Through in-depth interviews, production of a drawing field journal, participant-observation and by the light of theoretical approaches that changed Anthropology after the 60's – such as feminists, visual and communicational Anthropologies – this dissertation follows the Mothers for Diversity from the state of Goiás and analyses the *fights* made by the militants throughout the production of the political identity *motherhood of LGBT*. From field drawings and notes, it discusses how the movement of Mothers incorporates visuals and emotionals estrategies to make these *fights*. At the end, it concludes that the Mothers for Diversity acionate the motherhood performance in order to built politics inside the LGBT movement and, thus, the association belongs to a wide meshwork of mothers that battles against the violation of human rights commited against their children in Latin America.

Key-words: Mothers for Diversity; ethnography; drawing; gender and sexuality; motherhoods.

Sumário

Prólogo – O pássaro e a linha 1
Introdução – Uma etnografia em ponto-atrás 5
1 Narrativas trançadas: fios teóricos entre fios de vida 7
2 Antropologia feminista: questão de grafia e de epistemologia 8
3 Compondo metodologias 9
4 Por outras linhas: apontamentos de antropologia visual 13
5 A montagem dos capítulos 21

PARTE I GESTAÇÕES 25

Capítulo 1 Em casa 26
1.1 Dentro da sala, para lá do horizonte 26
1.1.1 Pronomes que dão nós na língua: trocando a dádiva da aceitação e lutando em casa 28
1.2 A malha de Mães pela Diversidade no Cerrado e além: uma proposta dialógica de definição 42
1.2.1 Nomes que enrugam a contextura da visita: o pãe, a saia e o vaivém entre lutos particulares e sofrimentos coletivos 56
1.2.2 Uma extraterrestre entre as Mães: casa, família, afetos, maternidades 67
1.3 Por que *lutam* as Mães: o tempo, o amor e as micropolíticas das emoções 74
1.3.1 Promessas, projetos e despedidas 80

Capítulo 2 No alpendre 88
2.1 Memórias cativas: das primeiras formas de expressividade de filhas e filhos LGBT 88
2.1.1 Dos náufragos resgatados 90
2.1.2 Começo do cappuccino 95
2.2 Duas violências no limiar da casa 99
2.2.1 Da varanda aos estudos de gênero 103
2.2.2 Aonde nos levam os feminismos 107
2.3 Notas de identidades e diferenças 112
2.3.1 Emoldurando vidas em quadros normativos 115
2.4 A jornada do ponto-atrás 121
2.4.1 Notas de marcenaria: sobre a construção do armário 128
2.4.2 “Hoje o preconceito é tão grande...” 133

2.5 Fim do cappuccino 137

Capítulo 3 Na rua 145

3.1 A última ceia e os ensaios das *lutas* da rua 145

3.1.1 Sobre redomas, leoas e estratégias do cuidado: gestando mães de LGBT 153

3.2 Um trio elétrico de dores e amores passa pela avenida 161

3.2.1 As Mães no balanço do movimento LGBT no Brasil 166

3.3 Gestando a *maternagem da ação política*: outras histórias, outras *lutas* 169

3.3.1 Estéticas da militância, falas de dor, gestos de celebração 174

PARTE II GESTOS 184

Capítulo 4 Em veredas 185

Considerações finais – A última volta do ponto-atrás 248

Referências Bibliográficas 258

Prólogo – O pássaro e a linha

Pardal fora um jovem estudante de agrimensura que, cansado das medidas do chão, passou a mensurar o céu. Como o pássaro que lhe apelidava, voava na queda-livre depois de saltar da borda do teco-teco. Ao lhe atravessar ventos e nuvens, pouco podia pensar, até que abria as asas-paraquedas para pairar sobre a vastidão da terra e aterrissar ileso, alado, na desolação do Cerrado. Tornava a atinar só ao se firmar de pé, "quando passava um filme na cabeça", diria.

Essa mesma coragem que lhe impulsionava o voo também dava aos seus nervos a pulsão por contrariar o tempo e a pátria em que vivia. Em 1973, sob a *temer*idade da Ditadura Militar, estudar na Escola Técnica Federal de Goiás, coordenada por um ex-coronel, não era a melhor alternativa para um homem-passarinho cujas asas rompiam em rebeldia. Não tardou a abri-las ali mesmo. Em certo intervalo entre aulas, esgueirou-se na sala da coordenação e ligou a vitrola que tocava nos alto-falantes distribuídos em todo o prédio. Mas não foi nenhuma mensagem institucional, tampouco hino nacional que ouviram todos que circulavam pelos corredores naquela manhã. Escutaram o avesso, a canção corrompida, as notas da proibição:

Caminhando e cantando e seguindo a canção. *Somos todos iguais, braços dados ou não*, cantarolava Geraldo Vandré.

Pardal foi pego dias depois, logo após visitar a namorada Tânia no trabalho, nas Lojas Americanas da Avenida Anhanguera, Centro de Goiânia. Ao pisar na calçada, puseram-no na Veraneio e o conduziram ao lugar onde hoje funciona o Instituto Nacional do Seguro Social (INSS), na esquina em que a Rua Dois cruza a Avenida Goiás. Ali, no terceiro andar, a ditadura despia as salas de humanidade e consumava torturas. Com um cobertor molhado, bateram no rosto de Pardal, que sangrou mais do que já havia sangrado em seus vinte e um anos, enquanto admitia ser apenas um estudante insurgente.

Foi solto só depois de constatada que a tortuosidade na linha do nariz provocada pelos baques era uma quebra. Mas Pardal não estava em cacos. Pelo contrário, jamais permitiu que lhe fragmentassem e manteve a subversão ao tocar "Pra não dizer que não falei das flores" em vários outros contextos opressivos ao longo da vida. Quarenta anos após esse evento, tendo seu cabelo perdido as cores e o país voltado à democracia, observamos quando ele volta a protestar.

Às duas e meia da tarde do dia 27 de novembro de 2012, há sol e calor em Brasília. Estamos numa sala lotada da Câmara dos Deputados, onde é debatida a terceira Audiência Pública sobre o Projeto de Decreto Legislativo (PDC) 234/2011, de autoria do deputado goiano João Campos (PRB-GO). O projeto pretende modificar os artigos terceiro e quarto da Resolução do Conselho Federal de Psicologia número 1, de março de 1999, para permitir à psicologia o "tratamento" das homossexualidades e transexualidades de pacientes. É o debate do "Projeto da Cura Gay".

Nesta sala, há pessoas representando movimentos sociais LGBT: viados, trans, sapatões e travestis com cartazes, bandeiras de arco-íris, gritos de ordem e de indignação. Também estão à nossa frente o pastor Silas Malafaia e os deputados Marcos Feliciano (PSC-SP) e Jair Bolsonaro (PSC-RJ), todos reconhecidos pelos discursos políticos conservadores – para não dizer violentamente machistas e homotransfóbicos –, além de Jean Wyllys (PSOL), único deputado brasileiro reconhecido publicamente como homossexual.

Pardal senta-se na cadeira ao nosso lado, compassivo, lembrando-se de quando fazia paraquedismo na juventude: "na hora, não via nada, só via depois, aí passava um filme." Ele veste uma camiseta amarela, estilo gola-polo, calça cáqui e tênis de caminhada. Os óculos estão amarrados por um cordão preto, mas os olhos estão abertos: por algum motivo, pingam. Em seguida, sentam-se o filho caçula Hugo Fortuna e a amiga Elaine Gonzaga, que o acompanham.

Em certo momento do debate, o representante da Associação Brasileira LGBT (ABGLT), Toni Reis, toma o microfone e escancara à sala inteira o cenário de repercussão nacional do PDC 234. A sociedade brasileira, segundo ele, está mobilizada. Em conjunto a mais de 20 institutos nacionais representantes de psicólogos, cerca de 400 entidades e personalidades públicas haviam assinado um manifesto destacando que a retirada das homossexualidades na lista de doenças fora uma conquista para os direitos humanos. O Projeto seria, portanto, um regresso e um sinal da institucionalização da homofobia, responsável por estabelecer o país entre aqueles que mais matam a população LGBT no mundo. Em seguida, com escárnio, o pastor Silas Malafaia o afronta:

– Caro Toni Reis, o senhor usou setenta por cento do seu tempo para falar sobre homofobia! Estamos aqui é para debater a proposta desta audiência. Esse pessoal se vitima demais quanto à violência...

Quando ouve o mal-uso do "vitimar", as bichas da audiência fazem coro. Notamos que Pardal se levanta da cadeira e grita:

– Malafaia, fala isso olhando no meu olho aqui, ó!

Mas o pastor não ouve ou sequer vê ninguém. Continua a falar, desafetado, desafetuoso. Nada o atinge, exceto o tempo: quando acaba, ele sossega. O último a receber o microfone é o deputado Jean Wyllys. Ouvimos ele dizer:

– Pastor Silas Malafaia, infelizmente, o senhor falta com respeito quando não compreende a dimensão da violência contra a população LGBT, porque aqui, nesta audiência, está o Avelino, que é pai do jornalista goiano Lucas, um homossexual assassinado por homofobia uma semana atrás, da forma mais cruel possível...

Neste momento, a sala lotada se cala e volta-se inteira para Avelino, um senhor de quase 60 anos que, por acaso, também veste amarelo sobre a expressão enlutada. Pardal o observa também, com olhos surpresos, como se visse a si mesmo na dor do outro. Quando Avelino encara Pardal de volta, já pouco se distinguem, embaraçam-se num jogo de espelhos, como se o que um tivesse de revolucionário o outro parecesse ter de emotivo. De repente, a audiência termina e o Projeto da Cura Gay permanece inalterado. Hugo e Elaine levantam-se primeiro e chamam:

– Vamos embora, Pardal?

Mas quem se levanta para acompanhá-los é Avelino, aquele cujo filho gay fora assassinado. Elaine não parece reparar na diferença e tampouco Hugo. Os dois senhores de camiseta amarela são, afinal, quase um só:

– Teve uma época que eu tive até crise existencial – contar-me-ia depois o Pardal-Avelino, brincando. – O pessoal me chamava de Avelino, eu olhava para trás para ver se estava falando com outra pessoa. Avelino, no movimento gay, aí todo mundo conhece o Avelino. Mas se você chegar na cidade de Santo Antônio, para os meus amigos mais antigos, para família também, pouca gente conhece. Você falou Pardal, todo mundo conhece. É Pardal.

É isto que enxergamos então. A surpresa no olhar de Pardal ao encarar a si sinaliza um evento formidável, pois aqui começa sua militância no movimento LGBT: no luto que lhe feria a paternidade; na duplicidade do nome, que indicava uma alternância de identidades, ou a travessia de ser pai a ser *pãe*, ou uma Mãe pela Diversidade. Acostumado aos números, às medidas objetivas da agrimensura, Pardal admitia não poder calcular a grandeza da perda do filho. Até porque Lucas foi um nome sempre no plural: muitos em um. Dono de boteco, árbitro de vôlei, graduou-se em jornalismo na Faculdade de Informação e Comunicação da Universidade Federal de Goiás, a mesma faculdade onde eu me graduei. Era homossexual reconhecido pelo engajamento político e por ter

ajudado a fundar o Encontro Nacional Universitário de Diversidade Sexual e de Gênero (Enudsg), o maior evento desse tipo no Brasil[1].

Tinha pouco mais de vinte anos quando, para desafiar as fronteiras de gênero diante de uma situação opressora num evento acadêmico dentro de uma universidade católica, vestiu a primeira saia, amarela de babados, fazendo romper um movimento de homens que vestem saias com o mesmo propósito pelo país inteiro. E tinha 28 anos quando, no dia 18 de novembro de 2012, foi encontrado morto, boiando no mar de Cabo de Santo Agostinho, município do estado de Pernambuco, onde arbitrava um campeonato de vôlei. Havia sido assassinado por conta daquilo contra o que mais *lutava*: a homofobia (DRUMMOND, 2012; NOVAIS, 2016).

Faz tempo, todas as histórias que escrevo partem desse mesmo ponto. Com a etnografia das Mães que militam pela diversidade sexual e de gênero não deveria ser diferente. A linha da vida de Pardal, trançada à linha da vida de Lucas, alterou o curso da minha. Foi assim que encontrei as Mães pela Diversidade e foi assim que elas me estenderam uma camiseta estampada de um coração abraçador. Ali pude perceber que a malha de Mães não é feita só de buracos, fiapos soltos, das vidas rasgadas pelas homotransfobias. É feita mais de sorrisos, abraços, felicidade, *aceitação*, proteção, cuidado, amor, enfim, de afetos e *lutas*, de *micropolíticas das emoções*.

Imagine que eu puxe uma linha dessa malha.

Estico-a das Mães ao papel e do papel até sua mão.

Segure firme.

Estamos todas(os) amarradas(os) agora.

Podemos seguir.

[1] Inicialmente, o congresso chamava-se Enuds (Encontro Nacional Universitário de Diversidade Sexual). A partir do acréscimo das preocupações com questões de gênero, o congresso passou a chamar-se Enudsg (Encontro Nacional Universitário de Diversidade Sexual e de Gênero).

Introdução – Uma etnografia em ponto-atrás

As três são feitas de linhas: a saia, a ilustração e a escrita. Lucas usava a saia para cruzar as imposições sociais sobre o gênero e a sexualidade. É o que também tento em minha etnografia, fazendo um texto de gramática tão escorregadia, que preciso lançar mão da linguagem desenhada antes que os sentidos se esfarelem. Um texto cujos traços por vezes escapam de formas objetivas e cujos sujeitos geralmente atuam por verbos para sempre no passado, porque no presente só sobram as memórias de suas Mães. E aquilo que elas lembram e pranteiam pelas audiências, falas, palestras, paradas, campanhas, redes sociais, notícias de veículos de comunicação impressos e virtuais, pelo Brasil e além, ressoa na forma de *luta*. É a maternidade denunciando violências transfóbicas e homofóbicas, que o Estado ainda não contempla como crimes específicos.

Para chegar até essas Mães, ouvir suas histórias e contá-las em etnografia, devo, de antemão, traçar com os futuros leitores e leitoras os limites e as possibilidades de nossa comunicação através do texto. Por isso acredito que preciso justificar metodologicamente por que preferi algumas formas de linguagem e alguns fundamentos teóricos em detrimento a outros. Essa justificativa é, na verdade, uma tentativa de reduzir os ruídos que distorcem a comunicação, já que, para comunicar, é preciso traçar regras entre quem diz e quem escuta, quem escreve e quem lê (BRAGA, 2010). Essas regras, aqui, são as linhas que entrecruzam etnografia, antropologia visual, feminismo e comunicação social.

Sei que histórias podem ser contadas por diversos meios. Meu avô, um senhor descendente indígena que há muito havia perdido o nome – porém nunca a força – de seu povo, costumava nos contar os "causos" da infância, fiando da memória à fala os lobisomens que assolavam os velhos arraiais do Cerrado, serpentes que mamavam os seios de grávidas à noite e os diabos de olhos vermelhos que surgiam em sua cama, quando xingava o irmão. Meu avô nunca soube ler ou escrever. Ainda assim, narrava.

Foi com a imaginação de meu avô em mente que, durante certo empreendimento jornalístico sobre a vida de uma estudante de licenciatura em matemática com deficiência visual, encontrei-me diante da necessidade ética de escrever em som. Afinal, posto que não sou letrado em braile, não poderia produzir nada legível para a principal leitora de minha reportagem: a própria *protagonista* da história. Daquela forma, sendo o texto feito aos ouvidos, surgiram também outras particularidades do mundo audível, como o uso da música e dos efeitos sonoros, para destacar, ritmar ou silenciar o que era pronunciado, tal qual as figuras de linguagem abalam o que é escrito.

Por outro lado, em um contexto completamente diferente, as bordadeiras da Cooperativa Bordana, do Conjunto Caiçara em Goiânia, me ensinaram que, mesmo entendendo os funcionamentos da escrita e da leitura, histórias podem ser contadas de outra forma. Ao bordar caliandras, lobeiras, canelas-de-ema, buritis em veredas, freijós, capim-reis, patas-de-vaca e jequitibás, elas cadenciam suas interpretações do Cerrado. Para isso, usam os *pontos atrás*, *haste*, *correntinha*, *cruzado*, *escama*, *caseado* ou *palestrina*, cada um sendo uma forma de expressão da linha através do pano. De todos esses, o que mais me chamou atenção foi o ponto-atrás, que é utilizado para fazer palavras no tecido. Ele funciona assim: a linha só segue adiante caso voltemos ao derradeiro buraco penetrado pela agulha. Isso porque a condição máxima da escrita no bordado é o retorno da linha à lembrança do furo.

O ponto-atrás me faz recordar sobre as discussões no jornalismo acerca do uso do presente do indicativo e na antropologia acerca do "presente etnográfico", apresentados em trabalhos como o de Johannes Fabian (2013). Acontece que, em ambos os casos, enquanto narramos, mesmo conscientes de que o tempo já foi, empregamos um presente quase mitológico. Em minha pesquisa com as Mães, visto que frequentemente lido com memórias de filhas e filhos que morreram por conta da homotransfobia[2], às vezes tal presentificação torna-se quase violenta, porque retoma no verbo o falso "estar no mundo agora" de uma vida que já não é.

É assim que minha etnografia está sempre carecendo da metáfora do bordado-escrito em ponto-atrás, porque este texto só prossegue através do retorno ao crivo das Mães. E foi por isso também que decidi recorrer aos traços desenhados para tentar comunicar aquilo que percebo fluir em campo, mas que os traços digitados-impressos por vezes não contemplam. Uma tentativa de contar, de modo não linear e mais subjetivo, sobre as outras subjetividades de que as Mães lançam mão para denunciar as LGBTfobias e para clamar por *aceitação* na família – são exemplos o *amor*, o *acolher* e a *dor da perda*.

Entendo que meus apontamentos etnográficos revelam coisas, mas também deixam outras escaparem, porque dizem sobre um contexto muito maior do que posso pesquisar durante esse breve período de mestrado. Com essa consciência, reconheço que trago um vislumbre antropológico através de uma fresta que poderia se abrir vastamente

---

[2] Ao longo da escrita tenho utilizado os termos *homofobia* e *transfobia* separadamente, *homotransfobias* e *LGBTfobias*. Todos esses termos provêm dos discursos nativos dos interlocutores. O motivo de usar esses diferentes conceitos é de evitar repetição. Portanto, eles têm o mesmo valor analítico, ou seja, são sinônimos, e tendem a representar tanto as violências sofridas por homossexuais (gays, lésbicas e bissexuais), quanto por pessoas transexuais, travestis e transgêneros.

pelo Cerrado e pelos outros ecossistemas brasileiros. Um recorte no tempo e no espaço na imagem de meu campo: o grupo goiano Mães pela Diversidade, vertente do movimento nacional de familiares de LGBT que atua desde 2014.

1 Narrativas trançadas: fios teóricos entre fios de vida

Se estabeleço a antropologia como o olhar que guia minha pesquisa e a etnografia como o código e o meio do trabalho, devo elucidar o que compreendo pela disciplina e por essa prática. Justifico isso na forma de duas afirmações teórico-metodológicas. Primeiro, a antropologia e a etnografia são duas instâncias diferentes, embora completamente imbricadas (INGOLD, 2015); e, segundo, a etnografia não é um método de pesquisa, mas uma produtora de formulações teóricas (PEIRANO, 2014). Sobre a última afirmação: no momento em que a pesquisa pressupõe a escrita verbalizada e não-verbalizada de uma etnografia, devo apontar que "a indagação etnográfica em si *já tem um caráter teórico*, porque somente (ou principalmente) ela nos permite questionar os pressupostos então vigentes pelas novas associações ou novas perguntas" (PEIRANO, 2014, p.385, grifo da autora).

Já a primeira afirmação, sobre a diferença e o embaraço entre antropologia e etnografia, acompanha a declaração de que fazer antropologia, "como em um sonho, trata-se de continuamente *abrir* o mundo, em vez de buscar uma conclusão" (INGOLD, 2015, p.341). Assim, quando nos atentamos ao fato de que existem formas alternativas de ser, passamos a enxergar pelo filtro do *olhar enviesado*, ou seja, da consciência de que "onde quer que estejamos e o que quer que estejamos fazendo, [...] as coisas poderiam ser feitas de maneira diferente" (INGOLD, 2015, p.341).

Se, para Tim Ingold, é isso que define a *atitude antropológica*, fazer etnografia, por outro lado, significa descrever "principalmente através da escrita, como as pessoas de alguns lugares e tempos percebem o mundo e como agem nele" (2015, p.347). A escolha por etnografar os encontros e as histórias que pulsam nesse campo advém tanto por entender que "a etnografia é parte do empreendimento teórico da antropologia" (PEIRANO, 2014, p.384) e não um método, quanto pela percepção de que esse "é o espaço onde nós permanecemos compromissados a um diálogo compartilhado com os sujeitos de nossas pesquisas e onde nós temos a oportunidade de praticar a ética pessoal" (MOORE, 1999, p.6, tradução minha).

As interlocutoras da pesquisa, as Mães pela Diversidade goianas, são responsáveis pela construção destes lugares de compartilhamento de histórias de vida e militância. O atual coordenador do movimento em Goiás é o próprio Avelino Fortuna, sobre quem lemos no prólogo. Após a morte do filho, o senhor de óculos amarrados ao pescoço por uma cordinha passou a vestir saias em protestos e paradas. Vestiu também a identidade de Mãe pela Diversidade, demonstrando o que as antropólogas Adriana Vianna e Juliana Farias descrevem como o poder da maternidade de incorporar até mesmo quem se identifica pelo gênero masculino no momento em que está em questão "o duplo limite político da perda pessoal e da ação coletiva" (2011, p.112).

2 Antropologia feminista: questão de grafia e de epistemologia

Para que eu pudesse imergir nos fenômenos ao redor das Mães pela Diversidade, que surgem na travessia de vidas e mortes nos contextos de violências lgbtfóbicas, resolvi seguir o conselho da filósofa Judith Butler (2016) de que é preciso passear por diferentes campos de conhecimento se pretendemos nos aventurar pelos estudos de gênero. Dentre esses campos, a diversidade teórica dos feminismos foi a que mais me motivou, por contemplar epistemologicamente as emoções e as subjetividades que encaro em campo com frequência (JAGGAR, 1997).

Pelo feminismo, encontrei uma proposta de relação entre educação e aprendizagem para além dos cercos da impessoalidade objetiva do academicismo... Um lugar onde é preciso "repensar a relação entre conhecimento e emoção e construir modelos conceituais que demonstrem a relação mutuamente constitutiva em vez da relação oposicional entre razão e emoção" (JAGGAR, p. 170). Ou ainda: um lugar onde o conhecimento cura e a teoria só é possível quando unida à prática (hooks; MCKINON, 1996).

Conforme Henrietta Moore (1999), uma das contribuições do feminismo para a antropologia é a valorização das questões de posicionamento à agenda teórica antropológica. Inscrever o *eu* sobre um espaço de enunciação, acredito, é um dos modos de ser sincero com futuros leitores e leitoras e assumir que a neutralidade na escrita e na investigação científica talvez seja uma farsa, pois "ninguém é simplesmente uma pessoa; ao contrário, é constituído fundamentalmente por raça, classe e gênero" (JAGGAR, 1997, p.171). Dessa forma, buscar uma objetividade positivista, segundo a autora, tanto favorece "a autoridade epistêmica dos grupos correntemente dominantes" (1997, p.172)

quanto desvaloriza “as observações e reivindicações dos grupos comumente subordinados” (1997, p.172).

Penso que a antropologia feminista pode auxiliar a resolver um problema de gênero imbricado a um problema antropológico que existe na pretensiosa intenção de lidar com um grupo constituído majoritariamente de mulheres mães. Trata-se do problema da representação. Se “o que realmente distingue a antropologia [...] é que não se trata absolutamente de um estudo *de*, mas de um estudo *com* pessoas” (INGOLD, 2015, p.340), na minha proposta reside o risco de escrever *sobre* e não *conjuntamente*, o que poderia cavar mais profundamente o abismo hierárquico entre nós que atuamos na pesquisa.

É por esse motivo que James Clifford, ao escrever sobre a autoridade etnográfica, defende que “o desenvolvimento da ciência etnográfica não pode, em última análise, ser compreendido separado de um debate político-epistemológico mais geral sobre a escrita e a representação da alteridade” (1998, p.20). Um possível desvio a esse problema será sugerido a seguir. Neste momento, meu interesse conteve-se ao apontamento de que as questões em torno da representação são linhas comuns entre a antropologia e os feminismos. Por meio dessas perspectivas, acredito ser possível transitar com mais liberdade entre o campo, a escrita e o desenho.

3 Compondo metodologias

A antropologia que tento alcançar aproxima-se do pressuposto de Márcio Goldman (2006) de que o trabalho da(o) antropóloga(o) não imita o posicionamento de cientistas positivistas que desejam explicar ou narrar completa e objetivamente o grupo estudado. Isso porque considero que o que separa a(o) antropóloga(o) de seus interlocutores é senão a decisão de “*a priori* conferir a todas as histórias que escutamos o mesmo valor” (2006, p.169-170). Para Goldman, é na articulação entre as experiências de quem pesquisa e das alteridades do campo que reside a essência antropológica: “A característica fundamental da antropologia seria o estudo das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal” (2006, p.167).

Algumas críticas pós-modernas, entretanto, tratam a questão da experiência como uma adversidade. Ao escrever sobre os fundamentos da autoridade etnográfica que separa, hierarquicamente, quem pesquisa de quem é pesquisado(a), James Clifford (1998) entende que as causas desse problema se encontram na autoridade presente na escrita etnográfica e, sobretudo, na tentativa da(o) antropóloga(o) em assegurar sua experiência

vivida durante a observação participante como comprovante de autenticidade da pesquisa empreendida.

Logo, por conta de seu caráter participativo e cumulativo, "a 'experiência' tem servido como uma eficaz garantia de autoridade etnográfica" (CLIFFORD, 1998, p.36). Para contornar esta situação, a aposta de Clifford é o foco no diálogo e na multiplicidade de vozes, valorizando as necessidades dos interlocutores e negociando com eles e elas uma perspectiva conjunta da realidade.

> 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 diálogo e polifonia" (CLIFFORD, 1998, p.41).

Essas duas estratégias da antropologia pós-moderna, o diálogo e a polifonia, tocam, tão forte e tão fundo, a latente lembrança de minha área primeira de atuação, o jornalismo. Dessa forma, acredito que seja necessário passear também por algumas contribuições teóricas das ciências da comunicação e buscar estabelecer pontes com a antropologia. Conforme a jornalista e teórica da comunicação Cremilda Medina (2000), "ao lidar com o perfil humanizado, consciente ou inconscientemente se faz presente o imaginário, a subjetividade" (p.43). Daí pulula a necessidade de se traduzir a vivência da forma como ela "se manifesta no modo de ser e no modo de dizer de um entrevistado" (MEDINA, 2000, p.44), sem abandonar a carga subjetiva de quem entrevista.

É dessa forma que Medina (2000) aponta ao caminho para se realizar o *diálogo possível:* um estado da comunicação, na escrita, que demonstra a mútua afetação daqueles(as) envolvidos(as) na pesquisa. É o percebimento de que "tanto um como outro se modificaram, alguma coisa aconteceu que os perturbou, fez-se luz em certo conceito ou comportamento, elucidou-se determinada autocompreensão ou compreensão do mundo" (MEDINA, 2000, p.7).

A autora argumenta sobre a necessidade de empreender entrevistas abertas, no momento em que essa estratégia se demonstra essencial para alcançar o *diálogo possível* e atingir "a interação humana criadora, ou seja, ambos os partícipes do jogo da entrevista interagem, se modificam, se revelam, crescem no conhecimento do mundo e deles próprios" (2000, p.8). O questionário estruturado, por outro lado, poderia se transformar numa camisa-de-força, capaz de cercear as respostas das entrevistadas. Somente pela entrevista livre "o centro do diálogo se desloca para o entrevistado; ocorre a liberação e

desbloqueamento na situação inter-humana e esta relação tem condições de fluir; atinge-se a autoelucidação" (MEDINA, 2000, p.11).

Não por acaso, as orientações de Mariza Peirano (2014) para realizar uma "boa etnografia" envolvem os usos simbólicos da comunicação semelhantes às propostas da jornalista Cremilda Medina sobre o *diálogo possível*. Segundo Peirano, etnografar requer "ultrapassar o senso comum quanto aos usos da linguagem" (2014, p.386), levando em conta que "palavras fazem coisas, trazem consequências, realizam tarefas, comunicam e produzem resultados. E palavras não são o único meio de comunicação: silêncios comunicam" (2014, p.386).

O antropólogo Johannes Fabian (2013) também discorre sobre a necessidade de incorporar uma abordagem comunicativa nos exercícios etnográficos, como um artifício capaz de desviar a autoridade etnográfica que emerge nos textos antropológicos quando os interlocutores são renegados a um tempo que não corresponde ao tempo de quem pesquisa – a *negação da coetaneidade*. Para Fabian, a coetaneidade representa, portanto, um tempo que é compartilhado entre as atrizes e os atores envolvidas(os) na pesquisa.

> Se a coetaneidade, o compartilhamento do Tempo presente, é uma condição da comunicação, e o conhecimento antropológico tem suas origens na etnografia, que é claramente um tipo de comunicação, então o antropólogo *qua* etnógrafo não está livre para "conceder" ou "negar" a coetaneidade a seus interlocutores. Ou ele se submete à condição da coetaneidade e produz conhecimento etnográfico ou se ilude na distância temporal e não alcança o objeto de sua busca. (FABIAN, 2013, p.67)

A partir desse planejamento dialogista, polifônico e coevo, retomo Marilyn Strathern (2006) para destacar que a etnografia não pode se desvencilhar de sua abordagem ficcional. Com isso, a antropóloga não quer dizer que as etnografias são "mentiras", mas sim produções. Ao contrário da redação malinowskiana, que supunha o texto etnográfico como uma representação completa da realidade estudada, Strathern alerta que "as etnografias são construções analíticas de acadêmicos; os povos que eles estudam não o são" (STRATHERN, 2006, p.23). Dessa maneira, etnografar transforma-se no constante "esforço para criar um mundo paralelo ao mundo observado, através de um meio expressivo (o texto escrito) que estabelece suas próprias condições de inteligibilidade. A criatividade da linguagem é, assim, tanto recurso como limitação" (STRATHERN, 2006, p.47).

A construção desse *mundo paralelo* orienta-se pela penosa tentativa de *traduzir* o mundo de quem escrevemos sobre (CASTRO, 2004). Durante certa discussão numa aula do mestrado, colegas concluíram que talvez não haja palavra que mais se aproxime das atuais teorias antropológicas do que a tradução. Clifford concorda com isso ao dizer que

a observação participante, um dos recursos metodológicos de que lanço mão neste trabalho, “obriga seus praticantes a experimentar, tanto em termos físicos quanto intelectuais, as vicissitudes da tradução” (1998, p.20).

Traduzir, neste caso, extrapola o sentido linguístico e, sem abandoná-lo, recai sobre o cultural. Conforme nos lembra a tradutora Gayatri Spivak (2005), implica *regras de representação* e um processo de transferência (pendular e incessante) de símbolos de um para outro. Contudo, por mais emblemático que pareça, a autora aponta que “traduzir é necessário, mas impossível” (SPIVAK, 2005, p.42). Essa afirmação indica um raciocínio também presente no perspectivismo indígena articulado por Viveiros de Castro.

Na esteira do etnólogo, a metodologia comparativa – ou “nossa ferramenta analítica primária” (CASTRO, 2004, p.5) – demanda um processo de tradução dos conceitos nativos para os termos da(o) antropóloga(o), de modo que se pode dizer que fazer antropologia compreende, resumidamente, o controle da comparação tradutora. Dessa forma, “a antropologia compara *a fim de traduzir*, e não para explicar, justificar, generalizar, interpretar, contextualizar, revelar o inconsciente ou dizer o indizível” (CASTRO, 2004, p.5).

O problema apontado por Viveiro de Castro reincide sobre o caráter traiçoeiro da tradução. Afinal, “traduzir é sempre trair [...], mas é trair a linguagem destinatária, não a linguagem referente”, porque “uma boa tradução é aquela que permite os conceitos alheios a deformarem e subverterem o inventário conceitual do tradutor para que o *intentio* da linguagem original possa ser expressa dentro de uma nova” (CASTRO, 2004, p.5). Essa *deformação* ou *subversão* das definições analíticas remetem ao princípio da *equivocação controlada*, ou seja, do reconhecimento de que traduzir requer o manejo de uma equivocação e de que “é isso que comunica as diferenças ao invés de silenciar o Outro presumindo uma univocidade – a similaridade essencial – entre o que o Outro e Nós estamos dizendo” (CASTRO, 2004, p.10).

Por conta da distância de meu campo de estudo daqueles que dizem respeito à etnologia brasileira, o perspectivismo proposto por Viveiros de Castro não constitui minha principal orientação teórico-metodológica. Entretanto, assumo que sou estimulado pelas considerações acerca da tradução como uma possibilidade de deformar linguagens e produzir outras – ou da técnica da equivocação controlada. Isso porque, confrontado com as narrativas das Mães pela Diversidade, percebo que essas transformações também ocorrem entre os vocabulários do grupo. Afinal, esse é um espaço em que as palavras se

dobram aos afetos e associam-se à política para produzir mobilizações coletivas – momento em que nascem as chamadas *micropolíticas das emoções* de que tratarei no primeiro capítulo.

4 Por outras linhas: apontamentos de antropologia visual

Em criança, desenhava sempre que o tempo se fechava, fosse no céu ou em mim, de modo que o desenho foi um jeito de deixar derramar o que me inspirava ou de expressar as supostas tortuosidades que eu tentava esconder. Um apreço construído linha a linha, demoradamente ao longo do crescimento, mas que não fora percebido como uma prática útil pelos mais velhos, pela família, o que explica o porquê de nunca ter estudado formalmente essa habilidade. Até que me encontrei ao jornalismo.

Foram as professoras Luciene Dias e Angelita Lima, da Faculdade de Informação e Comunicação, que me acreditaram a pensar os traços como uma técnica capaz de dizer coisas, produzir sentidos. Assim, ilustrei crônicas, contos e até reportagens e perfis, para veículos impressos e virtuais ao longo da graduação. No fim do curso, o ápice: produzi cinco imagens para o romance-reportagem "Lucas e o giro da saia amarela", que escrevi como trabalho de conclusão. Por motivos que envolveram a investida na profundidade da pesquisa, responsabilidades com as *rugosidades* do campo, com as biografias das interlocutoras e estética, decidi elaborar as imagens bordadas em ponto-atrás em pedaços de algodão cru, sendo que cada peça abria uma parte do livro, para contar uma história em fios, de antemão.

O movimento agora é outro. Mas a justificativa e a técnica não variam tanto. É preciso dizer que o campo antropológico em que se circunscreve a malha de atuação política das Mães pela Diversidade extrapola Goiânia e, muitas vezes, chega até Aparecida de Goiânia, a Santo Antônio de Goiás, a São Paulo. Nas redes sociais, Recife, Brasília, Salvador e outras cidades de distintos estados brasileiros entram no circuito. Por outro lado, há momentos em que até as paredes de minha própria casa, da faculdade, da casa de minhas melhores amigas, em suma, os espaços em que estabeleço minhas relações sociais, tornam-se parte da trama, tamanha a imersão.

O que quero dizer é o mesmo que afirma Mariza Peirano (2014): os cercos do campo antropológico são abertos, envolvem instantes que "são arbitrários por definição e dependem [...] da potencialidade de estranhamento, do insólito da experiência, da necessidade de examinar por que alguns eventos, vividos ou observados, nos surpreendem"

(2014, p.379). Desse modo, mergulhado no campo, a expressão pelo desenho deu-se tão "naturalmente" que, numa distração, já havia desenhado sobre o assunto antes de perceber que aquilo poderia compor um fazer antropológico.

Contudo, para tratar de metodologias, não me permito o descuido do uso da palavra "naturalmente" mais do que em sua noção figurada. Isso porque, para além da distração que me levou ao projeto gráfico da etnografia, existiram escolhas que merecem ser justificadas por um referencial teórico, de modo que o trabalho não passe a impressão de experimental por experimental. Nisto, menciono que os "diálogos entre antropologia visual, artes e fotografia" travados no curso homônimo, ministrado pela professora Maria Luiza Rodrigues Souza durante meu primeiro semestre de mestrado, me forneceram leituras como inspiração, ao me apresentarem a diferentes percursos e formas possíveis de comunicação entre a disciplina e as produções artísticas-visuais.

Desenho 1 – Materiais de uso de campo ou instrumento de Gestos.

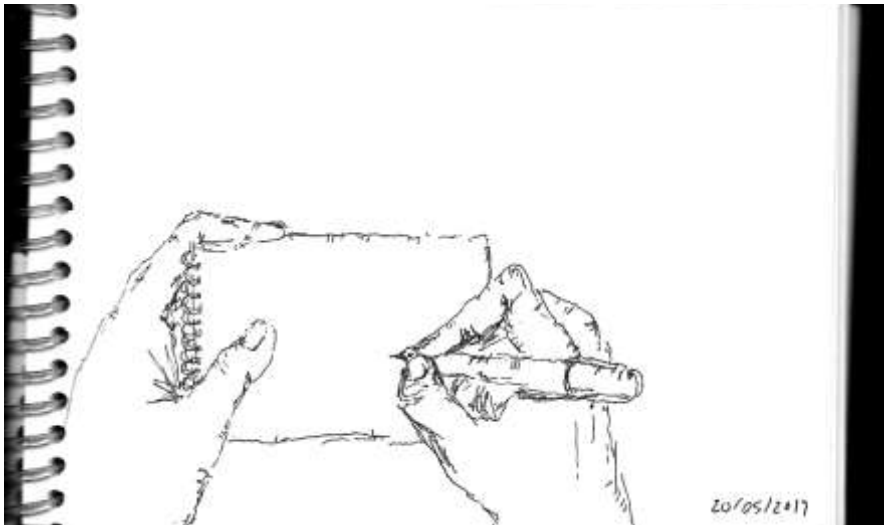
Fonte: Diário de Campo, dia 29/05/2017.

Desse modo, ao dizer que a ilustração, a escrita e a saia são todas feitas de *linhas*, comecei, portanto, a contornar o conceito-chave que fundamenta minha entrada na antropologia visual. As linhas estão mesmo em todo os lugares: em trajetórias humanas e não-humanas, na gesticulação manual, no discurso inscrito, nas notas musicais. Demarcam não só táticas comunicativas, como caminhos, passagens e movimentos. Criam superfícies, montam significados e os dissolvem (INGOLD, 2007). Por isso, Tim Ingold inicia seu livro "Lines: a brief history" (ainda sem tradução para o português) lançando a pergunta: "O que caminhar, tecer, observar, cantar, contar uma história, desenhar e escrever têm em comum? A resposta é que eles prosseguem ao longo de linhas de um tipo ou outro" (2007, p.1).

Por meio desse raciocínio, o antropólogo identifica uma quebra na distinção ocidental entre o desenho e a escrita. Embora tenham nascido em diferentes contextos históricos e por razões díspares, desenhar e escrever são ambas práticas não-naturais de inscrição de linhas. Assim, "escrever é uma modalidade de desenhar, são dois processos de habilidades inseparáveis" (INGOLD, 2007, p.147).

Etnografar por meio de outras linhas surgiu-me como uma carência por emendar essas duas práticas – a escrita e a ilustração –, que, conforme Ingold, só são distantes pelo viés acadêmico ocidentalizado, o qual preza pela predominância do texto verbal. O chamado à imagem desenhada – que também é linha e, por consequência, uma trajetória narrativa – reincide em minha ânsia por *traduzir*, por meio de outra forma de expressão, os olhares e cheiros, humores e respingos, adstringências e calores vividos em campo.

Desenho 2 – Diário de Campo no Diário de Campo.



Fonte: Diário de Campo, dia 20/05/2017.

Para Ingold, as linhas desenhadas compreendem os *traços* riscados em determinada *superfície* – o papel, no meu caso. As linhas impressas por onde corre o texto verbal também. A diferença é que essas últimas supõem uma relação distanciada entre quem produz e aquilo que é produzido, pois as palavras são geradas a partir da relação entre dedo e máquina (o teclado do computador e a impressora). Por isso, argumenta Ingold, "ao digitar e imprimir, a conexão íntima entre o gesto manual e o traço inscrito é quebrada. O autor transmite sentimentos por sua escolha de palavras, não pela expressividade de suas linhas" (INGOLD, 2007, p.3). O desenho reestabelece, por conseguinte, essa *conexão íntima* entre a mão e o traço, a técnica e o símbolo.

Da mesma forma que, com cinco ou seis retas, Vinicius de Moraes fazia um castelo em seu poema "Aquarela", a partir de um conjunto de linhas, proponho produzir ora texto verbal, ora imagens desenhadas. Para isso, adianto que, enquanto a escrita é lida de uma mesma forma, linearmente, ainda que passível de muitas interpretações, a leitura de uma imagem exige o reconhecimento de que ela não se esgota em seu enquadramento, pois "atribuímos a elas o caráter temporal da narrativa. Ampliamos o que é limitado por uma moldura para um antes e um depois e, por meio da arte de narrar histórias [...], conferimos à imagem imutável uma vida infinita e inesgotável" (MANGUEL, 2001, p.27).

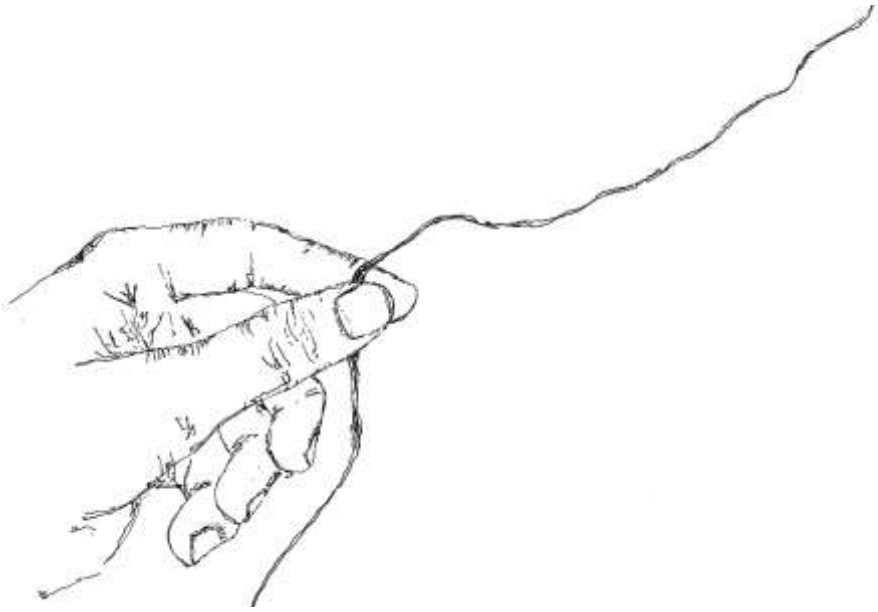
Por isso, careço de levantar uma discussão sobre os modos de *ver*, que implica não apenas o debate sobre antropologia visual, como as questões que serão abordadas no segundo capítulo, acerca da produção social das diferenças e de como as imagens circulam para mostrar rostos que supostamente importam e apagar os que não importam (BUTLER, 2015). Enfim, se é este o mundo onde habitamos, um mundo que tanto privilegia as visualidades, quanto abusa de seu uso, injetando-nos uma vasta miríade de informações imagéticas a todo momento, por vezes nos encontramos com os olhos viciados para a leitura de imagens:

> [...] Para aqueles que podem ver, a existência se passa em um rolo de imagens que se desdobra continuamente, imagens capturadas pela visão e realçadas ou moderadas pelos outros sentidos, imagens cujo significado (ou suposição de significado) varia constantemente, configurando uma linguagem feita de imagens traduzidas em palavras e de palavras traduzidas em imagens, por meio das quais tentamos abarcar e compreender nossa própria existência. As imagens que formam nosso mundo são símbolos, sinais, mensagens e alegorias. Ou talvez sejam apenas presenças vazias que completamos com o nosso desejo, experiência, questionamento e remorso. Qualquer que seja o caso, as imagens, assim como as palavras, são a matéria de que somos feitos. (MANGUEL. 2001, p.21)

Com isso, quero chamar a atenção para o *ver* como um ato de leitura política. Quando perderam a capacidade da visão, diante de uma epidemia de cegueira branca, a população de um hipotético país da obra "Ensaio sobre a cegueira", de José Saramago (2009), pareceu também perder outra habilidade humana: a própria humanização. Nessa alegoria em que ao mundo das aparências é dada tanta importância, o autor português sabiamente alertou para a necessidade de reparar profundamente, para além do mero vislumbre. É por esse motivo que, em determinado momento da narrativa, acometido pela doença, um dos protagonistas sem nome que atende pela função de médico diz: "Se eu voltar a ter olhos, olharei verdadeiramente os olhos dos outros, como se estivesse a ver-lhes a alma" (SARAMAGO, 2009, p.262).

O que quero dizer com essa referência da literatura é que ver deve superar o que está meramente visível. "Devemos fechar os olhos para ver quando o ato de *ver* nos remete, nos abre a um *vazio* que nos olha, nos concerne e, em certo sentido, nos constitui" (DIDI-HUBERMAN, 1998, p.31, grifos do autor). Talvez seja sobre a necessidade de fechar os olhos para então enxergar, que o escritor Roland Barthes tenha dito algo semelhante acerca da fotografia: "[...] as fotos são signos que não se fixam bem, que se alteram como leite. [...] Uma foto é sempre invisível: não é ela que vemos" (1984, p.14).

Desenho 3 – Mexendo com linhas.



Fonte: Diário de Campo, dia 26/04/2017.

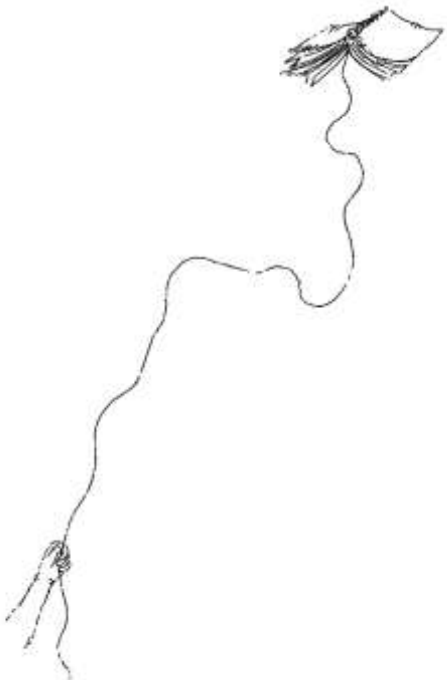
Desconfiar das bordas de uma imagem significa também jamais encará-las como passivas e imóveis. Isso porque, primeiro, as imagens relacionam-se a esferas do poder, como sugerem algumas autoras feministas (VANCE, 1995). Foi ao se comprometer com as políticas simbólicas em representações de fetos em desenvolvimento, por exemplo, que

o conservadorismo de direita mobilizou o sentimento público sobre um suposto aspecto criminoso por trás da ideia do aborto, demonstrando que enquanto "as imagens têm a função de motivar transformações sociais, a arena da representação é um verdadeiro campo de batalha" (VANCE, p.337, 1995, tradução minha).

Em segundo lugar, é preciso levar em conta que as imagens não só veiculam informações, como também comunicam entre si. Dessa forma, para além da nossa visão, "*independente* de nós – autores e espectadores – toda imagem, ao *combinar nela* um conjunto de dados sígnicos (traços, cores, movimentos, vazios, relevos [...]), ou ao *associar-se com* outra(s) imagem(ns), seria '*uma forma que pensa*'" (SAMAIN, 2012, p.23, grifos do autor). Assim, a sequência de imagens que constituem a etnografia visual, resultado de um diário de campo de desenho, constrói-se como um texto autônomo, como *formas que pensam*. Ou seja, não buscam tão-somente ilustrar o texto verbal, como que para explicá-lo ou decorá-lo de alguma forma.

A ideia foi inspirada em outros trabalhos realizados no vasto campo em que a antropologia visual vem atuando ao longo dos anos. Como aponta Samain (1995), mesmo as fotografias posadas de Bronislaw Malinowski em seus estudos publicados sobre a população das ilhas Trobriand, constituem uma tentativa de construir uma narrativa autônoma por meio das imagens. "Malinowski ordena com rigor suas pranchas dentro de seu texto, procurando uma simbiose máxima entre o que diz seu texto e o que sustenta visualmente o documento pictório a que remete. [...] Algo que ultrapassa – e de longe – a simples ilustração" (SAMAIN, 1995, p. 33).

Desenho 4 – Construindo o Diário de Campo.



Fonte: Diário de Campo, dia 29/05/2017.

Exemplos mais recentes desse tipo de abordagem podem ser encontrados em trabalhos como o ensaio fotográfico sobre o Carandiru, de José de Souza Martins (2013), ou a fotoetnografia de Luiz Achutti (1997), cujas imagens representam trabalhadoras de uma cooperativa de recolhimento de lixo em uma comunidade periférica de Porto Alegre. A principal inspiração, porém, vem da antropóloga Karina Kuschnir, cuja pesquisa na área de antropologia do desenho reforça a volta da técnica para além das imagens ilustradas que antropólogos como Franz Boas (1996) traziam em suas obras, com finalidade de representar realisticamente as linhas que tramavam os cestos, figuras corporais das alteridades de campo.

Para a Kuschnir, a antropologia do desenho é um dos resultados das críticas pós-modernas e um projeto subjetivo de quem pesquisa. Trata-se do momento em que "a antropologia-pós vai em busca de 'novas fórmulas vitais', mais 'sensíveis', mais 'fluidas', e cada vez mais próximas dos domínios da arte" (KUSCHNIR, 2016, p.8). Dessa forma, por essa abordagem, a experiência antropológica aproxima-se de uma experiência artística no que a última pode prover de subjetividade, criatividade, espontaneidade e singularidade (KUSCHNIR, 2016).

Já a antropóloga Aina Azevedo lembra as seguintes características do desenho na antropologia:

> Ingold localiza o desenho como um 'modo de pensar' atrelado ao 'fazer', em que advoga-se um 'conhecer por meio do fazer' e um 'conhecer desde dentro'. Conforme o autor (Ingold 2013: 126-129), como processo de pensar-fazendo, o desenho seria considerado antitotalizante – não se comprometendo com a cobertura total da superfície, nem com qualquer ideia de acabamento. Além disso, expressaria tempo e movimento: como a dança e a música, o desenho não reteria o tempo, fluiria com ele em sua execução (AZEVEDO, 2016, p. 23).

O antropólogo Michael Taussig também tem pensado nessa forma de se fazer antropologia. Para ele, ao contrário da fotografia, que "congela" o tempo, desenhar invoca

um andamento temporal em que é possível registrar o que se vê e também o que se imagina. Seu livro “I swear I saw this: drawings in fieldwork notebooks, namely may own” (ainda sem tradução para o português) apresenta uma narrativa escrita entremeada a imagens desenhadas pelo próprio autor acerca de experiências etnográficas urbanas e alucinógenas vividas na Colômbia. Sobre esse trabalho, Feriani explica que “o desenho captura vislumbres, experiências intensas, ainda que durem alguns segundos. É o duplo ver, uma tentativa de dobrar o ver para ver o que está além” (2016, p.237).

O caderno de campo, onde se inscreve o desenho, assume um papel protagonista: “é, ele próprio, uma dobra. [...] Ele permite, ao ser lido e relido, trazer à tona a sombra, o que se omitiu da experiência inesgotável e imponderável” (FERIANI, 2016, p.238). De forma semelhante, Kuschnir argumenta que o caderno de campo gráfico “simboliza a ponte entre o mundo do desenho e o da etnografia” (2016, p.8). É nele que se registram testemunhos das experiências que cruzam o olhar, a imaginação e a biografia de quem desenha, de modo que “o desenho ‘torna-se’ etnográfico a partir dos paradigmas de seu autor/autora, comprometido com modos de ver, interpretar e entender o mundo pelo recorte da antropologia” (KUSCHNIR, 2016, p.11).

Usando um caderno de campo como suporte e inspirado nessas produções teóricas da antropologia gráfica, tenho feito desenhos que ora caminham ao lado do que tenho escrito, ora caminham distantes. São linhas de caneta nanquim, usadas em papel sulfite e traçadas, na maioria das vezes, sem esboço. A intenção era desenhar sem ater-me à qualidade realística das formas e sim aos sentidos absorvidos pelos olhos e transmitidos pela mão. Por isso, há cenas propositalmente inacabadas, outras

Desenho 5 – Kaito e Camilo têm as mesmas vogais – a, i, o – na mesma sequência. Em ambos, o “i” é tônico. O professor Camilo orienta Kaito.

Fonte: Diário de Campo, dia 29/05/2017.

comprometidas aos detalhes, outras que sugerem riscos às pressas.

5 A montagem dos capítulos

"Gestos de Amor, Gestações de Lutas" leva a leitora a dois momentos etnográficos: um em desenhos e outro em palavras. Essa duplicidade surge já no nome, que se aproveita da semelhança fonética entre as palavras *gestos* e *gestação* e da antítese (a ser desmembrada) entre o *amor* e as *lutas*, duas das principais categorias levantadas pelas Mães pela Diversidade. Desse modo, a etnografia se apresenta em duas linhas narrativas, que partem uma da outra, cruzam-se em diversos instantes, mas que também se distanciam ou ramificam-se.

Desenho 6 – O Cerrado que se expressa na vereda no fim da minha rua. É lá que o sol se põe.

Fonte: Diário de Campo, dia 29/05/2017.

A primeira parte, chamada de "Gestações", é onde se confluem os textos escrito e desenhado. Neste primeiro momento, os desenhos são apresentados em suas cores primárias: preto e branco, tal qual as cores das palavras impressas. "Gestos", por outro lado, compõe a segunda parte da dissertação, onde os desenhos são reapresentados pintados em aquarela, em tons que remetem às cores da bandeira LGBT[3]. Nesta parte, ressalto a pluralidade de cores tal qual fazem as Mães pela Diversidade ao estabelecerem uma estética de militância. Embora as partes sejam seguidas de uma suposta ordenação numérica, a intenção é fomentar a (re)leitura alternada, de modo que a visita aos "Gestos" seja feita a qualquer instante: antes, durante ou depois da passagem pelas "Gestações".

[3] A bandeira arco-íris foi criada pelo estadunidense Gilbert Baker, em 1978, na ocasião do Dia de Liberdade Gay de São Francisco, na Califórnia (USA). Conforme Baker, cada cor simbolizaria algo: o vermelho seria a vida; o laranja seria a cura; amarelo, a luz do sol; verde, natureza; turquesa, mágica e arte; violeta, o espírito humano. Disponível em: http://www.abtlgbt.com.br/a-historia-por-tras-da-bandeira-arco-iris-simbolo-do-orgulho-lgbt/. Acesso no dia 27/02/2018.

O nome “Gestos” surgiu a partir da obra “As técnicas corporais”, do antropólogo Marcel Mauss (1974): implica o desenho como um *fazer* e o corpo agindo como primeiro instrumento dessa prática. A parte envolve o capítulo “Em veredas”, intitulado em alusão ao lugar onde produzo – minha casa, cuja rua termina numa vereda e cujo bairro se chama Vereda dos Buritis –; que remete a um lugar imaginário que se *envereda* pelos outros capítulos, circula entre eles e deles escapa; e que representa uma das vegetações máximas do Cerrado, o local de onde partem as Mães pela Diversidade da etnografia.

Os desenhos são manifestações gráficas das histórias de vida e dos acontecimentos que formam meu campo. Alguns representam cenas fotografadas pelas Mães. Alguns representam notícias relacionadas às vivências LGBT ou às violências LGBTfóbicas. Alguns desenhos são representações mais literais das cenas que vi. Outros têm propostas gráficas mais abstratas, com ideias que podem ser associadas ao campo, mas que não ocorreram realmente além da minha cabeça. Ou seja, são desenhos da minha imaginação.

Alguns desenhos foram feitos no momento em que eu estava em campo. Neles, os traços são mais rápidos e mais distantes do realismo. Onde as linhas são mais cheias, mais detalhadas, indica que o desenho foi feito em minha escrivaninha, a partir da minha memória, então eu tive mais tempo para me debruçar sobre eles. Em todos os desenhos não foram utilizados esboços. A intenção foi que as formas saíssem espontâneas, em fluxo, assumindo os erros traçados como parte do conteúdo. Nenhuma forma foi composta de uma linha só ou de qualquer linha reta. As formas foram projetadas por múltiplas linhas, hachuras, pontilhados. Este não só faz parte do meu estilo de desenho, como da proposta de não inscrever nenhuma parte da etnografia de maneira *straight*, ou retilínea.

Todos os desenhos são acompanhados de uma legenda, que representa uma alternativa para o início do processo de interpretação da imagem. Algumas imagens são sequenciais, funcionam como uma história em quadrinhos. Outras são independentes. Todas as imagens foram a princípio registradas em meus cadernos gráficos de campo e devidamente datadas. A maioria das imagens têm relação direta ou indireta com o texto apresentado na parte escrita. Isso explica porque resolvi inserir os desenhos em preto-e-branco ao longo de “Gestações”: trata-se de uma possibilidade de conexão entre as duas partes.

Além disso, os desenhos foram diagramados e impressos em páginas soltas, apresentadas dentro de um compartimento em formato de livro. Dessa vez, eles são apresentados coloridos. Essa forma de apresentação pretende estimular outros modos de mani-

festação das imagens na academia, que ultrapassem as contenções impostas pelas normatizações técnicas de apresentação de trabalhos. Com isso, pretendo também envolver a(o) leitor(a) no processo de *montagem* e *desmontagem* da sequência das imagens, o que implica, por consequência, em desmantelar a linearidade da leitura para provocar interpretações plurais e fazer com que os desenhos intercedam uma narrativa própria, comunicando-se uns aos outros, como num "pequeno filme" [4].

"Gestações", por sua vez, restitui o acionamento da maternidade em sua dimensão política, uma das principais discussões da dissertação, que envolve, ao todo, três capítulos. São eles: "Em casa", "No alpendre" e "Na rua", espacialidades pensadas a partir da entrevista com o primeiro interlocutor, o coordenador goiano do coletivo, Avelino Fortuna. Essa forma de organização remete à transição (em múltiplas direções) da militância das Mães pela Diversidade, que *gestam* suas *ações* no âmbito familiar, a partir das relações travadas com as filhas e filhos LGBT, e no âmbito público, para denunciar as violências homotransfóbicas e dar visibilidade às formas afetivas da casa.

Desse modo, o primeiro capítulo narra um momento em que as Mães visitam a casa de um menino transexual para apresentar o coletivo à família dele. A partir dessa visita, somos apresentados ao grupo, conhecemos sua origem, seus objetivos, suas principais pautas políticas, seus lugares de atuação, as linguagens e as estratégias utilizadas para compor suas *lutas*. Além disso, "Em casa" entenderemos, por meio das histórias de vida das Mães, de que maneira o movimento nascido em São Paulo chegou a Goiás.

Já o capítulo "No alpendre" se passa na varanda da casa de Avelino Fortuna, durante nossa conversa. Representa o limiar, o lugar de travessia, entre casa e rua. E discute qual a contextura social que dá pulsão ao movimento, ao tentar responder de onde vêm as homotransfobias e a cis-heteronormatividade[5], e de que forma elas atuam sobre os cor-

---

[4] A antropóloga Fabiana Bruno apresentou sua tese "Fotobiografia: por uma metodologia estética em antropologia" (2009) de forma semelhante. Foram produzidas cinco fotobiografias de pessoas idosas, apresentadas no formato de livros impressos, "separados" da tese e ordenados dentro de um *box*. Conforme a autora, dessa forma, "o verbal e o visual guardam em si, relevância singular, isto é, partilham *diferentemente* uma mesma tarefa: representar a vida de uma pessoa idosa como um *pequeno filme*, que ela *monta*, *desmonta* ou *remonta*" (2009, p.27, grifos da autora). No caso da autora, o processo de montagem foi realizado pelos próprios interlocutores da pesquisa. Esse processo de *montagem* foi pensado inicialmente por Didi-Huberman, que, ao interpretar a obra "Atlas de imagens" do historiador da arte Aby Warburg, evidencia a capacidade da imagem de se *movimentar* em "dimensões antropológicas do ser e do tempo" (DIDI-HUBERMAN, 1998, p.21). A obra de Warburg, que dispunha diferentes imagens de variadas culturas em uma mesma tela de tecido preto, também foi associada à produção cinematográfica: "os painéis funcionam não como quadros, mas como telas onde são reproduzidos, na simultaneidade, fenômenos que o cinema produz na sucessão" (MICHAUD, 2013, p.300).

[5] Os conceitos de homotransfobias e cis-heteronormatividade serão trabalhados ao longo do trabalho.

pos das pessoas que se identificam como LGBT. Neste texto, estudos feministas entremeados a questões pós-coloniais e *queer* deverão contribuir para a apresentação de um conceito de gênero que nos permita desnaturalizar as desigualdades, no momento em que elas se tornam violências que afetam as diferenças.

Por fim, chegamos "Na rua". Mais especificamente, na Avenida Paulista, em junho de 2017. Este capítulo se passa durante o maior evento LGBT do mundo: a Parada de Orgulho LGBT de São Paulo. A discussão, neste momento, trata das formas públicas de militância e dos modos como a maternidade pode ser acionada para denunciar as violências cometidas contra as filhas e filhos LGBT. Argumento que as Mães pela Diversidade podem ser consideradas parte de uma malha de grupos de mães que *lutam* para denunciar violações de direitos humanos no Brasil e na América Latina, como as redes de mães cariocas, que denunciam a violência policial, e Las Madres de La Plaza de Mayo, que denunciam os desaparecidos da ditadura militar Argentina.

Desenho 7 – Às vezes, eu fico embaraçado nas linhas.

Fonte: Diário de Campo, dia 29/05/2017.

Já nas considerações finais, eu deverei voltar à questão que não respondi no primeiro capítulo: será que as Mães pela Diversidade de Goiás terão se reunido até o fim desta pesquisa? Além disso, apresentarei quais questões eu não pude responder e quais caminhos ficam em aberto para futuras investigações.

PARTE I
GESTAÇÕES

Capítulo 1
Em casa

1.1 Dentro da sala, para lá do horizonte

A fala só é bonita quando ela nasce de uma longa e silenciosa escuta.
É na escuta que o amor começa. E é na não-escuta que ele termina.
Rubem Alves

Antes de ser pela Diversidade, Helenice[6] era uma mãe pela imaginação, que inventava fantasias para acalentar o sono das duas crianças filhas. Dessas histórias, as crianças ainda se lembrariam mesmo a vida tendo se transformado com o passar dos anos e das inocências. Até que houve o tempo em que Helenice, embora criadora de devaneios tão distantes do mundo, surpreendeu-se ao se deparar com uma aventura nunca antes pensada. Estava na cozinha de casa quando sua criança mais nova, com 15 anos à época, disse que há muito não soubera a que lugar pertencia, mas, enfim, havia se encontrado. Ao que a mãe perguntou onde se dava esse encontro, ouviu como resposta: "Eu sou trans."

Era a primeira vez que Helenice ouvia a palavra *trans*, modo abreviado de se dizer *transexual*. Como não sabia o significado, perguntou. Sua criança então explicou que ser trans significava, no seu caso, que não se identificava com o gênero feminino, o qual lhe havia sido atribuído desde o nascimento, emendando: "Parece que eu estou num mundo que não é meu." Seu nome, inclusive, deveria se adequar ao jovem homem que agora nascia: Lucas Henrique. No começo, Helenice não entendeu por completo, mas disse para o filho que "o que importa é que eu sou sua mãe" e permitiu que o entendimento viesse aos poucos.

[6] Com a devida autorização, mantenho as identidades dos principais interlocutores e interlocutoras desta pesquisa. Com isso, pretendo, primeiro, colaborar com as lutas que são realizadas no coletivo e que geralmente associam nomes aos casos de violência LGBTfóbica que são denunciados. Em segundo lugar, pretendo valorizar as histórias de vida que me foram confiadas em benefício do desenrolar da etnografia. Além disso, neste texto os nomes próprios serão, por diversas vezes, utilizados pelos interlocutores para "assuntar" os diálogos que serão descritos. As identidades mantidas pertencem, geralmente, às militantes Mães pela Diversidade que são coordenadoras de um estado ou a seus filhos e filhas. No entanto, motivado por questões éticas, altero os nomes dos interlocutores com quem não obtive autorização para a divulgação. Esses últimos são inscritos em itálico.

Anos depois, tendo Lucas recém alcançado a maioridade, sua mãe abriria as portas de casa para permitir que o entendimento enfim chegasse em grande escala. É quando, no dia 21 de abril de 2017, ela recebe os dois coordenadores goianos do movimento Mães pela Diversidade, Avelino e Rosana[7], para uma visita que marcaria não só a troca de aprendizagens entre duas mães e um pai com preocupações, interesses e experiências semelhantes, como a primeira reunião extraoficial realizada pela regional da associação em Goiás.

Esta etnografia começa do lugar onde a relação mãe e filho ou filha é gestada e exercitada ao longo das histórias de vida das Mães pela Diversidade: a casa. É dentro e por meio deste espaço que as pessoas consideradas lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, transgêneros, travestis, intersexos e queers[8], imbrincadas ao processo relacional que constitui a ideia de *família*, tornam-se filhos e filhas LGBT. Por consequência, é também aqui que são concebidas as mães (e os pais) de LGBT. A construção dessas maternidades dá-se acompanhadas de emoções confluentes das histórias de conflitos, rompimentos, alianças e acolhimentos. Por ser o lugar onde circulam sentimentos, trata-se de onde são formadas as primeiras lutas do coletivo, levando em conta que as emoções comportam micropolíticas e que a *luta*, nesse caso, é carregada de pretextos emotivos. É isso que tentarei demonstrar neste capítulo. A polifonia da confabulação desnovelada por Helenice, Rosana e Avelino será responsável por apontar as direções analíticas das linhas que aqui escrevo e desenho. Por meio dessas três vozes, conheceremos trajetórias de militância que constituem *lutas pela diversidade* sexual e de gênero; e *lutas pelas maternidades* – ou seja, pela construção de relações afins ente mães e filhos(as) LGBT.

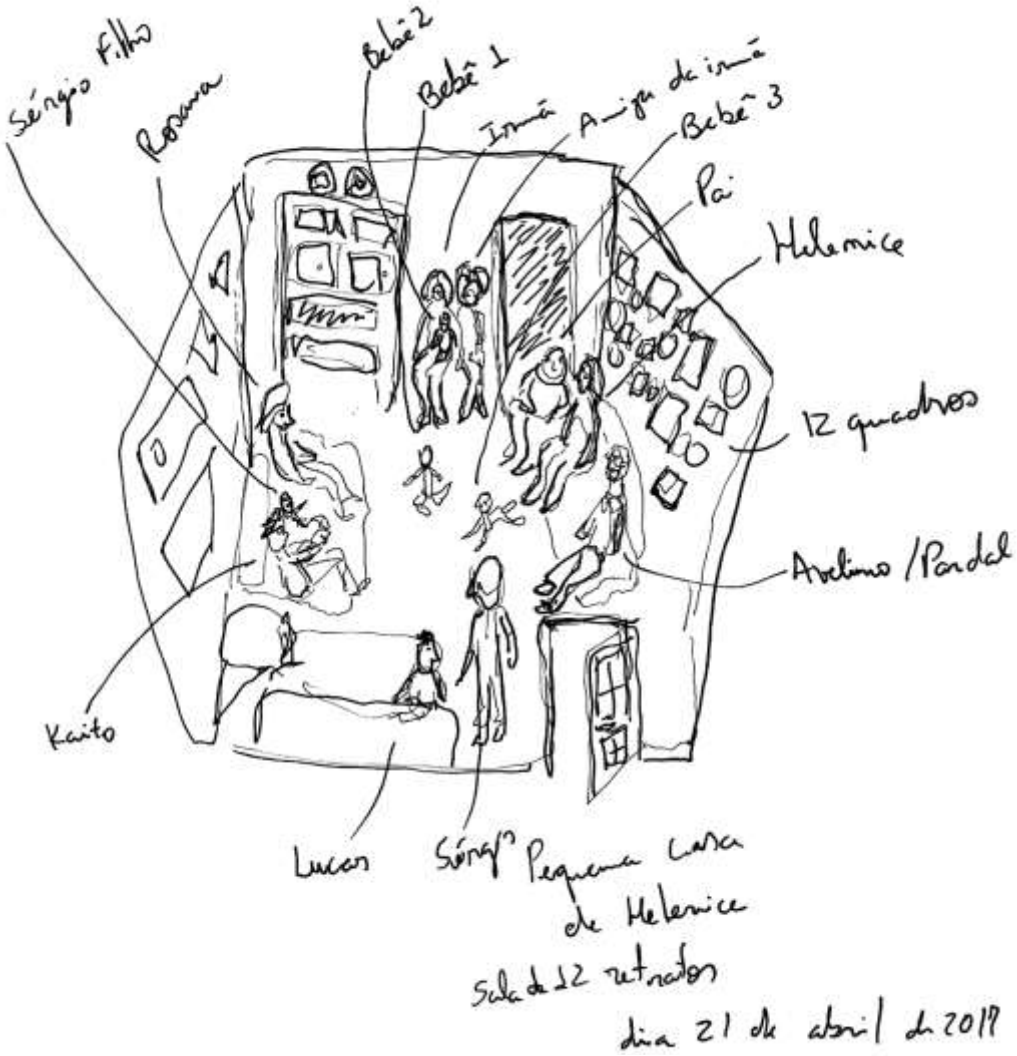
---

[7] Rosana é mãe de *Carlos*, um homem trans que participa da *Rede Trans*, um coletivo de ativismo transexual que também é integrado por Lucas. O convite para a visita, de caráter informal, surgiu depois que *Carlos* sugeriu para Lucas que apresentasse o coletivo Mães pela Diversidade à mãe. Dessa forma, Helenice foi incorporada pelo filho no grupo da rede social WhatsApp do movimento nacional Mães pela Diversidade e, dessa forma, veio a conhecer virtualmente Rosana e Avelino.

[8] Embora as Mães pela Diversidade sejam compostas majoritariamente por mulheres mães de pessoas lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, transgêneros, travestis, intersexos e queers, é comum que seja empregado o termo LGBT, ao invés de uma sigla que agrupe todas as letras iniciais das demais identidades sexuais e de gênero descritas. A fim de tornar este texto mais facilmente legível, emprego também o conceito êmico LGBT para evitar repetição e sintetizar a sigla LGBTTTIQ. Como apontam diversos(as) antropólogos(as) da área de gênero e sexualidade, não existe um consenso sobre a composição da sigla LGBT. Pelo contrário, ela depende da emergência e disputa de identidades sexuais e de gênero em contextos históricos específicos.

1.1.1 Pronomes que dão nós na língua: trocando a dádiva da aceitação e lutando em casa

Desenho 8 – Pequena sala de Helenice. Sala de 12 retratos. Dia 21 de abril de 2017.



Fonte: Diário de Campo, dia 18/05/2017.

A sala de Helenice é o primeiro cômodo além da porta de entrada de sua casa, no setor Colina Azul, região periférica da cidade de Aparecida de Goiânia. São três paredes brancas e uma vermelha que formam um retângulo de cerca de seis metros quadrados. Ali há três sofás, uma estante repleta de bibelôs, porta-retratos e uma televisão desligada. Numa das paredes, doze fotografias com antigos retratos de família em molduras de diferentes tamanhos compõem um mosaico de olhos e rostos azulados pelo tempo: parte da plateia do encontro. Os outros espectadores vão chegando aos poucos. As paredes da sala ecoarão basicamente três vozes, porém o número de ouvintes aumenta gradualmente, de forma que até o fim dessa manhã chuvosa os sofás já não sobejarão beiradas de assentos.

O primeiro a chegar é o narrador. Helenice Soares me recebe no portão, quando nos apresentamos um ao outro brevemente, e me leva até a sala, onde passo a saber que ela é natural de Goiânia, tem 45 anos, estudou até o ensino médio e trabalha como auxiliar de serviços gerais em uma empresa que atende ao governo. É católica, embora pouco pratique a religião; identifica-se como negra; é divorciada, mas atualmente voltou a conviver com o ex-marido, depois de uma reconciliação. Além do companheiro *Valdir*, pai de Lucas – que, apesar de se ausentar das questões pessoais do filho, logo aparecerá na sala para ser um dos ouvintes –, também moram naquela casa a outra filha do casal, *Larriza*, com seus dois filhos ainda bebês de colo; outra criança pequena, filho de um irmão de Helenice que não tem condições financeiras para exercer sua paternidade; e *Marta*, irmã de Helenice, única que não ousou aparecer na sala, embora estivesse presente na residência durante todo o momento.

Em vinte minutos ou trinta, desembarcam as Mães pela Diversidade, Avelino Fortuna e Rosana Cintra, que chegam com atraso em relação ao horário combinado, alegando dificuldade em localizar o setor, a rua e a casa da família Soares. Acompanhando os dois coordenadores goianos do coletivo, vieram o marido de Rosana, *Célio*, e o filho caçula do casal, *Célio Filho*, uma criança de 7 anos com mãos carregadas de brinquedos em forma de pessoas em miniatura.

Já sentados e acomodados – à exceção de *Célio*, cujas complicações na coluna o obrigaram a se manter as horas descritas a seguir escorado numa das paredes brancas da sala –, visitas e anfitriões, que ainda não se conhecem, começam o trabalho ardiloso de confabular sobre uma sequência de assuntos que não aquele que uniu a todos. Assim, falam sobre os pingos de chuva da manhã; sobre a quantidade de bebês na casa; a dificuldade do trajeto; a suspenção da programação de lazer de feriado – nesta sexta-feira, 21 de abril, é dia de Tiradentes. Eu anoto que conversam sobre amenidades, coisas corriqueiras, evitando falar de Mães pela Diversidade, feito tratassem as narrativas ao redor de questões de gênero e sexualidade como tabus.

Rosana, que senta ao meu lado, chega a comentar baixinho comigo, em tom de brincadeira, “diz aí, Kaito, o que você quer, porque daqui a pouco eu tenho um churrasco para ir”. Percebo que a mãe está à procura de um gancho, de algo que fisgue o assunto diversidade à dimensão da sala. O encontro tem dificuldade a se consumar, sinto. No entanto, voltando ao diário de campo, noto que esses primeiros rodeios têm uma aplicabilidade para aquele momento em que pessoas com linhas de vida até então intangíveis, situações econômicas e sociais tão distintas, de repente, passam a dividir o mesmo teto.

As amenidades faladas tentam estabelecer um contrato de identificação. Essas pessoas querem, afinal, se conhecer.

Até que, por fim, começa o primeiro encontro não oficial do grupo goiano de Mães pela Diversidade, por um assunto que surge espontaneamente, mas que é enganchado meticulosamente pelos três interlocutores. Acontece quando Helenice convida a filha *Lariza* para juntar-se a nós, dizendo: "*Lariza*, vem cá, conhecer o pessoal. Essa é a mãe das crianças, *Lariza*." Enquanto a jovem circunda a sala, apresentando-se a cada um com um aperto de mão, a questão da particularidade do nome dela é elencada por Helenice: "É *Lariza* com 'Z' mesmo. *La-ri-za*." Nesse ínterim, a mãe anfitriã vai indicando à filha o nome de cada um dos convidados: "Esse é o Kaito... Rosana... Avelino... Esse é o *Célio Filho*, então eu acho que esse é o *Célio* pai..."

É desse modo descontraído que o assunto *nome* infiltra-se na roda, com Avelino dizendo em seguida: "Agora eu já tenho um nome e o pessoal me conhece pelo nome. Mas até bem pouco tempo eu era 'pai do Lucas'. Onde que eu chegava era 'pai do Lucas'." A questão colocada por Avelino trata, especificamente, acerca do modo como a identificação de alguém pode ser substituída de seu nome pessoal para um tecnônimo, ou seja, um nome que faz referência à relação de parentesco com algum familiar[9]. Em concordância, Lucas diz: "Ah, ou eu sou filho da Helenice ou irmão da *Lariza*."

Por fim, Rosana puxa o cordão da temática do nome, mas reorientando a matéria da discussão para a questão da transexualidade: "Mas a questão, Lucas, é o seguinte: para a família é muito difícil o nome. O vício do pronome, para trocar, para adaptar, é muito complicado. Olha, tem três anos que a minha filha virou para gente e saiu de casa. Até

[9] Nesse sentido, trabalhos antropológicos clássicos já têm demonstrado os modos como sociedades não-ocidentais apresentam diversas formas de nomeação que possuem relevância para suas organizações sociais e culturais. O antropólogo interpretativo Geertz (2008), por exemplo, demonstrou que a forma como os balineses compreendem a noção de pessoa têm relação com as seis formas de identificação por eles utilizadas – dentre essas, os tecnôminos. Já a antropóloga Alcida Rita Ramos, de abordagem perspectivista ameríndia, ao estudar os Sanumá – vertente setentrional da família linguística Yanomami – estabeleceu que, para esse povo, "o germe que torna possível a linhagem é o agregado tecnonímio" (p.64, 2008). Com isso, argumento que o emergir da fala acerca do uso de tecnônimos na sala de Helenice não é por acaso, nesse contexto em que os interlocutores tentam falar sobre relação de maternidade/paternidade de filhos que passaram pela experiência de adequação dos nomes pessoais aos gêneros vividos. Falar sobre o momento em que o nome pessoal é suspenso para dar lugar ao nome que toma por referência a maternidade/paternidade é uma tática de orientar o conteúdo da conversa para as questões que importam ao encontro. No terceiro capítulo argumentarei também que, no caso das maternidades performadas politicamente, é comum encontrar narrativas como a de Avelino, em que o pai (ou a mãe) deixa de ser genitor do filho/filha e esses últimos passam a ser gestantes de suas mães (e pais). Trata-se do uso de "tecnônimos às avessas", encontrado, por exemplo, quando Avelino diz ser reconhecido como "pai do Lucas", enquanto o comum seria que, assim como no caso da família de Rosana e *Célio*, o filho herdasse o nome do pai.

então a gente achava que era lésbica. A gente não tinha muito conhecimento sobre a palavra LGBT, sobre transexualidade. Então, quando ela saiu de casa, eu lembro até hoje, foi no aniversário dela. Eu estou falando ela porque até então era ela. Ela me chamou e falou, 'mãe, eu sou trans, eu comecei o tratamento com testosterona'. Eu entrei em choque."

Rosana emenda a questão da dificuldade em se acostumar ao novo nome do filho transexual a uma narrativa de si. A coordenadora das Mães pela Diversidade em Goiás tem 38 anos, é goianiense e tem formação superior em gestão de pessoas. Considera-se parda; é evangélica, mas não vai à igreja, pratica a religião em casa. Atualmente está desempregada e reside numa região periférica de Goiânia, com o filho caçula, a filha do meio, de 18 anos, e o marido. É a primeira pessoa a dar à sala um depoimento de história de vida. A partir de então, a mãe visitante leva todos para dentro de suas memórias, passando a assumir a condução do diálogo, pontuado de expressões e gestos que performam as emoções que viveu – às vezes, bate as palmas da mão ou clica os dedos para cadenciar sua fala com sons. Começa por contar sobre o momento em que o filho se expressou a ela como transexual, a partir de sua perspectiva afetiva. E nisso, percebemos a semelhança de seu estado emocional de *choque* e a *falta de conhecimento* acerca das questões LGBT com a experiência de Helenice e Lucas, já apresentada neste texto, mas ainda não conhecida pelos confabuladores da sala.

Vez ou outra, Helenice, que alterna a atenção vidrada às palavras de Rosana com o cuidado de um dos netos que chora em seu colo, interrompe-a para fazer perguntas como: "Mas já estava fazendo tratamento?". E Rosana prossegue o monólogo, que transcrevo a seguir identificando alguns termos e expressões em itálico que serão úteis para uma conseguinte análise mais detalhada acerca do que o antropólogo Leandro Oliveira (2013) chama de sentidos da *aceitação*:

"Já... E eu não sabia o que que era trans, o que era testosterona: 'Como assim? Você está fazendo tratamento onde? Pirata?' E ela falou, 'pirata não, estou indo no médico e é tudo certinho' [...]. E eu fiquei sabendo que ela já tinha feito tudo, já tinha procurado um psicólogo, já tinha dado entrada no HC [Hospital das Clínicas[10]], já estava consultando..."

[10] O Hospital das Clínicas da Universidade Federal de Goiás (HC), em Goiânia, é uma das instituições públicas de saúde que atua em conformidade à medida do Conselho Federal de Medicina de 1997 que autoriza a realização de cirurgia e de acompanhamento médico especializado para pessoas transexuais no Brasil (BRAZ, 2017). Desde 1999, o HC realiza o *Projeto Transexualidade* – popularmente nominado de

E Helenice novamente indaga: “Quantos anos ela tinha?”

“Com dezoito. Porque ela sempre foi muito independente. Desde criança. Bem responsável com tudo. Enquanto a Gabriela [filha do meio] era um vendaval no quarto, ela sempre foi muito responsável. Ela nunca chegou e perguntou para mim, ‘mãe, estou querendo, estou tentando...’ Ela chegava assim, ‘estou fazendo, vou fazer’. Então ela já começou com o tratamento de testosterona e hoje se eu te mostrar as fotos... Esse já é o terceiro ano. Então, no começo, *para a gente chamar Carlos foi difícil*. E ela [*Carlos*] que escolheu o nome. Ela não me perguntou. Porque eu sempre gostei de *Carlos* e de *Heitor*. Aí decidiu *Carlos* e pronto. *Nós tivemos muita, muita briga*. Eu cheguei até bater nela. ‘*Você não vai virar isso* que você está achando que você vai *virar’*. Eu estava grávida dele [*Célio Filho*], e achava que ela [*Carlos*] era lésbica, porque nós tivemos uma reclamação na escola que ela estava namorando com uma menina. Então eu achava que fosse virar uma sapatão. *Ignorante, sem conhecimento*, porque até então o assunto era tabu. *Eu tive muita ignorância* sobre o assunto. E eu fui uma pessoa assim: *minha primeira filha, criada no rosa*, toda peruada, porque coisa discreta, para mim não existe, então tudo no exagero, não tinha esse negócio de rosa claro. E eu falei, ‘pô, *virar homem*, como assim?’ Mas ele [*Carlos*[11]] optou por se afastar, porque a gente brigava muito. E ele queria *impor*. Ele queria *impor* que ‘a partir de agora eu sou um homem trans e vocês têm a *obrigação* de me *aceitar’*. E eu falei que não é *impor*: a gente tem que *conquistar*. A gente tem que *ajudar* as pessoas e fazer com que elas se *acostumem*, com que elas *acompanhem o processo*. Não é simplesmente virar, ‘eu sou’ e ‘*aceita*!’ e acabou. E nossa briga era essa. Eu falava, ‘você não tem que me *obrigar*, você tem que me *ajudar*, você tem que me *orientar*, você tem que me *ensinar*, porque até então é *um assunto que eu não sei*’. Então foi onde ele me colocou no grupo Mães pela Diversidade[12]. Eu não abri a minha boca lá, mas no acompanhar dos relatos, [o grupo] foi *me abrindo o horizonte*. *Eu vi que a pessoa não escolhe* ser cis ou ser trans. Eu nasci com corpo de mulher, me identifico com corpo de mulher, só que tem gente que nasce com o corpo de mulher e se identifica como homem. Aí eu fui parar e fui *analisar* a infância dela. Eu arrumava ela para sair, colocava um

---

Projeto TX –, que é reconhecido nacionalmente por já ter realizado mais de 70 cirurgias em homens e mulheres transexuais (BRAZ, 2017).

[11] Neste momento, Rosana passa a usar o pronome masculino ao tratar do filho *Carlos*. No entanto, vez ou outra, a mãe hesita ou volta a usar o pronome feminino, principalmente nos momentos em que fala do passado de *Carlos*, enquanto criança ou adolescente, antes de se identificar como um homem trans.

[12] Um dos locais de atuação do movimento Mães pela Diversidade compreende a virtualidade das redes sociais. Com isso, Rosana quer dizer que foi inserida no grupo da rede social Facebook do movimento nacional, onde são feitas postagens de mães e pais de todo o Brasil, narrando suas experiências de vida e, dessa forma, fazendo militância/luta/política de dentro de suas próprias casas, por meio da internet.

vestido lindo maravilhoso e, de repente, ela estava toda despenteada com uma bermuda e um chinelo [bate palma]. Ela virava para ele e falava, 'pai, que jeito que você vai?' 'Eu vou de tênis e de short.' 'Eu posso ir também?' Então a figura que ela se identificou foi ele. Igualzinho a novela[13]. Eu via a tal da Joyce e falava, 'eu, eu purinha, eu era aquilo ali'."

Durante esse tempo, Rosana era a única que depunha, mas não era uma voz solitária. A sala enchia e também dizia. Algumas das crianças da casa juntaram-se ao filho de Rosana para interagir com os brinquedos; já o bebê mais novo continuava a chorar. Eram os pequenos os únicos a se moverem pelo cômodo, alternando entre o chão, os colos e os cantos, ao passo que Avelino permaneceu sentado no mesmo sofá de Helenice; eu e Rosana no outro, em frente; Lucas, sozinho no terceiro sofá, próximo de *Célio* pai, sempre encostado na parede que dava à porta de entrada; ao passo que, no outro oposto, *Valdir* sentava-se num tamborete, próximo à soleira que dividia a sala da cozinha, ao lado de *Lariza*, que também sentava-se num banco. Em algum momento do bate-papo, chegou *Fernanda*, uma jovem amiga de *Lariza*, que se sentou noutro tamborete entre a soleira que levava à cozinha e a prateleira da televisão.

Contávamos então treze pessoas. Dividíamo-nos pelo binômio convidados e anfitriões, sendo que cada grupo se diferenciava por suas próprias posturas, gestos e indumentárias. No grupo em que eu me incluía, vestíamo-nos como quem tivesse se preparado para sair da própria casa e ir para outro lugar: além de nossas "roupas de sair", éramos os únicos de pés cobertos por sapatos, talvez algum traço de maquiagem, perfume, brincos. Já no grupo daqueles que ali moravam, estampava-se no jeito como falavam, se vestiam e se penteavam o sentimento de "à vontade" que se espera de um sossegado dia de feriado

[13] Referência à novela "A Força do Querer", da autora Glória Perez, exibida em rede nacional pela emissora de televisão aberta Rede Globo entre abril e outubro de 2017. Na trama, o personagem vivido pela atriz Carol Duarte descobre ser um homem transexual, Ivan, e passa a lidar com a incompreensão da família e da sociedade em geral. A personagem Joyce Garcia, referida por Rosana e interpretada pela atriz Maria Fernanda Cândido, é a mãe de Ivan, que enfrenta problemas em entender a transexualidade do filho, não reconhecendo seu nome e seu pronome masculino na maior parte da novela, em consonância com o depoimento ouvido na sala de Helenice e com tantas outras narrativas de famílias que não sabem como se relacionar com a transexualidade dentro de casa. Para Ivan, fora de casa não é diferente: a rua é onde ele sofre diversos tipos de preconceitos, chegando a ser espancado num episódio cruel de violência transfóbica. Somente depois desse ocorrido, Joyce o reconhece como filho, no masculino, e passa a buscar maneiras de entender a transexualidade. Interessante notar que, nessa jornada pelo conhecimento das questões de gênero, Joyce também está se construindo como mãe de um homem transexual. Rosana, Helenice e Avelino sequer suspeitam na época dessa reunião, que ocorreu em abril de 2017, mas, meses depois, já em outubro, uma das fontes de informação que Joyce busca para entender e aceitar o filho é o grupo Mães pela Diversidade: em três cenas, exibidas em dois capítulos distintos da novela, Ivan apresenta o movimento à mãe, que então passa a assistir a vídeos de depoimentos de mães militantes "reais". Após essa transmissão, que marcou um momento de visibilidade do Mães pela Diversidade em dimensão nacional numa das redes de televisão de maior audiência do país, o grupo do Facebook do movimento tem crescido exponencialmente.

dentro de casa. Até a curvatura do corpo sobre o sofá dispunha-se conforme regras de proximidade e distanciamento àquele ambiente doméstico – os de fora mantinham-se eretos, ao que os de dentro zelavam pelo conforto.

A sala era um círculo de gente, como um relógio que, ao invés das horas, contasse histórias. Até então os ponteiros ainda se orientavam para Rosana, mas vez ou outra se distraíam pelas outras doze presenças, que se alternavam entre a completa estaticidade e a inquietude, ora cochichando entre si, ora divagando, ora tornando a se atentar, de forma que, embora Rosana administrasse a fala que soava mais alta, os outros números do relógio também tiquetaqueavam. Mesmo a sala tinha o próprio ruído: sendo o teto sem estuque de gesso, as telhas expostas repercutiam os pingos do chuvisco lá fora em barulho de chocalho. Eu, no entanto, permaneci quieto e só me ativei no diálogo mais tarde, quando a mim dirigiram-se.

"Então", prossegue Rosana, *"através das histórias que eu fui acompanhando* [no grupo do Facebook das Mães pela Diversidade], *eu fui entendendo*. Aí me mostrou também o relato de um homem trans, só que ele não mudou o nome. E eu achava difícil demais. [Antigo nome feminino dado ao filho], *Carlos*... Ele, ela... E cada vez que eu falava, ele explodia comigo. *Eu achava que era ignorância dele, mas aí depois eu fui ver o quanto é doído,* porque já está passando aquela dor da transformação. Ele fica num mundo hiper-mega solitário. Aí ele vê as pessoas ao redor tratando da mesma maneira: 'pô, o esforço que eu estou fazendo não está resolvendo.' Então *dói*. E eu vi isto, o quanto é doído, num relato de um homem trans. *E aí eu fui começando a transformar*. E por causa da minha ignorância, minha filha [*Carlos*] ia se *afastando* de mim, *descobrindo* as coisas do mundo sozinha. Aí eu comecei a olhar: sozinh*a*... Sozinh*o*... Quando eu ia falar el*a*: el*e*. *Dava um nó aqui assim* [mostra a língua neste momento]: não saía. *Aí eu ia trabalhando isso em mim*. Só que o *vício do pronome é muito difícil*. Foram dezoito anos da minha vida, eu chamando 'ela'. Então para eu sair e falar 'ele', *foi muito difícil para mim*. De uns seis meses para cá, *eu consigo falar 'filho', 'ele', mas foram quase três anos*. [...] *Não é uma coisa que muda da noite pro dia*. Da mesma forma que um tratamento hormonal demora, *nós também estamos em tratamento*. *Nós também estamos numa transformação."*

Lucas puxa a linha da fala para si e dá um exemplo de um momento de *transformação materna* semelhante ao narrado acima, retirado de um relato que outro homem trans fez por meio do site de compartilhamento de vídeos YouTube. Em seguida, Avelino diz conhecer o vídeo referenciado, no que a conversa, por alguns instantes, ramifica sua

temática por outras questões entre o triângulo Avelino, Rosana e Lucas. Essa perda de foco, que prefiro ver como um ganho de bifurcações, não é um caso isolado, tendo ocorrido vez ou outra ao longo da manhã. Conquanto meu objetivo não é o de descrever em minúcias os assuntos abordados na reunião, conduzo o relato pelos fios que aqui me importam: aqueles que dizem sobre a construção do processo de *aceitação*, que também indicam uma transformação na performance da maternidade e nos significados ao redor da homossexualidade e transexualidade.

"Por que a família não aceitava?", pergunta-se Rosana, para então oferecer uma possível resposta: "Porque ele [*Carlos*] não fazia a questão de *ajudar*, de *orientar*, de *passar para a família dele o conhecimento que ele adquiriu*. Ele, para se *assumir*, se *aceitar* e se *descobrir*, ele teve uma *ajuda*, ele teve um *trabalho*. Então por que ele não passou esse trabalho para a família ao invés de falar que a família não aceita?"

Quem responde a essa nova pergunta é Avelino: "A informação dominante é que *a família não aceita*. Então, quando chega no ponto de se *assumir*, ele [a pessoa LGBT] já vai pensar isso: que a família não vai aceitar, porque *família nenhuma aceita.* [...] Então, a coisa realmente funciona quando há o *acolhimento familiar*."

É no acolhimento familiar que desemboca o percurso narrativo de Rosana, cuja linha começara no *choque* sentido no momento da descoberta da transexualidade do filho. Essa trajetória – que, como nas vacilações de sua fala, sugere menos uma graduação retilínea e mais uma sequência de recaídas, lacunas e espirais – partiu de um lugar de recusa, ignorância, brigas, violência física, dificuldade em receber[14] o gênero masculino nos pronomes de tratamento. No entanto, desde certo instante, Rosana passou a *trabalhar* para que o filho lhe ofertasse uma série de ações – o *não impor*, mas sim o *conquistar*, o *ajudar*, *acostumar*, *acompanhar*, *orientar* e *ensinar* –, que seriam retribuídas com a prevenção de conflitos e a busca pela melhoria no relacionamento familiar – a *aceitação*.

Não é ao acaso que Rosana emprega o termo *trabalho* próximo a expressões utilizadas no campo da educação (escolar e maternal-parental) para dizer sobre sua busca pela compreensão da transexualidade do filho. Para ela, esse foi um percurso que, além

[14] É neste momento de escrita etnográfica que percebo a proximidade do vocabulário usado por Rosana com a linguagem da circularidade da dádiva, estudada pelo sociólogo e antropólogo Marcel Mauss no clássico Ensaio sobre a Dádiva. Felizmente, encontrei uma bibliografia que não me permitiu abandonar minha intuição. Afinal, antes de mim, Leandro de Oliveira (2013) demonstrou como a tríade *dar-receber-retribuir* descrita por Mauss pode representar o *acostumar* e o *aceitar* da expressão da identidade de gênero ou da sexualidade da filha/filho, de forma que a *aceitação* torna-se uma dádiva.

de exaustivo, deu-se marcado por leituras e por um *tratamento* interno, que lhe permitiram a aprendizagem de saberes de gênero e sexualidade. Diferente de uma aluna ou aluno que estuda esse tema dentro de uma instituição formal, são as Mães pela Diversidade quem comparecem em sua lista de referências bibliográficas. Tal mudança na dimensão do pensamento foi acompanhada ainda de uma autoanálise sobre a forma em que atuou como mãe. Afinal, sua narrativa perpassa pela relação mãe-filho e desliza rumo às memórias de *criação*, que enfrentam as memórias do comportamento e idiossincrasias da infância de *Carlos* – essas últimas sempre relacionadas a uma suposta original *masculinidade*. Desse modo, a *aceitação* compreende também negociações capazes de modificar os sentidos e o exercício da maternidade.

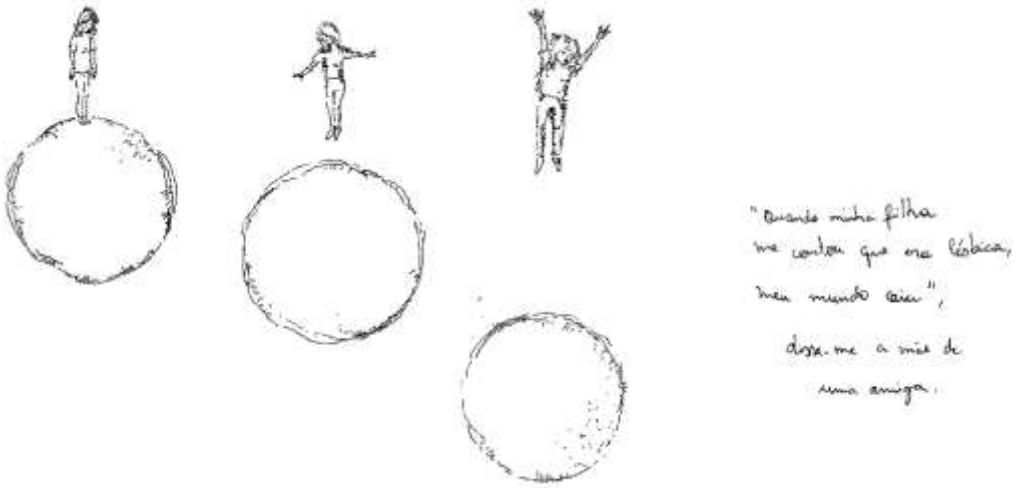
Essas negociações, crivadas por trocas emotivas, comparecem tanto no relato de Rosana quanto na discussão teórica e reminiscente da psicóloga Edith Modesto que, além de mãe de homossexual, é pesquisadora dos caminhos maternos que se deparam com diversidades sexuais e/ou de gênero dentro de casa, e ainda fundadora do considerado primeiro grupo brasileiro de acolhida a mães e pais de homossexuais – e, mais recentemente, de LGBT em geral –, a organização não governamental Grupo de Pais de Homossexuais (OLIVEIRA, 2014). Para percorrer o que designa como *dolorosa reconstrução interna*, Modesto empreendeu a escrita de uma emblemática obra chamada "Mãe sempre sabe? – Mitos e verdades sobre pais e seus filhos LGBTS" (2015), cujas propostas analíticas acerca da *aceitação* serão resgatadas aqui a fim de construirmos uma perspectiva materna sobre a relação filial LGBT.

Para Modesto, a *aceitação* compreende uma trajetória emocional e relacional pela qual percorrem mães e pais antes, durante e depois da descoberta da identidade de gênero ou sexualidade *diversas* do(a) filho(a), ao longo de um período de tempo que pode ser breve ou durar toda a vida. Trata-se de um processo que "vai e vem como uma maré" (MODESTO, 2015, p.180), cujas vazões e estiagens sinalizam à confecção de noções ao redor das vivências LGBT das filhas e filhos enquanto, sobre as antigas concepções maternas e paternas, são redesenhadas as identidades de mães e pais de LGBT. Assim, o livro de Edith Modesto torna-se particularmente interessante porque incorpora alguns depoimentos de pessoas LGBT entre muitos relatos de pessoas que se identificam como suas mães, pais e até avós, todas ligadas ao GPH, a fim de oferecer conforto às leitoras e leitores cujos laços familiares se afrouxaram ou se fragmentaram no "mundo pós-armário".

A autora divide a jornada de *aceitação* em seis estágios classificados conforme categorias emocionais tal quais os sentimentos que se propagam após tragédias fatais[15]. Essas fases poderiam ser escaladas de modo gradual ou intermitente, consecutivo ou por recuos e saltos e retornos, por completo ou por metades, a depender da história de vida, condição social, cultural, econômica e religiosa de cada uma dessas diferentes pessoas cujo único traço comum é o sentimento de amor que mantêm pelas filhas e filhos (MODESTO, 2015). Dessa maneira, amar[16] denominaria acionar "a força que nos permite continuar, apesar das normas socioculturais que nos foram internalizadas, até a *aceitação*" (MODESTO, 2015, p. 93).

O primeiro degrau compareceria na *fase da descoberta*. Os sentimentos de tristeza, frustração, desespero, culpa, confusão, desconfiança, medo irracional ou angústia, vergonha, solidão e desamparo, raiva, desilusão ou desânimo – os quais podem desencadear depressão –, e ainda um sentimento de traição compreenderiam os dramas passionais ao longo do primeiro contato da mãe ou do pai com o desabrochar das identidades sexuais ou de gênero de seus filhos e filhas LGBT (MODESTO, 2015). Aqui, os valores socialmente internalizados dos genitores confrontariam os valores desconhecidos ou estigmatizados em torno das pessoas LGBT. É onde se dariam as agressões físicas e simbólicas às filhas(os) e os adoecimentos psíquicos e corporais maternos.

Desenho 9 – "Quando minha filha me contou que era lésbica, meu mundo caiu", disse-me a mãe de uma amiga lésbica.



Fonte: Diário de Campo, dia 26/04/2017.

[15] Com isso, não é minha intenção comparar as experiências de gênero e sexualidade LGBT a tragédias. Para Modesto, no entanto, a experiência de descoberta e assimilação de muitas mães e pais de LGBT podem provocar sentimentos semelhantes aos sentimentos vividos ao redor de eventos trágicos.

[16] Outros sentidos em torno do amor serão realinhados em breve, a partir das discussões acerca da Antropologia das Emoções.

Em seguida, viria a *fase do luto*, quando as mães sentem que perdem simbolicamente a presença de seus filhos(as). No entanto, "o luto é também pelo que temos de matar em nós. [...] Matar conceitos que tínhamos, maneiras de ser que acreditávamos serem as únicas; temos de matar os sonhos que construímos para eles e para nós" (MODESTO, 2015, p.126). A essa dupla sensação de perda, sobreporiam-se o estranhamento, rejeição, nojo, problemas das mães ou dos pais com a própria sexualidade e as tentativas de fuga pelo afastamento.

É dessa forma que aceitar envolveria "uma verdadeira operação sem anestesia" (MODESTO, 2015, p.21). A partir dessa perspectiva, as dores que doem ao longo dessa *operação* e que também formam o caminho lamurioso do *tratamento interno* de Rosana não são sentimentos passivos. Pelo contrário, "lamentar de forma intensa e autêntica esta 'degradação' sofrida pelo outro é uma forma de afirmar a intensidade e autenticidade do laço que os une" (OLIVEIRA, 2013, p.158). Ou seja, por meio da performance coletiva do luto pelas vítimas das homotransfobias e do luto pelas perdas simbólicas levadas pela transgressão do acolhimento, "as mães dramatizam, para si mesmas e para uma plateia potencial, o valor do vínculo filial" (OLIVEIRA, 2013, p.158).

Já na *fase da negação*, as mães poderiam fazer de conta que a questão não existe, perguntar-se-iam o motivo da "revelação", construiriam uma noção de "influência" alheia, exigiriam compensações materiais e, finalmente, elas começariam a conjugar pelas metades o aceitar, embora ainda pouco participassem da vida das(os) filhas(os), recusando, por exemplo, a presença das(os) namoradas(os) em casa. Em seguida, as *atitudes de defesa* assinalariam um estágio de trocas simbólicas, barganhas e promessas, além de recorrente buscas por ajuda espiritual, médica e psicológica, que supostamente reverteriam esse quadro.

É também nesse estágio que mães e pais procurariam maneiras de compreender as homossexualidades e transexualidades para além de suas ideias prévias, para enfim alcançarem a *conformação*, onde perceberiam que "não há nada a fazer". Nesse estágio, o medo de perder o filho ou a filha alavancaria as primeiras tentativas de transcendência. Embora esse seja o momento em que mães se arrependeriam pelo sofrimento que podem ter infligido aos filhos(as) nas etapas anteriores e até venham a se orgulhar deles(as), a apreensão com relação à opinião familiar, revestida de vergonha, e a preocupação com as doenças sexualmente transmissíveis, imbricada ao preconceito moralista que supõe das(os) LGBT uma suposta "promiscuidade", fariam com que a conformação oscilasse.

Por fim, a *aceitação* estabeleceria o ápice da carreira moral das mães de LGBT[17] ao demarcar o esperado fim de questionamentos, oscilações e das tentativas de esconder as filhas e filhos de volta ao sufoco do armário. No lugar dessas atitudes, habitariam o orgulho sem restrições, a tessitura de um laço filial dialógico e pacífico e a intolerância para piadas e comentários homofóbicos ou transfóbicos. É onde se exercitaria a felicidade, emoção capaz de suturar e unir as famílias. Embora Modesto invoque a *aceitação* como o resultado de sedimentações afetivas ao longo do tempo, a autora também indica que se trata de um "privilégio" ou um "dom" (MODESTO, 2015, p.183) que as mães articulam por meio do GPH e oferecem aos seus filhos e filhas.

É nesse sentido que podemos pensar a *aceitação* como uma dádiva, à maneira do raciocínio iniciado por Marcel Mauss e posteriormente rearticulado por Lévi-Strauss (2003) e Gayle Rubin (1993). Na esteira de pensamento de Mauss (2003), em sociedades cujas formas de arranjo social não se atinham às instituições governamentais especializadas, haveria um "sistema de trocas muito desenvolvido" (2003, p.230) o qual substituiria não apenas as normas que, no Ocidente, concebemos por "Direito", como também "o sistema de compra e venda" (MAUSS, 2003, p.231).

Esse sistema de trocas, por sua vez, baseia-se em três obrigações: a obrigatoriedade de *dar*, *receber* e *retribuir* pessoas – sobretudo, crianças e mulheres – e coisas, como "alimentos, feitiços, rituais, palavras, nomes, ornamentos, instrumentos e poderes" (RUBIN, 1993, p.8). Essa variedade de coisas-pessoas trocadas, denominadas *kula* pelos trobriandeses e *potlatch* pelas sociedades indígenas do noroeste americano, foram traduzidas por Mauss como "dádiva". Assim, a circulação dessas dádivas sugeria o estabelecimento de um contrato de garantia entre doadores e receptores, de forma que "o significado da doação de um presente é que ele expressa, afirma ou cria um vínculo social entre os parceiros de uma troca" (RUBIN, 1993, p. 8).

Desse modo, é possível supor que os processos de *aceitação* descritos fase-a-fase por Edith Modesto e no depoimento da coordenadora goiana das Mães pela Diversidade

---

[17] Conforme o antropólogo Leandro de Oliveira, "existiria uma espécie de carreira moral da "mãe de homossexual" [e transexual], cujo "ponto zero" é o sofrimento que teria que ser elaborado nos estágios seguintes, até que esta aceitasse a orientação sexual [ou identidade de gênero] do[a] filho[a] (reformulando sua própria auto-imagem ao longo desse percurso). O percurso, nesta carreira moral, envolve o acionar inicial de estereótipos vagos sobre a homossexualidade [e da transexualidade], até então percebida como "problema dos outros", que ameaça o vínculo filial. A descoberta da homossexualidade [transexualidade] do[a] filho[a] introduz uma perturbação sobre o vínculo que é, eventualmente, comparada à "quebra" da relação produzida pela própria morte: certas mães acionam o dito popular, "preferia um filho morto", afirmam que prefeririam estar mortas, e algumas declararam mesmo intenções e tentativas de suicídio" (OLIVEIRA, 2013, p.160, minhas intervenções nos colchetes).

fabricam um sentimento de *aceitação* que envolve transações sentimentais e materiais tais quais o sistema de reciprocidade descrito por Mauss. A *aceitação* potencializa-se como uma dádiva ofertada da mãe a seus filhos e filhas LGBT, dramatizando o elo que existe entre doadoras e receptores(as)[18]. Por isso, a partir dos estudos da antropóloga Sarah Ahmed e da obra de Edith Modesto, Leandro de Oliveira concluiu que:

> Do ponto de vista das pessoas que empregam esta noção, a aceitação não é simplesmente uma palavra que eles usam para falar sobre certas relações. A aceitação é, em si mesma, uma dádiva. Um dom que pode ser ofertado graciosamente, negado – ou mesmo, de vez em quando, paradoxalmente, cobrado. (OLIVEIRA, 2013, p.150)

Para o autor, o laço afetivo que vincula filhos e filhas LGBT às suas mães e pais se ata justamente no compromisso daqueles que *recebem* a *aceitação* em *retribuí-la* de algum modo. Destarte, se a família não *oferecer* a quantia necessária de aceitação, a pessoa LGBT pode ficar ofendida ou ressentida. Por outro lado, caso a família *dê* um excesso de *aceitação*, aqueles(as) que a *recebem* veem-se no compromisso de *retribuí-la* à altura, "a tal ponto que 'deixar de retribuir' é um curso de ação que pode ser retratado como pouco confortável, quase como uma espécie de sacrifício" (OLIVEIRA, 2013, p.150). Consequentemente, as trocas afetivas que envolvem o dom de aceitar estabelece um conjunto de diretrizes capazes de regular o que a família aceita e de determinar quais limites podem ou não ser atravessados (OLIVEIRA, 2013).

Conforme Modesto, a grande retribuição para quem alcança a *aceitação* recairia não somente sobre o ganho da harmonia no arranjo familiar. Reincidiria, sobretudo, no progresso da própria imagem de mãe. Ou seja, como consequência de habitar esse "nirvana LGBT", as mães precisariam ser vistas como *pessoas melhores*: "Sem dúvida sou bem menos orgulhosa e mais solidária do que antes de saber que eu tinha um filho gay" (MODESTO, 2015, p. 182). É nesse sentido que se pode pensar a procissão rumo ao acolhimento como um passo-a-passo para a reinvenção da identidade materna: "Reinventar-se é construir uma nova identidade para nós, mais ou menos o que nossos filhos tiveram de fazer para eles" (MODESTO, 2015, p.126).

Embora os significados em torno da performance da identidade materna componham as linhas do terceiro capítulo, adianto que a pesquisadora constrói seus argumentos acerca da *aceitação* em cima de uma paternidade que é apontada como ausente e, principalmente, de uma noção social e biológica em torno de uma maternidade destinada quase

---

[18] Conforme Coelho e Rezende, "a dádiva dramatiza o vínculo existente entre doador-receptor" (2010, p.91).

cosmicamente ao trabalho de cuidar e proteger os descendentes[19]. Ao mesmo tempo, visto que as fases da *aceitação* propostas por Modesto refletiriam a jornada pela *autoaceitação* das pessoas LGBT enquanto tais, a autora também se baseia na construção de identidades homossexuais e transexuais como, originalmente, "tristes", "carentes" e "afáveis"[20].

As seis fases rumo à dádiva descritas por Modesto compõem uma *pedagogia emocional da aceitação* que retrata por meio verbal os anos de trabalho prático do Grupo de Pais de Homossexuais. Embora o objetivo da ONG não seja o de mobilizar protestos nas ruas, mas o de promover ajuda mútuas entre pais e mães de LGBT, existe uma pauta política por trás de suas atividades:

> O trabalho do Grupo de Pais de Homossexuais pode ser visto, deste modo, como uma forma de atuação política que colabora na difusão sentidos positivos sobre a homossexualidade – uma produção de classificações sociais que pretendem julgar as condutas de pessoas que aderem diferentes orientações sexuais pelos mesmos critérios éticos e morais, sem estabelecer distinção entre uns e outros. [...] O que o GPH possibilita, a estes pais, é a *construção coletiva de uma outra linguagem da emoção*, em que sentimentos considerados "positivos" possam ser cultivados paralelamente ao processo de reaproximação com o filho. A expressão dos afetos perturbadores por meio da linguagem é considerada um mecanismo para uma reformulação desses afetos: as mães não estão "reinventando" somente a si mesmas e a seus filhos, mas reinventando também o laço que os une e o idioma emocional pelo qual o expressam. Trata-se, efetivamente, da construção de uma linguagem própria que acena para os pais com a promessa de um estreitamento desse vínculo "inquestionável", estremecido pela revelação da homossexualidade dos filhos. (OLIVEIRA, 2013, p.170-171)

Não pretendo identificar as linhas sobrepostas e convergentes entre o GPH e as Mães pela Diversidade. No entanto, acredito que ambos fazem parte da malha de militantes brasileiras que conduzem suas políticas através do acionamento da maternidade[21]. Nesse sentido, é possível partir das considerações do excerto acima para afirmar que a reconfiguração progressiva dos significados das vivências LGBT e a redefinição das relações maternas e paternas compreendem *lutas* que as Mães pela Diversidade também

---

[19] Conforme a autora, "a mãe é um papel social, cheio de exigências culturais, dado a mulheres de natureza individuais, com personalidades, tipos de criação e experiências de vida diferentes" (MODESTO, 2015, p.105). E ainda: "biologicamente, a missão dos pais é cuidar de seus filhos, dar-lhes apoio em todos os sentidos" (MODESTO, 2015, p.113).

[20] Conforme Modesto, "a maioria dos homossexuais, porém, é carente de atenção, de afeto" (2015, p.166). Por conta desses determinismos tanto em relação aos filhos e filhas LGBT quanto aos seus pais e mães, distancio-me criticamente da obra de Modesto e apresento-a apenas como um ponto de partida para interpretar a aceitação da forma como é dita, sentida, produzida e ofertada pelas interlocutoras dessa pesquisa.

[21] Durante um diálogo que tive com Luís Arruda, um dos coordenadores nacionais do coletivo, o entrevistado revelou que o fio das trajetórias de muitas pessoas que atualmente militam pela Diversidade partiu do GPH. Assim, essas pessoas entram no GPH com o intuito de aceitarem suas filhas ou filhos LGBT; em seguida, elas são apresentadas e levadas ao movimento Mães pela Diversidade pela própria Edith Modesto, quem é, inclusive, apontada como integrante da associação de Mães. A partir da entrada neste segundo grupo, as mães e os pais tornar-se-iam militantes.

fazem dentro de casa. Essa *luta da casa* articula-se por meio da defesa dos sentimentos que circulam pelos laços filiais, da tentativa de pôr em circulação as dádivas da *aceitação* e do combate aos sofrimentos derivados do armário – aqui visto como um espectro da violência LGBTfóbica nos confins do domínio doméstico.

Como disse Rosana, sua partida do não-entendimento das questões relacionadas à transexualidade em busca do entendimento era uma jornada solitária. O ingresso no grupo Mães pela Diversidade marcou o limiar entre a *transformação* individual para a coletiva. Somente ao *acompanhar* os relatos que mães de biografias semelhantes expunham nas redes sociais, categorias como o *abrir de horizontes*, *ver*, *analisar*, *entender* e a empatia com a *dor* do filho passam a ser inseridas nessa pedagogia da *aceitação*. Mesmo que não sejam formas reconhecidas de fazer política, a mera circulação de histórias sobre a dádiva do acolhimento familiar compõe *lutas* das Mães pela Diversidade.

1.2 A malha de Mães pela Diversidade no Cerrado e além: uma proposta dialógica de definição

Descrever o que é o grupo Mães pela Diversidade ou quem são as Mães pela Diversidade talvez seja trabalho exclusivo das componentes do coletivo. Toda tentativa de conceituá-las, deste lado de fora que é o lado de quem pesquisa, me parece um modo de cristalizá-las para o lado de dentro de um âmbar que não existe. E isso não é justo para se fazer com *algo* tão dinâmico e múltiplo, que mobiliza tantas pessoas, cujas diferentes biografias e condições socioeconômicas ali se entrelaçam, se transformam e continuam seus caminhos. Mas, visto que a descrição densa incorpora um dos comandos da etnografia, traçarei um mapeamento descritivo que não pretende estabelecer o que é do que não é. Como discutido na introdução, essa descrição reveste-se de uma tradução, ou nos termos de Spivak (2005), “esse ato de ouvir-para-responder”, que por sua vez é construída traindo o que é traduzido, porque não o faz por completo.

No decorrer das falas dos três interlocutores da casa de Helenice, irrompem palavras e expressões recheadas de vestígios que sinalizam para a formação de um entendimento analítico ao redor do grupo. Ainda que em nenhum instante eles puseram explicitamente um conceito fechado que compreendesse o imaginário do coletivo Mães pela Diversidade, de alguma forma, nós que sentávamos, ouvíamos e falávamos na sala supú-

nhamos um sentimento comum ao redor do movimento Mães pela Diversidade. Acompanhando a linha conduzida por Rosana, por exemplo, temos a ideia de que estamos diante de uma aliança de mulheres que, ao contarem suas histórias pessoais umas às outras, constroem relatos de experiências compartilhadas coletivamente sobre a relação entre mãe e filho ou filha LGBT.

Até então, o movimento aparece como um espaço de *luta* interna, de dentro de casa. Nesse primeiro ambiente, onde são estabelecidos os laços afetivos familiares, a maternidade também é agenciada para uma *luta* que ainda não é dita como política, mas que certamente o é: a *luta* pela quebra das noções cis-heteronormativas que acompanham a mãe até o sentimento de choque e as dores da descoberta rumo ao acolhimento, ao orgulho, à felicidade e outras emoções positivas elaboradas sobre a diversidade. É assim que o grupo Mães pela Diversidade surge, primeiro, como um lugar que se envolve ao longo dos percursos de *aceitação* e permite que mães de LGBT se identifiquem e se ajudem: que *horizontes sejam abertos*, que *entendam* ou que *se transformem*, nas palavras de Rosana.

O feixe analítico desse capítulo ilumina exatamente esse lugar de *luta* doméstico, onde as Mães fazem suas militâncias pelos afetos e pelas relações. É daqui também que elas acessam a plataforma virtual do grupo, entram em contato com outras e, à distância, formam amizades. A exemplo de Rosana, muitas Mães passam a conhecer o coletivo por meio de redes sociais ou mídias televisivas. Aliás, pelo simples fato de estarem *conectadas* virtualmente aos grupos de conversa dos aplicativos ou redes sociais do coletivo, elas incorporam a identidade de militante ou de Mãe pela Diversidade.

Aquelas que acessam a rede social Facebook e adentram o "Grupo Nacional Mães pela Diversidade!" veem, a princípio, uma fotografia das Mães[22]: é dia e elas estão na rua do que parece ser uma metrópole – há prédios ao fundo –, em frente a um caminhão de som onde se lê a placa "Trio 1". Os sorrisos e roupas são coincidentes: elas vestem camisetas brancas, cuja única estampa é o coração-abraço colorido, centralizado no peito. Muitas têm adereços inscritos em arco-íris: diademas, leques, brincos, bandeiras. Para que coubessem na foto, elas administram seus corpos na clássica pose em que uma parcela do

[22] O termo "grupo" encontra nas redes sociais uma definição específica que não se refere ao sinônimo de coletivo político ou de movimento social que geralmente acompanha o sentido de "grupo" empregado para dizer sobre as Mães pela Diversidade. No site Facebook, por exemplo, os grupos constituem um espaço onde pessoas com interesses em comum podem interagir. O "Grupo Nacional Mães pela Diversidade!" é, portanto, um grupo de rede social. Ele é do tipo fechado, ou seja, é de uso exclusivo de seus membros, que são adicionados ou excluídos arbitrariamente por perfis de usuários que o administram – as coordenadoras nacionais das Mães pela Diversidade.

grupo se reúne na frente da outra e se põe de cócoras. São essas Mães, as abaixadas, quem seguram balões brancos e a grande faixa branca onde se lê "Mães pela Diversidade" – sendo a letra "M" formada pela concavidade do símbolo do coração expandido, tal qual nas camisetas. São mais de 30 pessoas: entre as Mães, há alguns filhos. Há também quem leve fantasias aladas de plumas, matizando a tela para compor o cenário que só pode indicar uma Parada do Orgulho LGBT.

Essa imagem encabeça a página do grupo e tem um efeito importante: trata-se da primeira apresentação das Mães pela Diversidade nessa rede social. No entanto, a apresentação não só assinala boas-vindas: diz quem são as participantes, quais suas táticas visuais (as camisetas, os símbolos, as bandeiras, faixa e balões) e um de seus principais espaços de atuação (a rua). Conta também sobre um contexto social (de mobilização política), sobre a coalização ao movimento LGBT e sua importância dentro dele (afinal, estão à frente do "Trio 1", como guias). Nos rostos das Mães, a expressão de felicidade pulula como o chamado para um recrutamento-acolhimento ao coletivo. Não se trata de uma imagem ao acaso, mas de uma *foto* que cumpre com seu sufixo *grafia* no imperativo de narrar. É uma narrativa.

Abaixo do retrato das Mães, encontra-se uma publicação fixada na *linha do tempo*, que fora postada em outubro de 2015 por uma das administradoras da rede social e também uma das coordenadoras nacionais do coletivo, a mãe paulistana Majú Giorgi. Essa publicação continua, por meio verbal, o trabalho começado na fotografia de apresentar e definir as Mães pela Diversidade pela perspectiva das próprias interlocutoras:

> *O Mães pela Diversidade é um coletivo INDEPENDENTE, LAICO e SUPRA-PARTIDÁRIO. Nascemos de um encontro natural de mães de LGBTs do Brasil inteiro, preocupadas com o momento de retrocesso que estamos vivendo, do avanço do fundamentalismo e da necessidade de dizermos ao mundo que nossos filhos não são filhos de chocadeira ou de geração espontânea e que os amamos e vamos lutar por eles! Nascemos apenas como um movimento político ara lutar pelos direitos civis de nossos filhos, mas durante essa caminhada, nos descobrimos mais que isso, nos descobrimos como um espaço de acolhimento para famílias de LGBTs que são alvo diário da homotransfobia e de todas as suas nuances! [...] O cuidado e o empoderamento destas famílias se faz urgente e a missão das Mães pela Diversidade é a de tirar famílias de LGBTs do armário para que juntos possamos gritar mais forte*

> *contra o bullying, a opressão, a segregação e a discriminação que sofrem nossos filhos! Esperamos a todos com amor e a ciência de que a população LGBT precisa ser defendida pelos seus para que saiam da condição de cidadãos de segunda categoria para se tornarem cidadãos plenos de direitos em nosso país! Para isso contamos com todos vocês e convidamos para que se juntem a nós na construção deste espaço de amor e acolhimento! Bem-vindos e boa luta! Para fazer parte efetivamente do Mães pela Diversidade e das salas de reunião estaduais que discutem e planejam nossas ações, pedimos a todas as mães que se dirijam ao coordenador de seus estados.* [Majú Giorgi, coordenadora nacional do coletivo Mães pela Diversidade][23]

A *postagem* acima oferece uma explicação sobre as Mães pela Diversidade que perpassa alguns fundamentos e características do coletivo, como independência, laicidade, suprapartidarismo; uma narrativa de origem, baseada no "encontro natural de mães", ponto de vista que será debatido; um contexto social problemático, situação de violência contra a população LGBT, somada à desigualdade de direitos civis em relação à população cis-gênero[24] heterossexual; seguido do objetivo político, de tirar famílias do armário a fim de combater as desigualdades e as homotransfobias. Nesse ínterim, atravessam-se as emoções *amor* e *preocupação*, que surgem como motivadoras de *lutas* que são travadas tanto contra os conflitos familiares quanto contra os *sofrimentos* que seus filhos e filhas LGBT passam fora de casa. O grupo de mulheres estabelece um terreno de segurança: um *espaço de amor e acolhimento* que se alia ao movimento LGBT por meio do cordão mãe-filha(o).

Assim, as Mães pela Diversidade compreendem uma malha de mães brasileiras que *lutam* pela diversidade sexual e de gênero. Essa malha – que imagino como a *meshwork* de Ingold (2012)[25] – consiste numa estrutura composta pela sobreposição e

---

[23] As transcrições literais de postagens virtuais ou de excertos importantes de entrevistas que não sigam a linearidade do diálogo descrito no decorrer do texto serão apresentadas neste formato: em itálico e centralizado.

[24] O termo cis-gênero remete às pessoas que se identificam com o gênero equivalente àquele que lhe foi atribuído ao nascimento.

[25] Conforme o antropólogo Tim Ingold, ao contrário do conceito de rede (ou *network*) que implicaria linhas que se conectam entre si, a malha (*meshwork*) não se trata de *pontos interconectados*, ela compreende um *emaranhado* de fios *entrelaçados*. Ou seja, essa *tapeçaria*, que também pode ser representada pela imagem orgânica e irradiante de um micélio, não se limita a *pontos* de conexão e sim ao caráter crescente e dinâmico das linhas, "*ao longo das quais* as coisas são continuamente formadas" (INGOLD, 2012, p.27, grifo do autor).

atravessamento de múltiplas linhas que indicam trajetórias de vidas e suas *lutas*, em correnteza. O *coletivo* ou o *grupo político* desenha-se, desse modo, à imagem de um tecido cuja vastidão de filamentos políticos-emotivos flui ao longo da condição de mãe, de forma que a gestação de *lutas* se dá no decorrer da performance da maternidade e vice-versa. Ou seja, o enredo de relações afetivas familiares, onde estão embutidos os dramas do processo de *aceitação* ou de *acolhimento*, também ocorre entre a formação de militâncias maternas. Nessa mútua confecção de *amor* e *luta*, que representam o trânsito entre a emoção e a política, o individual e o coletivo, o familiar e o social, a casa e a rua, a malha de mães se ramifica, se espalha, se comunica – embora, por vezes, também venha a colidir e arrebentar – e, por fim, *segue* caminho. Trata-se, afinal, de um devir de linhas: ou ainda, um *movimento social*.

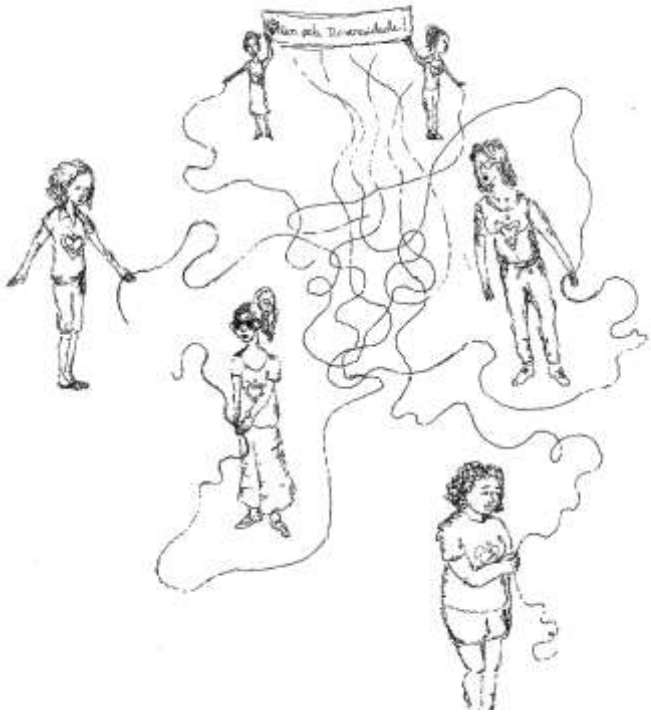
Desenho 10 – A malha de Mães pela Diversidade: "Meu filho e minha filha LGBTs não vão virar estatística!!!"

Fonte: Diário de campo, dia 11/05/2017.

Imbrincado aos caminhos biográficos de mães militantes, o coletivo alia-se também a outros atores e instituições vinculados às políticas LGBT ou à garantia dos Direitos Humanos. Assim, profissionais da área da psiquiatria, psicologia, direito, endocrinologia, urologia, ginecologia, assistência social e educação; entidades como a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), o Instituto Brasileiro de Direito de Família (IBDFAM), o Grupo de Advogados pela Diversidade Sexual (GADVs), o Grupo de Pais de Homossexuais (GPH), a Associação Brasileira de Famílias Homoafetivas (ABRAFH), o Instituto Brasileiro de Transmasculinidades (IBRAT); grupos de militân-

cia LGBT, como Pedra no Sapato e A Revolta da Lâmpada, além de universidades públicas e particulares, comparecem como *times de parceiros*, que não devem ser vistos como mero suporte, mas como parte integrante da tapeçaria de Mães que defendem a diversidade sexual e de gênero.

Desenho 11 – A malha de Mães pela Diversidade.



Fonte: Diário de campo, dia 12/05/2017.

Em caixa-alta e destaque, a coordenadora do coletivo define-o como independente, laico e suprapartidário. Isso indica, primeiro, que as Mães não são administradas por quaisquer gestões governamentais, seja a nível federal, estadual ou municipal. Segundo que, enquanto grupo, não há influência ou controle de instituições ou julgamentos morais religiosos. E, terceiro, que o coletivo não se filia a partidos eleitorais. Esses três fundamentos, contudo, não inibem a busca por apoio estatal – coalizações com membros do Congresso, Assembleias, Ministério Público e Defensoria Púbica demarcam estratégias de reivindicação de políticas públicas voltadas aos direitos da população LGBT. Tampouco inibem a participação partidária individual, sequer a prática pessoal de crenças. Desse modo, é possível encontrar mães católicas, evangélicas, espíritas, *cristãs*, umbandistas, do candomblé etc., que, inclusive, acionam essas identidades religiosas em seus relatos como forma de defesa da afinidade entre experiências *sagradas* e as vivências sexuais e de gênero não comportadas pelo cerco cis-heteronormativo.

Ao longo da malha, militam mulheres que estabelecem algum tipo de contato afetivo ou familiar, consanguíneo ou não, com pessoas que se identificam como lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros, intersexos e queers (LGBT). Logo, são mulheres-mães de LGBT, mulheres-tias de LGBT, mulheres-avós de LGBT que, no grupo, assumem todas a identidade materna de LGBT. A malha de Mães é, portanto, uma

aliança de pessoas que têm gênero, sexualidade, raça, idade, classe social, profissão, escolaridade, religião, estado civil, posição política e naturalidade diversas. O único traço comum refere-se à performance da maternidade de LGBT.

Assim, há algumas pessoas que não têm LGBTs como filho ou filha, mães de heterossexuais que apoiam a causa motivadas pela empatia. Há também alguns poucos homens-pais de LGBT, que no grupo raramente se posicionam como protagonistas. Há mães de LGBT que também são lésbicas ou bissexuais[26]. Há mães religiosas. Há mães de regiões interioranas. Há mães negras, mães que se consideram pardas. Que militam fora do Brasil. Aposentadas. Donas-de-casa. Sem ensino superior. Divorciadas e solteiras. Que acabaram de descobrir a militância ou remanescentes de outros coletivos ou cujo ativismo individual conta longas datas[27]. No geral, são mulheres que dominam as técnicas e o custo do uso da internet, de redes sociais e aplicativos de comunicação virtual.

A malha materna não é composta somente por pessoas que frequentam ativamente os eventos políticos e as *linhas do tempo* de redes sociais com publicações engajadas. Muitas militam dramatizando a maternidade de LGBT – sobre a qual falarei no terceiro capítulo – por formas mais modestas: por silêncios, leituras e escutas. Algumas participam como mães-acolhidas, aquelas que ainda estão em fase de *empoderamento político*[28] ou que ainda passam pelos degraus médios da carreira moral da *aceitação*. São Mães pela Diversidade aquelas que comparecem aos atos públicos, as que lá falam e as que só ouvem. E são também Mães aquelas que não vão às ruas, mas cujas mobilizações compreendem *lutas* no plano do dia-a-dia, das pequenas desconstruções discursivas dentro de

---

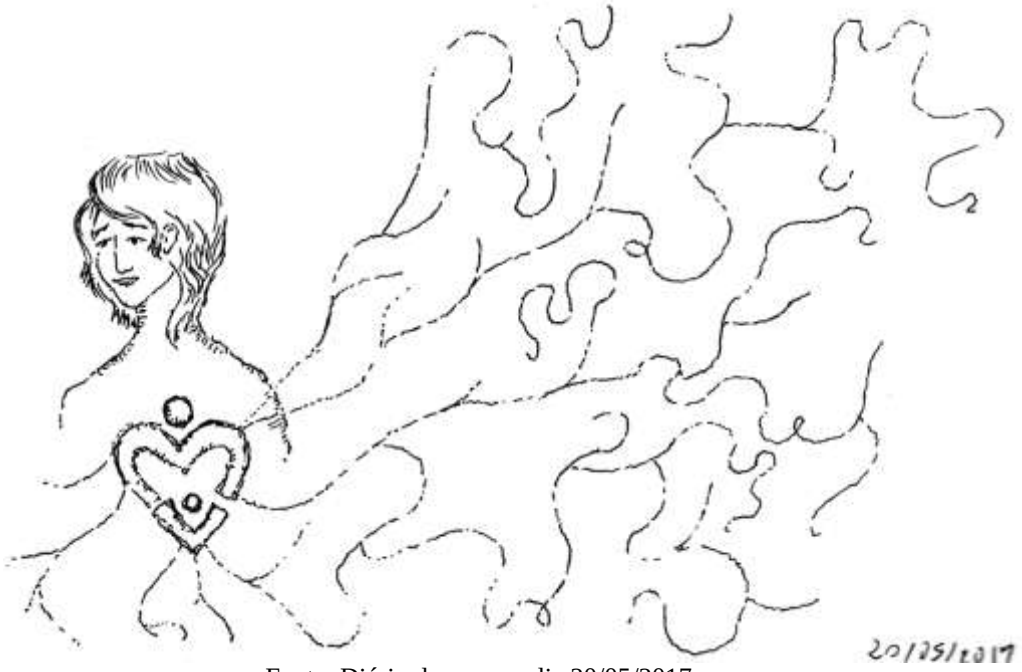
[26] Nesse contexto em que há tantas formas de se vivenciar maternidades, cabe uma discussão sobre o que significa *ser mãe* e qual sua relação com o *ser mãe de LGBT*. Seria essa uma identidade capaz de fluir entre diferentes corpos ou uma condição atrelada ao corpo feminino? A questão extrapola a díade entre laço afetivo natural e laço construído socialmente. No terceiro capítulo, voltarei a linha a esses pontos, questionando também de que forma podem homens pais e mulheres mães de heterossexuais performarem o *ser mãe de LGBT* na correnteza política de Mães pela Diversidade. O que tem isso a ver com a *maternagem política*? Como o coletivo pode partir de referências teóricas *queer* – cujo trabalho tem se voltado à desconstrução dos determinismos biológicos – para se abastecer de noções "naturalizantes" sobre a maternidade para constituir suas militâncias?

[27] Esses dados são provenientes de minha observação e interação com o campo. Embora eu tenha coletado dados socioeconômicos das interlocutoras que entrevistei, não é possível utilizá-los para elaborar um perfil socioeconômico do coletivo como um todo, em vista da quantidade de participantes e de sua distribuição diversa ao longo do território brasileiro. Dessa forma, somente é possível afirmar a partir das informações coletadas nas entrevistas que as Mães pela Diversidade de Goiás são compostas majoritariamente por mulheres acima de 40 anos, residentes da região metropolitana de Goiânia, casadas, cristãs, de classe média, que dominam as tecnologias de comunicação e informação da internet e que possuem ao menos um filho ou filha LGBT.

[28] Termo êmico muito utilizado pelo coletivo. Ao longo da etnografia, escrevi em itálico outros conceitos êmicos.

casa, que defendem as pautas de diversidade sexual e de gênero nas conversas e reuniões corriqueiras do grupo doméstico.

Desenho 12 – Linhas de vida.



Fonte: Diário de campo, dia 20/05/2017.

Para as participantes, a malha de Mães pela Diversidade compreende um *grupo*, um *movimento* ou um *coletivo*. Associado a essas palavras, por vezes, vem o adjetivo *político*. Nesse sentido, o nome do coletivo contraria a (in)consciente norma patriarcal da língua portuguesa que incumbe às formas plurais o domínio do gênero masculino, mesmo sob a presença majoritária de mulheres. Por isso, comumente nomeia-se um grupo de pais e mães como um grupo de "pais"; exceto as Mães pela Diversidade, que, ainda que angariem homens e mulheres, mantêm o universal feminino: "Mães". Apesar disso, é comum que as participantes se refiram ao grupo no masculino: ouve-se falar mais "o Mães" do que "as Mães"[29]. Ocorre que, ao pronunciarem "o Mães", elas querem dizer "o *grupo*/*movimento*/*coletivo político* Mães pela Diversidade"[30].

Conforme as integrantes do movimento, as Mães pela Diversidade existem desde 2014. Mas o registro histórico dessa origem tende a variar conforme quem conduz a narrativa, pois depende do que tal interlocutora compreende como sendo o grupo Mães pela Diversidade. Se, por exemplo, antes da consagração da organização, uma participante já

[29] Isso se explica pelo uso da figura de linguagem elipse, um recurso estilístico de sintaxe que permite a omissão de um termo que pode ser subentendido pelo contexto.
[30] Ao longo da etnografia, no entanto, busquei escrever *as* Mães para destacar mais a presença dos múltiplos sujeitos femininos e menos a ideia de um grupo único e no masculino.

era ativista, de modo solitário ou no fluxo de outro movimento social semelhante, a resposta para a pergunta "desde quando o Mães existe?" ganha nuances subjetivas, em que o envolvimento nas *lutas* levadas pelo grupo envolve-se às memórias de outras práticas militantes anteriores ou contemporâneas ao Mães.

Assim, é possível encontrar relatos que antecipam esse marco histórico para o momento em que participantes que atualmente constituem as Mães pela Diversidade atuavam em outros coletivos de mães. Como foi-me explicado durante uma conversa com o coordenador nacional Luís Arruda, há quem puxe a linha inicial mais à retaguarda: no ano de 2014, a rede de ativismo virtual *All Out*[31] empreendeu uma campanha no Brasil convidando mães que se orgulhavam de seus filhos e filhas LGBT para reagir à alegação homofóbica do deputado Jair Bolsonaro (filiado ao Partido Progressista, do Rio de Janeiro) de que "ter filho gay é falta de porrada"[32].

Além de operar virtualmente, por meio de redes sociais, a campanha promoveu a realização de exposições de fotografias de mães de LGBT. Enquanto em algumas imagens as mães posavam sozinhas, houve quem posou ao lado de seu filho ou filha e quem ainda só pôde usar do artifício da metalinguagem para posar ao lado do retrato do filho, cuja presença fora levada pela LGBTfobia. Assim, expressões sorridentes de felicidade e orgulho se alternavam entre o semblante de seriedade ou de preocupação de quem enfrenta uma arena política contra as violências LGBTfóbicas. Abaixo das fotografias, mensagens escritas ao longo de memórias tristes, outras felizes, expressavam em palavras de emoção a defesa da igualdade de direitos da população LGBT e as vicissitudes da maternidade: amor, orgulho, acolhimento. Todas as fotografias são em preto-e-branco.

As mostras fotográficas foram realizadas em quatro praças públicas do Rio de Janeiro e em Brasília, tendo ao fim desembocado numa reunião de mães de LGBT convocadas de várias regiões do país, que decidiram fortalecer a campanha na forma de um coletivo, o Mães pela Igualdade. Como contam diversos membros desse primeiro grupo, muitas *tretas* interpessoais e conflitos relacionados à tomada de partidos políticos, à organicidade geral, divergências em questões de democracia e no relacionamento com o poder público levaram ao afastamento e desligamento de ativistas. Embora o Mães pela Igualdade ainda exista, muitas que ali militavam formaram coletivos em seus devidos

---

[31] A *All Out* compreende uma organização sem fins lucrativos que opera a nível global por meio de campanhas virtuais em prol de questões relacionadas aos direitos da população LGBT, conforme o site http://allout.org/pt/perguntas-frequentes/, acessado em 16 de novembro de 2017;

[32] Informação acessada na notícia https://www.pragmatismopolitico.com.br/2014/03/ter-filho-gay-e-falta-de-porrada-diz-bolsonaro.html, em 16 de novembro de 2017.

estados. Algumas dessas, entre as quais constam as atuais coordenadoras nacionais, propuseram enfim a criação das Mães pela Diversidade.

Esse passeio por questões históricas indica que as Mães pela Diversidades não são únicas e, sobretudo, que não são pioneiras[33]. Ou seja, embora a publicação da coordenação nacional explicite que "nascemos de um encontro natural de mães de LGBTs do Brasil inteiro", acredito que não houve uma convocação espontânea de mães militantes, ao acaso. Iniciativas que implicam o ativismo materno ou paterno de pessoas LGBT tomam o cenário brasileiro desde a década de 1990, na forma de organizações como a Reunião de Pais, Amigos e Irmãos de LGBTs (REPAIR) e o Grupo de Pai de Homossexuais (GPH), fundado pela professora e psicanalista Edith Modesto (OLIVEIRA, 2014). A própria Edith Modesto é considerada uma Mãe pela Diversidade, o que demonstra a confluência e intersecção de diferentes grupos. Logo, essa tessitura histórica deu-se ao longo de um processo que requereu o afrouxamento de fiapos de outras peças, a costura de retalhos, a emenda de linhas ativistas solitárias e de outros movimentos contemporâneos, de modo que o curso do coletivo não pode documentar apenas a versão da dissidência a partir das Mães pela Igualdade.

Levando em conta que a correnteza de atrizes políticas se cruza (e traspassa) nessa malha de mães em diferentes momentos e espaços de suas vidas, não é possível marcar um ponto específico que celebre a data de nascimento das Mães pela Diversidade. O ano de 2014 surge, assim, como uma gênese mitológica, que supõe o estabelecimento do nome "Mães pela Diversidade" e o início das primeiras projeções de mobilizações. Conquanto não é meu objetivo principal traçar os marcos temporais que definem as Mães como tais, mas o de seguir junto ao fluxo de suas trajetórias, não organizo neste trabalho uma ordem cronológica de eventos que registrem historicamente as atividades do grupo. No entanto, importante estabelecer que, desde o fim do segundo semestre de 2017, as Mães se tornaram uma associação[34]. Ganharam assim um número de Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica, ou CNPJ, o que formaliza e identifica o grupo perante a Receita Federal do Brasil, e permite a aquisição de doações monetárias[35].

---

[33] Há registros de que Tânia Cardoso, falecida esposa do atual coordenador do grupo em Goiás, Avelino Fortuna, tenha formado um grupo de mães de LGBT no estado de Goiás em meados dos anos 2000. O grupo foi denominado de "Mães do Colcha" e era composto principalmente por mães de militantes LGBT do "Colcha de Retalhos – a UFG saindo do armário", um dos mais importantes coletivos LGBT da Universidade Federal de Goiás e do estado.

[34] Segundo a Lei nº 10.406/02, art.53, do Código Civil brasileiro, as associações consistem na união de pessoas que se organizam para fins não lucrativos.

[35] A primeira grande doação recebida pelas Mães pela Diversidade veio em outubro de 2017, da cartunista Laerte Coutinho, que ganhou a quantia de R$ 100.000,00 (cem mil reais) em indenização por conta do

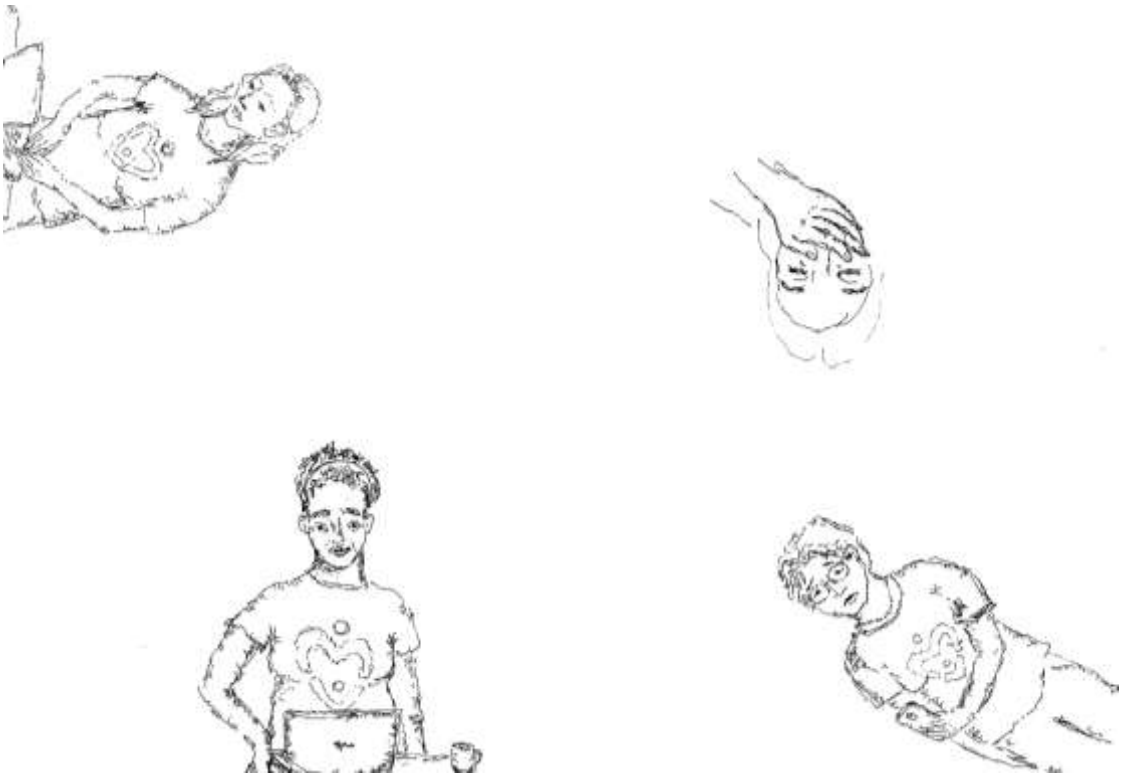
Mesmo antes de formalizar-se em associação, o movimento Mães pela Diversidade já possuía organicidade. Além dos três fundamentos citados – apartidarismo, laicidade e independência –, um estatuto e um Departamento Jurídico são responsáveis pelo estabelecimento de uma série de regras com o intuito de manter coesão em seu arranjo. Acredito que essa organicidade se constitui em dois nivelamentos de administração e duas dimensões de atuação. Dessa forma, há coordenações nos níveis *nacional* e *estaduais*, responsáveis pela sistematização do grupo na dimensão das sociabilidades não-virtuais, ou seja, dos encontros presenciais, e no plano das interações à distância, permitidas pela rede mundial de computadores, cujos canais são as redes sociais *Twitter*, *Instagram*, *YouTube*, *Facebook* e aplicativo de comunicação WhatsApp[36].

processo judicial contra as alegações transfóbicas cometidas pelo jornalista Reinaldo Azevedo. Pelo Facebook, a Mãe pela Diversidade Majú Giorgi comemorou a doação, dizendo que pretende utilizar o dinheiro para organizar a primeira reunião nacional do coletivo na capital paulista e, dessa forma, descobrir "quem somos, o que queremos, para onde vamos". Disponível em: http://www.guiagaysaopaulo.com.br/1/n--por-transfobia-colunista-tera-de-pagar-r$-100-mil-a-laerte-coutinho--24-10-2017--5475.htm. Acesso em 16 de novembro de 2017.

[36] *Twitter* trata-se de uma rede social de compartilhamento de textos curtos, vídeos ou imagens; *YouTube* empreende a publicação e o compartilhamento de produções audiovisuais curtas ou longas, com a permissão de comentários, julgamentos e interação entre os usuários; *Instagram* permite o compartilhamento de fotografias e de vídeos curtos, além de possibilitar recursos de comentários e de diálogo entre os membros; o *Facebook* é uma rede social de comunicação, compartilhamento de vídeos (longos ou curtos), de *links* de outros sites – como plataformas de notícias –, de postagens pessoais em texto escrito ou de imagens. Também é possível usar o Facebook para a criação de grupos de sociabilidade, como no caso do grupo do movimento Mães pela Diversidade, que, até dezembro de 2017, consta com 10.295 membros, que ali postam, comentam e interagem diariamente. Por fim, o *WhatsApp* funciona como uma rede de trocas de mensagens (textuais e visuais), voltada para telefones móveis, que também inclui um grupo com participantes do coletivo. Embora o *Twitter*, o *Instagram* e o *Facebook* propõem ferramentas que tornam possível a *presença individual* da associação na forma de um *perfil* do grupo, gerenciado pelos coordenadores nacionais, as atrizes políticas associadas usam o próprio *perfil* particular para atuarem. Apesar de que todas essas redes sociais possam ser acessadas por meio de computadores de mesa ou notebooks, atualmente é comum que sejam acessadas por meio de aplicativos de celular, o que possibilita o contato mais assíduo e rápido.

Não utilizo metodologias específicas para o acesso de dados oriundos da internet e não tomo essas plataformas de comunicação como campo de pesquisa estritos ou principais. No entanto, desde 2015 tenho acompanho (de modo não sistematizado) as atividades das Mães pela Diversidade nas plataformas citadas – exceto o grupo do Whatsapp, que é de uso exclusivo das participantes. Dessa forma, as Mães têm comparecido nas *linhas do tempo* – ou *timelines*, lugares onde se desenrola o fluxo de informações postados – de minhas próprias redes sociais, de modo que, mesmo quando meu objetivo não é o de *fazer antropologia*, mas o de me entreter, eu ainda exerço a observação-participante e tomada de notas, consciente de que não posso ler todas as informações publicadas, mas que tais instantes de "contato espontâneo" integram meu campo e podem me dar pistas e *insights* no momento de análise escrita-desenhada.

Desenho 13 – Militância virtual, gestos à distância.



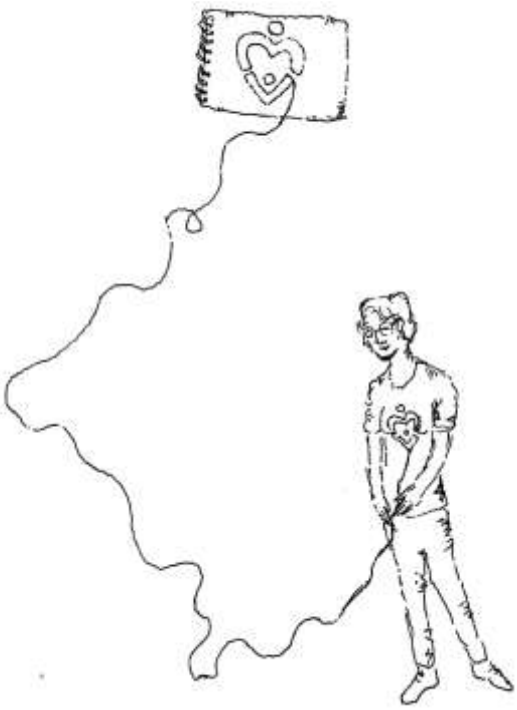
Fonte: Diário de campo, dia 7/04/2017.

Ao longo do crescimento do coletivo pelo território brasileiro, houve a necessidade da divisão administrativa entre coordenações nacionais e regionais. Os três coordenadores a nível nacional foram eleitos por votação durante uma reunião de Mães antes da Parada de Orgulho LGBT de Salvador em 2015. São eles: a mãe brasiliense Ângela Moisés; a paulistana Majú Giorgi; e Luís Arruda, um militante homossexual paulistano, cuja presença no grupo é explicada por seu apoio em diversos sentidos (do técnico até o sentimental, desde o princípio do coletivo)[37]. Além disso, atualmente, as Mães pela Diversidade gerem 23 coordenadorias estaduais, cujas representantes militantes têm liberdade de organizar encontros e projetar pautas que interessem e se moldem às necessidades de cada região. Alguns estados, como Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul possuem

[37] Luís me explicou, durante uma entrevista, que foi um dos responsáveis por entrar em contato com as primeiras Mães a fim de fazer uma exposição sobre mães que se orgulham de seus filhos e filhas LGBT, a pedido de uma campanha promovida pelo movimento *All Out*, ainda em 2014. Desde então, ele mantém a postura de *apoiador* do Mães pela Diversidade e diz não se colocar em posição protagonista em nenhum momento. Segundo ele, por conta de sua personalidade calma e pacífica, tem a função de manter a coesão emocional do grupo, nos momentos de conflitos e tensões entre as Mães, agindo como conciliador. Além disso, Luís ajuda a organização de protestos em grande escala, como as Paradas de Orgulho LGBT, e na criação e manutenção das redes sociais.

também coordenadorias regionais, com mães responsáveis por áreas metropolitanas e cidades interioranas específicas.

Desenho 14 – Transfusão de histórias: da interlocutora ao Diário de Campo.



Fonte: Diário de Campo, dia 29/05/2017.

Nem *site*, nem endereço físico de funcionamento[38]. Seja no plano da internet ou *do concreto*, o grupo só comparece enquanto dinâmica e atividade. Ou seja, não há um ateliê fixo onde são desenhadas as pautas políticas e orquestradas as *lutas*. Sua página-perfil nas redes sociais, assim como os grupos de bate-papo nos aplicativos de comunicação *online* cumprem essa função. No mesmo leito onde cursam montantes diários de testemunhos de histórias pessoais, trocas de *likes*[39], mensagens de boas-vindas a novas integrantes e quaisquer outros tipos textuais e audiovisuais das chamadas *postagens*, encontram-se as plataformas de acesso à associação e funcionam os espaços de gestão. Mas isso não torna o grupo completamente cibernético. Pelo contrário, os atos e reuniões corpo-a-corpo empreendem não apenas as chamadas *mobilizações políticas*, *protestos*, *eventos*, *encontros*, *reuniões*, *vigílias* e *lutas*. Também funcionam, similarmente, como lugares de trabalho onde são feitas decisões e idealizações. Aliás, as margens dessas duas dimensões de atuação misturam-se e se coproduzem o tempo todo. Há, assim, um deslocamento pendular entre a ocupação dos espaços virtuais e não-virtuais, um vaivém que permite tanto a transformação das mobilizações em locais públicos em narrativas audiovisuais-textuais compartilhadas na internet, quanto a realização de protestos nas próprias redes sociais – a

[38] Até fevereiro de 2018.

[39] A troca de *likes* (do inglês, *gostar*) compreende uma das possibilidades de interação nas redes sociais, em que as publicações ou postagens nas *linhas do tempo* tornam-se suscetíveis a reações alheias, representadas pelo acionamento de um botão que, no Facebook, assume principalmente a imagem da mão simbolizando um sinal de "joia" – ou de suas variações, representando reações como o "amei" ou as sensações de "engraçado", "triste", "raiva" ou "impacto". Também é possível acionar essa forma de interação no Instagram, no YouTube e no Twitter. A troca de *likes* incorpora um grau de "importância" no ambiente cibernético e pode ser responsável por hierarquizar virtualmente os usuários de redes sociais, no momento em que representa, quantitativamente, o raio de visibilidade que suas publicações podem atingir na rede. Dessa forma, têm surgido os chamados *influenciadores digitais*, perfis que detém poder de tornar mensagens visíveis a um maior público e que, por conta disso, atraem o patrocínio de empresas e corporações com intuito publicitário.

exemplo das esporádicas organizações de *vomitaço*s, postagens de caricaturas humanas vomitando nas *linhas do tempo* de figuras públicas que promovem discursos LGBTfóbicos, machistas ou racistas.

Desenho 15 – Mãe Rosana compartilha nas redes mensagens pela vida das pessoas trans.

Fonte: Diário de Campo, dia 11/03/2017.

Além disso, enquanto as redes sociais são utilizadas para engendrar as reuniões presenciais, essas últimas tornam-se responsáveis por fertilizar as primeiras com relatos textuais e visuais. Assim, o grupo da rede social Facebook, por exemplo, tem-se proposto também a registrar e fazer circular as atividades realizadas pelas Mães em seus diversos lugares de atuação para além da internet. Com frequência, a afirmação “estamos em quase todos os lugares” é empregada como legenda de fotografias ou de vídeos publicados, o que demonstra uma ilusão de onipresença: a malha parece espalhar seu emaranhado de ramas, submergir e emergir em variadas e longínquas coordenadas dos planos *cibernético*

e *mundano* ao longo do ano. Paradas de Orgulho LGBT, piqueniques, seminários universitários ou em empresas, seja em cidades interioranas ou capitais brasileiras, são alguns dos exemplos desses palcos físicos, ao passo que os perfis e páginas de redes sociais, além das participações em programas de televisão – como a telenovela citada por Rosana – ou em produções jornalísticas compõem os holofotes virtuais e midiáticos que iluminam e apoiam a dramatização das maternidades políticas das Mães pela Diversidade.

Desenho 16 – "Estamos em quase todos os lugares". Universidade Federal Fluminense. Campus de Volta Redonda. Representação de foto do Instagram.

Fonte: Diário de campo, dia 26/05/2017.

Dessa forma, a malha de Mães estica-se da internet à rua, da rua à internet, tornando o terreno *online* um potencializador de sociabilidade e de militância. Contudo, as produções imagéticas que ali circulam raramente indicam que um dos principais espaços de atuação do movimento é, na verdade, onde as relações familiares são construídas, onde as emoções começam a perpassar, onde paredes são erguidas, retratos são postos, sofás são mobiliados... Esse lugar em que as feministas têm denunciado como um domínio rodeado de questões de gênero e, por isso, de relações de poder... A casa. Pois adiemos essa discussão sobre as hierarquias engendradas pelo domínio doméstico para o fim do capítulo e voltemos à casa em Aparecida de Goiânia, para continuar o trabalho de descrição analítica das Mães pela Diversidade a partir dos sinais deixados pelas interlocutoras do diálogo tramado na sala de Helenice.

1.2.1 Nomes que enrugam a contextura da visita: o pãe, a saia e o vaivém entre lutos particulares e sofrimentos coletivos

Naquela manhã de feriado, de céu nublado e chuva peneirada, quando Rosana termina de destrinchar os passos que deu em direção à *aceitação* da transexualidade do

filho, lembremos, Avelino havia então interpelado dizendo que a informação predominante é de que as famílias não acolhem o filho ou a filha LGBT em casa, sendo que *a coisa realmente funciona quando há acolhimento*. Ele continua:

"Por onde eu tenho andado, eu tenho ouvido isso demais, porque eu acho que minha história todo mundo já conhece..."

Eu percebo que Rosana passa a condução da fala à Avelino, ao insistir em seguida: "Meu marido não conhece! Helenice não conhece!" Assim, os ponteiros da atenção voltam-se ao homem de barba e cabelos brancos, sentado sob o mural de doze retratos que, de voz embargada pela saudade, vai tecendo duas outras biografias ao fio da sua: a do filho e da esposa. O ex-agrimensor não perde a força da voz para a força da tristeza que nela entoa. Sua fala sai como um monólito. Ninguém o interrompe. O silêncio ao redor perdura, segurado pelos lutos que dele vão emanando. Ele conta:

Desenho 17 – "É o que me mantém vivo!", diz Pardal [Avelino].

Fonte: Diário de campo, dia 29/05/2017.

"Em 2012, eu perdi um filho que era homossexual, era gay. Ele foi assassinado lá numa cidadezinha da grande Recife. Foi espancado e jogado no mar, por homofobia. E a partir disso aí eu encontrei um punhado de mães e nós criamos esse Mães pela Diversidade. Hoje eu sou o bendito-é-o-fruto-entre-as-mulheres, porque 99% do coletivo é de mulheres, tanto que é Mães, Mães pela Diversidade. Quando nós escolhemos também [o nome do coletivo], foi por entender que o nome "Mães" é mais poderoso. Pai é uma consequência [risos], mas a mãe chama mais. E nessas andanças aí, depois disso tudo, acabei me tornando um símbolo em tudo quanto é lugar, porque não é normal para os padrões dessa sociedade machista que os pais entrem nessa *luta*. E eu entrei depois de uma situação completamente traumática. Porque em 2012, em janeiro, eu perdi minha esposa, com 46 anos de idade. E em novembro eu perdi meu filho. Em 10 meses, a minha família se reduziu pela metade. E eu entrei nessa *luta*. Eu tenho acompanhado, viajado para tudo quanto é lado. Agora mês que vem eu devo ir para Recife de novo. Em junho, vamos estar lá em São Paulo. Dessa vez o Kaito também vai. E a gente

conhece gente demais, gente que se aproxima pela minha imagem de acolhedor. Eu me tornei o pai dos gays do Brasil. Tem lugar que eu chego, todo mundo vem e fala, 'ô pai, ô pai, ô *pãe*', me chama até de *pãe*. E me traz muito carinho e me dá muita força para eu continuar nessa *luta*. [...] O Brasil é o país que mais mata transexuais no mundo. De 2012 até hoje, no Brasil, foram assassinados mais de 1800 homossexuais. Assassinados de forma cruel, violenta. Porque o assassinato do LGBT é de uma forma cruel e desumana. É crime de ódio mesmo. É igual meu filho: ele foi espancado e jogado no mar ainda vivo, ele morreu afogado. E isso todo dia a gente vê. Mas a maioria dos acontecimentos têm como minimizar a causa, porque é a questão do acolhimento da família. É um negócio que eu sempre tive consciência. Quando meu filho chegou para mim e falou, 'ó pai, eu sou homossexual, eu sou gay', ele tinha 15 para 16 anos, foi um impacto danado. Mas eu pensei o quê? Ele não vai deixar de ser meu filho. Tem ex-mulher, ex-não-sei-o-quê, mas não vai deixar de ser meu filho. [...] E se não tiver o acolhimento, o apoio da família, fica muito pior. O LGBT que não é acolhido pela família é jogado na rua. Se ele está sendo violentado em casa, imagina na rua. [...] Eu estou acompanhando esse coletivo nosso desde o início, sou fundador junto com um grupo de mães desse coletivo, que agora vai virar associação, porque tem algumas empresas querendo patrocinar esse trabalho nosso, porque está rendendo, estamos conseguindo muitos avanços, é muita gente que estava se aproximando. Aqui em Goiás estava mais difícil porque eu estava sozinho. A minha mulher, antes de morrer, tentou reunir algumas pessoas, já era difícil. Agora você imagina um homem reunir mães. É mais complicado. Nessa sociedade machista, é um harém. Então a Rosana assumiu a coordenação nossa e eu sou o coordenador itinerante, porque eu ando esse Brasil inteiro. [...] Tendo um suporte, nós vamos até o cafundó do ronca, lá onde o vento faz a curva, lá onde o diabo perde as botas. Porque é gratificante. Eu, particularmente, o que me mantém vivo hoje é isso. O sofrimento que foi eu perder minha esposa, com a idade que ela tinha, o tanto que ela era ativa, militava o tempo todo junto com meu filho que era militante LGBT. Depois eu perco ele. [...] Se não fosse o carinho e a força que eu recebo nesse movimento que as pessoas me trazem essa energia, eu já tinha ido. Então eu acho que minha permanência, minha *luta*, nesse movimento, é também de gratidão. [...] Aí a nossa *luta* é essa. Eu falo o seguinte: cada LGBT que é assassinado, que é morto da forma que normalmente é, eu sinto como se meu filho tivesse sendo assassinado de novo. E isso me dói demais. Então meu objetivo é que com essa *luta* a gente

consiga que pai nenhum tenha que fazer o que eu fiz: sair daqui para ir reconhecer o corpo do meu filho lá em Recife. A gente não nasceu para sofrer, a gente nasceu para ser feliz."

O clima da sala oscila. As emoções que partem da voz de Avelino, no ir e vir de seus causos, circulam de um para o outro, sofá a sofá, tamborete a tamborete. Vai a empatia pela dor da perda, pelo atravessamento dos dois lutos, sendo passada feito batata quente de mão em mão, seguidas pela sensação de superação, envolta na militância e no sentimento de gratidão e felicidade que o pai também maneja. Assim, momentos de risos alternam aquelas horas maiores em que é preciso recuar a pálpebra e desaguar para dentro, única tentativa de manter minha falsa neutralidade de etnógrafo, embora eu soubesse de cor tudo que fora exposto.

Desenho 18 – Curso de linhas lacrimais.

Fonte: Diário de Campo, dia 13/05/2017.

Ao acompanharmos a trajetória de Avelino, encontramos um processo de subjetivação que leva à construção de diferentes personagens de si. Há, primeiro, um pai de homossexual, que, embora ativista sindical, não engendra a causa da militância do filho. Também atua como o clássico marido de *mãe pela diversidade* – em minúscula e itálico, tomando o nome do coletivo no sentido adjetival, para representar a militância de mãe de LGBT –, apático e inerte, ao contrário da esposa Tânia, *ativa*. Nisso, constrói um pequeno perfil dessa mulher que, no vigor dos 46 anos, tentou reunir sem êxito outras pessoas *mães pela diversidade* em Goiás, lugar que ele diz pertencer a um "harém" machista. Ao falecimento de Tânia, Avelino *perde*. Ao falecimento do filho, torna a *perder*. Os pormenores do luto não são destacados nesse momento. Há um salto temporal na narrativa que indica que o fulcro de seu padecimento se deu ao longo de seu ingresso no ativismo. Das perdas, vemos o Avelino que carrega a posição de *símbolo* de militância, por nadar contrário ao machismo que impede a consagração do ativismo de outros pais de LGBT e pela "imagem de acolhedor".

Nesse sentido, o verbo *perder* é significativo para o vocabulário político-emotivo do pai: identifica uma linguagem matemática, de subtrações afetivas e relacionais irreparáveis, e também uma linguagem da reciprocidade, em que o perder dedica-se a ser o

contrário de ganhar e em que os ganhos, embora pareçam impossíveis, são surpreendentemente ofertados ao pai por meio da militância no coletivo Mães pela Diversidade, na forma de sentimentos como o *acolhimento*, *carinho*, *energia* e *força*. Por isso, a *gratidão*. A *luta* torna-se gratificante porque talvez represente a boa recepção de muitas dádivas, que dizem respeito às alianças com outras ativistas e que compreendem suas novas afiliações. Afinal, ao ganhar os filhos e filhas, ele é novamente chamado de pai, de Mãe pela Diversidade e até do misto entre pai e mãe: *pãe*.

As formas que o pai dá outros significados a coisas e sentimentos embargados de dor e de passado são dispendiosas. A viagem para buscar o corpo do filho reforma-se nos trânsitos longínquos que ele percorre em prol da diversidade sexual e de gênero. A boina colorida que Tânia costumava usar nos protestos ao lado do filho encapuza agora a cabeça branca que vai até *o cafundó da ronca* e volta, e torna a partir. A colcha de retalhos, símbolo e bandeira do coletivo Colcha de Retalhos – A UFG Saindo do Armário, fundado pelo filho, também ocupa um canto da bagagem. Mas o adereço mais simbólico e indispensável para o redesenho dessa figura de Mãe pela Diversidade sobre seu esboço paterno é a saia, uma lembrança latente dos protestos do filho, que costumava usar saias para questionar a desigualdade de gênero[40]. À saia voltarei em breve. É dentro dessa nova roupagem que, ressentindo os assassinatos de LGBT desconhecidos sobre as próprias cicatrizes, Avelino torna o coletivo Mães pela Diversidade o lugar em que é acolhido enquanto acolhe.

Quando a antropóloga indiana Veena Das explora as relações entre vidas e palavras, em seu livro *Life and Words* (2007), é estabelecida uma noção fascinante acerca do decurso de quem sobrevive à metamorfose de pessoas amadas em vítimas fatais de violência. Embora seus estudos se atentem à sociedade indiana (e suas particularidades bélicas, patriarcais e machistas, conforme Das), é possível comparar os procedimentos obrigatórios para com os mortos ("obligations to the dead") com o luto de Avelino. Tomo o luto como uma expressão linguística e corporal de emoções melancólicas que, embora

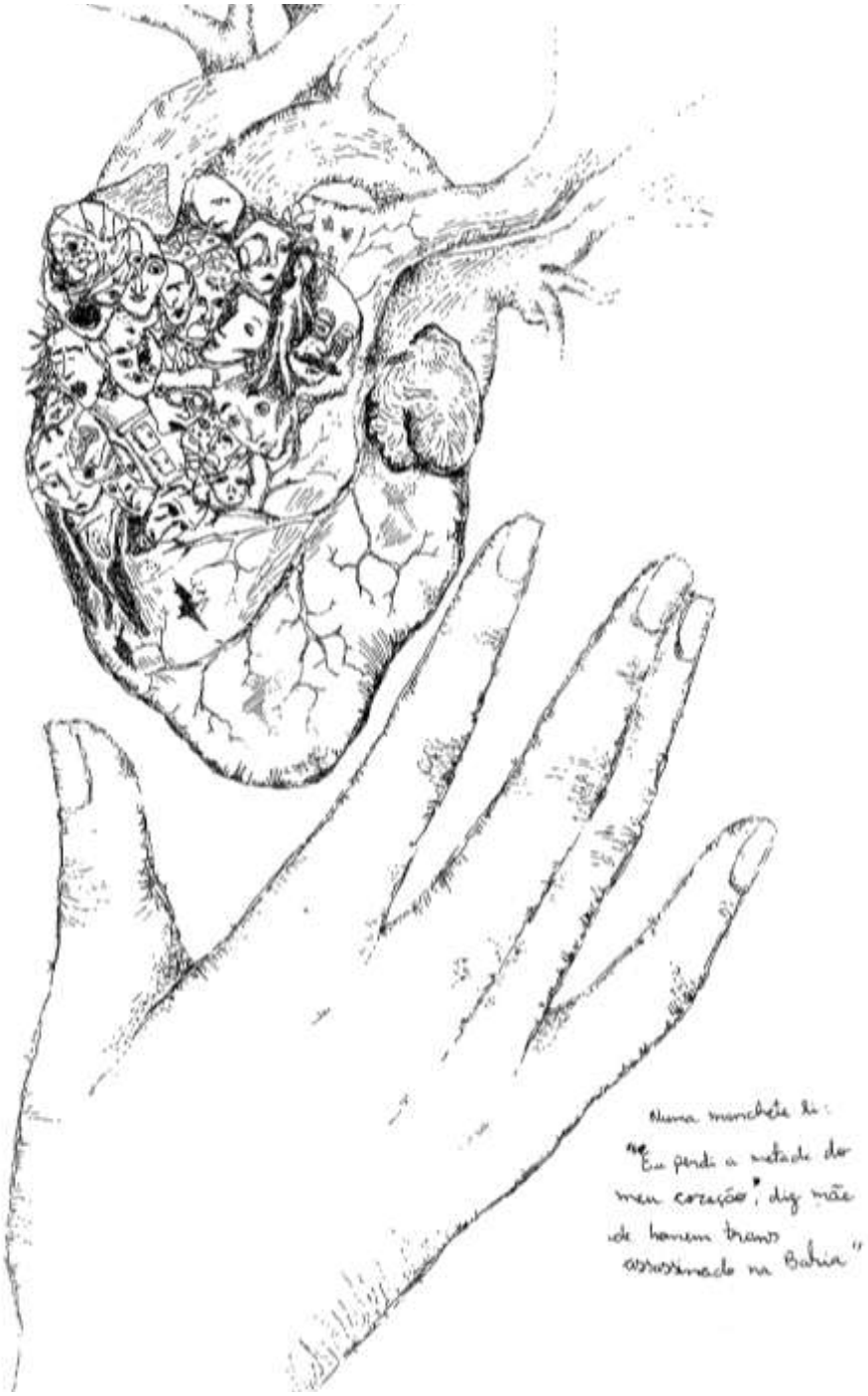
[40] O filho de Avelino, o jornalista, árbitro de vôlei e dono de boteco Lucas Fortuna, também era militante LGBT e ativista estudantil. Existe uma história, quase mitológica, que circula entre as amigas(os), professoras(es), familiares e até entre desconhecidas(os), que posiciona Lucas no centro e fundação do chamado Movimento Pró-Saias, que perdura de 2002 até os atuais encontros universitários de estudantes de comunicação social e em protestos relacionados às políticas LGBT. O movimento, aderido por pessoas que se identificam como homens cisgêneros, consiste em vestir saias, a partir da consideração de que há um ato político no uso dessa vestimenta, pois isso contraria as regras do regime cis-heteronormativo sobre a rigidez da divisão entre indumentárias masculinas e femininas. Nas diferentes versões da origem do movimento, Lucas surge como o promotor e idealizador do ato, tendo continuado a usar saias em outras ocasiões políticas.

sentido em diferentes níveis de pesar individualmente, é regrado, alterado, prolongado, antecipado, permitido ou negado conforme as prescrições sociais e culturais (COELHO e REZENDE, 2010).

Para Veena Das, assim como defendem outras pesquisadoras concentradas na antropologia das emoções (COELHO e REZENDE, 2010), o repertório de compromissos gestuais para com os mortos compreende as referências verbais dos sentimentos, aliadas

Desenho 19 – Numa manchete, li: "Eu perdi a metade do meu coração", diz mãe de homem trans assassinado na Bahia.

a



Fonte: Diário de Campo, dia 18/04/2017.

expressões faciais, o despejo e a contenção de lágrimas, o manuseio trêmulo, as variações na voz, gaguejos**,** hesitações, gritos e silenciamentos, a prostração do torso, a disposição da cabeça em relação aos membros, a agitação, abertura e cruzamentos dos braços, a andança circular, as composturas extasiadas, eufóricas, os desmaios, quietudes e imobilidades. Tal linguagem da dor imiscui-se à lamentação em torno de um trauma, mas não representa simplesmente uma jornada rumo à transcendência, à superação. O refazer do arranjo do cotidiano, após perdas, empreende o desdobramento e a repetição mental do padecimento vivido, de forma que esse tipo de luto expressa "gestos que marcam a insistência em tornar a violência uma perda visível" (DAS, 2007, p.194, tradução minha).

Assim, as dramatizações das perdas de Avelino por meio da reutilização da boina, da Colcha e da saia, assim como suas expressividades corporais e falas articuladas em atos públicos, demonstram um esforço em tornar a violência LGBTfóbica uma experiência apreensível. Enquanto a lamentação da morte da esposa incorpora o pesar pelo ingresso tardio e póstumo na militância LGBT, o padecimento pela morte do filho concede materialização à homofobia.

No caso de mães que perdem filhas(os) para conflitos violentos, Veena Das destaca que o atrelamento da noção de maternidade ao cuidado ou à carência de proteção da prole é capaz de expandir a ferida. Nesse sentido, no momento em que mães se sentem na incumbência de assegurar seus filhos e filhas dos males do mundo, perdê-las(los) representa uma falha no exercício da condição materna (DAS, 2007). As mães sentem-se, assim, culpadas. Além disso, por conta do vício do patriarcalismo em fazer depender a maternidade a uma feminilidade protecionista, também denunciado por Strathern (2006), é possível, como no caso indiano, que outros familiares também venham a culpar a mãe por uma hipotética incapacidade de empunhar seus escudos. Com isso, não pretendo afirmar que Avelino sente-se culpado pelas perdas que sofreu. No entanto, a forma como aciona a memória de seu último luto, do filho, para denunciar a homofobia e, assim, alertar para a necessidade de *acolhimento familiar*, está apregoada do sentimento de proteção e segurança que se deduz de uma mãe cuja maternidade fora mutilada. Desse ponto, talvez, irrompa uma razão de ser para a categoria cruzada *pãe*.

A performance dessa *pãeternidade*, cujos laços familiares ligam a lembrança do filho e da esposa aos novos milhares de filhos e filhas LGBT, supõe um processo que fisga a dor individual e a insere na perspectiva macrossocial. Quando Avelino identifica a homofobia como problemática social responsável pela motivação dos assassinos do filho, quando analisa a forma *cruel*, *de ódio* e *desumana* do crime e a compara com as

formas e os números de assassinatos de LGBT em geral registrados no Brasil, a particularidade de sua perda reveste-se de coletividade. Como explicam as antropólogas Adriana Vianna e Juliana Farias:

> Longe de ser um fato isolado, o acionamento da condição de mãe como elemento de autoridade moral em atos políticos nos fala de trânsitos relevantes em cenários contemporâneos: entre dor pessoal e causas coletivas; entre sofrimentos e direitos; entre formas e dimensões distintas do luto, aqui tomado como processo inextricavelmente individual e social (VIANNA e FARIAS, 2011, p.83).

A transição entre a perda individual para a social é percebida em alguns discursos elaborados por Mães pela Diversidade e também em outras mobilizações políticas protagonizadas por mães que pretendem defender seus filhos e filhas de algum tipo de violência, como as mães de vítimas de violência policial no Rio de Janeiro, estudadas por Vianna e Farias. No caso, das Mães pela Diversidade, o sentimento de medo, embrulhado na preocupação, de que o filho ou a filha LGBT venha a acrescentar dígitos nas estatísticas de vítimas de LGBTfobia no Brasil, torna-se não apenas uma força-motor para alavancar militâncias de diversas outras participantes, como também compreende um dos fundamentos para se estabelecer seus objetivos políticos.

Dessa forma, por conta da história de vidas – e, por consequência, pelas histórias de mortes – de Avelino, os atos públicos presenciados pelo coletivo Mães pela Diversidade tende a escolhê-lo para protagonizar – geralmente, ao lado de alguma mãe – a encenação do ativismo de mãe de LGBT. A ele é dado o microfone para dizer sobre as Mães pela Diversidade, em nome delas, mas também em nome da esposa Tânia e do filho, como tornarei a dizer no terceiro capítulo, por meio do exemplo da Parada de orgulho LGBT de São Paulo em 2017, onde é o *pãe* de saias quem narra à multidão uma apresentação do coletivo.

Ao personificar a comprovação do maior medo das Mães, Avelino ocupa, ao mesmo tempo, um lugar de legitimidade na militância e um lugar em que nenhuma ativista deseja ocupar. No entanto, deve-se levar em conta que a figura do *pãe* de saias não representa somente o sofrimento. Acoplado ao perfil de mártir, seu passado reaparece em seus testemunhos de modo a compor uma identidade paterna à beira do heroísmo: aquela que contraria os costumes machistas, que roda dentro dos babados de uma saia, tensionando os cercos de gênero, por ser a saia um tecido que no ocidente carrega tantas marcas femininas. Ou seja, reformula outra vez a categoria *pãe*.

O refazimento das linhas da vida que sobrevive a perdas segue conforme o colorir da boina e os novos balanços da saia. São, sobretudo, os giros desse tecido que marcam as *lutas* de Avelino. Para esse pai em especial, a forma como apresentei o grupo Mães pela Diversidade, como uma malha de mães que *lutam* pela diversidade sexual e de gênero, torna-se uma definição parva. Por isso o movimento faz um sentido ou muitos, a depender de quem o diz e, nesse dizer, quem o constrói. Do lado de lá de seus óculos de cordinha, trata-se de uma fonte de vitalidade, *o que o mantém vivo*. Parte integrada da travessia pela regeneração. Um movimento que se ondula ao longo dos giropios da saia. Uma malha cujas minúsculas fibrilas se engancham aos fiapos do Colcha de Retalhos. Nesse sentido, o movimento Mães pela Diversidade torna-se uma malha que, literalmente, se veste em forma de saia.

Numa entrevista em profundidade que realizei com Avelino, uma semana antes do encontro na casa de Helenice, e que será responsável por desencadear toda a análise teórica do capítulo seguinte, pedi que me dissesse sobre sua saia, o que significa, por que ele a usa. Assim respondeu:

Desenho 20 – O giro da saia é luta.

Fonte: Diário de campo, dia 11/04/2017.

"No início, eu usava uma saia lilás que foi usada no velório do Lucas [o filho], que foi uma homenagem póstuma. Depois daquele trabalho que você fez [meu Trabalho de Conclusão de Curso] e um tempo depois, eu comecei a pensar... Aquela saia teve aquele sentido. Hoje, a saia tem um sentido diferente. E que você foi um dos responsáveis por me fazer enxergar isso. A saia hoje não é uma homenagem póstuma, é um grito de liberdade. Tanto que hoje eu não uso mais aquela saia. Eu uso a saia que eu ganhei [...] de uma menina maravilhosa, uma cineasta do Rio de Janeiro. Quando eu contei para ela a história da saia, ela falou, 'olha eu tenho A Saia para você usar'. Falou isso e foi no apartamento lá no hotel e trouxe aquela saia. É linda a saia. E já no Recife eu usei só aquela saia e fiz questão de usar na palestra no TEDx. Aquela é a saia, é o grito de liberdade, porque ela se tornou simbólica nesse sentido, de um grito de liberdade de um povo oprimido, de um segmento da sociedade

oprimido e um grito de liberdade da alma masculina, de não ter que se prender a padrões. [...] A roupa não determina o ser humano. Eu acho que isso é uma coisa que o Lucas defendia. E hoje, para mim eu vejo isso, a saia é para mim um grito de liberdade."

O que Avelino supõe por sua vestimenta demonstra uma insistência em dar à coisa um aspecto humanizado. Assim, tomando a saia como uma coisa, Ingold acerta ao diferenciar coisa de objeto, que segundo ele trata-se de "um fato consumado, oferecendo para nossa inspeção suas superfícies externas e congeladas" (2012, p.29). A coisa, pelo contrário, está atravessada pelo devir de linhas. Nos termos de Ingold, trata-se de um *parlamento de fios*: "é um 'acontecer', ou melhor, um lugar onde vários aconteceres se entrelaçam", de modo que "observar uma coisa não é ser trancado do lado de fora, mas ser convidado para a reunião" (INGOLD, 2012, p.29).

Desenho 21 – A trajetória do rodopio da saia a partir do troféu de "Melhor Pessoa". Ou o voo do Pardal.

Fonte: Diário de campo, dia 06/04/2017.

Avelino conta que a primeira saia, usada no velório, é roxa, escura e de tecido duro, que não se movimenta. Já a segunda saia, que ganhara de presente em uma de suas palestras e andanças, justamente no mesmo território onde fora buscar o corpo do filho, a capital pernambucana Recife, tem um pano de textura leve e rodopiante. É um tipo específico de saia que não se veste "entrando" por determinada abertura, pois sua estrutura não se fecha.

Trata-se de uma longa malha aberta que deve ser envolvida ao redor da cintura e que ali se prende por meio da amarração de uma cinta acoplada a ela. À altura do joelho, a saia tem cor entre o branco e o bege claro e perolado, sendo ainda estampada por desenhos que representam rosas vermelhas ao meio de figuras de São Jorge empunhando lança enquanto cavalga um alazão: há, neste grito de liberdade, um combate contra uma criatura que São Jorge sequer poderia supor. Não seria o dragão de Avelino as crueldades desumanas das LGBTfobias?[41]

A saia não deve ser considerada como um pano dentro da caixa de papelão, mas uma saia-no-corpo do pai enlutado, que, ao longo da militância, torna-se uma saia-no-corpo de *pãe*, ou saia-no-*movimento*. Dessa forma, o aspecto humanizado do tecido não se refere a uma metáfora ou prosopopeia, figura de sintaxe que dá ações, qualidades ou emoções humanas às coisas. O *grito de liberdade* e a mudança de cor representa o trabalho ardiloso e diário de Avelino para reabitar um cotidiano devastado, *reduzido às metades*, não a partir do próprio passado pesaroso, e sim da memória de *luta* do filho. De modo semelhante, a boina fisga a vida colorida de Tânia aos combates do presente: a armadura se completa. Embora não seja sempre que Avelino utilize suas lembranças por cima do corpo, sua esposa e seu filho morto sempre vêm e voltam nas palavras proferidas em nome da militância.

Assim, voltemos a analisar o depoimento da casa de Helenice, em que é interessante reparar o modo como os assuntos são construídos de modo a deslizar entre si diversas temáticas que, por vezes, ressurgem. Suas reminiscências pessoais confluem à história da fundação do coletivo, às formas de atuação das participantes, aos objetivos políticos do grupo, à denúncia de violências homotransfóbicas...

Com menos destaque do que Rosana, o processo de descoberta da homossexualidade do filho surge para estabelecer que o sentimento de *impacto* também foi presente, compartilhando do que fora sentido pelas outras mães da sala. No entanto, Avelino utiliza

[41] Essas violências serão trabalhadas com mais afinco no capítulo seguinte.

a tática de apresentar um conflito seguido dos métodos de combate e de um sentimento esperançoso. Assim, omitindo a possível escalada pela dificultosa jornada de *aceitação* que também empreendeu, onde há um primeiro e metafórico sentimento de luto, ele fala da necessidade do acolhimento familiar, que evitaria o processo literal de luto porque evitaria, a princípio, a confrontação das pessoas LGBT com os problemas advindos da rua, onde é produzida a quantidade massiva de assassinatos cruéis, desumanos e de ódio. Dessa forma, a mensagem volteia seus vestígios de dor e encontra feixes de felicidade. Concluindo com o imperativo "a gente nasceu para ser feliz", é na esperança que seus círculos digressivos se despejam.

Ao fim do diálogo, o que é dito tende a flutuar. Ninguém formula comentários explícitos sobre os causos de Avelino. A história de histórias paira no interior da sala, com densidade sentimental pesada, deixando o ar abafado para além do mormaço natural que emanava da chuva. A próxima a falar é Helenice. Embora ela não se remeta explicitamente a Avelino, sinto que o que ela diz é cadenciado pelos últimos ditos: há uma costura entre esses grandes blocos de fala-escuta que demonstra que nem todo diálogo precisa se servir de réplicas e tréplicas curtas. Assim, a mãe elenca os tópicos de seu testemunho de modo a responder tanto a Avelino quanto a Rosana. Enquanto narra, seu filho, o estudante transexual de 18 anos, Lucas, interrompe-a, vez ou outra, complementando o relato com frases curtas. Em certo momento, Helenice conta sobre quando o filho decidira o nome masculino que adotaria a partir do processo transexualizador:

"Ele disse, 'eu vou escolher um nome, eu acho que vai ser Lucas'."

É quando Avelino intervém, em tom descontraído:

"Não sei por quê, mas eu gostei do nome, viu." O *pãe*, então, pisca para mim, como um sinal para identificar se eu havia captado a ironia na mensagem. Pisco de volta: eu sei por que Avelino gostou do nome. É nesse instante que percebo, porém, que os demais confabuladores podem não ter entendido coisa alguma daquele comentário, porque em nenhuma ocasião ao longo da narração de Avelino dentro daquela casa o nome de seu filho homossexual fora mencionado. Então, o pai explica o motivo da interrupção: "Eu brinquei que eu gostei do seu nome, porque Lucas é o nome do meu filho também."

1.2.2 Uma extraterrestre entre as Mães: casa, família, afetos, maternidades

Apesar das tentativas de agendar um encontro durante os três anos em que o coletivo atuou em Goiás sob a figura itinerante de Avelino Fortuna, a casa de Helenice, finalmente, consagra aquilo que pode ser considerado um ensaio para um encontro formal. Porque não houve divulgação nas redes sociais, do modo como costumam ser anunciados os demais projetos das ativistas, de maneira que demais possíveis integrantes não foram chamadas a se juntarem a nós. A reunião desta manhã assume uma característica extraoficial, com o objetivo de conhecer uma mãe e sua história de diversidade, para recrutá-la e fortalecer os planos de uma futura, oficial e anunciada mobilização. Por enquanto, trata-se apenas de uma visita.

Embora Helenice conhecesse o coletivo e já estivesse inserida na sala de bate-papo virtual das Mães no aplicativo de comunicação WhatsApp, a auxiliar de limpeza goiana não participava do grupo no Facebook, pois, segundo ela, sequer possuía um perfil virtual nesta rede – seu celular não comportava as tecnologias necessárias para a instalação do aplicativo. Helenice jamais militara e ainda não se considerava militante, mesmo que sua incorporação como *mãe pela diversidade* fosse recheada de política, aquela que diz sobre as *lutas* travadas no domínio doméstico, que a permitiu desviar-se da roda cis-heterocêntrica, aceitar o filho como trans, convidar o coletivo de Mães e deixar que o movimento delas fizesse redemoinhos dentro de sua casa.

Considero, assim, que sua entrada no coletivo não se localiza a partir do convite para a visita, mas ao longo de sua jornada de *aceitação*, tendo como ápice a escuta, fala e troca de sentimentos realizada nesta manhã em sua sala. Pouco tempo depois de hoje, a mãe construiria um perfil no Facebook, adicionar-me-ia como amigo e seria adicionada[42] por Rosana no "Grupo Nacional Mães pela Diversidade!", como vi por meio de uma publicação de boas-vindas postada pela própria coordenadora do grupo e que contou com trocas de *likes* e comentários de Mães de diferentes regiões do país.

Ao início desta pesquisa, no final de 2016, quando a etnografia era ainda um desenho mental, eu perguntara a Avelino sobre a data do primeiro encontro efetivo das Mães. Ele prometeu-me, à época, que elas seriam convocadas até, no máximo, janeiro de 2017. No entanto, o calendário trocou sua página anual, as águas de março cantadas por

[42] Na linguagem do Facebook, *adicionar* significa tornar-se amigo ou ainda adentrar à malha de possíveis contatos de diálogo direto ou de interações indiretas, que são permitidas por meio das publicações e trocas de *likes* na *linha do tempo*. Outras redes sociais possuem seus próprios repertórios linguísticos para dizer sobre as relações virtuais realizadas nas plataformas. Assim, o Twitter e o Instagram utilizam o verbo *seguir*, assim como as variações *seguidores* e *seguindo*, para dizer daqueles perfis que se segue e daqueles cujo *seguir* é mútuo.

Elis e Tom fecharam o verão, visitei o *pãe* em Santo Antônio, cidade onde vive, a visita a Helenice passou, as festas juninas celebraram minha defesa de qualificação, as Paradas do Orgulho LGBT de São Paulo, em junho, e até as de Goiânia, em setembro, pararam avenidas e por elas desfilaram, os prazos acadêmicos amiudaram até que só pudessem ser vistos por microscópios, ao passo que a ansiedade inflava, mas as Mães pela Diversidade de Goiás não se reuniam.

A explicação fornecida pelo *pãe* sobre a razão da dificuldade em contatar e juntar um grupo de mães de LGBT militantes é o machismo. Para Avelino, o mesmo regime político capaz de subjugar e violentar o gênero feminino aparece como responsável por impedir que um homem viúvo conviva e estabeleça alianças políticas com mulheres, justamente porque essas relações de *luta* não se destituem dos laços afetivos. As Mães tornam-se, eventualmente, amigas – por consequência, há também desavenças. Contudo, embora Rosana tenha passado a coordenar a regional goiana do coletivo desde o fim de 2015, as mobilizações permaneceram concentradas no plano de cada casa de mães como Helenice: não havia senso de coletividade, para o lado de fora.

Rosana dizia que o motivo para esse início tardio estava na quantidade de responsabilidades que detinha. Além de trabalhar fora de casa, também o fazia dentro. Vivia com a agenda tão cheia que sequer pudemos marcar uma breve conversa – mantivemos contato por meio do Facebook. Considero que esse atlas sobre os ombros de Rosana pesa toneladas que indicam não somente questões pessoais. A dupla jornada de trabalho que leva, envolta no cuidado da casa e do filho mais novo, ou seja, no exercício de uma maternidade correspondente aos dramas de poder ocidentais, que são capazes de confinar mulheres ao domínio doméstico – como denunciado por Strathern (2006) e Okin (2008) –, perpassa também questões relacionadas ao patriarcalismo.

Por conta desses conflitos, que envolvem tanto problemas a níveis macrossociais, quanto questões pessoais, e sempre os "problemas" de gênero, cheguei a duvidar da consagração de um encontro oficial. Será que, até o fim deste trabalho, elas já teriam se agrupado? Melhor foi engolir essa dúvida e questionar outra: que *pó-de-pirlimpimpim* é esse ao redor da casa de Helenice Soares, cuja magia permite desviar do sexismo e desenrolar um diálogo sobre experiências de vida, movimentos sociais, gênero e sexualidade e questões de família?

Ao retirar "Gênero da Dádiva" de Marilyn Strathern (2006) da estante, em busca de respostas, encontrei uma alternativa para entender esse fenômeno. Como lembra Stra-

thern ao revisitar pensadoras feministas como Michelle Rosaldo e Anna Yeatman, a divisão ocidental entre domínios – aqui entendidos como um "dispositivo simbólico de ordenamento interno da sociedade" (STRATHERN, 2006, p. 125) – público e privado, embora não seja universal, é uma separação tão poderosa que é capaz de criar "cultura", de maneira que "a divisão é postulada como um modelo da criação da própria sociedade" (STRATHERN, 2006, p. 154).

Desse modo, os feminismos apontam que, enquanto o domínio da casa volta-se para dentro e distancia-se da sociedade, levando consigo as mulheres que ali desempenham seus trabalhos domésticos e suas rotinas, a dimensão do lado de fora, onde se desenvolve a vida coletiva, pública e grande parte da vida política, fica à mercê da dominação masculina (OKIN, 2008). Todavia, posto que entre os melanésios Hagen o domínio do lar "é, acima de tudo, o lugar em que as pessoas se mostram pessoas respeitáveis empenhadas em transações recíprocas" (STRATHERN, 2006, p. 149), essa moldura hegemônica possui dissidências. Ou seja, a casa se desenvolve também, até em exemplos não tão longínquos, como um espaço que recusa a reclusão das mulheres.

Para além do fluxo de relações de poder que circulam entre o ambiente doméstico e o público, que relaciona a casa à capacidade de agência das mulheres, é necessário se pensar esse ambiente também como "uma reunião de vidas, e habitá-la é se juntar à reunião" (INGOLD, 2012, p.30). Nesse sentido, as vigas que sustentam o teto ao chão e às paredes engendram uma noção de habitação à primeira noção de que as pessoas que ali habitam tecem algum tipo de relação entre si. Essas relações tendem a ser chamadas como *familiares*. Voltemos às palavras de Helenice[43]. Quando a mãe constrói e distribui à sala uma narrativa sobre a relação que tece com o filho Lucas, ela o faz de forma a ladear também a construção de um perfil do espaço onde vive e das demais moradias por onde viveu. Diz Helenice:

"Então vamos começar pela [antigo nome de Lucas]. Ela começou assim. Ela era sempre muito masculina. Mas como eu cresci assim, eu achava que era assim porque [eu] era assim. Porque somos oito irmãos, os três próximos de mim são homens. Aí eu cresci com os meninos, brincava com eles. Então eu cresci meio masculina. E a [antigo nome

[43] Assim como Rosana, quando a mãe se refere ao passado de Lucas, utiliza pronomes femininos e o nome dado a ele ainda no nascimento, o qual será omitido nessa narrativa, para evitar constrangimentos para o estudante. Ao longo da conversa, no entanto, Lucas não demonstrou apatia à lembrança intermitente do antigo nome feminino que portava.

de Lucas] foi assim. Eu falei, ‘ah, puxou a mãe’. A gente morava numa vila bem pequenininha e todo mundo conhecia todo mundo. E tinha pouca gente ali. Era um ovinho.

“E era um gay na vila só. O Alexandre”, diz Lucas, no que sua mãe completa:

“E ele era muito taxado, o Alexandre. E o que que acontece? Ela [o filho] sempre fala assim, que sempre foi filha da Helenice, filha do *Valdir* e irmã da *Lariza*, porque ela sempre foi muito quietinha e caladinha. Só em casa que às vezes conversava, que às vezes conversava mais, assim. Chegou um tempo, a gente teve que mudar de lá. A gente vendeu lá e comprou essa casinha aqui. Quando chegou aqui, eu mesma estranhei. O tanto de LGBTs que tem por aqui! E tem muito! Mas aqui tem muita gente!”

“Brota do chão. Você espirra, nasce um”, arremata Lucas.

“Tem muita gente morando aqui nesse setor aqui. E outra coisa que eu percebi antes de saber do Lucas: o quanto que esse povo [LGBT] sofre só de chegar num lugar. Só de chegar num ponto de ônibus. Eu nunca tinha percebido esse sofrimento.”

É assim que Helenice desloca os blocos temáticos: puxa uma reminiscência da própria infância, cria um relato de si ladeado por uma característica, explica por meio dele os atributos que acompanham Lucas durante o crescimento e deságua nas semelhanças entre mãe e filho. Depois, faz um mapeamento que nos orienta por suas antigas moradias e insere personagens que representam as vivências LGBT, destacando onde a diversidade é densa e onde é rarefeita. Enquanto a vila, que dá a impressão de ser localizada à longa distância da região metropolitana de Goiânia, suporta a presença castigada e *taxada* de um único homossexual, o novo bairro faz LGBT *brotar do chão*.

Helenice conta de forma a denotar, em seu tom de voz, um sentimento surpreso por encontrar tantos LGBT na vizinhança. Aliás, é sempre no diminutivo que se refere às suas habitações, o que incorpora uma demanda social e econômica, que também surge em seu discurso por meio de seus modos de dizer, sempre curtos, expressivos, de palavras comumente usadas no dia-a-dia, formando uma fala que, com frequência, rememora citações diretas de diálogos passados, acentuações, vagarezas, exclamações e hesitações propositais. Cada palavra, tolhida num tom calmo e baixo, parece ser montada em versos de soneto. Há algo de poético em sua composição verbal, assim como parece haver coesão nas interrupções feitas por Lucas.

O compadecimento da mãe pelo que ela identifica como o sofrimento da vida de uma pessoa LGBT surge em seguida como parte da sua ida rumo à *aceitação*. Esse cordão de empatia faz com que ela se lembre de que até mesmo o filho Lucas fora violentamente

agredido por um grupo de garotos dentro de um banheiro de terminal de ônibus, há alguns anos. Um episódio que ambos apreendem como transfóbico.

Em seguida, Helenice narra o complexo modo como desvendou a transexualidade do filho, dando a entender que era algo que já pressupunha, embora quisesse *tampar*. Essa descoberta, no entanto, deu-se por etapas. Antes do processo transexualizador de Lucas, quando sua presença no mundo ainda era apreendida pela mãe por meio do gênero feminino que lhe fora outorgado ao nascimento, Helenice imaginava que os costumes "masculinos" performados pelo filho sinalizariam uma provável lesbianidade.

"É, a gente sabe no fundo", fala Rosana, enquanto pai de Lucas, *Valdir*, pela primeira vez pronuncia no encontro: "Eu desconfiava desde o começo."[44] E Helenice continua a narrar como descobriu a transexualidade de Lucas, sublinhando que, após a descoberta, seu *amor* teria aumentado:

"*O meu amor parece que aumentou. Eu falei, 'gente, se eu pudesse colocar numa redoma, deixar lá, só eu cuidar, ficar cuidando ali, para não sair lá fora e sofrer tanto.*"

As ações para com Lucas aparentemente não mudam conforme a descoberta da transexualidade por Helenice, mas, ainda assim, apresentam grandes modificações. O que quero dizer é que, se antes Helenice pretendera *tampar* a verdade de seus próprios olhos, depois a mãe também almeja *tampar* o filho com uma redoma, para dele cuidar. Embora essas duas ações se assemelhem morfologicamente, no momento em que são ambas tentativas de vedação, a primeira cobertura refere-se a uma titubeação diante da *aceitação* e a segunda demonstra uma incorporação da ideia de cuidado materno à proteção da transexualidade do filho, que embora percebida como uma diversidade, é, sobretudo, vista como uma fragilidade.

É nesse sentido que podemos começar a construir a imagem de mãe de LGBT menos como uma condição biológica, social ou cultural e mais como uma identidade que se performa a partir do acolhimento e ao longo de estratégias de defesa contra o regime

---

[44] Como demonstra a pesquisadora *queer* Eve Sedgwick (2007), em consonância à psicanalista e mãe de homossexual Edith Modesto (2015), esse saber que a mãe ou o pai pressupõe sobre a identidade de gênero ou sexualidade "dissidente" do filho ou da filha demonstra, sobretudo, uma relação de poder. Dessa forma, Modesto é enfática ao afirmar que, embora a ideia de que "mãe sempre sabe" possa corroborar o laço afetivo familiar, "saber dá poder" (2015, p.81). Para Modesto, trata-se de um mito que, ao cobrar da mãe uma compreensão holística das vivências do filho(a), assume o risco de que a privacidade dele ou dela seja constantemente alvo de averiguações e intromissões. Além disso, nem toda mãe sabe... Ainda que a desconfiança de um desacordo entre o que ela chama de *comportamento de gênero* da filha(o) frente às normas culturais e sociais, é possível que mães e pais associem, voluntariamente ou não, esse desencontro a características emotivas ou a heranças comportamentais, e não às performances das identidades sexuais e de gênero em torno das experiências LGBT.

cis-heteronormativo. Deixo uma frincha nessa linha de raciocínio com a intenção de suturá-la no terceiro capítulo, cuja finalidade é de pensar as formações e transformações da noção de maternidade e a relação entre "condição" de mãe e "condição" política.

Então, Helenice faz questão de acrescentar como transgrediu com rapidez as etapas da *aceitação* e, por causa disso, tornara-se conhecida na vizinhança uma mãe-extraterrestre. Ocorrera quando Lucas, certa vez, lhe dissera:

"Mãe, meus colegas falaram que a senhora é uma mãe-ET."

Ela então perguntara: "Por quê?"

E o filho respondera: "Porque a senhora não existe."

Helenice conta tal história e segue explicando que ganhou essa fama heroica porque não brigou e não expulsou. Pelo contrário: "Eu peguei para mim. [...] A de fulano queria bater, mãe de fulano queria jogar fora, outra não aceita. Mas como assim? Você tem um filho, tantos anos crescendo junto, aí quando chega lá e fala que não vai ser como todo mundo: 'Vai ser assim'. Eu não sou assim. Eu vou ser diferente. Aí eu virei a mãe-ET."

Dessa história, que ao certo renderia diferentes escutas e leituras, seleciono um trecho que, como diria Lévi-Strauss, é bom para pensar. Quando a interlocutora nos diz que sua peculiaridade alienígena provém de uma faculdade tão diferente que chega a ser extra-humana e, por isso, não existe, ela conversa diretamente com Avelino, respondendo ao instante em que o *pãe* dissera que a informação dominante é que família nenhuma aceita. Ser uma mãe-ET, nesse sentido, é uma condição agradável, que, embora assuste a vizinhança pelas suas antenas peculiares, demonstra que há uma prontidão e um compromisso no acolhimento do filho.

Esse entrecruzamento demonstra o momento em que a mãe veste a própria roupagem de militância. Considerando esse instante no curso da linha da vida de Helenice, a definição que apresentei sobre o coletivo também não satisfaz. As Mães pela Diversidade representam, neste caso, a permuta de um caminho solitário pelo encontro jubiloso de uma mãe-extraterrestre com outras de sua espécie. Assim, as presenças de Avelino e Rosana sugerem uma identificação e um chamado para as *lutas* que ainda precisam ser traçadas do lado de fora dessa redoma que só pode representar a casa.

Ao afirmar-se mãe-ET, Helenice percorre o caminho o contrário do que o premeditado por Avelino. O *aumento* do *amor* não é um movimento afetivo isolado. Ele torna a aparecer nas performances maternas de outras(os) integrantes do coletivo, como deverei me atentar no terceiro capítulo. Trata-se, inclusive, de uma estratégia de militância. O que

pretendo sustentar agora é que nessa trajetória discursiva entre a descrição do laço familiar e da casa, Helenice nos lembra de um aspecto fundamental para o arranjo coeso dessas duas estruturas. Trata-se da presença pululante e circular das emoções, que aqui se resumem nas vicissitudes do amor.

1.3 Por que *lutam* as Mães: o tempo, o amor e as micropolíticas das emoções

O tempo matinal beira o meio-dia. Rosana entoa pressa na voz quando diz que ainda tem um churrasco para ir na casa de algum parente. Mal ela sabia que a visita ainda se prolongaria por mais uma hora, aproximadamente. Depois que Helenice descreve sua história de vida, entre os causos da relação com o filho e das casas em que habitaram, de maneira tão à vontade como só poderia ser a fala que é proferida dentro do próprio lar, o diálogo enfim se consolida, pois os estranhos que até então circulavam suas experiências e emoções de mão em mão pela sala já podem ser considerados conhecidos. São, aliás, parte do mesmo coletivo político.

Quando a conversa tende a remar para um oceano vasto de assuntos, eu falo pela primeira vez. Pergunto a Helenice como conhecera as Mães pela Diversidade, no que ela me responde que fora por meio do filho, quem participava do mesmo coletivo político de homens trans que o filho de Rosana, o responsável por espalhar a notícia da presença do movimento de Mães em Goiás.

Avelino, então, passa a dizer sobre as formas como as ativistas costumam se deparar com o movimento, destacando o poder da visibilidade da mídia em recrutar integrantes do grupo. De alguma forma, a temática da conversa retorna às especificidades das violências transfóbicas. Lucas, então, conta-nos sobre o dia em que fora espancado no terminal e Rosana aproveita para lembrar da forma como o banheiro pode ser um espaço de opressão e constrangimento para transexuais em geral, usando um exemplo do filho, cuja empresa em que trabalha o obrigou a utilizar somente os sanitários de um específico andar do prédio, que, por estar desativado, ninguém frequentava.

Posteriormente, Rosana passa o celular de mão em mão para mostrar, orgulhosa, fotografias que demonstram o que ela chama de *transformação hormonal* do filho, durante o *processo transexualizador* dele. Conforme têm demonstrado cientistas sociais que se atentam às questões analíticas e êmicas em torno das identidades de gênero, essa tran-

sição envolve a produção de discursos médicos, sociais e políticos, com o intuito de despatologizar a transexualidade no âmbito da saúde e criar etapas e sentidos que envolvem desde a hormonização, redesignações cirúrgicas, até procedimentos judiciais e sociais ao redor da reidentificação. Como explica Camilo Braz (2017), são questões que se imiscuem às narrativas de transexuais por meio das categorias antropológicas *tempo* e *espera*, capazes de destacar relevantes significados nos transcursos judiciais e médicos que congestionam pessoas trans em filas de espera[45].

Com isso, pretendo enfatizar que a sequência de retratos do filho Cauã, seguido dos comentários feitos por Rosana, pode ser localizada em diferentes marcos temporais das vidas de ambos. Os registros contemplam cerca de três anos ao longo da biografia do filho: a mesma duração que sua mãe dissera ter levado para *se acostumar*, *entender* e, por fim, *se transformar* e *aceitar*.

Assim, a mãe associa a demora (situação de espera) do tratamento hormonal com um tratamento específico que se refere à consagração do acolhimento familiar. Ela resolvera não deixar que a espera do filho fosse uma experiência solitária. Ao longo da transição de gênero de *Carlos*, Rosana disse também ter realizado procedimentos que se assemelham a um tratamento hormonal, sendo que ambos não ocorrem *da noite pro dia*. Estão, pelo contrário, à mercê das temporalidades regidas por instituições médicas e jurídicas, que se tornam capazes de modificar os sentidos das relações familiares, concebidas dentro de casa. Isso sugere que os efeitos do tempo que ladeiam o processo transexualizador sobrepõem-se e se atravessam às modificações da relação entre mãe e filho e, por consequência, interferem na *aceitação*. Ou seja, a espera representa uma forma de se relacionar com o relógio que tanto altera (e atrasa) a concepção identitária de transexuais, quanto modifica temporalmente a jornada das mães dessas pessoas rumo à *aceitação*.

Mas o que teria levado Rosana a reconhecer o que chamou de *ignorância* e partir rumo à compreensão? Afinal, ela poderia ter se afastado do filho, recusando a transexualidade dele. Para responder que força-motor é essa, capaz de impulsionar a transição pelas normas cis-heterocêntricas rumo à militância pela diversidade sexual e de gênero, devemos saltar no tempo para próximo ao fim do encontro, quando Rosana, que saíra por um breve momento para fumar um cigarro, retorna, senta-se novamente ao meu lado para

[45] Assim, "tais discursos envolvem, dentre outros elementos, temporalidades específicas no que tange à transição de gênero – narrativas que instituem, ao nomear, protocolos que implicam em uma gestão controlada dos corpos e do tempo" (BRAZ, 2017, p.5).

concluir sua fala, sublinhando a importância do grupo Mães pela Diversidade e, sobretudo, a potência de uma emoção específica – o amor. Com a voz hesitando as vibrações da iminência do choro, ela dirá:

Desenho 22 – Rosana: nós na língua.

Fonte: Diário de Campo, dia 13/05/2017.

> *Eu sei que o papel das Mães pela Diversidade é mostrar que o* amor *pelos seus filhos é maior do que o que a sociedade impõe. Porque a sociedade impõe o seguinte: 'É menina? Tem que ser menina. É menino? Tem que ser menino'. Eu chego arrepio... O* amor, *ele está além disso. O* amor *não é aceitar. Não tem que aceitar nada. Quem sou eu para aceitar alguma coisa? Eu tenho que compreender. Eu tenho que* amar. *Eu tenho que apoiar e eu tenho que estar presente. E eu pude chegar nessa conclusão através das histórias que eu fui acompanhando.* [Rosana]

Na superfície, essa fala que Rosana faz à aceitação pode ser interpretada como uma crítica embutida de contradição ao seu discurso anterior, que era favorável à *aceitação*. No entanto, quando ela diz que *não tem que aceitar nada*, reconhece que há algo – um sentimento – mais poderoso do que a *aceitação*: o amor. Amar, portanto, não demandaria a busca por *aceitar*, porque sentir amor seria o mesmo que *compreender*, *apoiar* e *estar presente*, o que significa *aceitar* para algumas Mães. Como pudemos reparar, para evitar falar em *aceitação*, muitas vezes os interlocutores lançam mão do verbo "acolher" ou de sua forma substantiva "acolhimento" para dizer sobre esse processo de compreensão e de apoio à diferença que descobrem.

É desse modo que o amor se forma como uma emoção apta a consolidar os laços de parentesco. Se, conforme Helenice, a partir da *aceitação*, o amor inflara assim como a carência por cuidar e por *ficar cuidando ali, pra não sair lá fora e sofrer tanto*, o amor também pode ser desenhado a partir da estrutura protetora que concebe as paredes da casa. Já para Rosana, amar surge como um verbo no imperativo e um sinônimo da compreensão que subsome o grau mais elevado da *aceitação*. Não há alternativa senão amar.

Trata-se inclusive de uma missão do movimento Mães pela Diversidade, segundo a coordenadora goiana. Assim, uma possível resposta para a pergunta "por que *lutam* as Mães pela Diversidade?" recai sobre a finalidade de contradizer, através do amor, as imposições hetero e cis-normativas da sociedade, aqui definida não apenas como o domínio exterior do ambiente doméstico, mas também como as relações ali dentro estabelecidas, no momento em que os próprios familiares podem ser produtores dessas imposições.

Desse modo, o amor que essas duas Mães desenvolvem, descrevem e constroem – ao longo das falas e das expressões faciais séria e compadecida no caso de Helenice, lacrimejante e pesarosa no caso de Rosana – assemelha-se à proposta conceitual formulada pelas antropólogas Coelho e Rezende (2010). Segundo elas, existe um determinismo quase cósmico sobre os significados modernos e ocidentais de amor. Ao passo em que as pessoas se tornam livres "para agir em nome do amor, o indivíduo moderno não é, contudo, livre para não amar, ou mesmo para escolher a quem amar. O amor é assim concebido como algo que se abate sobre o indivíduo (COELHO e REZENDE, 2010, p.55).

Por conta disso, amar torna-se um agenciamento que, assim como dramatizado pelo romance shakespeariano Romeu e Julieta, "insurge-se contra qualquer determinação de ordem social que se oponha à vivência plena desse sentimento" (COELHO e REZENDE, 2010, p.55). Assim, o amor das Mães para com seus rebentos de diversidade sugere um esforço político contrário às forças homotransfóbicas. Amar um filho ou uma filha LGBT torna-se o primeiro ato político do coletivo Mães pela Diversidade.

Nesse sentido, a antropologia das emoções e os feminismos podem nos aguçar as papilas sensoriais para uma melhor compreensão desse fenômeno, pois ambos os campos de conhecimento identificam na emoção um prestígio epistemológico e político dificilmente notado por outras disciplinas. Isso porque pensadoras feministas aliadas a pensadoras da antropologia têm alertado que a histórica ruptura epistemológica entre razão e emoção fora responsável por dispor os saberes revestidos de racionalidade a uma ordem de pensamento superior àqueles revestidos de afetos, um terreno que seria habitado por reações imediatas e pela ausência de atuação política (STRATHERN, 2006; OKIN, 2008).

Desde os tempos platônicos, "na tradição filosófica ocidental, as emoções têm sido consideradas, de um modo geral, como potencial ou realmente prejudiciais ao conhecimento" (JAGGAR, 1997, p.157). Além disso, ainda atualmente, as emoções costumam ser suscitadas para a construção de um discurso em torno de uma suposta e ideal "feminilidade", de forma que, "com seus comportamentos tidos pelo senso comum e pela

medicina como estreitamente regulados pelos hormônios, as mulheres seriam mais instáveis emocionalmente e, portanto, menos racionais" (COELHO e REZENDE, 2010, p.25).

Visto que a expressão dos afetos raramente leva em conta sua capacidade ativa de selecionar e interpretar, ela tem sido, pelo contrário, considerada erroneamente como um processo passivo e involuntário de absorção de impressões ou de registro de estímulos (JAGGAR, 1997). Ou seja, caso as mulheres sejam classificadas como estritamente emotivas a partir dessa definição determinista, involuntária e passiva dos sentimentos, elas são enclausuradas numa perspectiva que é, sobretudo, sexista (JAGGAR, 1997).

Contudo, a valorização da razão em detrimento à emoção não ocorre em todos os casos. Como demonstram Coelho e Rezende:

> Em alguns contextos os termos se invertem e a emoção torna-se uma força positiva, criadora, natural e autêntica. Constituiria também a dimensão mais verdadeira da subjetividade individual. Em contraste, a razão representaria, nessa visão, o pensamento consciente tomado como artificial. Afinada com esses sentidos, encontramos também a ideia de que a emoção é sinal de acolhimento e humanidade, tanto em relação à frieza e distanciamento do racional, quanto à fisicalidade dos instintos dos animais. (COELHO e REZENDE, 2010, p.25)

Acredito que um exemplo desse contexto em que a emoção é instrumentalizada como uma força positiva, criadora, natural e autêntica recai exatamente sobre a ação política e emotiva das Mães pela Diversidade. Há, inclusive, uma simultaneidade terminológica e analítica que organiza a positividade, a criação, a natureza e a autenticidade como características supostamente intrínsecas para a formação de uma possível noção de maternidade. Até mesmo o acolhimento e a humanidade de que falam as antropólogas no excerto acima comparece nos vocabulários usados para identificar os sentimentos que são acionados pelas militantes do coletivo no duplo trabalho de fazer *lutas* para defesa de violências e *lutas* para a criação da relação e da identidade *mãe de LGBT*.

Dessa forma, meu esforço feminista e antropológico está sobre a reapresentação analítica das emoções do modo como parecem despontar no movimento: "são trajetórias através das quais nos engajamos ativamente e até construímos o mundo" (JAGGAR, 1997, p.166). Além disso, a fim de a aproximar razão e emoção, também reapresento essa última por seu caráter epistemológico, que é capaz, por exemplo, de "trazer à consciência nossa percepção mais profunda de que estamos numa situação de coerção, crueldade, injustiça ou perigo" (JAGGAR, 1997, p.175). Só assim é possível entender os sentimentos de medo e de preocupação, raiva e indignação, luto e júbilo que expressam as Mães pela

Diversidade diante das violências LGBTfóbicas, em suas diversas formas simbólicas e físicas de atuação.

Embora as reações sentimentais tenham relação com o jogo entre reações hormonais e psicológicas, as formas como esses sentimentos são expressos constituem arranjos linguísticos e corporais formados consoante a aspectos sociais e culturais (COELHO e REZENDE, 2010). No ponto de vista defendido por antropólogas como Lutz e Abhu-Lughod, não estamos falando apenas de constructos socioculturais: há ainda um fundamento contextual, pois a "emoção seria algo que existiria somente em contexto, emergindo da relação entre os interlocutores e a ela sempre referida" (COELHO e REZENDE, 2010, p.78). Nesse sentido, elas são também dispostas e atravessadas por relações de poder, "estruturas hierárquicas ou igualitárias, concepções de moralidade e demarcações de fronteiras entre os grupos sociais" (COELHO e REZENDE, 2010, p.78).

É dessa forma que podemos nos referir às micropolíticas das emoções, "ou seja, de sua capacidade para dramatizar, reforçar ou alterar as macrorrelações sociais que emolduram as relações interpessoais nas quais emerge a experiência emocional individual" (COELHO e REZENDE, 2010, p.78). A performance de experiências emotivas trançadas às *lutas* de Avelino, Rosana e, doravante, de Helenice reforçam o atributo micropolítico de suas emoções, no momento em que estas saltam das dimensões particulares para a dimensão da malha de Mães pela Diversidade.

É dessa maneira que as militantes do movimento aproveitam da associação caricaturada da emoção à "feminilidade" para elaborar um curioso, emblemático e complexo quadro invertido: uma maternidade que desfigura os determinismos natural e social do "ser mãe", mas que seleciona dessa noção a performance do cuidado, acolhimento, amor e diversas outras emoções ditas particularmente "maternas", a fim de colar os cacos dos arranjos familiares quebrados pela LGBTfobia de dentro de casa, além de atingir e alterar o domínio político público, denunciando violências que a sociedade naturaliza e clamando pela garantia de tolerância e dos direitos civis das diversidades sexuais e de gênero.

As emoções também são alteradas e dispostas conforme o tempo. O sociólogo James Jasper (2014) estabelece uma classificação que organiza os sentimentos em cinco tipos, conforme suas relações com a temporalidade: os *impulsos*, que remetem às necessidades do corpo urgentes, como fome, vícios, dor, exaustão; as *emoções reflexas*, que dizem da raiva, medo, alegria, surpresa e outras reações sentimentais rápidas; *estados de espírito*, que tratam de sentimentos que perduram ao longo do tempo, por horas ou dias,

como o ânimo ou a tristeza; *lealdades ou compromissos afetivos*, que incorporam sentimentos que apresentam relativa estabilidade, tal qual o amor e o ódio, a confiança, o respeito e o desprezo; e, por fim, as *emoções morais* ou "sentimentos de aprovação ou desaprovação [...] com base em intuições ou princípios morais, como vergonha, culpa, orgulho, indignação, afronta e compaixão" (JASPER, 2014, p.88).

Segundo Jasper (2014), as diferentes formas temporais que as emoções assumem são úteis para a formação das atividades dos movimentos sociais, no momento em que são capazes de afetar o nível de energia do grupo. Além disso, para o autor, as emoções comparecem como um dos fatores responsáveis por estabelecer uma identidade coletiva à aliança de experiências de vida tão distintas quanto distantes em movimentos como as Mães pela Diversidade.

As antropólogas Coelho e Rezende (2010) também têm ajudado a pensar sobre as maneiras como o tempo conduz e orienta os sentimentos. A saudade, a nostalgia e a melancolia, por exemplo, demonstram reapropriações e tentativas de recuperar vivências que se isolam no passado. Já a ansiedade e a esperança conectam experiências afetivas aos tempos futuros e ao presente: "a primeira falando de uma "ânsia" pelo porvir, a segunda remetendo a uma sensação – pertencente, ela mesma, ao momento presente de quem sente – de otimismo" (COELHO e REZENDE, 2010, p.67).

No trânsito entre saudade e esperança, Avelino, novamente, refaz a volta no ponto-atrás e puxa à malha de Mães pela Diversidade esticada na sala a presença de Tânia Cardoso. Ele diz: "A minha esposa era completamente pirada pelos filhos. E o Lucas, depois que se assumiu, ela estava com ele o tempo todo. [...] A mãe dele, onde ele chamava para ir, ela ia. Ela viveu 46 anos. Mas eu, para eu viver o que ela viveu nos 46 anos, eu tenho que viver uns 150." O *pãe* conta também sobre a recente perda do próprio pai, um senhor cuja lucidez permanecera até os últimos suspiros de sua velhice, concluindo de modo a acrescentar o tanto que *a morte é ruim*, mas, de novo, o quanto o movimento de Mães têm se tornado uma saudosista e esperançosa fonte de vivacidade.

1.3.1 Promessas, projetos e despedidas

As tentativas de compilar significados que apreendam a associação Mães pela Diversidade, por meio do meu esforço de tradutor ao longo dos gestos e falas das interlocutoras, perpassam simultaneidades descritivas e, sobretudo, distâncias analíticas que levam em conta perspectivas únicas e diversas. Em quase todos as linhas de vista que reuni até

então, podemos encontrar vastas formas de dizer, por exemplo, sobre por que *lutam* as Mães pela Diversidade. Aliás, essa é quase uma questão redundante, visto que o principal objetivo político das Mães se encontra já no nome do coletivo. É *pela diversidade* que elas *lutam*.

Essa redundância só não se completa porque ser *pela diversidade* não representa uma condição naturalmente pré-estabelecida. Nesse sentido, é preciso vasculhar entre as mobilizações e discursos o que as Mães entendem por diversidade. Por enquanto, podemos supor que estamos diante da diversidade sexual e de gênero. Não se trata, portanto, da *luta* pela diversidade racial, étnica, de classe social, geracional etc. – essas outras diferenças são pouco referidas pelas militantes. Na esteira de pensamento defendida por Tomaz Tadeu da Silva (2000), não é possível falar em constituição do ser humano, ou seja, em produção de identidade, sem falar em produção das diferenças. Assim, esse jogo de exclusão e inclusão resulta numa diversidade que, do modo como produzem as Mães, emana um modo particular de se referir às identidades sexuais e de gênero que vazam da moldura normativa do regime político cis-heterocêntrico[46].

Os propósitos políticos do grupo, estabelecidos em torno dessa noção de diversidade, dependem de situações pessoais, sociais e econômicas, da relação de proximidade que cada mãe estabelece com as mobilizações coletivas e também de fatores que dizem respeito às políticas públicas voltadas para a população LGBT. Por exemplo, em 2013, embora o movimento Mães pela Diversidade sequer estivesse formado, as ativistas que já militavam em outros coletivos ou de modo individual disseram ter comemorado a decisão do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) brasileiro de garantir o direito matrimonial a casais LGBT. Essa é considerada uma *luta* vencida. Como me explicou a coordenadora nacional Majú Giorgi, durante uma conversa que tivemos em junho de 2017, em São Paulo, a busca pela despatologização da transexualidade na área da saúde, pela criminalização das violências homotransfóbicas, pela inserção dos saberes de gênero e sexualidade na grade curricular das escolas brasileiras são algumas questões que preenchem a atual lista de objetivos políticos do grupo.

No entanto, a missão do coletivo pode assumir formas que condizem com as subjetividades, com as emoções e com as memórias de quem a explicita. Muitas vezes, essas

[46] Conforme Tomaz Tadeu da Silva, "a identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. A identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. A identidade tem estreitas conexões com relações de poder" (2000, p.8). É assim que podemos dizer sobre a performance de diversidades sexuais e de gênero das pessoas que se *identificam* como lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, transgêneros, travestis, intersexos e queers.

lutas são revestidas de metáforas, ao invés de apontamentos objetivos, como no caso a seguir:

> *O objetivo do* Mães *é a gente abranger o maior número de famílias, trazendo para esse* aconchego. *Porque, muitas vezes, a família está despreparada para isso, por desconhecimento, porque não existe políticas do governo para amparar as minorias, seja qualquer que seja, então a gente oferece um* aconchego *a essas famílias, mostrando que elas não estão sozinhas, nem o LGBT e nem a família. Elas não serão as primeiras e não serão as últimas. Essa realidade existe desde que o mundo é mundo. Então o principal objetivo do coletivo Mães pela Diversidade é oferecer esse aconchego. Dar voz a essa família não tomando voz dos LGBT. Você jamais vai ver uma mãe ou um pai do Mães pela Diversidade falando em nome dos LGBTs. Quem fala em nome dos LGBTs no coletivo são os LGBTs. Nós falamos em nome do pai e mãe, que é a nossa realidade. Então é como se fosse uma operação de crescimento mútuo. A gente quer que os pais e mães cresçam, para dar liberdade de seus filhos de crescerem juntos, com todo o amor que merecem.* [Avelino]

Como diz Avelino, a partir de palavras que se associam ao repertório linguístico de quadros de guerra – *militância*, *luta*, *defesa* e *combate* –, a *luta* pela diversidade pode dizer, simplesmente, da oferta do *aconchego*. Esse sentimento está, na verdade, embutido de outros propósitos: o combate das violências homotransfóbicas em suas diversas formas de atuação na esfera pública brasileira e global, e também na esfera doméstica, familiar. Combatem-se, além disso, o discurso opressor, a invisibilidade na educação, na propaganda, nas narrativas artísticas, de comunicação de massa e em diversos outros setores.

Defendem-se, por outro lado, as pautas políticas LGBT, tais quais a garantia de direitos que permitam o exercício pleno da cidadania das filhas e filhos, como o direito ao nome de transexuais e o direito à vida. Além disso, a malha de Mães defende uma pedagogia da *aceitação*, para que as famílias e suas casas se transformem em terrenos seguros e, principalmente, a manutenção pacífica e amorosa da relação entre familiares. Dessa forma, pode-se dizer também que as Mães intendem ensinar questões de diversidade sexual e de gênero umas às outras, de forma que a malha promova um *aconchego i*nterno que supõe um segundo e posterior acolhimento de outras mães e de seus filhos e

filhas LGBT. É nesse sentido que a *luta* pela diversidade do coletivo compreende também a *luta pela maternidade*, ou seja, pela tessitura de afetos-amorosos entre os fios de parentesco.

Ao fim da visita na casa de Helenice, Rosana confirma os propósitos que apresentei acima, dizendo:

"Eu e o Avelino, a gente estava conversando um dia [por meio do aplicativo de celular WhatsApp], não sei o que que me deu: 'Avelino, eu já sei o que nós vamos fazer para essa cidade.' Nós temos planos de a gente fazer uma reunião, começar. Porque para a gente começar tem que ser algo simples, de fácil acesso, para todos, para a gente unir pais e mães. Por quê? Para a gente mostrar que os LGBTs têm família. Que as famílias respeitam. Que tem pessoas que os amam. Então, eu ainda coloquei aqui para o Avelino [lê mensagem no celular]: 'Uma abordagem para mães verem o quanto é importante o apoio da família para o desenvolvimento pessoal e profissional.' E ainda coloquei para a gente fazer um chá, uma reunião, não sei... A gente pode fazer uma reunião entre pais e mães e, nessa reunião, cada um com a sua história, com seu relato, falar para outros pais e outras mães que estão vivendo isso num ambiente fechado, sendo que tem todo um apoio, toda uma família que está à minha espera."

Avelino, com destreza, corrobora a promessa de um futuro encontro oficial das Mães pela Diversidade de Goiás, dizendo: "Para que todo mundo perceba que não os LGBTs não estão sozinhos. E as famílias dos LGBTs também não estão sozinhas." Em seguida, a coordenadora do coletivo volta a falar sobre a dificuldade em encontrar um lugar que sustente os giros do movimento em Goiânia. Uma praça? Um parque? A casa de alguém? Lucas, eu e Avelino citamos possíveis localidades na região metropolitana de Goiânia: o Bosque dos Buritis, no setor Oeste; o Parque Vaca Brava, no setor Bueno; o Parque Flamboyant, no Alto da Glória... Fatores como visibilidade pública do grupo e os pormenores da organização do evento são colocados em jogo. Nisso, Avelino, que já tem experiência em participar e projetar reuniões nos estados onde as Mães já estão acostumadas a mobilizarem-se publicamente, conta:

"Lá no nordeste, o pessoal gosta demais de uma pizzaria. Esse mês que vem tem um *sambão*. Em São Paulo e mais para o sul, o pessoal tem mais tradição de fazer piquenique, em parques, praças. Em São Paulo, no ano passado, nós fizemos um piquenique numa praça, um dia antes da parada LGBT."

E Rosana retoma: "A gente precisa fazer um movimento de peso aqui, que até então não tem. Não tem nenhum registro de mães que se reuniram para falar sobre a causa

LGBT[47], para dar o testemunho dos seus filhos, do amor, do apoio, acolher outras famílias, tipo a da *Bárbara*". *Bárbara* é a amiga de *Lariza*, a irmã mais velha de Lucas, que se juntara a nós ainda no início da confabulação. Enquanto Avelino falava, a jovem, que é lésbica, abordara Rosana para dizer, baixinho, que estava *apaixonada* por aquilo que estavam fazendo dentro da sala de Helenice e que gostaria que uma visita semelhante também fosse realizada na casa da família dela.

"Eu gostei da proposta do Vaca Brava", diz Rosana, "nós temos que fazer uma reunião de apresentação. Mostrar que nós existimos, que nós estamos aqui, que nós estamos presentes e que nós vamos fazer a diferença." A ansiedade da mãe fortalece o compromisso. Helenice e Lucas prometem participar, ao passo que Avelino põe o pé de todos no chão:

"No começo, a gente não pode criar muita expectativa. Em São Paulo tem esse movimento todo, porque são mais de 500 mães." Mas Rosana alerta que está consciente disso:

"O que eu estou querendo, num primeiro momento, não é nem quantidade. Nem que vai eu, você, o *Célio*, Helenice, o esposo. É qualidade. É darmos o primeiro passo. A partir do momento em que dermos o primeiro passo, outras coisas virão. É a gente conseguir organizar um primeiro encontro, com lugar. A gente conseguindo, o assunto vai fluir e as pessoas vão chegar." Neste momento, dou-me conta de que a visita à casa de Helenice tornara-se uma importante etapa para a construção de uma reunião oficial do coletivo. Essa é a estratégia de Rosana e Avelino para não começarem do zero. A visita representa os bastidores para a organização de uma *luta* para além da casa.

De repente, Helenice surpreende-me. Embora ela soubesse o motivo de minha presença em sua sala, pergunta diretamente a mim:

"Kaito, e você? Você está fazendo...?"

"Eu estou fazendo uma pesquisa para o mestrado... Eu já venho acompanhando o Avelino. Tudo começou quando no meu primeiro ano de jornalismo, o Lucas morreu." Começo a contar minha história, porque reparo que o pedido da anfitriã não é para que eu diga sobre as minúcias de minha pesquisa e sim para que, tal como fizeram ela, Rosana e Avelino, eu tecesse uma narrativa biográfica que explicasse os instantes em que minhas linhas se emendaram às linhas das Mães pela Diversidade. Enquanto conto, Pardal me

[47] Na verdade, como Avelino lembrara anteriormente, sua esposa Tânia já havia reunido *mães pela diversidade* goianas, quando viva. No entanto, o grupo não se manteve.

observa fundo e, pela primeira vez, derrama as tristezas por soluços de um choro silencioso. “E o Lucas fez jornalismo na mesma faculdade que eu. Só que eu não o conheci, porque ele tinha se formado dois anos antes. Mas foi um baque geral. Mesmo quem não o conheceu sentiu aquilo. A dor ressoou nas paredes da faculdade. Está lá até hoje. A gente sente a presença na ausência do Lucas. E foi muito forte. Um mês depois, o Avelino foi fazer uma fala sobre a morte do Lucas. E ele foi falar justamente sobre um pai ter um filho homossexual e perder esse filho. E eu estava ali assistindo, no meio de todos aqueles estudantes, e eu era um menino que já reconhecia que eu gostava de outros meninos, mas não conseguia aceitar isso em mim.”

“Você já estava com quantos anos?”, questiona-me Helenice.

“Dezoito. Eu fui criado numa família cristã, numa escola cristã, onde sempre me diziam que era errado, que eu não podia ser. Então eu sempre tive muita dificuldade de ser. E quando eu vi o Pardal falando sobre isso, foi muito bonito para mim ver que essa existência é permitida. [...] E que um pai podia gostar do seu filho por ser assim. E isso mudou minha própria história de vida. Eu me aceitei, não consegui falar para minha mãe na época, mas contei para amigos e pouco a pouco fui me transformando. E no fim da minha faculdade, passados três anos, eu e minha orientadora decidimos contar a história do Lucas. E aí quando eu fui contar essa história, eu me aproximei do Avelino...” Continuo o causo até desembocar nos dias de hoje, mas subsumo-a aqui, porque o capítulo “Na varanda” já contará sobre os processos de subjetivação que ladearam a construção de minha relação *pãe*-filho com Avelino.

Logo que terminei de confeccionar em palavras minhas seleções de memórias entre construções de mim, o diálogo foi se dissolvendo rumo ao fim. Rosana saíra para fumar na metade de minha fala, regressara ao fim e, transbordando em emoções liquefeitas tal qual Avelino, depusera a declaração sobre amor e *aceitação* que eu já antecipei. Depois, ela começa a dar tchau aos confabuladores, agradece o café, retoma a promessa de que vai fazer um encontro das Mães em breve:

“Vamos pôr a cara no sol, porque tem muita gente que está precisando da gente.”

Avelino se despede de Lucas, perguntando se ele realmente vai para a Parada de São Paulo, pois o estudante comentara sobre a possibilidade de ir. Garantimos que vamos nos adicionar nas redes sociais e ir nos falando. A partir desse instante, tudo ocorre muito rapidamente e de forma sobreposta. Rosana diz que quer uma camiseta com a estampa das Mães pela Diversidade. Avelino jura que vai conseguir um *banner* para a reunião oficial. Helenice reclama em seguida:

“Não estou a par do universo LGBT. Então leis, essas coisas que estão acontecendo, eu estou por fora.” Mas Rosana, já em pé, a acalenta:

“Tem quem saiba pela gente.” E Avelino também:

“Eu não sabia nada. Lá em casa, militante era meu filho e minha mulher. Eu só estava no apoio. Aí quando eu perdi os dois, eu saí da minha zona de conforto. O que eu sei hoje é essa convivência com todo mundo.”

Os convidados e os de casa levantam-se, passam a trocar tchaus, apertos de mão, abraços. *Célio Filho* reclama que não quer ir, pois agora que havia começado a brincar com as crianças da casa! *Célio* pai, que permanecera toda a manhã escorando a coluna dolorida na parede da sala, só manifestara o “bom dia” de chegada, alguns risos durante a conversa e, agora, um “até logo” de saída. As visitas, por fim, atravessam o portão da casa e seguem diferentes linhas que as levarão até suas devidas casas. Eu fico e converso um pouco mais com a auxiliar de limpeza. É quando ao contar-me sobre a época em que, de tão inventiva, criava histórias para fazer ninar a infância de Lucas e *Lariza*, define o amor como um *mistério*. Em seguida, peço a Helenice e Lucas para que eu lhes tire um retrato. Quando a Mãe pela Diversidade me leva ao portão, pergunta, brincando, se os aros de meus óculos são feitos de ouro. Nos despedimos com um abraço e com uma dúvida compartilhada: quando será que as demais Mães pela Diversidade goianas vão se reunir?

Tempos depois abro a fotografia de mãe e filho que eu registrara no celular e a reproduzo em meu diário de campo por meio dos meus gestos manuais.

Desenho 23 - “Amor de mãe é um mistério”, diz Helenice. Lucas, Helenice e a sala de 12 quadros.

Fonte: Diário de campo, dia 29/05/2017.

Capítulo 2
No alpendre

2.1 Memórias cativas: das primeiras formas de expressividade de filhas e filhos LGBT

Sou uma gota d'água, sou um grão de areia
Você me diz que seus pais não entendem, mas você não entende seus pais
Você culpa seus pais por tudo, isso é absurdo
São crianças como você, o que você vai ser quando você crescer
Pais e Filhos, Legião Urbana

Estamos todos embaixo d'água em algum momento. Prendendo o fôlego, soltando últimas borbulhas, não nadamos e nem boiamos. Alguns, com peso de bigorna nos ombros, afundam e somem. Outros aprendem com o tempo os mistérios micromoleculares da evolução e criam guelras, epidermes escamosas, sobrepõem à carne camadas de falsas cascas, adaptando-se em híbridos irreconhecíveis: meio vivos, ao meio, quase. Ficamos assim, reclusos em nossos escafandros, imersos num líquido que prende, para gestar nossos futuros de incertezas lá para além da superfície. Mergulhando cada vez mais fundo – todavia mais longe – de nós mesmos, supomos ser melhor o afogamento e, por muito, tentamos perder a solidez da pele para enfim sermos água.

Às vezes, no entanto, o fluido cativo perde a dimensão de mar: sobrevive-se. Lucas está prestes a soltar o derradeiro suspiro. Observamos seu corpo nu submergindo, marcado por vermelhidões supostamente violentas no pescoço e no peito. Mas de repente a cena muda: a água estanca, escorre do alto de seus cabelos até os pés e é engolida, em vórtices e espumas, pelos buraquinhos de um ralo, ao que o menino Lucas de 16 anos fecha o registro do chuveiro. Pois, terminado o banho, percebemos que os sinais de brutalidade são senão chupões amanhecidos, vestígios de beijos, do desejo que é livre na vida que se vive fora d'água.

Lucas envolve a toalha na cintura como se vestisse uma saia. Ainda molhado, sai do banheiro e se depara com a mãe, que passava pelo corredor. Tânia não vê outra coisa que não as alergias amorosas na pele do filho. Arregala os olhos porque sabe que, na noite

anterior, o menino havia ido com amigas a uma boate de Goiânia e não demora mais que a hesitação de um pestanejo para perguntar quem havia provocado aquelas manchas: “foi um homem ou uma mulher?”

Quando Lucas responde “um homem”, abandona o cerco aquoso, desafoga-se pela primeira vez dentro de casa. Tânia diz, “então vamos contar para o seu pai”, talvez em tom de ameaça, talvez sem graça. O chão da casa fica pingado quando Lucas a atravessa até encontrar o pai num dos quartos, deitado na cama. É manhã de domingo. Recontando a Avelino o que havia recém-contado à mãe, outra vez respira. Haverá de erguer-se de muitos aquários antes de ser, por completo, o bicho terrestre que havia de ser.

Acontece que, ainda naquele domingo, o pai se exalta a ponto de forçá-lo a uma breve viagem de carro, em alta velocidade, pela rodovia que parte de Santo Antônio de Goiás, município onde vivem, a cerca de 16 km de Goiânia. Avelino pede a Lucas que não machuque o irmão mais novo com *aquela* informação e pisa mais fundo no acelerador, pondo intimidação sobre a rapidez, pedindo também que não machucasse Tânia... “Pensei que fosse morrer”, contaria Lucas mais tarde.

Mas vive. Atravessa mais encontros e despedidas com a tensão, em outros ritmos, talvez até com mais vagarosidade, entre as interações hostis que mantém com o pai e a mãe ao longo dos meses seguintes ao desafogo. Meses em que, enquanto um cortava a comunicação, a outra cortava as cartas que Lucas recebia do namorado de Rio Verde, assim que o funcionário dos Correios as entregava. Viveu até transformar a perspectiva da mãe e do pai sobre o que significa ser homossexual, nas inúmeras discussões políticas que giravam ao redor da Pedra da Discórdia, como ficou conhecido o balcão da cozinha da grande casa, onde, cada vez mais, depositavam-se menos discórdias e mais copos de cerveja, afetos e tira-gostos.

Embora Avelino tenha mantido a sobriedade de quem tratava a homossexualidade à beira do respeito e da tolerância, sem valorizá-la a ponto de mobilizar-se como Lucas se mobilizava pela causa LGBT, Tânia, por outro lado, mudou tanto sua postura como mãe, que passou a ser conhecida por todos que frequentavam o casarão de Santo Antônio como o coração e a alma de lá. A bordadeira de panos-de-prato, que além de fazer salgados sob encomenda também arrumava energia para administrar o Bar Mangueira, era quem mantinha a coesão afetiva dos muitos cômodos da casa, com sua jovialidade aberta nos marcantes sorrisos e no pique que tinha para jogar vôlei com amigos no quintal.

Avelino somente assistia à mãe-coração-alma da casa passeando ao lado de Lucas pelos novos espaços que o filho trazia com sua forte habilidade de fazer amigos e com

sua presença escandalosa, que era sempre anunciada pela alta risada de herança materna. O pai preferia o descanso do sofá, enquanto observava Tânia vestir sua boina para ir às muitas paradas de orgulho LGBT, manifestações e outros eventos relacionados aos movimentos que giravam nos babados da saia de Lucas. Emocionada, ela discursava sobre as vezes em que rasgava as correspondências amorosas do menino, as vezes em que o chamou de monstro, as vezes em que não o quis, para dizer porque carecia agora de usar aquela boina, a bandeira de arco-íris e de erguer a cartolina onde se lia "tenho orgulho do meu filho gay".

Na imensa casa da família, também viviam o caçula Hugo com sua esposa Jussara e o pequeno filho Ian. Apesar de tantos, sobravam quartos. A todas as visitas, o imóvel passava a contraditória impressão de mobilidade: sugeria uma reforma inacabada, justamente pela necessidade constante de transformar-se, abrir-se e crescer. Frequentemente, recebia festas dos participantes do *Colcha de Retalhos – a UFG saindo do armário*, um influente coletivo LGBT formado por Lucas e outras(os) estudantes da Universidade Federal de Goiás em 2005 (BRAZ et al, 2011; NASCIMENTO, 2007). A casa também foi palco dos encontros das "Mães do Colcha", como ficou conhecido o grupo de mães de LGBT que Tânia organizou.

Quem a essa casa ia, pernoitava, porque os escassos ônibus intermunicipais dificultavam as voltas embriagadas para a capital. Assim, houve um tempo em que muitos hóspedes que circulavam entre os corredores de tinta recente e as cerâmicas ainda por serem assentadas podiam sentir as contrações dos rebocos e as veias pululantes das paredes. Era uma casa viva que, nas festas, gozava. Numa dessas ocasiões, Tânia impressionou a todos ao aumentar, repentinamente, o espaço do lar. Foi quando ofereceu acolhida a Daruska, uma menina abandonada pela própria família por ser lésbica.

2.1.1 Dos náufragos resgatados

Nos casos de imersões muito profundas em ambientes subaquáticos, o risco de descompressão é iminente. Sem contar que, onde a luz não penetra, já não se pode avistar nada. No fundo, desaparecemos. A história de Daruska também começa no âmago desse abismo, pertinho da invisibilidade. No caso dela, o ar sucumbia quanto mais o pastor de sua igreja, a Universal do Reino de Deus, relacionava a lesbianidade como um erro da natureza ou das profundezas incendiadas do próprio demônio. Quando por fim rompeu

com essas ideias, discutiu a altos decibéis com a avó, a tia e as irmãs, que até então moravam com ela, gritou "eu sou sapatão, sim! Eu chupo buceta!", depois fez as malas e saiu. Ela tinha 14 anos.

Viveu meses com amigas, outros com uma namorada, trocou tanto de teto que lhe fazia muito sentido o verso "já morei em tanta casa que nem me lembro mais", embora não coubesse ainda em sua narrativa o ponto em que Renato Russo cantava "eu moro com meus pais", em sua música "Pais e filhos". Também residiu um ano inteiro na Casa das Flores, um abrigo da prefeitura goianiense para meninas em situação de risco, até o momento em que a instituição entrou em contato com sua avó que resolveu recebê-la de volta à casa. Mas a avó tinha uma condição: cobrou de Daruska um aluguel que custava mais da metade do baixo salário que a neta ganhava pelo trabalho como "jovem aprendiz" em uma empresa.

Como era de se esperar, após o acordo, a convivência na velha casa permanecia conflituosa. Eis que houve um dia de semana banal em que a menina atravessou a feira que ocorria na rua onde morava para gastar seus últimos trocados batendo papo com amigas virtuais numa *lan-house* do bairro. Na volta para a casa, tendo a feira já se transformado em rastro de lixo e cheiro de café, vegetais e fritura, Daruska tirou a chave do bolso de seu bermudão e abriu o portão para encarar um vazio. A família havia se mudado dali, levaram os móveis, levaram tudo. A ela, sequer deixaram um bilhete. Ficou a casa como a feira, um vestígio de que as coisas que lá estavam foram levadas às pressas para um lugar qualquer.

Daruska só voltaria a sentir-se em casa após conhecer, por intermédio de uma namorada com quem passou a morar, o coletivo Colcha de Retalhos e Lucas Fortuna, seu futuro irmão – "uma bicha inteligente, bicha articulada", segundo ela –, quem muito a ajudaria na resolução de cálculos de matemática e dos outros cálculos da vida. Aliás, na época em que se mudou para Santo Antônio, ela havia abandonado a escola. Contudo, Tânia exigiu que voltasse a estudar e foi assim que completou o nono ano do ensino fundamental e o ensino médio.

Quando recebeu a notícia de que havia passado no vestibular para o curso de Ciências Sociais da UFG, só pôde comemorar pelas metades. Uma semana antes, no dia 25 de janeiro de 2012, aos 46 anos, Tânia falecera por conta de um aneurisma. A casa inteira sentiu as dores. E reverberou-as para Santo Antônio. Com a passagem do cortejo pelas ruas, Avelino ainda se lembra, as portas dos comércios locais foram-se abaixando como

pálpebras pesadas a chorar pela perda de uma mulher, uma alma e um coração, que afinal estendia-se da casa para animar-pulsar toda a cidadezinha.

Desenho 24 – Casa de Pardal [Avelino].

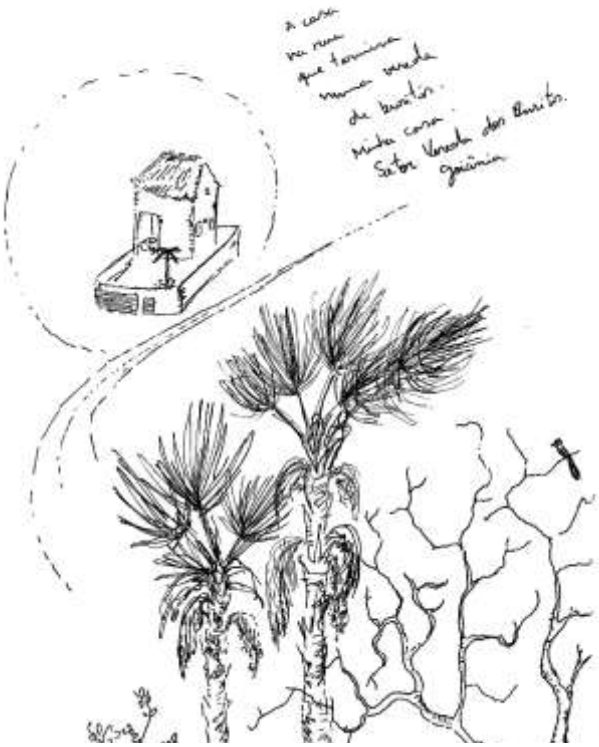
Fonte: Diário de Campo, dia 23/05/2017.

Há quem acredite que, por causa das subtrações tristes que ocorreram no começo e no fim do ano de 2012, a casa tenha murchado. Eu mesmo supus esse encolhimento nas vezes em que visitei Avelino desde julho de 2015. Nessa época, o senhor de barba branca ainda dividia o teto com o filho Hugo, a nora Jussara e o neto Ian, "que foi quem segurou as pontas nos momentos difíceis". Daruska havia se mudado para a Casa dos Estudantes Universitários da UFG, em Goiânia, mas, vez ou outra, voltava a Santo Antônio para passar tempo com o senhor que aprendeu a chamar de pai.

Em meus retornos seguintes, com intervalos de uma média de seis meses, encontrei Avelino vivendo só. De relance, eu cheguei a pensar o que qualquer um pensaria. Que a casa perdera a grandiosidade das festas e por isso havia deixado a ilusão de crescimento às memórias felizes ligadas à amorosidade de Tânia e à presença pressentida a quilômetros de Lucas. Ao passado. Mas acontece que aquelas paredes de dimensões sensíveis ainda foram e são injetadas de potência. Assim como a boina de Tânia e a saia de Lucas são retiradas do repouso para vestir outro corpo que esteve quieto nessa história o tempo todo – o corpo do pai –, os quartos da casa ainda passaram a abrigar Mães pela Diversidade, prêmios de militância e incontáveis outras formas de vitalidade que não pude captar.

Na última vez que visitei o casarão, lembrei-me da primeira, quando eu ainda estava dentro d'água, ao menos em meu contexto doméstico. Entrevistara Avelino, coagulando o choro. À época, eu não pudera ainda ser nada do que as ausências da família recendiam naquela sala, pois não me havia alcançado a liberdade que Avelino contava. Ele dizia do Lucas que podia levar namorado para namorar por dias e noites seguidas por lá, ao passo que eu pouco pudera tocar um outro como eu que não fosse no escuro. Lembro-me bem de como eu estremecera ao perceber, naquela volta para casa, que só teria forças para continuar a escrever a monografia sobre a história de vida de Lucas Fortuna caso conseguisse lidar com os silêncios e as mentiras que abafavam minha própria casa[48].

Desenho 25 – Onde escrevo e desenho: A casa na rua que termina numa vereda de buritis. Minha casa. Setor Vereda dos Buritis. Goiânia.



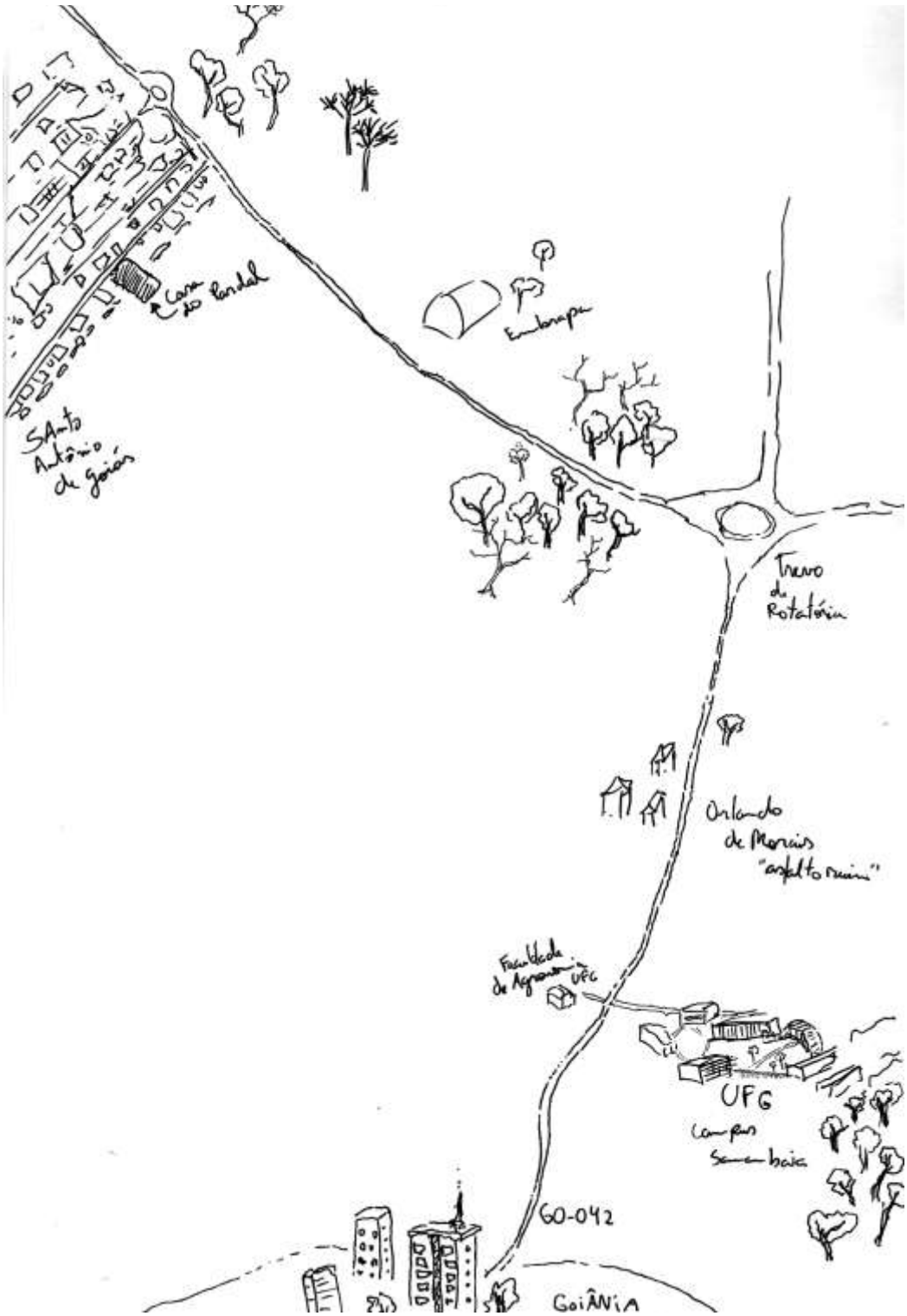
Fonte: Diário de Campo, dia 19/05/2017.

Seriam seis meses de hiato, ao todo. Voltara ouvindo Legião Urbana, essa música que me persegue desde a infância. "Quero colo, vou fugir de casa, posso dormir aqui com vocês?". Percorrendo um caminho cujo início era um lugar que representava o ponto mais alto da minha respiração e que terminava no lugar que representava o ponto mais alto do meu quase-afogamento, cantara também, para não esquecer, que "é

[48] Orientado pela professora Dra. Luciene Dias, durante o ano de 2015, produzi a monografia "Lucas e o giro da saia amarela" em formato de *romance-reportagem*, acompanhado por um relatório teórico e metodológico. O trabalho conta sobre as maneiras como distintos lugares, eventos, movimentos políticos e, principalmente, pessoas – incluindo o autor – foram afetados pela história pessoal e de militância de Lucas Fortuna. *Romance-reportagem* trata-se de um gênero do Jornalismo Literário que se realiza a partir de narrativas em profundidade temporal e espacial. Não se refere a uma obra de ficção: pelo contrário, debruça-se sobre a realidade, mas é lida como um romance, visto que foram utilizadas técnicas de escrita da literatura. Conforme Edvaldo Pereira Lima (2009), a particularidade do *romance-reportagem* está na capacidade de contextualizar um fenômeno de modo a preencher lacunas de determinada historiografia, no momento em que identifica e perfila pessoas que articularam eventos históricos, por diferentes ângulos. Visto que nunca conheci Lucas, tampouco pude entrevistá-lo, o romance foi escrito por meio de outras histórias de vida: das suas professoras, suas amigas íntimas, amigas do movimento Colcha de Retalhos, seu irmão e, sobretudo, seu pai, quem dele herdou a militância LGBT.

preciso amar as pessoas como se não houvesse amanhã, porque se você parar pra pensar na verdade não há".

Desenho 26 – Santo Antônio de Goiás. Casa do Pardal. Embrapa. Trevo de rotatória. Orlando de Morais: "asfalto ruim". UFG, Campus Samambaia. Faculdade de Agronomia, UFG. GO-042. Goiânia.



Fonte: Diário de Campo, dia 21/05/2017.

Desenho 27 – O cappuccino.

Fonte: Diário de Campo, dia 28/05/2017.

2.1.2 Começo do cappuccino

Dois anos depois dessa primeira viagem, como aquela máxima de Heráclito que diz que não se entra no mesmo rio duas vezes, na minha derradeira estadia com Avelino em Santo Antônio, ocorre que percebemos que estamos todos diferentes. Eu, o pai, as Mães e a casa. Avelino abre o portão às nove horas. Eu adentro o quintal depois do conhecido abraço. À primeira vista, pressinto: há reformas aqui. Passado o varal sem roupas, o canteiro de terra sem flores e o carro estacionado, concluo que estive certo. Sinto saudades. A última vez que o vira, em minha defesa de monografia, fazia um ano. Ele me dissera naquele dia que havia ganhado em mim outro filho. Isso de certa forma equilibrava o cálculo de perdas e ganhos que nós dois temos enfrentado nos pontos que unem nossas trajetórias.

Neste ano de distância, viemos conversando por mensagens, atualizando a vida, boas noites e bons dias, respostas sinceras de “tudo bem?” e figurinhas pixelizadas de sorrisos. A nossa relação é assim um movimento. Começamos como jornalista e entrevistado, fatalmente divididos por perguntas ainda sem jeito. Mediamos uma amizade no decorrer de meu trabalho. Terminamos como pai e filho, quando, em algum momento, houve o reconhecimento de que um mudou o outro.

Ficamos no alpendre da casa, esse espaço de convivência que também se chama de varanda ou de área, que não é exatamente o lado de fora, mas que também não é o lado de dentro: é o limiar. Avelino diz que é melhor ficarmos ali, porque “lá dentro tá uma bagunça, essa reforma que não acaba”. Sentamo-nos em cadeiras de plástico vermelhas, dessas cadeiras de bar, frente a uma mesa do mesmo conjunto, onde descanso minha mochila.

“Você gosta de cappuccino?”, ele pergunta. E traz dois grandes copos de plástico cheios quando respondo que sim. “A receita é minha.” Bebemos leite com café e chocolate, nesta manhã de sol, com o pressentido frescor omisso dos outonos matutinos do Cerrado. No leite quente, sinto que ultrapasso o limiar e entro em casa, já conversamos intimidades.

“Eu te acordei?”

"Não! Eu acordei tem vinte minutos! Quando olhei pela janela já estava claro e eu pensei, o Kaito deve estar chegando, porque ele é pontual. Aí eu desci correndo para tomar meus remédios de pressão, que eu tenho que tomar às sete horas e tinha esquecido. Aproveitei e fiz o cappuccino", ele me conta.

Deixo o caderno aberto em cima da mesa, onde pretendia anotar palavras-chave ou qualquer coisa que surgisse de importante na nossa conversa. No fim, apenas terei rabiscado o esboço de um pequeno candelabro em formato de flor, de galhos metálicos, cujas pétalas de plástico cor-de-rosa sustentam uma pequena vela no centro:

"Foi o prêmio que eu ganhei de 'melhor pessoa'", ele ri. "Ganhei esse prêmio em Recife, no ano passado, num evento de cinema LGBT... Essa categoria nem existia! Eles inventaram lá na hora e resolveram me dar esse título." E rimos juntos. Percebo que ele ainda se permite a surpresa pelo reconhecimento que recebe nos eventos de que participa. O "prêmio de melhor pessoa", criado especificamente para Pardal, permanece em cima da mesa durante o resto da conversa, ao lado dos nossos copos de cappuccino e recriado rapidamente nos traços de meu caderno aberto. Não posso dizer com certeza o que esse candelabro representa. Mas foi motivo de uma pausa no diálogo e nos goles de leite para um "peraí, que tenho que te mostrar uma coisa". Foi quando o senhor que talvez passasse como um aposentado anônimo nas multidões cotidianas entrou nos confins da grande casa e voltou de lá como *melhor pessoa*.

Desenho 28 – Troféu de *melhor pessoa*.

Fonte: Diário de Campo, dia 13/05/2017.

Embora a postura não tivesse mudado, reapareceu em seu estilo encabulado, com o peso da humildade na curvatura da coluna. Entregou-me aquilo na mão, com o cuidado de um objeto que devesse ser tocado apenas por olhos no alto de uma prateleira, explicando-me que aquilo era, na verdade, o jeito que organizadores do evento de Recife acharam de retribuir pelo trabalho que faz como militante do movimento LGBT.

"É mais uma homenagem", explica. E conta que em breve alguém virá de Brasília para fazer um documentário sobre sua militância. Depois, lembra-me da palestra no TEDx[49] de João Pessoa, quando, para emendar o assunto, pergunto sobre como foi sua participação na campanha "Livres e Iguais", promovida pela Organização das Nações Unidas em todo o mundo. No dia dos pais de 2016, a ONU lançou uma reportagem em texto e em vídeo chamada "Avelino, pai de um milhão"[50]. Ele está mesmo mudado. Um milhão de filhos e filhas aninha-se agora em sua paternidade. Ele olha ao candelabro com esse olhar admirado, como se a rosa cor-de-rosa enumerasse essas pessoas ganhadas no decorrer de sua militância. "Por todo lado me chamam de pai, é pai aqui, é pai acolá."

Essa mudança também se estende a mim. Eu também estou aninhado. Ao longo dos trânsitos que percorri entre Santo Antônio e a rua que termina numa vereda de buritis em Goiânia, onde moro, fui descamando gradualmente das crisálidas que me vestiam. Agora entendo que comecei a pesquisar os usos políticos da maternidade e suas transformações no movimento Mães pela Diversidade porque estive instintivamente inspirado na relação com minha própria mãe e nas bolhas de ar que nós dois temos criado em casa. Foi a preocupação em expressar-me a ela, o pavor da rejeição e a vontade por construir um espaço de convivência empático e tolerante que me atraíram a esse campo, pois reconheço o quanto ele tem me fornecido respostas e apoio nesse sentido.

Aliás, quem sabe todo o objetivo desse estudo não seja mesmo uma querência subjetiva de tentar melhorar as relações familiares de minhas amigas e amigos e outras pessoas que se identificam como LGBT, do jeito que já têm minimamente melhorado para mim desde que comecei a girar nas reminiscências orbitais das saias de Lucas Fortuna e de seu pai. Avelino, por sua vez, surpreendeu-me ao dizer também que eu o fiz outro, ao contar sobre a forma como ressignificou a saia depois dos momentos de interlocução e do resultado de minha primeira pesquisa[51].

---

[49] O TEDx é uma vertente do TED (Technology, Entertainment and Design) Talks, uma organização estadunidense sem fins lucrativos que, desde 1984, se dedica a um conjunto de conferências de diversos assuntos ao redor do mundo. A intenção do TEDx, conforme o site, é "inspirar os expectadores com histórias e experiências que podem mudar sua maneira de pensar". A palestra de Avelino Fortuna, realizada na cidade de João Pessoa (Paraíba) em janeiro de 2017 está disponível no link: https://www.youtube.com/watch?v=ERiuQ0l11xs. Acesso em 24/05/2017.

[50] Segundo a ONU, a campanha "Livres & Iguais" pretende apoiar a igualdade de direitos da população LGBT e combater a homofobia e transfobia. A reportagem em texto e em vídeo do depoimento de Avelino está disponível no link: https://nacoesunidas.org/campanha-da-onu-homenageia-pais-que-perderam-seus-filhos-e-filhas-por-conta-da-lgbti-fobia/. Acesso em 24/05/2017.

[51] Essa questão será abordada com maior profundidade em outro momento.

Além disso, outra diferença que notamos pelo passar do tempo refere-se ao crescimento exponencial do grupo Mães pela Diversidade, que em breve deverá transformar-se em associação. Pardal acredita que esse crescimento ocorreu por dois motivos. O primeiro é a veiculação de uma reportagem no programa Globo Repórter, transmitido em "horário nobre" pela Rede Globo, uma das emissoras gratuitas com mais audiência no país. Segundo ele, a reportagem[52], que tinha o intuito de visibilizar a militância das Mães de maneira positiva, foi responsável pela entrada de mais de dez mães e pais do estado de Goiás no grupo de Facebook em que circulam a maior parte dos discursos narrativos políticos textuais e imagéticos das militantes na internet.

O segundo motivo, no entanto, é o que o pai aborda com mais intensidade, como se fosse, na verdade, a causa do primeiro motivo. Trata-se do recrudescimento dos casos de violências físicas e simbólicas contra pessoas LGBTs no Brasil e além. Avelino põe o copo de leite na mesa e conta:

"O movimento está começando a tomar essa dimensão grandiosa. A própria realidade está forçando isso, porque a violência cada dia aumenta. E de todas as formas. Essa semana foi uma semana muito triste, porque uma menina lésbica que eu conheci lá na parada de Pernambuco se suicidou por causa do preconceito. E todo dia tem notícias de novos casos de violência... Então muita gente está se aproximando da gente por causa disso: do medo. Infelizmente é por causa disso. A gente queria que fosse de outra forma, mas infelizmente é por causa do medo. Muitos LGBTs têm se aproximado também. E muitos se aproximam na tentativa de trazer a família. Porque cada dia que passa parece que se torna mais fundamental a inserção da família nesse processo todo."

Essa fala revela por que resolvi iniciar este capítulo pelas narrativas de vida acerca das primeiras formas de expressividade LGBT nas relações familiares – apresentadas sob as metáforas da água e do desafogo. Essas histórias são manifestações vivas das categorias de experiência-próxima encontradas no dito entristecido de Avelino. Através delas é possível perceber que a *violência*, o *preconceito*, o *medo*, a *aproximação* e a *família* são categorias que se comunicam. Há um fio que as atravessa e me direciona a pensar os modos de construção e de reconhecimento das vulnerabilidades das pessoas LGBT e como suas trajetórias pessoais são cadenciadas por meio delas.

---

[52] Refiro-me à reportagem intitulada "Mães e pais se unem em grupo para lutar pela felicidade dos filhos", transmitida no dia 24/09/2016. Acesso em: http://g1.globo.com/globo-reporter/noticia/2016/09/maes-e-pais-se-unem-em-grupo-para-lutar-pela-felicidade-dos-filhos.html

Por esse motivo, este capítulo começa e termina na conversa entre Avelino e eu. É um texto que tem um chão: a varanda da grande casa de Santo Antônio de Goiás. Mas ambienta-se também nos sentidos que damos às reflexões que nos cruzam durante a conversa. Desta forma, à medida da interlocução, ele anda. Rodeia por lembranças das coisas que acontecem a nós e ao mundo, e circula pelas discussões teóricas que se destacam entre o que é dito e ouvido. As metáforas sobre a construção do "armário" e a "confissão" ressurgirão em outras formas. Argumento que a necessidade de se expressar como uma pessoa LGBT por meio de uma afirmação de si (falada) só pode ocorrer em um regime político cis-heteronormativo, que, por sua vez, é violento.

Para chegar até os modos de funcionamento desse regime político, emendo a confabulação da varanda a uma conversa travada com os feminismos sobre a história e o conceito de gênero e sexualidade. Por fim, dialogando com outros pensadores além de Avelino, reconhecemos o contexto social (subaquático, isolante, sufocante) em que se desenvolvem as LGBTfobias e a necessidade da "aproximação da família" expressa nas atuações, nos abraços e nas vozes do grupo Mães pela Diversidade.

2.2 Duas violências no limiar da casa

Avelino levanta os óculos, que haviam escorregado pela base do nariz, e termina: "...cada dia que passa, parece que se torna mais fundamental a inserção da família nesse processo todo." Daí, ao que pergunto "por que você acha isso?", ele vira-se para danar com um dos cachorros, que persiste em tentar pular sobre meu colo, "ara, tio!", e responde:

"É porque eu sempre tive a consciência de que a maior violência não é nem o que o LGBT recebe na rua. É a violência que ele recebe dentro de casa, que começa com a repressão, a negação, o abandono, que para uma pessoa que já enfrenta todos os problemas do mundo, os problemas de não se achar a pessoa que gostaria que fosse, porque muitas vezes um LGBT olha no espelho e não se reconhece, diz "eu não sou isso que está no espelho". Então a violência já começa aí. Acho que a violência maior é a de dentro de casa. E é aquilo que até falei naquele vídeo da ONU que é a questão de isso forçar que os LGBTs sejam jogados na rua sem qualquer preparo para enfrentar o que vem da rua. Porque se ele não tem a proteção e o amparo ou o amor e o carinho dentro da família, implicitamente ele vai achar normal que exista essa violência na rua. Muitas vezes, vai ser violentado e não está sabendo nem que foi."

Pelo relato de Avelino, singram as memórias de Lucas, de Daruska e de tantas outras filhas e filhos transexuais, travestis, lésbicas, gays e bissexuais que foi apadrinhando no decorrer da militância. São destacadas duas formas de violências sobre as quais eu gostaria de me atentar, pois são elas as responsáveis por inserir no contexto das vivências LGBTs um sentimento de *medo* que pressupõe o porquê da *aproximação* das famílias no coletivo.

A primeira violência refere-se a uma *violência de dentro* de casa ou/e de si mesmo, expressas pelo contexto de *repressão*, *negação* e *abandono* por pessoas da família ou de convívio cotidiano; e também de rejeição pessoal, exemplificada no caso do não reconhecimento diante ao espelho. Já a segunda trata-se de uma *violência de fora* ou da rua, que se manifesta nas injúrias provocadas por pessoas de convívio distante ou desconhecidas, nos ambientes externos à casa.

Para Avelino, estão ambas imbricadas: a *violência de fora* pode ser evitada quando a *violência de dentro* é superada, por meio da *proteção*, do *amparo*, do *amor* e do *carinho* da família, que são categorias afetivas do repertório linguístico de que as Mães lançam mão para confrontarem esse contexto violento sobre o qual eu deverei me atentar com mais afinco em outro capítulo. Assim, para o pai, a *violência de dentro* possui uma dimensão "maior", pois, além de ser aquela que se relaciona com sua própria história de vida e com os objetivos de sua militância no grupo Mães pela Diversidade, também é a responsável pela naturalização da *violência de fora*, ou seja, por ter a capacidade de impedir a apreensão da violência cometida pela *rua* como tal.

No entanto, o pai reconhece que as duas formas podem ser fatais. A *de fora*, afinal, tirou-lhe um filho. E sobre a *de dentro*, ele lembra-se do caso de Itaberli Lozano, menino de 17 anos, morto pela própria mãe, na cidade de Cravinhos, em São Paulo, no início do ano[53]. Em seguida, conta, pesaroso: "É toda uma cadeia de violência que começa dentro de casa." Dessa forma, a recente e exponencial aproximação dos LGBTs e seus familiares ao grupo Mães pela Diversidade surge, segundo Avelino, em decorrência do *medo* de sofrer essas violências, no caso das(os) filhas(os), e de cometê-las, no caso das mães e pais. É essa a *cadeia*.

Avelino diz que um dos fatores que justifica o surgimento do Mães pela Diversidade é a ausência de políticas públicas para amparar a população LGBT, denunciando que o Estado ainda tem dificuldade em reconhecer as *violências de dentro* e *de fora* como

[53] Disponível em: http://g1.globo.com/sp/ribeirao-preto-franca/noticia/2017/03/policia-reconstitui-caso-de-jovem-que-teria-sido-morto-pela-mae-em-sp.html. Acesso em 24/05/2017.

violências *verdadeiras*. Neste ponto, a questão se desdobra a outras. Afinal, se até o Estado enxerga essas violências como normais ou naturais, como fazer com que as pessoas em geral passem a identificá-las e discuti-las em seus contextos pessoais e familiares, ou seja, *dentro*, e no contexto do trabalho, da educação, do direito, da medicina e tantas outras instituições que articulam nossas vidas do lado de *fora* de casa?

É por isso que, logo em seguida, Avelino encerra as sobrancelhas emolduradas pelas lentes de grau para dizer: "Com a tomada do poder por essas bancadas religiosas fundamentalistas, o arrocho em cima das minorias é tremenda. Nessa última semana, o próprio MEC impediu o ensino de se falar sobre gênero e sexualidade!" Ele refere-se à decisão do Ministério da Educação (MEC) de remover os conceitos de "orientação sexual" e de "gênero" da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), que define os direcionamentos do currículo dos ensinos infantil e fundamental no Brasil. Com isso, mais de 190 mil escolas são afetadas[54]. "Um retrocesso perigoso", comenta, em uníssono a pesquisadores de gênero e sexualidade, que esclarecem:

> É exatamente por vivermos numa sociedade tão desigual em termos de gênero e pela maior probabilidade de as mensagens disponíveis sobre homens e mulheres serem marcadas por preconceitos e por elementos que estimulam discriminação e violência que é legítimo e importante que um espaço comprometido com a formação para a cidadania e para a vida em sociedade, como é a escola, desenvolva um trabalho intencional de formação para a igualdade e o respeito (FACCHINI, BRAZ, p.1, 2016).

Facchini e Braz (2016) chamam a atenção para a necessidade de se falar sobre os conceitos de "gênero" e "orientação sexual" no âmbito educacional, como uma questão que pode evitar o pulular de desigualdades e, consequentemente, de situações discriminatórias e violentas. Aos autores, no momento em que o MEC interpreta essas expressões como ameaçadoras à noção de "família tradicional" e, principalmente, às crianças, tal supressão não só desvaloriza toda a produção teórica interdisciplinar e dos movimentos sociais em torno dos conceitos, como subsome a ideia de que, por serem questões da "natureza humana", não são assuntos passíveis de discussão no espaço educacional.

Assim, o risco dessa interpretação pode ser pensado tanto na dimensão das políticas públicas, quanto na dimensão teórico-política, que envolve o reposicionamento dos marcadores de gênero e sexualidade de sua perspectiva social e cultural para uma perspectiva biológica. Ou seja, "jogar as desigualdades de gênero para o plano da natureza é,

---

[54] Disponível em: http://www.unicamp.br/unicamp/ju/noticias/2017/04/07/especialistas-veem-retrocesso-em-supressao-do-termo-orientacao-sexual-da. Acesso em 10/04/2017.

essa sim, uma tentativa ideológica de dizê-las imutáveis. Trazê-las para o plano da cultura é reconhecer que elas são passíveis de contestação e de mudança" (FACCHINI, BRAZ, 2016).

E é justamente o ponto da clássica competição "natureza versus cultura", presente no pensamento antropológico desde sua gênese e também na base do debate sobre gênero e sexualidade, que justifica minha digressão teórica ao comentário de Avelino acerca do *retrocesso* da educação brasileira. O que quero demonstrar é que a ligação que o pai faz entre o *arrocho em cima das minorias*, as *violências de dentro* e *de fora* e a possibilidade de alguém *achar normal que exista essa violência na rua* não é uma ligação ingênua, ao acaso. De modo semelhante, Facchini e Braz (2016) problematizam esse *achar normal* como uma forma de se perpetuar a circulação de desigualdades:

> Se reconhecemos que vivemos em uma sociedade desigual, é preciso calibrar o olhar para todas as relações de poder que fazem das diferenças, desigualdades; para as intersecções entre marcadores sociais de diferença na construção de contextos e relações desiguais; e, por fim, para as tentativas ideológicas de jogar a responsabilidade pelas desigualdades para o plano inefável do natural, do "sempre foi assim" (FACCHINI, BRAZ, 2016).

A fim de evitar prematuras naturalizações, esses autores utilizam a estratégia argumentativa de informar um conceito de gênero que permita à leitora ou ao leitor assimilá-lo como uma categoria socialmente construída. Inspirado nessa estratégia, abandono brevemente o copo de cappuccino, a cadeira vermelha e a varanda do pai, para contradizer as políticas educacionais forjadas no Congresso e falar de gênero e de sexualidade, volteando neste espaço inesgotável, sem chão nem teto, feito de escutas acadêmicas, mas ainda curiosamente afetivas, que interseccionam feminismos, antropologia, sociologia, história, filosofia e tantos outros campos de conhecimento. Afinal, como defende Butler, ao enveredar-se na complexidade dos "problemas de gênero", encontramos múltiplos caminhos disciplinares, o que nos permite "resistir à domesticação acadêmica dos estudos sobre o gênero ou dos estudos sobre as mulheres" (BUTLER, 2016, p.13).

Essa volta teórica, que deve confluir ao texto em outros momentos, não desvia a confabulação que viemos, Avelino e eu, tocando nesta manhã. Pelo contrário, é parte do que nos orienta a segui-la. É uma suspensão do tempo, mas jamais da linha dialógica, que em breve deve continuar na varanda: o leite sequer esfria. Acredito que devo partir de um debate acerca da construção das identidades e diferenças para apresentar o contexto social que produz a vulnerabilidade das pessoas LGBT na forma de *violências de dentro* e *de fora* – que voltarão a ser analisadas em breve, a partir do debate proposto a seguir –, as

quais provocam *medo*, que, por sua vez, *aproximam famílias* a ponto de elas se aglutinarem politicamente na formação do coletivo Mães pela Diversidade.

2.2.1 Da varanda aos estudos de gênero

As palavras têm história. Assim começa o texto "'Gênero' para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra", da bióloga e pensadora feminista Donna Haraway (2004). A pedido de uma editora feminista alemã, que encomendou uma designação do vocábulo "gênero" em um dicionário marxista, Haraway não apenas examina criticamente o porquê da ausência das questões de gênero entre as questões de classe nas obras de Marx e Engels, como, sobretudo, produz relevantes críticas às categorias sexuais universais e aos conceitos já formulados de gênero, fomentando inovações epistemológicas relacionadas às interseccionalidades.

Conforme Haraway (2004), os paradigmas construídos pelas epistemologias feministas ao redor do conceito de gênero supõem o deslocamento das mulheres de sua posição renegada à natureza pelas perspectivas teóricas hegemônicas. Em contraposição a esses discursos, as feministas têm denunciado o determinismo biológico e argumentado a favor de uma identidade construída social e historicamente. Por isso, ela defende que os conceitos modernos de gênero são consequência da célebre frase de Simone de Beauvoir de que "não se nasce mulher, torna-se". Desta forma, explica:

> Gênero é um conceito desenvolvido para contestar a naturalização da diferença sexual em múltiplas arenas de luta. A teoria e a prática feminista em torno de gênero buscam explicar e transformar sistemas históricos de diferença sexual nos quais 'homens' e 'mulheres' são socialmente constituídos e posicionados em relações de hierarquia e antagonismo (HARAWAY, 2004, p.211).

Importante notar que Haraway escreve com cautela, e por vezes entre aspas, as categorias "homem" e "mulher", como um modo de questionar o binarismo, a oposição e a fixação dos gêneros. Por esse motivo, ela diz que o gênero possui uma propriedade "ficcional" responsável por produzir a realidade dos corpos e, desse modo, a categoria "mulher" só existe como parte deste imaginário. Assim, acrescenta a feminista e ex-ministra da Igualdade Racial no Brasil, Luiza Bairros[55], "o uso do conceito *mulher* traz implícito tanto a dimensão do sexo biológico como a construção social de gênero" (1995, p.459).

---

[55] Luiza Bairros foi ex-ministra da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (Seppir/PR), no período entre 2011 e 2014, no governo Dilma Rousseff.

Importante apontar que a perspectiva apresentada por Bairros estabelece um sentido ao gênero que subsome, mas que se afasta, do sentido de sexo, o qual refere-se às características fenotípicas-biológicas do corpo. Esse modo de se pensar o sexo como a dimensão biológica e o gênero como construto histórico-social foi cunhado pela antropóloga feminista Gayle Rubin como "sistema sexo/gênero" (HENNING, 2008). Em seu influente texto "O tráfico de mulheres", Rubin demonstra, a partir do sistema sexo/gênero, como as relações patriarcais funcionam para fazer com que as mulheres circulem nos contratos matrimoniais e sejam oprimidas (RUBIN, 1993).

Haraway concorda com Rubin no momento em que a última destaca a potência da heterossexualidade como uma obrigação. Por isso, argumenta que o casamento heterossexual tornou-se alvo de diferentes críticas feministas pois "encapsulava e reproduzia a relação antagônica dos dois grupos sociais coerentes, homens e mulheres" (HARAWAY, 2004, p.226), de modo que "a luta principal [do feminismo] é pela destruição do sistema social da heterossexualidade, porque 'sexo' é a categoria política naturalizada que funda a sociedade como heterossexual" (2004, p.225).

Deixo soltos os fios da obrigação da heterossexualidade e de outras contribuições de Gayle Rubin para retomá-los em breve. Interessa-me agora estabelecer duas críticas formuladas por Haraway em torno do gênero. Uma que se refere à necessidade de se historicizar também a categoria "sexo". E outra que se afasta de Gayle Rubin, ao criticar o sistema sexo/gênero por negligenciar as especificidades das questões raciais.

Quanto à primeira crítica, como lembra Piscitelli (2002), é importante localizar Haraway como uma epistemóloga que desconfia dos saberes ocidentalizados e que os posiciona como um conhecimento construído, jamais universal. Dessa maneira, "segundo a autora [Haraway], na insistência no caráter de construção social do gênero, o sexo e a natureza não foram historicizados e, com isso, ficaram intactas ideias perigosas relacionadas com identidades essenciais tais como 'homens' ou 'mulheres'" (PISCITELLI, 2002, p.13). Com mais esforço, examinarei a distinção entre sexo e gênero dentro em pouco, após a apresentação das ponderações de outra pensadora capaz de desequilibrar os fundamentos dos feminismos contemporâneos.

Já sobre a última crítica, Haraway (2004) assinala que os feminismos produzidos por mulheres brancas até então não consideravam as mulheres negras como mulheres, sequer como humanas, principalmente no que dizia respeito às divergentes opiniões acerca dos direitos reprodutivos. Sendo assim, o conceito de raça deveria constituir um fator importante para a produção do conceito de gênero (HARAWAY, 2004).

Antes que essa intersecção fosse inserida às pautas teórico-políticas dos feminismos, antropólogas feministas como Henrietta Moore, Michelle Rosaldo e Marilyn Strathern já haviam realizado trabalhos apontando para a não universalidade das assimetrias sexuais entre as culturas. Strathern (2006), por exemplo, em sua obra "O gênero da dádiva", defendeu a hipótese de que a dominação masculina não é universal, ao analisar, em algumas sociedades melanésias, que a diferença entre domínios público e privado, os quais posicionam os gêneros em diferentes níveis de poder, funcionam por outras ordens de inteligibilidade.

Contudo, são, sobretudo, as feministas negras norte-americanas quem denunciam que as explorações sofridas pelas mulheres do Ocidente também não são universais (BAIRROS, 1995; HENNING, 2008). Por esse motivo, a feminista Patricia Hill Collins (1991) identifica a importância de reconhecer que as trabalhadoras domésticas afroamericanas vivem sob uma condição de "outsider within" – expressão que pode ser compreendida, em português, como um estado de "forasteira intrusa" –, no momento em que essas mulheres estão inseridas *dentro* de famílias brancas, servindo-as, mas, simultaneamente, mantidas do lado de *fora*. Essa condição não apenas pressupõe a marginalidade das mulheres negras, como também um *standpoint*, ou ponto de vista, com benefícios específicos (COLLINS, 1991).

Afinal, "como *outsiders within*," Patricia argumenta, "as acadêmicas feministas negras podem ser um dos muitos distintos grupos de intelectuais marginais cujos *standpoints* prometem enriquecer o discurso sociológico contemporâneo" (1991, p.36, tradução minha), pois a condição de *forasteira intrusa* gera uma paradoxal marginalidade que incita um ponto de vista criativo. Como retoma a feminista Luiza Bairros, tal posição permite "uma visão distinta das contradições nas ações e ideologias do grupo dominante. A grande tarefa é potencializá-la afirmativamente através da reflexão e da ação políticas" (1995, p.463).

Ainda que, como afirma Bairros (1995), as experiências das empregadas domésticas negras brasileiras possam ser comparadas a das mulheres negras estadunidenses, o contexto sexista e racista do Brasil possui suas especificidades (GONZALES, 1984). O mito da democracia racial que ainda circula pedagogicamente como um meio de produzir uma imagem coesa da nação brasileira é uma das particularidades que ressalta a antropóloga feminista Lélia Gonzalez (1984), por exemplo.

Assim como Gonzalez e Bairros, outras feministas de contextos culturais não-hegemônicos passaram a pleitear por uma perspectiva própria. Elas "exigiram que gênero

fosse pensado como parte de sistemas de diferenças, de acordo com os quais as distinções entre feminilidade e masculinidade se entrelaçam com distinções raciais, de nacionalidade, sexualidade, classe social, idade" (PISCITELLI, 2009, p.141).

Essa digressão é só uma curta demonstração dos extensos saberes produzidos pelas feministas negras, que também vislumbra aos feminismos feitos por outros contextos culturais. Além disso, manifesta uma das consequências das críticas de Donna Haraway e de outras feministas que, a partir do final da década de 1980, passaram a questionar a rigidez das identidades de gênero.

É neste contexto de deslocamento da hegemonia acadêmica e de desconstrução das categorias supostamente inatas ao corpo, que se destaca a filósofa estadunidense Judith Butler. Em sua influente obra "Problemas de gênero", Butler (2016) retorna à discussão que presume que a constituição da categoria da protagonista do feminismo, a "mulher", tende a gerar contradições de representação.

Dialogando com Foucault, a filósofa argumenta que a tarefa de representar mulheres de maneira universal possui uma função normativa que regula o que é ou não verdadeiro sobre as "mulheres", de forma que a construção dessa categoria acaba se tornando coercitiva e excludente. Mas, como não existe feminismo sem o sujeito-mulher, a pensadora propõe que a política representacional não deve ser recusada, porque não é possível, e "a tarefa é justamente formular, no interior dessa estrutura constituída, uma crítica às categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam" (BUTLER, 2016, p.24).

Interpreto que a intenção de Butler com a crítica à essencialização da "mulher" apresenta-se na defesa de que a definição estável dessa categoria funciona como uma ficção, como já referenciado nos ditos de outras autoras. Portanto, o argumento de Butler não é, ao todo, inovador. A novidade apresenta-se, a princípio, no ponto em que ela reforça a noção de que o gênero é *performativo*. Em suas palavras, "não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é *performativamente* constituída, pelas próprias 'expressões' tidas como seus resultados" (2016, p.56).

Aos moldes da crítica de Haraway à correspondência do sistema sexo/gênero com o dualismo estruturalista natureza/cultura, Butler questiona se o sexo é realmente natural-biológico ou se existe uma construção história por trás dele. Como explica Henning, a autora indaga que "se fatos considerados naturais do sexo são produzidos pelos discursos científicos dentro de disputas e interesses políticos e sociais, então não haveria caráter

imutável do sexo e este seria tão culturalmente construído quanto o gênero" (HENNING, 2008, p. 6).

> Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual 'a natureza sexuada' ou 'um sexo natural' é produzido e estabelecido como 'pré-discursivo', anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura (BUTLER, 2006, p.25).

O principal argumento para a equiparação entre gênero e sexo é que a naturalização desse último como um domínio pré-discursivo assegura sua estabilidade interna e sua estrutura binária. Além disso, para Butler, a noção construtivista do gênero pode se tornar um determinismo cultural capaz de torná-lo um conceito fixo, na lógica de funcionamento do determinismo biológico. Desta forma, é preciso que os discursos construcionistas deixem de tratar o corpo como um meio passivo onde são inscritos significados culturais: afinal, o corpo também é uma construção (BUTLER, 2006).

A partir da década de 1990, como aponta Piscitelli (2009), a influência de Butler sobre os estudos de gênero tornou-se frequente e precisa. Dentre outras contribuições, o pensamento da filósofa ajudou a retirar as pessoas transexuais, transgêneros, travestis, intersexos e *drag queens* dos registros acadêmicos puramente biomédicos, que pressupõem patologias dos desejos que fogem à coerência de gênero. Assim "essas diferentes categorias de pessoas aparecem como 'dissonantes' em termos de gênero, porque embaralham as distinções entre masculino e feminino e também confundem as normas da heterossexualidade, que requerem essas distinções (PISCITELLI, 2009, p.143).

A história de uma palavra como o *gênero*, portanto, não se esgota. Ao que novos agentes surgem, exigindo a incorporação de suas histórias de vida às formas éticas de se pensar as relações sociais, as discussões multiplicam-se. Embora, paras as pensadoras e pensadores da atualidade, seja difícil estabelecer um consenso sobre um conceito de gênero específico e fechado, acredito que a intenção nunca foi de amarrar essa categoria em torno de um significado só. Por isso, esse passeio catapultado da varanda de Avelino é tão múltiplo em suas definições e perspectivas teóricas. Se a história do termo ainda se faz, as transformações continuam.

2.2.2 Aonde nos levam os feminismos

Os contextos de desigualdades entre os gêneros, que culminam nas estatísticas de violências físicas e simbólicas contra as mulheres, nas disparidades salariais e de representação política, por exemplo, tendem a convergir para o mesmo ponto: as (supostas) características naturais dos corpos femininos.

> Toda discriminação costuma ser justificada mediante a atribuição de qualidades e traços de temperamento diferentes a homens e mulheres, que são utilizados para delimitar seus espaços de atuação. Com frequência, esses traços são considerados como algo inato, com o qual se nasce, algo supostamente 'natural', decorrente das distinções corporais entre homens e mulheres, em especial daquelas associadas às suas diferentes capacidades reprodutivas. Em muitos cenários, a vinculação entre qualidades femininas e a capacidade de *conceber filhos e dar à luz* contribui para que a principal atividade atribuída às mulheres seja a *maternidade*, e que o *espaço doméstico* e *familiar* seja visto como seu principal local de *atuação* (PISCITELLI, 2009, p. 118, grifos meus).

As palavras que destaco da escrita da antropóloga Adriana Piscitelli são fios que embaraçam os feminismos e os conceitos de gênero produzido por eles às minhas interlocutoras de pesquisa. A *maternidade*, categoria apontada por Piscitelli como a responsável por cercar o espaço de atuação das mulheres ao redor da *casa* e da *família*, também é a principal categoria que circula, alinha e tensiona as tramas que compõem as narrativas de vida das Mães pela Diversidade. No entanto, as Mães fazem o movimento inverso à operação do patriarcado, – "sistema social no qual a diferença sexual serve como base da opressão e da subordinação da mulher pelo homem" (PISCITELLI, 2009, p.132) –: elas subvertem-no, instrumentalizando a *maternidade* politicamente[56], dentro e além da casa, tal como operam as redes das mães de vítimas de violência policial do Rio de Janeiro, analisadas pelas antropólogas Adriana Vianna e Juliana Farias (2011).

Ao abrir essa janela que dá para o amplo campo das perspectivas construídas por diferentes eixos feministas ao longo dos anos a fim de explicar e transformar o conceito de gênero, minha intenção é de mapear apontamentos que atravessam as vidas que formam, atuam e orbitam (n)o grupo Mães pela Diversidade. Afinal, presenciar as histórias de um coletivo gerado majoritariamente por mulheres-mães – cujas filhas e cujos filhos são marcadas(os) por identidades de gênero ou/e orientações sexuais historicamente marginalizadas – significa, antes de tudo, estudar gênero e sexualidade.

O que tenho argumentado até então é que estudar gênero envolve pensar outras categorias, "requer pensar não apenas nas distinções entre homens e mulheres, entre mas-

[56] O terceiro capítulo deverá focar neste assunto.

culino e feminino, mas em como as construções de masculinidade e feminilidade são criadas na articulação com outras diferenças [...]" (PISCITELLI, 2009, p. 146). Além disso, é preciso também repensar a sexualidade de maneira analítica, como o *dispositivo histórico* apresentado por Foucault (LOURO, 2000), sendo que "um dispositivo é um conjunto heterogêneo de discursos e práticas sociais, uma verdadeira rede que se estabelece entre elementos tão diversos como a literatura, enunciados científicos, instituições e proposições morais" (MISKOLCI, 2009, p.154-155).

Isso implica retirá-la de sua posição natural para uma posição social, "uma vez que [a sexualidade] se constitui, historicamente, a partir de múltiplos discursos sobre o sexo: discursos que regulam, que normatizam, que instauram saberes, que produzem 'verdades'" (LOURO, 2000, p.6). Afinal, pelo caminho das relações sociais é que se formam as identidades de gênero e identidades sexuais. Conforme Jeffrey Weeks, houve um momento histórico em que as sociedades ocidentais, preocupadas com a manutenção do bem-estar de suas populações, instituíram uma tentativa de uniformizá-las em questões de moral, economia, segurança, higiene e saúde, empenhando-se principalmente "com o disciplinamento dos corpos e com as vidas sexuais dos indivíduos" (WEEKS, 2000, p. 36).

Sobre esse período histórico, Foucault examina o fenômeno do *poder disciplinar*, que surge no decorrer do século XIX (HALL, 2006). Trata-se do momento em que escolas, quartéis, hospitais, prisões e outras instituições do Ocidente passaram a agir, primeiramente, com regulação e vigilância "da espécie humana ou de populações inteiras e, em segundo lugar, do indivíduo e do corpo" (HALL, 2006, p.42). O objetivo era fabricar corpos dóceis, educados, para produzir identidades sexuais normativas e outras dissidentes (LOURO, 2000).

Além dessa discussão, que em breve será melhor costurada ao debate sobre constituição de identidades, diferenças e enquadramentos normativos, devemos pensar a sexualidade na dimensão proposta por Gayle Rubin (1993), ao identificar a heterossexualidade obrigatória como causa das assimetrias entre os gêneros. Assim examina Piscitelli: "A assimetria de gênero [...] origina a repressão da sexualidade da mulher. Mas é importante perceber que esse é o efeito de um sistema que, reprimindo a sexualidade da mulher, está ancorado na obrigatoriedade da heterossexualidade" (2009, p.139).

Retorno a linha ao ponto da heterossexualidade obrigatória, cujo raciocínio esfiapou sem nó em meu primeiro apontamento, porque esse é um debate que cativou a mim – como quem se identifica numa rápida mirada ao espelho – e às pensadoras que emendarei nas próximas análises. Toda essa questão da heterossexualidade obrigatória, capaz

de mudar não só os rumos das reflexões feministas como também das reflexões dos movimentos LGBTs, foi gestada, em parte, no corpo da Antropologia. Especificamente, no estruturalismo de Claude Lévi-Strauss, que muito inspirou Gayle Rubin (PISCITELLI, 2009; HENNING, 2008).

A insistência teórica de Lévi-Strauss residia, dentre outras questões, em entender de que modo os seres humanos se diferenciam dos outros animais, ou como ocorre a transição da natureza para a cultura (PISCITELLI, 2009). Observou assim que, enquanto todos os animais de certa espécie tendem a se comportar da mesma maneira, a diversidade dos comportamentos humanos era insondável. A única regra comum a todos os grupos sociais, para o autor, era o *tabu do incesto*. Ele diz: "a proibição do incesto fundamenta, assim, a sociedade humana, e, em um sentido, ela é a sociedade" (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 26).

Tamanha a diversidade da humanidade que até a seleção de quais parentes com quem se poderiam manter relações sexuais muda de uma sociedade a outra. Mas importa a Lévi-Strauss que a proibição do incesto funda "a *aliança* – a associação e amizade entre diferentes famílias através do casamento da moça de uma família com o rapaz da outra" (PISCITELLI, 2009, p.137-138, grifo da autora). Essa *aliança* manifesta-se na organização dos sistemas de parentesco no momento em que homens (pais e irmãos) troquem entre si suas filhas e irmãs como esposas, o que Lévi-Strauss chama de "troca de mulheres".

Como supracitado, a leitura de Gayle Rubin sobre essa explicação de Lévi-Strauss assinala, dentre outras coisas, que a circulação das mulheres por meio do contrato matrimonial gera a opressão sofrida por elas. "O tráfico de mulheres" é um texto denso, cujas questões ultrapassam as que seleciono aqui: Rubin não só volta aos trabalhos de Lévi-Strauss, como também a Marx, Engels, Margaret Mead, Freud, Lacan e outras(os), estabelecendo diálogo com várias correntes de pensamento sociológicas, antropológicas e psicanalíticas. O que pretendo sustentar, neste momento, é o que vincula o tabu do incesto a um tabu anterior, contemplado por Rubin: o da homossexualidade (PISCITELLI, 2009).

Isto porque o intercâmbio de mulheres pressupõe uma coerência à heterossexualidade, de modo que "a assimetria de gênero [...] origina a repressão da sexualidade da mulher. Mas é importante perceber que esse é o efeito de um sistema que, reprimindo a sexualidade da mulher, está ancorado na obrigatoriedade da heterossexualidade" (PISCITELLI, 2009, p.139). Neste sentido, Piscitelli também analisa: "Para Gayle Rubin, gênero

não é apenas uma identificação com um sexo, mas obriga que o desejo sexual seja orientado para outro sexo. E percebe a opressão dos homossexuais como produto do mesmo sistema cujas regras e relações oprimem as mulheres" (2009, p. 139).

A escritora feminista francesa Monique Wittig (2006) propõe uma semelhante articulação do gênero à sexualidade, ao afirmar que as lésbicas subvertem o contexto opressivo machista a tal ponto que sequer são mulheres. Segundo Wittig, no momento em que não são permitidos outros modos de experienciar a sexualidade que não por meio da heterossexualidade, esta atinge o status de regime político. Com autoridade para nos governar, diz Wittig, "esses discursos de heterossexualidade nos oprimem na medida em que nos negam toda possibilidade de falar senão em seus próprios termos" (2006, p.49).

Ao retomar Wittig em "Problemas de Gênero", Judith Butler (2016) explora a violência pela qual a normatividade heterossexual atinge as pessoas LGBTs ao ditar uma coerência e uma unidade entre sexo, gênero e desejo sexual: "a 'unidade' do gênero é o efeito de uma prática reguladora que busca uniformizar a identidade do gênero por via da heterossexualidade compulsória" (2016, p.67). Ao fim, a "institucionalização" da heterossexualidade não só insiste pela permanência da relação de causa entre sexo, gênero e desejo sexual, como pressupõe que o desejo reflita ou se expresse no gênero e vice-versa (BUTLER, 2016).

Nesse sentido, diz a filósofa que a questão da identidade de gênero relaciona-se à "concepção de pessoa", ou seja, às formas como as pessoas podem ser apreendidas como tal dentro de um grupo social. Se a identidade depende de categorias estáveis de sexo, gênero, desejo e sexualidade, os desviantes dessa norma, "os quais parecem ser pessoas", deixam de ser inteligíveis para a cultura na qual estão inseridos. Butler apresenta, então, o conceito de *gêneros inteligíveis*, que corresponde àqueles que "instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo" (2016, p.38). As práticas incoerentes e descontínuas que se manifestam sobre os gêneros não *inteligíveis*, portanto, são frequentemente condenadas à proibição ou à marginalização.

Nesta proibição, intercepto a linha. O breve mapeamento teórico que demarquei até aqui sugere que as desigualdades de gênero concebem outras desigualdades, marcadas por sexualidade, raça, classe social e outras formas de se perceber as diferenças. Por meio dos raciocínios feministas, visitamos muitas paisagens. Observamos as transformações do conceito de gênero ao longo do tempo; questionamos o determinismo biológico (e até o construcionismo social) das categorias "sexo" e "gênero"; balanceamos a rigidez de identidades assumidas como fixas pelos discursos acadêmicos hegemônicos; vimos as

possíveis causas apontadas para a histórica opressão do patriarcado sobre as mulheres; e, vez ou outra, nos encontramos com a questão da heterossexualidade compulsória, sempre ligada a proibições e constituições de normas.

A partir de agora, levo a linha às consequências da normatização sobre as dissidências, os gêneros não *inteligíveis*, os seres abjetos. Nesse momento, você já deve ter reparado que esta escrita não é reta (*straight*): é gay. Vou e volto, com a ansiedade de quem não aguenta o chegar do fim para adiantar as finalidades. Creio que só assim poderei retornar às expressões êmicas *violências de dentro* e *de fora* para transitar em suas dimensões políticas e acadêmicas: a epistemologia do armário, a heteronormatividade, a homofobia e a transfobia.

2.3 Notas de identidades e diferenças

Às vezes, escrever em *ponto-atrás* torna-se um tanto radical. Isso acontece quando, ao invés de levar a linha de pensamento a um furo antecedente, careço de voltá-la mais atrás ainda, a um tempo e a um espaço antigos. A princípio, esse retorno pode parecer inusitado, já que tenta suturar a fissura entre dois lados discursivos distantes. Mas prometo que logo a linha tratará de dar sua meia-volta e encontrar a discussão onde a deixamos.

Neste caso, só podemos seguir caso regressemos ao primeiro eco de "terra à vista", gritado pelos portugueses diante da imensidão do "Novo Mundo". É o momento em que surgiam as reflexões que logo fundariam o pensamento antropológico. Conforme historiadores da disciplina, as afirmações elaboradas ainda no século XV sobre os ameríndios, que compreendiam a chamada "literatura de viagem", embora dissessem mais sobre o pensamento dos observadores do que o das pessoas observadas, já implicavam uma relação discursiva com a alteridade (LAPLANTINE, 2003).

À época, confrontados com a visão desse outro tão "diferente", a primeira pergunta que os ocidentais fizeram foi: "seriam eles *humanos*?". Afinal, o critério europeu do que se supunha por *humano* era crivado por noções religiosas: os indígenas deveriam ter "alma cristã" para que pudessem pertencer à noção de humanidade (LAPLANTINE, 2003). Como não a tinham, por vezes, foram considerados menos que isso, quase animais, *selvagens*:

> Assim, não acreditando em Deus, não tendo alma, não tendo acesso à linguagem, sendo assustadoramente feio e alimentando-se como um animal, o selvagem é apreendido nos modos de um bestiário. E esse discurso sobre a alteridade, que recorre constantemente à metáfora zoológica, abre o grande leque das ausências: sem moral, sem religião, sem lei, sem escrita, sem Estado, sem consciência, sem razão, sem objetivo, sem arte, sem passado, sem futuro. (LAPLANTINE, 2003, p. 28)

A partir desse julgamento, dois tipos de enunciado foram desenvolvidos pelos europeus para descrever os habitantes do Novo Mundo. Um que os posicionava como "maus selvagens", por conta do "leque de ausências" supramencionado. E outro que se expressava no discurso do "bom selvagem", presente, por exemplo, nos trabalhos do filósofo suíço Rousseau. Em sua obra "Discurso sobre a origem da desigualdade dos homens", de 1750, ao que o pensador iluminista identifica que essa assimetria se localiza na travessia do "ser natural" para o "ser social", é produzida uma imagem do indígena bondoso, guardado por um senso de comiseração, que o permite usufruir de uma liberdade que só pode ser encontrada na dimensão da natureza (ROUSSEAU, 2007).

Contudo, essas duas visões são etnocêntricas, considerando que "chama-se etnocentrismo essa vocação de avaliar as diferenças pelo padrão da própria cultura" (CLASTRES, 2011, p. 58). Um dos conceitos mais importantes para a Antropologia, o *etnocentrismo* é parte do que motiva esse retorno aos primórdios antropológicos. Dizer sobre esse tipo de *vocação avaliativa das diferenças* implica afirmar que "o grupo do 'eu' faz então da sua visão a única possível ou, mais discretamente se for o caso, a melhor, a natural, a superior, a certa" (ROCHA, 1988, p.5). Por outro lado, "o grupo do 'outro' fica, nessa lógica, como sendo engraçado, absurdo, anormal ou ininteligível" (ROCHA, 1988, p. 5).

Trata-se ainda da "crença de que a própria sociedade é o centro da humanidade, ou mesmo a sua única expressão" (LARAIA, 2008, p.73). Logo, o enunciado do *bom* e do *mau* selvagem não permitem à alteridade considerações sobre si mesma. "Mal se olha para ele. Olha-se a si mesmo nele" (LAPLANTINE, 2003, p.36). No entanto, como aponta Lévi-Strauss, tempos após a chegada dos espanhóis às Antilhas, ao que os colonizadores examinavam se os povos que lá habitavam tinham alma, os indígenas faziam seus próprios "experimentos", verificando se os cadáveres dos brancos eram passíveis de putrefação (LAPLANTINE, 2003).

Pois os ameríndios não se mantinham passivos quanto aos discursos produzidos pelos colonizadores. Pelo contrário, eles tinham suas próprias interpretações sobre esses outros que de além-mar chegavam, interpretações essas que não fugiam ao etnocentrismo,

já que "toda cultura opera assim uma divisão entre ela mesma, que se afirma como representação por excelência do humano, e os outros que participam da humanidade apenas em grau menor" (CLASTRES, 2011, p.58). É o que aponta a vasta literatura etnológica acerca dos nomes que cada povo indígena atribui para si e para os demais: enquanto as identidades representam, emicamente, o significado de "humanidade", os nomes concedidos às alteridades, por vezes, representam sentidos pejorativos (CLASTRES, 2011).

Embora todos os grupos culturais possam ser etnocêntricos, apenas os ocidentais são potencialmente *etnocidas*, isso é, capazes de praticar a "destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes [...]" (CLASTRES, 2011, p.56). O termo *etnocídio* foi cunhado a partir da noção de genocídio, o qual, por sua vez, surgiu em 1945 para reconhecer, judicialmente, o massacre de judeus cometido por nazistas alemãs. No entanto, os etnólogos que pensaram o etnocídio referiam-se a outro contexto de ampla subtração demográfica e nenhum reconhecimento judicial: a morte em massa de indígenas, empreendida por europeus no processo de expansão colonial por todo o continente americano (CLASTRES, 2011).

O genocídio concebe, portanto, a eliminação física de um grupo racial. Já o etnocídio aponta para a eliminação cultural, conforme a lógica: "os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto" (CLASTRES, 2011, p.56). Clastres (2011) identifica, então, que no contexto da relação exploradora dos europeus sobre os ameríndios, o genocídio e o etnocídio operaram em conjunto.

Além disso, para o autor, o que torna a "civilização ocidental" etnocida em relação a outras culturas é que ela é, *a priori*, etnocida dentro de si mesma. "Constata-se que a prática etnocida e a máquina estatal funcionam da mesma maneira e produzem os mesmos efeitos: sob as espécies da civilização ocidental ou do Estado, revelam-se sempre a vontade de redução da diferença e da alteridade" (CLASTRES, 2011, p.60). Outras pensadoras também identificam na ação do Estado um poder que produz grupos outros que têm dificuldade para se encaixar aos cercos da cidadania ocidental. A antropóloga Rita Laura Segato designa esses grupos como *alteridades históricas*, no momento em que:

> São "outros" resultantes de formas de subjetivação a partir de interações através de fronteiras históricas interiores, inicialmente no mundo colonial e depois no contexto demarcado pelos estados nacionais. [...] É, mais que um conjunto de conteúdos estáveis, uma forma de relação, uma modalidade peculiar de ser-para-outro no espaço delimitado da nação onde essas relações se deram, sob a interpelação de um estado. (SEGATO, 1998, p.21)

Sobre como as relações de poder implicam o devir de alteridades, deverei retomá-las, sob outras formas, ao longo do texto. O debate acerca de como o processo de integração do Estado impõe-se sobre as pessoas governadas de maneira coercitiva, suprimindo diferenças linguísticas, idiossincráticas e (por que não resumir, dizendo:) culturais, – que, conforme Pierre Clastres justifica-se pela necessidade de expansão e lucro do regime de produção econômica capitalista – renderia uma longa revisão bibliográfica. Contudo, meu interesse não é esse.

O que pretendo tratar refere-se ao etnocídio como o lado fatal do etnocentrismo e às formas como o primeiro pode se associar às violências que afetam sujeitos marcados socialmente por *outras* diferenças – violências que também são dificilmente reconhecidas pelo Estado e que são também consequências da pergunta "seriam os outros tão humanos quanto nós?". Afinal, o etnocídio funda-se através de um "princípio de identificação" ou "na dissolução do múltiplo no Um" (CLASTRES, 2011, p.59). E assemelha-se a um coercitivo jogo de espelhos: frisa a negação da diferença, para que ela se transforme e caiba na aparência (identidade) do etnocida.

2.3.1 Emoldurando vidas em quadros normativos

Aqui, sinto a necessidade de me demorar um instante sobre a construção social da *identidade*, de maneira a contornar a história da chegada invasiva (jamais uma conquista, sequer descoberta) dos europeus ao continente de cá do Atlântico. Essa categoria contorna também a conseguinte colonização. Conforme Stuart Hall, identidade diz sobre si, mas é um dizer "nunca acabado" (2006a, p.106), que se constrói, um ainda sem enfim. Se, para o senso comum, a identificação se estabelece por meio de uma origem comum, de atributos ou ideais que se compartilham com outros, para o pós-colonialismo – ou essas formas de se fazer discursos a partir de "uma reescrita descentrada, diaspórica ou 'global' das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação" (HALL, 2006a, p.109) –, ela não se naturaliza.

Na perspectiva que toca a Hall, assim como a Judith Butler (2000), há algo de performativo a se supor da identidade. Trata-se de um *devi*r ou vir a ser: emana fluidez e transformação. "Surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é 'preenchida' a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros. (HALL, 2006b, p.39). Além disso, "é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. A

identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. A identidade tem estreitas conexões com relações de poder" (SILVA, 2000, p.8).

Dessa forma, acrescento que o moldar social da identidade *de si* ocorre atrelado ao moldar da identidade do outro: como se as afirmações sobre aquilo que se é contivessem também as negações sobre aquilo que não se é, tal qual afirma Tomaz Tadeu da Silva (2000). Conforme o autor, essas duas construções são mútuas, faz-se uma ao se fazer a outra; são também atravessadas por relações de poder, de modo a constituírem-se por disputas, jamais de forma harmoniosa. Sugerem, além disso, um pressuposto de inclusão e exclusão, pois traduzem "em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído" (SILVA, 2000, p. 3).

Por fim, é também sobre as composições de identidades e diferenças que ocorre a demarcação de fronteiras entre *eu* e *outro*, sendo que incumbe ao lado do *eu* classificar, hierarquizando, o lado do *outro*. Isso porque identidade e diferença "estão estreitamente relacionadas às formas pelas quais a sociedade produz e utiliza classificações", classificações essas que "são sempre feitas a partir do ponto de vista da identidade" (SILVA, 2000, p.3). O que pretendo demonstrar com isso é que, a partir dessas breves referências, pode-se concluir que a formação de identidades e diferenças transpassa o conceito de etnocentrismo.

Por consequência, o etnocídio também implica a complexidade das questões da produção social da identidade. E por essa razão, "a negação etnocida do Outro conduz a uma identificação a si" (CLASTRES, 2011, p.56). Interessa-me ainda no trabalho de Pierre Clastres que tal *condução à identificação de si* se faz necessária porque não se apreende no *outro* a condição de humano. Isso porque, na lógica do etnocida: "o homicídio de um índio não é um ato criminoso, o racismo desse ato é inclusive totalmente evacuado, já que afinal ele implica, para se exercer, o reconhecimento de um mínimo de humanidade no Outro" (2011, p.56-57).

Isso nos leva novamente à invocação da cena em que os europeus questionaram se as alteridades que vislumbravam pertenciam à humanidade. Posto que os indígenas não eram contemplados pela "identidade humana" do Ocidente, a violência genocida-etnocida tornara-se permitida, justificada pela "condição animalesca" do Outro (CLASTRES, 2011). Nessa conjuntura, cabe o parêntese para uma arriscada interpretação minha sobre a obra de Clastres: o autor defende, implicitamente, que o nascimento de uma palavra para designar uma violência cometida dentro de um grupo social, em determinado período

histórico, perpassa um processo de reconhecimento da violência como tal. Essa interpretação desvenda-se no trecho: “Se sentiu-se a necessidade de criar uma palavra nova, é que havia algo de novo a pensar, ou então algo de antigo mas ainda não pensado” (CLASTRES, 2011, p. 55)

Embora pareça uma interpretação redundante, o que pretendo dizer é que, se há *algo de antigo ainda não pensado*, um termo desse tipo surge para corresponder à necessidade linguística de conceder visibilidade a uma violência que o Estado (ou a sociedade) não vê. Ou seja, o signo é impulsionado pela ânsia de desnaturalização de uma violência tida como “natural”. O raciocínio que Clastres direciona ao destacar que o etnocida não pode distinguir a dimensão criminosa do homicídio de um indígena porque essa distinção dá-se pelo *reconhecimento de um mínimo de humanidade no Outro*, a filósofa Judith Butler (2015) direciona em outra perspectiva quando determina que, para se reconhecer uma violência como violência, é preciso, antes, reconhecer uma vida como viva. Diz Butler:

> A capacidade epistemológica de apreender uma vida é parcialmente dependente de que essa vida seja produzida de acordo com normas que a caracterizam como uma vida ou, melhor dizendo, como parte da vida. Desse modo, a produção normativa da ontologia cria o problema epistemológico de apreender uma vida, o que, por sua vez, dá origem ao problema ético de definir o que é reconhecer ou, na realidade, proteger contra a violação e a violência. (BUTLER, 2015, p. 16)

Para a autora, o problema de reconhecimento da vida transpassa categorias de identidade. E talvez neste ponto seja possível constatar o porquê da importância das recorrentes afirmações sobre a condição fragmentada, inacabada e fluida da identidade: pois tratá-la como fixa significaria naturalizá-la dentro de um quadro normativo (SILVA, 2000). Ou seja, isso envolveria selecionar uma identidade, arbitrariamente, como ponto de referência central para avaliar e hierarquizar as demais. Essa identidade seleta é tida como normal e desejável, enquanto às outras resta a posição da margem, da excentricidade, da abjeção (BUTLER, 1999; SILVA, 2000; LOURO, 2000). Por conseguinte:

> Fixar uma determinada identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças [...]. A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como uma identidade, mas simplesmente como a identidade. Paradoxalmente, são as outras identidades que são marcadas como tais. Numa sociedade em que impera a supremacia branca, por exemplo, “ser branco” não é considerado uma identidade étnica ou racial. Num mundo governado pela hegemonia cultural estadunidense, “étnica” é a música ou a comida dos outros países. É a sexualidade homossexual que é “sexualizada”, não a heterossexual. A força homogeneizadora da identidade normal é diretamente proporcional à sua invisibilidade. (SILVA, 2000, p.4)

Para os pensadores comprometidos com o que Stuart Hall denominou como *políticas de identidades*, o fenômeno mencionado acima é responsável por compor enquadramentos normativos (LOURO, 2000). Aqui, mais nitidamente, notamos a presença dos estudos *queer*, os que "sublinham a centralidade dos mecanismos sociais relacionados à operação do binarismo hetero/homossexual para a organização da vida social contemporânea, dando mais atenção crítica a uma política do conhecimento e da diferença" (MISKOLCI, 2009, p.154).

Derivadas(os) dos Estudos Culturais norte-americanos e do pós-estruturalismo francês, são as pensadoras e pensadores *queer* que retomam o raciocínio de Foucault acerca da sexualidade como um *dispositivo histórico* para proporem a existência de um enquadramento normativo cujo centro mostra a figura ideal de um homem branco, cisgênero, heterossexual, cristão, ocidental. Quanto mais uma identidade se distancia da representação exposta no meio da moldura, mais se afasta da hegemonia, até que, fora da moldura, já pouco se pode reconhecê-la como vida: torna-se abjeta, desprezível (BUTLER, 2000). Desse modo:

> Os esquemas normativos são interrompidos um pelo outro, emergem e desaparecem dependendo de operações mais amplas de poder, e com muita frequência se deparam com versões espectrais daquilo que alegam conhecer. Assim, há 'sujeitos' que não são exatamente reconhecíveis como sujeitos e há 'vidas' que dificilmente – ou, melhor dizendo, nunca – são reconhecíveis como vidas. (BUTLER, 2015, p. 17)

A visita pela região pós-colonial e *queer* da identidade é densa, complexa. As linhas que por ela nos guiam são mais uns tracejos cujas intermitentes lacunas marcam direções a que ainda não consigo mirar. No entanto, não posso deixar que as agulhas que me orientam virem ao avesso. Por isso necessito relembrar por que aqui estamos: para penetrar nos fulcros das desigualdades e (tentar) estimular o desmembramento de suas naturalizações. Ou seja, para entender que as normas que estabelecem diferenças têm uma história, uma construção social e cultural, e, portanto, são passíveis de transformação, de mudança, de ressignificação, de subversão.

Aqui é possível amarrar, ainda que frouxamente, as trajetórias teóricas por onde temos seguido até o momento. A trajetória das identidades de gênero como construções socioculturais interseccionadas a outros marcadores da diferença e a relações de poder. Da sexualidade como um *dispositivo histórico*. Da heterossexualidade compulsória como um *regime político*, nos termos de Wittig, que não só oprime mulheres por meio dos tráficos patriarcais de matrimônio, como oprime gays, lésbicas e outros sujeitos de gêneros

não *inteligíveis* pela hegemonia: transexuais, travestis, transgêneros e intersexos. Dos processos de educação dos corpos para a constituição de identidades normativas e desviantes, que compreende o que Foucault chamou de biopoder e que envolve a discussão de Butler acerca da produção de modos de reconhecimento da vida.

Diante dessa diversidade de apontamentos, surge a pergunta: de que modo esses tópicos se associam ao nosso retorno às relações coloniais etnocêntricas e etnocidas? Acredito que esse nó se ate justamente no argumento de Butler (2015) de que os enquadramentos normativos que distinguem o que é ou não é humano pressupõem o que é ou não é violência, como levantado por Clastres (2011). Por conseguinte, a capacidade de discernir a *violência de dentro* para enxergar a *de fora*, como dito por Avelino em nossa conversa, implica o reconhecimento do aspecto humano de quem sofre a injúria, no caso os sujeitos que se identificam como LGBTs, de modo semelhante ao funcionamento do etnocídio sobre os indígenas.

Dessa forma, é possível perceber que "são nos debates e disputas de poder pelo estabelecimento do 'humano' que se fabricam ficções de normalidade e categorias classificatórias nas quais sujeitos são enquadrados" (FREIRE, 2015, p.5). Butler ainda acrescenta que o *estabelecimento do 'humano'* funciona de modo a alterar a capacidade de uma vida ser passível de luto. É este o principal argumento de seu livro "Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?" (2015): só pode se chorar ou se comover pela morte de alguém quando, antes, entende-se que esse alguém é dotado de humanidade.

> É exatamente porque um ser vivo pode morrer que é necessário cuidar dele para que possa viver. Apenas em condições nas quais a perda tem importância o valor da vida aparece efetivamente. Portanto, a possibilidade de ser enlutada é um pressuposto para toda vida que importa (BUTLER, 2015, p. 32).

Interessa-me o que esse trecho pode nos contar sobre as assimetrias encontradas nas mobilizações de luto coletivo diante das tragédias que ocorrem em países desenvolvidos e países subdesenvolvidos. A partir dessas palavras, podemos também reler a contextura do caso de Dandara dos Santos, travesti de 42 anos, espancada por cerca de oito agressores, que a mataram em seguida, em Fortaleza, em fevereiro de 2017[57]. Aos assassinos, a crueldade do crime transfóbico foi tão destituída de seu aspecto cruel que os próprios agressores filmaram o espancamento e publicaram-no em redes sociais, como se

[57] Para mais detalhes, acessar: "Quem era Dandara dos Santos, a travesti que mostrou a cara da transfobia no Brasil ao mundo", no link: http://www.nlucon.com/2017/03/quem-era-dandara-dos-santos-travesti.html. Acesso em: 23/05/2017.

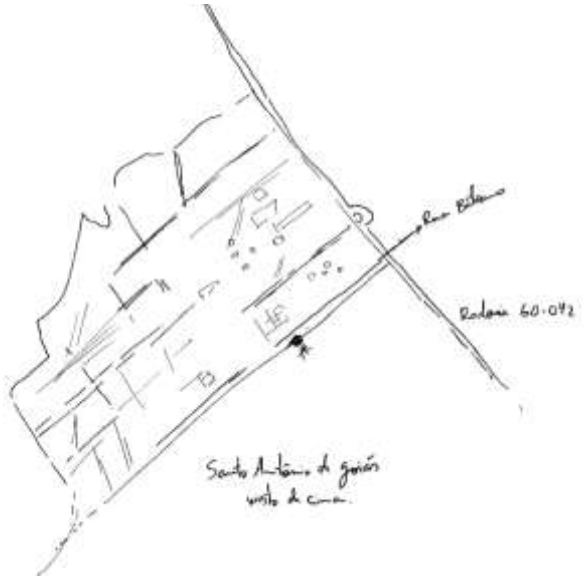
tal violência não fosse passível de punição, como se houvesse um consenso de que “não se chora pela morte de uma travesti” ou, como disse Avelino, se essa violência fosse *normal*.

O que quero demonstrar com esse exemplo é que, embora Butler muitas vezes se refira a contextos de guerras (literais) em sua obra, existe uma abertura para se pensar os contextos de guerra que se travam entre LGBTs e o regime político heteronormativo. Logo, toda essa discussão tem relações profundas com o funcionamento das *violências de dentro* e *de fora* e com os modos como se formam coletivos políticos para denunciar a *precariedade* das vidas LGBTs, sobretudo num país em que o próprio Ministério da Educação censura modos emancipatórios de pedagogia para com as identidades sexuais e de gênero.

Desenho 29 – Espancaram Dandara. Eram cinco. Depois a puseram no carrinho de mão e a mataram. Dandara foi voando por pixels, sendo compartilhada. Todo mundo viu. A mãe de Dandara depois disse: “ela vivia sorrindo. E morreu por ser travesti.”

Fonte: Diário de Campo, dia 29/03/2017.

Desenho 30 – Rua Bálsamo. Rodovia GO-040. Santo Antônio de Goiás visto de cima.



Fonte: Diário de Campo, dia: 21/05/2017.

2.4 A jornada do ponto-atrás

Algo nos puxa de volta a Santo Antônio. No voo, ao avistarmos a cidade, notamos que há dois retilíneos contornos, um demarcando a descampada propriedade da Embrapa e outro demarcando uma rodovia. Fica a cidade, portanto, como uma figura geométrica derretida, uma cicatriz bege no verde escuro do Cerrado. Vamos nos achegando mais, quando, pertinho, percebemos no bege os retângulos das telhas.

Pairamos então no veio da Rua Bálsamo, onde fica a casa grande de Avelino. Entramos pelo portão cinza-enferrujado, outra vez. E cá está a cena que havíamos deixado paralisada: um velho e um moço à escuta um do outro, um candelabro apagado no centro, cachorros brincando em volta. Num segundo, a paralisia se desfaz. O mais novo dá um gole no leite, como se estivesse sendo amamentado pela *Mãe pela Diversidade* à sua frente. Mas algo o nutre além do leite: a fala, o tráfico de olhares, o cruzar das pernas, o abrir da memória, as mãos que coçam os pés, os estalos da articulação dos dedos, coisas que só são feitas dentro de casa.

Falávamos sobre isso, inclusive. Sobre o dentro de casa e o fora. Importante rememorar: Avelino dizia que há duas violências para cada um desses lados, mas que elas não operam de maneira opositiva. A violência que a filha ou o filho LGBT sofre *dentro* envolve a *repressão*, a *negação* e o *abandono* por parte da família biológica, que compreendem os dilemas ao redor do armário (como o ver-se no espelho sem se reconhecer). Ela pode ser combatida por meio da *proteção*, do *amparo*, do *amor* e do *carinho* da *família*, o que impediria a subsequente violência de *fora*.

Essa última, por sua vez, surge como causa da primeira e manifesta-se na *rua*. Embora seja por vezes fatal, pode ser naturalizada a ponto de não ser reconhecida como uma violência pela própria vítima, por sua família, pela sociedade em geral ou pela figura do Estado. Foi neste ponto que atravessamos a dimensão das palavras soadas na varanda

para a dimensão das palavras que soam nos estudos de gênero e sexualidade. O ponto retrocedeu, agora avançamos. E o diálogo também:

"Como você entende esse processo violento?", eu pergunto.

"É toda uma cadeia de violência que começa dentro de casa."

"Por quê?"

"Porque se a pessoa é acolhida dentro de casa, a família, tendo amor, sempre acha uma forma de proteção. Sem ter o conhecimento e a vivência que eu tenho hoje depois que eu passei a militar nesse movimento, eu já tinha consciência de que o que manteria o meu filho vivo era o amor que a gente tinha dentro de casa. E até enquanto a gente pôde segurar esse amor, ele viveu feliz. A partir do momento que saiu do armário, ele sempre foi uma pessoa muito alegre, mas não era feliz. Quando saiu do armário e pôde viver com a família na sua verdade interior, ele passou a ser feliz. Nos poucos anos que viveu, foi muito feliz."

A gente se silencia. Eu balanço a cabeça, em concordância. Fico pensando no *amor* de dentro de casa, de que o pai fala, como um instrumento de *proteção*, algo que tem relação com o moldar de sua maternidade/paternidade e que está profundamente ligado com o instante em que o filho *saiu do armário*. Algo que transformou a *alegria* de Lucas em *felicidade*, um gradiente de positividade afetiva determinada pelo próprio Avelino. Algo tão abstrato como um sentimento poderia ser, mas tão tangível que também pode ser *segurado*.

Logo eu viria a perceber, o *amor* materno/paterno é uma categoria recorrente no repertório linguístico dos discursos políticos das *Mães*. O *amor* vem como um instrumento (sentido e então falado) que transita da casa à rua para combater as duas violências das quais me dedicarei neste momento. Após apresentar a conjuntura que crava a produção de normatividades às identidades (sexuais e de gênero) que são ou não passíveis de luto, voltamos ao começo da história: a questão da violência. É Avelino quem puxa a linha, redizendo algo que ele já me havia dito antes, com muita pontualidade e destreza na dicção.

"Toda vez que um LGBT morre de homofobia, eu sinto como se tivessem matando o Lucas de novo." Ele faz uma pausa para engolir ar seco e me olha, com concentração. Eu já sei o que dirá em seguida. É o número que ele sabe de cor. *Saber de cor* é uma expressão oriunda do francês, em que *cor* é o aportuguesamento de *coeur*: o coração. É lá que suponho o lugar onde Avelino tem gravado o que vai nos dizer. Escutem bem, pois

é um número difícil de ser contado, mas necessário em ser dito. “Só no ano que ele morreu, foram trezentos e trinta e oito LGBTs mortos no Brasil[58]. Trezentos e trinta e oito. É por isso que o Brasil é o país que mais mata LGBTs.”

A última frase ressoa à dimensão teórica. Mais uma vez, o chão da varanda e o da academia se mesclam. No que Avelino me conta que sente a dor de sua perda ao tomar conhecimento das notícias de outras vítimas de LGBTfobia no país, reafirma aí sua *pãeternidade*. Ressente 338 vezes o luto. E todo ano, reconta. Calcula, assim, um ganho na perda, multiplica-a. Às causas das mortes, ele dá o nome de transfobia e homofobia. O que suponho, de relance, é uma relação assimilativa da homofobia e da transfobia à *violência de fora*, enquanto a *de dentro* estaria associada aos dilemas do armário: um conflito consigo mesmo e um conflito com o outro que é mãe, que é pai, que é família, que mora *dentro de casa*.

A princípio, permito-me organizar essas duas violências em duas categorias, uma interna e outra externa, que se assemelhariam à díade de Roberto DaMatta acerca das esferas da casa e da rua – conceitos sociológicos que escapam da dimensão geográfica para se tornarem “entidades morais, esferas de ação social, províncias éticas dotadas de positividade, domínios culturais institucionalizados” (1997, p.15). Para o autor, esses dois âmbitos tanto se complementam quanto se opõem, à medida em que a casa diz sobre relações de intimidade, familiares e de privacidade – para além das estruturas de paredes e muros, de modo que o bairro, a cidade ou o país em que se vive também podem se tornar a casa –, e a rua diz, sobretudo, das relações públicas, mas também do anonimato, do Estado e da desordem (DAMATTA, 1997).

Admitindo que as questões abordadas nessa obra do antropólogo brasileiro vazam de minhas breves considerações, devo partir agora a algumas perspectivas que me levaram a sentir os riscos de lidar com a relação entre o *dentro* e *fora* como manifestações da casa e da rua. Afinal, essa dicotomia representa as clássicas divisões dos âmbitos sociedade-Estado ou público-privado que têm feito parte das críticas feministas há tempos (STRATHERN, 2006). Uma dessas críticas refere-se à pretensão de que tal dicotomia perpetua o posicionamento das mulheres à esfera da casa, um lugar reservado aos afazeres

[58] O número registrado por Pardal compreende o resultado de pesquisa levantada pelo Grupo Gay da Bahia (GGB), uma instituição que, anualmente, lança relatórios com dados sobre violências cometidas contra a população LGBT no Brasil. Embora sejam informações relevantes para os movimentos sociais pleitearem por direitos sexuais, tais relatórios são constantemente questionáveis, porque a metodologia empregada baseia-se somente em notícias e reportagens veiculadas em meios de comunicação nacional.

domésticos e ao domínio natural da maternidade (que se resume à reprodução e ao cuidado dos filhos). Ou seja, "na medida em que o domínio doméstico era interpretado como voltado para dentro e afastado da sociedade mais ampla, objetava-se que as mulheres eram vistas também da mesma forma" (STRATHERN, 2006, p. 128).

Em sua obra "O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia", a antropóloga feminista Marilyn Strathern discute não só sobre esse dualismo entre os povos das Terras Altas de Papua-Nova Guiné, como também nos discursos dos feminismos produzidos no Ocidente. Para a autora, o estabelecimento da separação das áreas doméstica e pública ocupa um lugar de análise tão importante quanto o do tabu do incesto ocupa no estruturalismo levistraussiano. Dessa forma, a separação desses domínios seria responsável até mesmo por criar a cultura (STRATHERN, 2006).

Por conseguinte, o que aqui nos interessa da vastidão de interesses desse livro – que conforme Piscitelli trata-se também de "uma importante etnografia das práticas de conhecimento ocidentais" (1994, p.212) – é o que a antropóloga pode nos dizer sobre os modos de operação dessa dicotomia no próprio Ocidente. Assim, ela analisa que "para as comentadoras feministas, o domínio político-jurídico constituía o lócus onde se promulgavam os valores sociais, o lugar do qual se exercia o poder" (STRATHERN, 2006, p.127), sendo que esse lócus é composto, majoritariamente, por homens.

Das fagulhas teóricas que surgem dessas fricções entre dois saberes e duas culturas tão díspares, Strathern ilumina que o público e o privado não são constituições neutras, mas marcadas por assimetrias de gênero. No entanto, essa divisão não funciona universalmente. Enquanto, para o Ocidente, a esfera doméstica "transforma as mulheres em menos do que uma pessoa completa, de modo que elas não se qualificam como modelos adequados de atores sociais" (2006, p.146), a perspectiva Hagen sobre a domesticidade, por exemplo, não reduz os afazeres das mulheres a algo inferior ao trabalho e, "portanto, o ambiente doméstico é, acima de tudo, o lugar em que as pessoas se mostram pessoas respeitáveis empenhadas em transações recíprocas" (2006, p.149)[59].

---

[59] Strathern ainda diz que, na Melanésia, ao contrário do Ocidente, "a contribuição da mulher para o lar é vista como uma questão relacionada com o seu empenho emocional e racional" (2006, p.150). Assim, "na proporção em que a divisão do trabalho entre os cônjuges é representativa da mutualidade em geral, é o domínio doméstico que produz pessoas completas" (2006, p.151). Embora essa obra seja considerada um clássico da antropologia feminista, ela é passível de críticas de algumas perspectivas feministas. A antropóloga brasileira Adriana Piscitelli, por exemplo, descreve que se sentiu desconfortável na medida em que ia avançando a leitura. Isso porque o estilo de Strathern provoca o pensamento feminista e a academia. Uma

O que pretendo trazer com essa referência de Strathern é que a complexidade das discussões referentes aos domínios da casa e da rua multiplica-se ao passar pelo crivo teórico dos feminismos e da antropologia. Uma das preocupações que podem ser interpretadas dos excertos acima refere-se às maneiras como esse dualismo hierarquiza os gêneros em relação à divisão do trabalho e à representação política, ao menos nas sociedades industrializadas ocidentais, onde "as mulheres têm sido vistas como 'naturalmente' inadequadas à esfera pública, dependentes dos homens e subordinadas à família" (OKIN, 2008, p.303).

A partir dessa crítica, surgiu um dos conceitos básicos do feminismo e que promete alavancar as discussões dos demais capítulos, principalmente no que se refere à politização da maternidade. Trata-se da noção de que o pessoal é político. Assim explica Luiza Bairros:

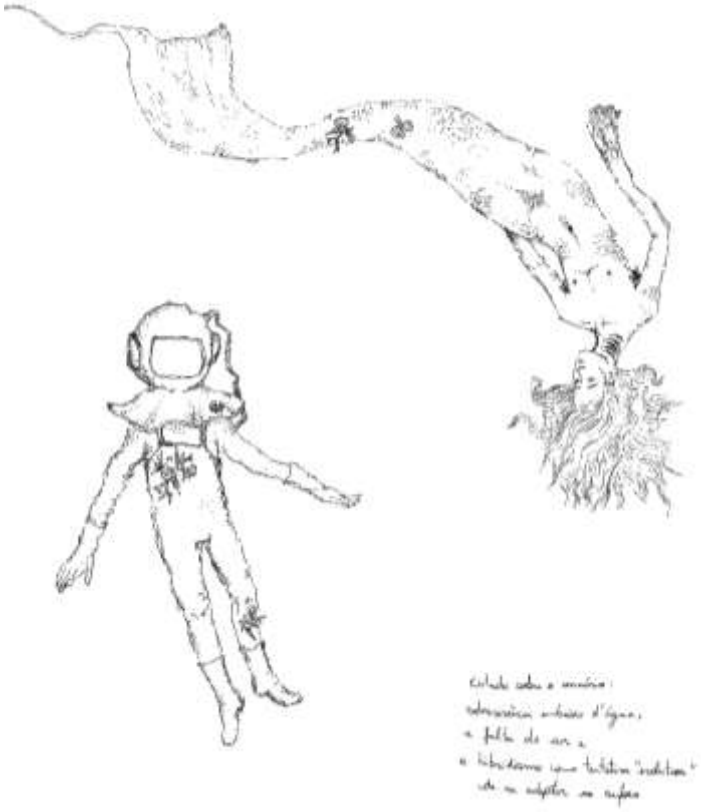
> A ideia de que problemas de mulher são meramente pessoais foi descartada quando o movimento feminista propôs-se a agir no sentido de estabelecer soluções comuns. Política então seria qualquer relação de poder mesmo fora da esfera pública, da ação direta do Estado ou da organização capitalista da sociedade. Daí a importância da noção de dominação masculina de acordo com a qual poder-se-ia definir como instituição política qualquer atividade estruturada para perpetuá-la como no caso do casamento e da família. (BAIRROS, 1995, p.460)

Essa discussão me embaraça em diversas perguntas. A primeira que faço é: até que ponto pode-se dizer que a *violência de dentro* e *de fora* são duas manifestações diferentes e dualistas, se o próprio Avelino diz que há uma cadeia de violência que começa em casa e termina na rua? Essa cadeia não seria o indício de que há uma continuidade ou uma relação de causalidade que poderia quebrar o binarismo entre suas formas externa e interna? Isso implica questionar se esses dois espaços – casa e rua ou dentro e fora – são díspares ou se eles se apresentam de diferentes formas, a depender das condições sociais e culturais da pessoa que sofre injúrias. Por fim, será que o *dentro* e o *fora* são realmente delimitações únicas que funcionam como uma expressão do dualismo "público versus privado"? Ou haveria um limiar, uma espécie de varanda, que faria a sutura entre as duas violências, permitindo que uma se manifeste na outra?

---

das críticas feitas é que a autora britânica fala de conhecimento ocidental como se houvesse somente um, enquanto os conhecimentos melanésios são colocados como plurais (PISCITELLI, 1994).

Desenho 31 – Estudo sobre o armário: sobrevivência embaixo d'água, a falta de ar e o hibridismo como tentativa "evolutiva" de se adaptar ao sufoco.



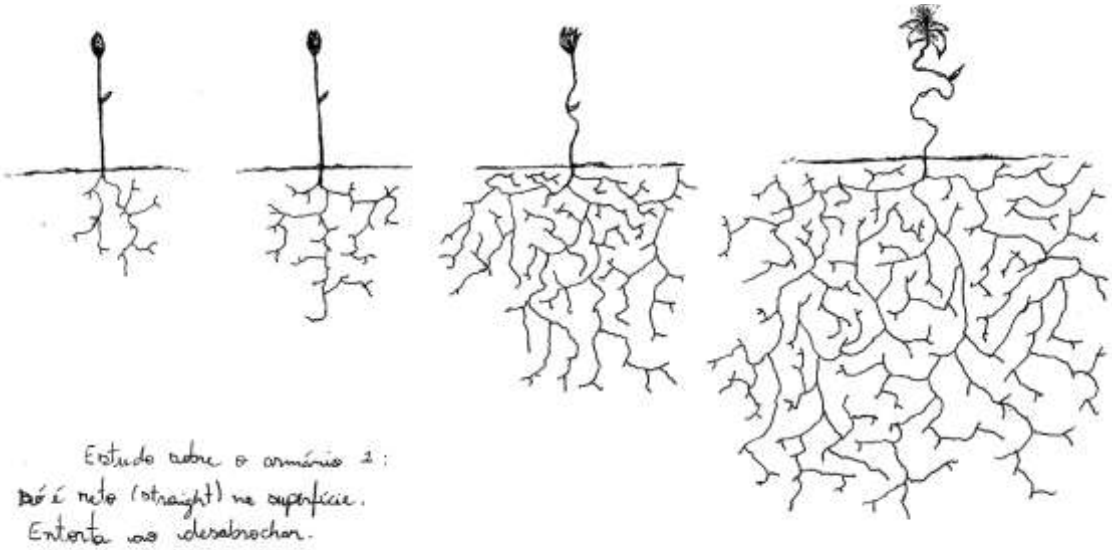
Fonte: Diário de Campo, dia 11/04/2017.

A partir da conversa com Avelino, tendo a pensar que sim, que a cadeia de violência se desenvolve nesse limiar e que o extrapola. Mas, se, nesse caso, a *violência de fora* exprime as LGBTfobias e a *de dentro* configura os conflitos do armário, como presumir o que é a *violência de fora* e o que é a *violência de dentro*? Em outras palavras, pergunto-me: o armário também pode expressar a LGBTfobia e a LGBTfobia pode se expressar no armário?

Essas perguntas reverberam. Saem do texto e pesam sobre minhas mãos. Seguro-as, por dias. Liberto-as enfim, mas ficam suspensas no teto do quarto, tomando espaço, incomodando, feito balões de gás hélio que se soltam depois de um descuido e pairam no alto, inflados. Em insônias, admito não poder solucioná-las ainda. Quando as recupero, multiplicam-se. O prazo apressa a

ansiedade: é quando perco cabelos e ganho reticências. Só ao tentar desenhar, a serenidade achega. E passo dias me relacionando com folhas em branco de verdade, ao invés da pálida tela do computador, máquina que esquenta e zombe sob meus dedos.

Desenho 32 – Estudo sobre o armário 2: só é reto (straight) na superfície. Entorta ao desabrochar.



Fonte: Diário de Campo, dia 18/04/2017.

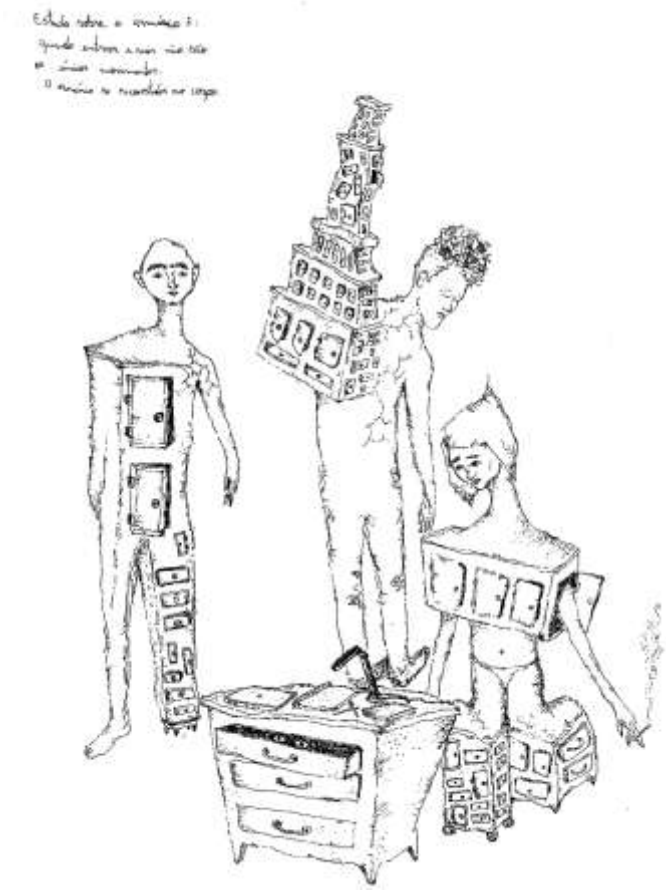
É sobre o papel que deixo o nanquim sangrar a reformulação dessas perguntas. Transformadas em desenho – a vida da tinta, dos meus gestos –, tento pensar de que modo o armário se agrega aos corpos das filhas e filhos LGBTs e se expande às suas Mães. E tento também produzir novas formas de representá-lo graficamente, que não por meio da figura de um paralelepípedo fechado por cujas portas é possível apenas "entrar" e "sair", ou "assumir-se". Desenho um lugar subaquático, cuja água pode ser turva, pode ser clara; cuja superfície pode ser ampla como um oceano, cerrada tal qual um lago congelado ou uma pequena abertura de aquário. Dessas novas formas de percebê-lo, espero que surja a questão: como escapar deste armário cujo acesso é tão estreito? Há algo do corpo ou do sentimento que fica, dentro, preso às bordas, na tentativa de transgredir essa passagem? Fere-se ao sair? Dói? Como lidar com o armário que se reconstrói o tempo todo, no ambiente de trabalho, na sala de aula, no consultório médico, na fila do banco?

Vou tentando entender essa estrutura noutras linhas, enquanto tento também entender as homotransfobias da forma como são denunciadas pelas maternidades das Mães pela Diversidade. Registro Mães que *lutam* após perder uma filha ou um filho. Ou que, confrontadas com o medo da perda, *lutam* para dizer em alto tom que *amam* suas filhas e filhos LGBTs. Mães que formam tramas virtuais por onde atuam ou que vestem o tecido do arco-íris ao redor do pescoço, como capas de super-heroínas, e saem da domesticidade para dizer que a rua é lugar de mãe ser Mãe, de fazer política, de compor maternidades e

filiações. Depois de desenhar, volto. Atrás, leio um bocado de teoria *queer* para não deixar que as linhas daqui permaneçam arrebentadas: é quando nascem os tópicos abaixo.

2.4.1 Notas de marcenaria: sobre a construção do armário

Desenho 33 – Estudo sobre o armário 3: Quando entrar e sair não são os únicos movimentos: o armário se reconstrói no corpo.



Fonte: Diário de Campo, dia 1/05/2017.

O fio então retrocede à abertura do capítulo, quando uma cena ambígua nos tomou de engano: Lucas Fortuna, submerso, com sinais vermelhos no corpo. A intenção era mesmo essa de atrapalhar a percepção da leitora e do leitor. Por um breve momento, fingi que essa abertura encenava o momento em que Lucas Fortuna perdia a *luta* contra a homofobia, no mar de Cabo de Santo Agostinho, em 2012. Fingi, assim, escrever a partir da morte, mas, na verdade, parti da vida. Afinal, a visão que tivemos de embaixo da água era outro instante da vida do jornalista, quando ele só tinha dezesseis e, por acaso, ao sair de um banho numa manhã dominical qualquer, saiu também de outro mundo molhado: o armário.

A falta de fôlego embaixo d'água, a camuflagem, o esconder-se por trás de escafandros e o tráfico entre submergir e emergir foram, portanto, segundos emblemas metafóricos para descrever o armário, como primeira metáfora reconhecida popularmente desde meados do século XX a fim de dizer sobre pessoas que permitem (ou não) expressar publicamente ou experienciar intimamente seus desejos (erotismos, identidades, políticas) gays, lésbicos, bissexuais ou suas identidades transexuais, travestis, transgêneras, intersexuais, queer... Desse modo, o armário tanto abriga (esconde, encarcera) pessoas

“não assumidas” como expõe (liberta, permite a performance de gênero e o gozo de) pessoas “assumidas” (ALMEIDA, 2010).

Refere-se a “uma forma de regulação da vida social de pessoas que se relacionam com outras do mesmo sexo, mas temem as consequências nas esferas familiar e pública” (MILSKOLCI, 2007, p.58). E incorpora-se ao corpo, transformando (carcomendo, inflando) subjetividades e socialidades, tornando-se uma experiência impactante, formadora e opressora (SEDGWICK, 2007). Isso porque enquanto essa regulação impõe insondáveis medos, duplicando vidas e obstruindo amores e identidades, também demanda desmedidos esforços – como evasões, alertas, contenção de sentimentos e de gestos corporais (MISKOLCI, 2007).

> O armário é, assim, uma estrutura que esconde e ao mesmo tempo expõe o homoerotismo, na medida em que o aprisiona numa economia discursiva em que o silêncio e a fala, o jogo entre dizer e não dizer, saber e não saber, implícito e explícito, apontam para complexas configurações entre identidade, subjetividade, verdade, conhecimento e linguagem, que atravessam todo o tecido cultural da modernidade e têm profundas ressonâncias na vida social e pessoal (BARCELLOS, 2006, p.61).

Por meio dessa definição, percebemos que tal estrutura opera para expor e esconder a pessoa LGBT numa economia discursiva – em que o silêncio e a fala manifestam o segredo e a confissão. Nela são articuladas também questões linguísticas, subjetivas e identitárias. Além disso, posto que há uma reverberação “na vida social e pessoal”, é preciso superar a ideia de que o armário funciona apenas *dentro*, como um sinônimo do plano privado ou das relações pessoais. Ele funciona também *fora*, no âmbito social.

Nesse sentido, Eve Sedgwick (2007) demonstra como as afetações do armário atravessam a vida de uma pessoa LGBT e atingem dimensões sociais para constituir uma epistemologia própria. Ao analisar como a lógica do “assumir-se” (*coming out*) expandiu-se a outros contextos opressores (étnicos, culturais ou religiosos, por exemplo), a autora aponta que “a epistemologia do armário também tem sido produtora incansável da cultura e história do ocidente como um todo” (SEDGWICK, 2007, p.23). Isso implica afirmar que os dilemas do armário fundam também cânones e paradigmas das ciências humanas, exatas e naturais e dos saberes extra-acadêmicos que conhecemos hoje, excedendo o contexto biográfico LGBT e tocando a vida de heterossexuais.

> Epistemologicamente, o armário permite perceber os discursos sobre as sexualidades, na sua ambivalência: naquilo que explicitam, inclusive como normas de conduta, como formas de educação dos corpos, e os silêncios, que não podem ser vistos como meros esquecimentos ou acidentes, mas como a própria

> continuidade, a extensão dos discursos heteronormativos. Como forma de conhecimento que se espalhou pelas sociedades ocidentais, o armário tem sido eficiente como mecanismo de regulação das vidas coletivas e individuais e extrapola o campo das (homo)sexualidades, inscrevendo-se, como destacado anteriormente, também das formas de visibilidade/invisibilidade de outros campos sujeitos a preconceitos (negros, judeus, ciganos), dentre outros (CARVALHO, 2012, p. 97).

Dessa forma, podemos supor a seguinte sincronia de ideias entre o campo e a teoria: enquanto Sedgwick escreve que "o armário gay não é uma característica apenas das vidas de pessoas gays" (2007, p. 22), Avelino, por sua vez, nos atos públicos, rodopiando a saia, ancorando o coração de cor das *Mães pela Diversidade* na camiseta, costuma declarar que "os pais e mães que não saem do armário junto com os filhos estão assinando o atestado de óbito dos filhos". Ambas as enunciações concordam que, com frequência, ao verbalizar a identidade LGBT à família, a(o) filha(o) *sai do armário* e a mãe e(ou) o pai *entram*. Ou seja, o segredo pode ser transferido aos genitores, que se sentem na incumbência de esconder – seja na comunidade religiosa em que frequentam, nas reuniões de família ou no espaço de trabalho, por exemplo – a identidade sexual ou de gênero da filha[60].

Desenho 34 – Estudo sobre o armário 4: Filhx sai. Mãe entra.

Fonte: Diário de Campo, dia 3/05/2017.

Isso ocorre porque permitir-se vivenciar ou expressar-se LGBT *dentro* ou *fora* de casa "pode trazer a revelação de um desconhecimento poderoso como um ato de desconhecer, não como o vácuo ou o vazio que ele finde ser, mas como um espaço epistemológico pesado, ocupado e consequente (SEDGWICK, 2007, p. 35). Assim, posto que o armário, além de transferível, é passível de autorregeneração, como os rabos desatados de lagartixas ou braços de estrelas-do-mar, os verbos *entrar* e *sair* tendem a perder a eficácia representativa para dizer do tráfego entre dizer e calar, ser e esconder, atuar ou

[60] Para Sedgwick, "quando pessoas gays se assumem em uma sociedade homofóbica, por outro lado, talvez especialmente para os pais ou cônjuges, é com a consciência de um potencial de sério prejuízo provavelmente nas duas direções. O próprio segredo patogênico até pode circular contagiosamente como segredo: uma mãe diz que a revelação de seu filho adulto para ela a mergulhou, por sua vez, no armário em sua comunidade conservadora. Na fantasia, mas não só na fantasia, contra o medo de ser morto (ou desejado morto) pelos pais numa tal revelação, é provável que ocorra a possibilidade, muitas vezes imaginada com maior intensidade, de que a revelação os mate" (2007, p.39).

disfarçar, permanecer ou fugir. Isso indica que os conflitos da vida submersa em sigilos e dos processos de revelação são violências estabelecidas não apenas *dentro* (no âmbito privado e doméstico), como também *fora, sobre, adiante, atrás, além*... Através do armário, os movimentos são multidirecionais (CARVALHO, 2012).

No momento em que a revelação que administra tais trânsitos multidirecionais contraria expectativas sociais, são impostas severas restrições e riscos aos gêneros e sexualidades abjetos ou ininteligíveis (SEDGWICK, 2007). Especificamente sobre o processo de verbalizar a confissão, a autora aponta que competem: questões de autoridade e de evidência; uma troca comunicacional que indica desprezo, chantagem, intuições ou convicções; medo de que a revelação de algum modo mate quem a escuta, ou que essa interlocutora ou interlocutor queira matar aquele ou aquela quem se confessa (SEDGWICK, 2007).

Por fim, dentre todas essas propriedades que interpelam o confinamento entre cabides ou o *afogapagamento* sob a água, fundando o armário como um regime epistemológico, devo destacar duas características proeminentes. Uma sobre o seu aspecto violento, homofóbico e transfóbico. Outra que promete enlaçar essa discussão àquela acerca da heterossexualidade obrigatória.

Primeiramente, ao que o armário estabelece relações de poder assimétricas entre quem dentro dele vive e quem fora dele convive, sua estrutura pressupõe a existência de opressões que são violentas psicológica ou fisicamente: "ressoante como é para muitas opressões modernas, a imagem do armário é indicativa da homofobia de uma maneira que não o pode ser para outras opressões" (SEDGWICK, 2007, p.31). Ou seja, esse regime epistemológico traça relações profundas com as operações das LGBTfobias.

Em uma segunda instância, é possível afirmar que a existência do armário indica a presença de um contexto social e cultural em que a heterossexualidade é pressuposta como compulsória. Tal associação é feita até mesmo no clássico texto da ensaísta feminista Adrienne Rich acerca de existência lésbica. Ela diz:

> Essa mentira [da heterossexualidade compulsória] coloca um sem-número de mulheres aprisionadas psicologicamente, tentando ajustar a mente, o espírito e a sexualidade dentro de um roteiro prescrito, uma vez que elas não podem olhar para além do parâmetro do que é aceitável. Ela absorve a energia de tais mulheres e drena até mesmo a energia das lésbicas "no armário" – a energia exaurida em uma vida dupla. A lésbica que está presa "no armário", a ideia que está aprisionada por ideias prescritivas do que é "normal" compartilha as dores das alternativas não alcançadas, das conexões rompidas, do acesso perdido à sua autodefinição de modo livre e poderosamente assumido (RICH, 2010, p.41).

Para rememorar, conforme já foi tratado em algum momento atrás desta escrita, por meio dos estudos de Gayle Rubin, Monique Wittig, Adriana Piscitelli e Judith Butler, a heterossexualidade compulsória ou obrigatória constitui a manifestação da opressão das mulheres e também dos homossexuais. De acordo com a análise supracitada de Rich, essa instituição política heterossexual funda a estrutura do armário, no momento em que aprisiona mulheres lésbicas – e aqui é possível expandir a outras identidades de gênero e sexualidades, dizendo que aprisiona também gays, bissexuais e pessoas trans – às ideias pré-concebidas do que se supõe por *normal*.

Torna-se importante aproveitar o ressurgimento da palavra *normal* para me referir a uma importante categoria de análise *queer* que engendra as afetações do armário e da heterossexualidade obrigatória à ordem social ocidental. Trata-se da heteronormatividade, termo denominado pelo antropólogo *queer* Michael Warner e que "expressa as expectativas, as demandas e as obrigações sociais que derivam do pressuposto da heterossexualidade como natural e, portanto, fundamento da sociedade" (MISKOLCI, 2009, p.156).

É por vivermos em uma conjuntura social organizada e regulada pela heteronormatividade que "as incoerências e contradições da identidade homossexual na cultura do século XX respondem a – e, portanto, evocam – as incoerências e contradições da heterossexualidade compulsória" (SEDGWICK, 2007, p. 39-40). Assim, Sedgwick também nos lembra que, à diferença das pessoas que se identificam como heterossexuais e cisgêneras, majoritariamente concebidas e criadas em famílias também heterossexuais e cisgêneras, as LGBTs raramente crescem em contextos LGBTs. Não temos à disposição figuras heroicas, contos de fadas felizes, representações cinematográficas ou os reboliços históricos que nos conte da resistência das identidades das comunidades LGBTs (SEDGWICK, 2007).

Crescemos em lugares onde nosso gênero é presumido desde radiografias uterinas para relacionar um nome a associações de cores específicas e coerências comportamentais e sexuais rígidas. Estudamos em escolas onde nos chamam, pejorativamente, de sapatões e viados, mesmo que ainda não nos entendamos assim e sem que possamos simplesmente denunciar essa injúria às autoridades – à direção, à mãe ou pai –, pois essa denúncia subsome o medo da revelação (LOURO, 2000). Dessa e de muitas outras formas, a heteronormatividade – acompanhada de uma normatividade cisgênero – educa corpos para re-

plicar expectativas que levam aos dramas do confinamento e da exposição e, por consequência, aos preconceitos que engancham linchamentos, exclusão social, mortes, ou o que Butler chama de *quadros de guerra* (2015).

2.4.2 "Hoje o preconceito é tão grande..."

De repente, o campo se achega ao texto. Interrompe-o pelas metades. Fica o som da conversa na varanda de Santo Antônio sedimentando a tipografia: uma segunda camada feita de vozes se dobrando sobre essa discussão que, custosa como o cachorro que me atiça, quer se monopolizar de teoria acadêmica. São onze e meia da manhã. Avelino diz. Eu escuto, gravo e retransmito:

> *Nessa vivência do movimento Mães pela Diversidade, a gente percebe que a forma da população LGBT retribuir o carinho que a gente procura dar é muito mais intensa. Eu, às vezes fico apavorado de ver. Eu fui de uma geração que até meus treze, catorze anos, eu me dava a liberdade de andar na rua abraçado com um amigo. Saía da escola com a aquele bando de amigos, todos abraçados. Hoje, se você vir um menino na rua abraçado com um outro, já gera situações de preconceito. Então, que sociedade é essa que a gente está vivenciando? É de involução! Hoje o preconceito é tão grande que o que era normalíssimo até pouco tempo hoje já não pode mais. O preconceito é grande demais. A união dessas famílias tem que passar a discutir isso também, porque é uma forma de proteger a todos. Por causa do preconceito, não está morrendo só LGBT. É até pai sendo espancado junto com filho porque estava abraçado, irmãos que são espancados, como aconteceu em São Paulo há uns dois anos...* [Avelino]

É dessa forma que o *preconceito* vai chamando a violência, tal qual uma chave que abre o vocabulário político na intenção de denunciar injúrias contra os direitos humanos da dita "população LGBT", e que se apresenta também no repertório de outras *Mães pela Diversidade*. Afinal, uma das frases que o coletivo utiliza com mais frequência, como um lema capaz de expressar sua forma afetiva de fazer política, é: "Tire seu preconceito do caminho, que nós vamos passar com o nosso amor". Dessa frase podemos entender primeiro que *preconceito* é aquilo que interrompe caminhos e, então, que o *amor*

representa tanto a passagem quanto o que se carrega ao passar – a linha que une trajetos rompidos.

Desenho 35 – A metamorfose da multidão *queer* em estatísticas de violência.

Fonte: Diário de Campo, dia 13/03/2017.

No entanto, é sobre a categoria *preconceito* que deverei me atentar agora. Mais especificamente, sobre as maneiras como ela se manifesta para atingir identidades de gênero ou sexualidades historicamente marginalizadas (feridas, postas em armários ou sob a água). Ou seja, na forma como o *preconceito* se manifesta enquanto homofobia e transfobia. Sendo esses dois últimos conceitos alguns dos principais alvos da *luta* das Mães pela Diversidade, acredito que é preciso entender seus fundamentos e origens, para poder emendá-los ao debate acerca da capacidade de certas violências desvestirem de humanidade quem as sofre, a ponto de não serem reconhecíveis como violências. Assim:

> A homofobia pode ser definida como a hostilidade geral, psicológica e social, a respeito daqueles ou daquelas de quem supõe-se que desejam indivíduos de seu próprio sexo ou têm práticas sexuais com eles. Forma específica de sexismo, a homofobia rechaça também a todos os que não se conformam com o papel predeterminado por seu sexo biológico. Construção ideológica consistente na promoção de uma forma de sexualidade (hetero) em detrimento de outra (homo), a homofobia organiza uma hierarquização das sexualidades e extrai dela consequências políticas (BORRILLO, 2001, p.34).

Já o termo transfobia compreende a necessidade política de visibilizar as *hostilidades* específicas cometidas contra a população transexual, travesti e transgênera. Também é possível dizer de lesbofobia, bifobia e outros conceitos que abrigam não só a discriminação contra sexualidades dissidentes, como também preconceitos de classe, racismo e sexismo (CARVALHO, 2012).

Como percebemos no decorrer do texto, se a princípio pudemos pensar as LGBTfobias como injúrias presentes apenas no lado de fora da casa, na rua, ao nos depararmos com as especificidades do armário, entendemos que elas também são produzidas no contexto doméstico e nas relações íntimas. Além disso, a própria constituição da heteronormatividade, que implica na heterossexualidade obrigatória e todas suas consequências epistemológicas, é, por si só, sinalizadora de homotransfobias: “A produção da heterossexualidade é acompanhada pela rejeição da homossexualidade. Uma rejeição que se expressa, muitas vezes, por declarada homofobia [e transfobia]” (LOURO, 2000, p.18).

Essa afirmação da pesquisadora brasileira Guacira Lopes Louro, baseada nos estudos de Foucault, demonstra que para se dizer sobre a produção das LGBTfobias há um caminho teórico que se inicia na produção dos discursos ocidentais acerca da própria sexualidade humana (LOURO, 2000). Esses discursos surgiram a partir do século XVII, simultaneamente às revoluções e transformações sociais que, no Ocidente, levou ao triunfo da burguesia e do Capitalismo como modelo socioeconômico (CARVALHO,

2012). Embora já tenhamos visitado, ainda que brevemente, a questão da sexualidade como um dispositivo histórico, voltemos atrás para relembrá-lo.

A partir do momento em que entidades jurídicas, a medicina, a pedagogia, as forças armadas e outras instituições que exercem poder regulamentador sobre a população passaram a se preocupar com o bem-estar geral e, para tanto, careceram de uniformizar questões de moral, econômicas, de segurança, de higiene e saúde, a sexualidade não ficou de fora, tampouco as concepções de gêneros. Logo, havia de ter uma expressão sexual que fosse sadia, a heterossexualidade, e outra que fosse um desvio, as homossexualidades; assim como havia de ter gêneros tão corretamente amalgamados numa concepção biológica dos sexos, que nada fugiria dos limites do binarismo homem-mulher.

Assim supunham. Ocorre que este poder normatizador sobre os corpos, ou biopoder, que divide o certo do errado a partir de uma compulsória heterocentricidade, educou as culturas ocidentais para a manifestação das homofobias, dos sexismos, dos racismos (CARVALHO, 2012). Como vimos pela janela dos estudos feministas, os contornos teóricos acerca de gênero e sexualidade avançam para apontar às relações de poder entrelaçadas em seus conceitos e desconstruir suas estaticidades, beneficiando a fluidez de identidades daquelas e daqueles que muito estiveram às margens, como seres abjetos ou ininteligíveis, que pouco mereciam o direito ao nome e à vida.

Na contramão das violências que nos atingem, pesquisadores do campo de gênero e sexualidade, assim como pessoas engajadas em movimentos sociais, identificam na formação de arranjos familiares compostos por LGBT a superação da rede de preconceitos tramada entre as homotransfobias (CARVALHO, 2012). Acredito que a atuação das Mães pela Diversidade também contribui para esse trabalho. Enquanto ocupam o lugar de Mães que respeitam, amam seus filhos e filhas LGBT, *lutam*, resistem, vão às ruas, guiam paradas do orgulho, elas revolucionam. Nesse caso, a própria concepção de maternidade se reformula, porque se torna parte de um enfrentamento político a favor do reconhecimento da violência LGBTfóbica enquanto violência e das vidas LGBT enquanto vidas, aos modos como atuam as redes de mães que denunciam a violência da polícia militar carioca (VIANNA; FARIAS, 2011).

Quando Avelino diz que “a união dessas famílias tem que passar a discutir isso também, porque é uma forma de proteger a todos”, ele reconhece que as homotransfobias estão por entre os sulcos mais rasos e as erosões mais subterrâneas da sociedade e do sistema político brasileiro, assim como nos confins das casas e nas relações familiares das

pessoas LGBT. Reconhece que a transgressão do armário na forma de *aceitação* e *acolhimento*, ou simplesmente na forma de amor, resguarda as filhas e filhos LGBT do confinamento deste regime epistemológico e as(os) protege das violências homotransfóbicas que circulam nos espaços públicos e domésticos, nas instâncias afetivas e burocráticas da vida.

Desenho 36 – As Mães, as malhas, a vítima (nós, LGBT) e as estatísticas de violência.

Fonte: Diário de Campo, dia 10/03/2017.

2.5 Fim do cappuccino

A manhã caminha para o meio do dia, quando o calor faz o alpendre rescender a cheiro de concreto, de reboco, de reforma. Na conversa, a casa expira, me inspira. Há algo de vivo no lugar, sentimos. Cruzo as pernas. Abano o cachorro. Avelino é de dizer muito. Deixo que vá dizendo, emendando ideias distantes, falando da história das palavras, da época em que foi sindicalista, pássaro-paraquedista, funcionário de uma empresa de energia elétrica, enfim, digressões propositais que compreendem parte do empreendimento metodológico da entrevista em profundidade. Já eu, porque sempre fui de dizer pouco, curtamente pergunto, para tentar trazê-lo de volta às ordens da pesquisa:

"Me parece que o movimento Mães pela Diversidade também tem esse objetivo de denunciar para o governo ou para a sociedade que essa violência LGBTfóbica está acontecendo e que precisamos de políticas públicas para proteger essas pessoas, né?"

Desenho 37 – Mãe *aceitando* filho(a). Ou fim do *armário*.

Fonte: Diário de Campo, dia 13/04/2017.

E Avelino longamente responde:

"É. E essa é uma *luta* cotidiana. Porque com a tomada do poder por essas bancadas fundamentalistas, seja de católicos, seja de evangélicos, o arrocho em cima das minorias é tremendo. Não é questão só de proteger, tem que colocar essas políticas para proteger as minorias... As mulheres não são minorias e são grandemente violentadas. Todo dia você vê mulheres sendo violentadas, até em programas de televisão e fica por isso mesmo e aí a população acha normal. Isso é que é perigoso. Com esse emburrecimento e embrutecimento da classe política, isso vem à tona. E a gente tem que *lutar* contra isso. Tem muita gente do nosso lado, mas infelizmente ainda não somos a maioria, porque tem muito interesse religioso e político por trás disso tudo. É um bando de gente alienada defendendo a própria derrocada! É gente que hoje brada em defesa desse tipo de recrudescimento e amanhã é vítima. E mesmo sendo vítima, não reconhecem que são vítimas. E como nós temos uma tradição de 'a história de ontem não me interessa hoje', muita coisa que acontece hoje nós devemos a um passado de uma história que não foi contada, que é a história da ditadura militar, que é a história de manipulação de informações, que começou a ficar mais latente no processo da ditadura militar."

Pouco interrompo. Escuto sua fala balançando, indo e voltando, das coisas da memória às coisas que ocorrem no mundo. A crítica que faz ao fundamentalismo do Congresso perpassa a naturalização das violências sexistas e recai sobre a *tradição do esquecimento histórico*: é aqui que as opressões do atual contexto político brasileiro se encontram às marcas de seu corpo, especificamente na linha de seu nariz, cuja tortuosidade fora provocada pelos golpes de cobertor molhado por policiais da ditadura. Logo, ele acha um jeito de também fazer com que sua vida soe a partir de um contexto maior, puxando às suas longas falas os acontecimentos conflituosos deste país ou de outros cantos do mundo para dizer do que sente:

Desenho 38 – Entrevista na varanda.

Fonte: Diário de Campo, dia 28/05/2017.

"A violência contra LGBTs não é coisa do Brasil. Você vê: essa semana saiu a denúncia de um campo de concentração gay na Chechênia[61]."

"Eu fiquei horrorizado com aquilo."

"O pior é a gente saber que lá as coisas estão abertas, às claras. E os lugares onde não estão?" Assusta-lhe onde a violência não é vista, ou é vista, mas não percebida como violência. E lhe admira onde a violência tende a comover ou a mover formas de resistência, por isso ele emenda que "a coisa mais linda que eu vi nesta semana foi aquele protesto na Holanda[62]. Dois gays foram espancados e depois disso todo mundo começou a protestar andando de mãos dadas nas ruas. É isso que faz acreditar que a humanidade tem jeito."

É assim que nossa conversa se aproxima do fim, com o sabor de cappuccino mergulhado em esperança. Ambos doces, deságuam com ternura dentro de nós dois. Levanto-me para a despedida, mas ele se lembra de que havia prometido me mostrar sua nova saia

[61] Em abril de 2017, surgiu a denúncia de perseguição a LGBTs e do funcionamento de um campo de concentração para homossexuais na Chechênia. Disponível no link: http://brasil.elpais.com/brasil/2017/04/18/internacional/1492511300_510497.html. Acesso em 27/95/2017.

[62] Pardal refere-se ao protesto na Holanda em que homens políticos, atores, embaixadores e policiais, em sua maioria heterossexuais, passaram a andar de mãos dadas nas ruas em solidariedade a um casal vítima de homofobia no começo de abril de 2017. Disponível em: http://emais.estadao.com.br/noticias/comportamento,homens-na-holanda-estao-andando-de-maos-dadas-em-protesto-a-agressao-contra-casal-gay,70001728800. Acesso em 27/95/2017.

e convida-me a entrar com ele na casa imensa. Quando ultrapassamos a soleira da porta, as pupilas relaxam para se adaptar ao ambiente escurecido, como se ali faltassem janelas abertas. A porta da sala nos mostra a cozinha à esquerda e uma escada que leva ao piso superior, à direita. Há vestígios de reforma pelo chão. Há quadros com pinturas nas paredes e, como ele sabe do meu gosto pelas coisas artísticas, o trajeto da visita pelos confins da casa se orienta a partir dessas outras janelas abertas para visualidades pintadas.

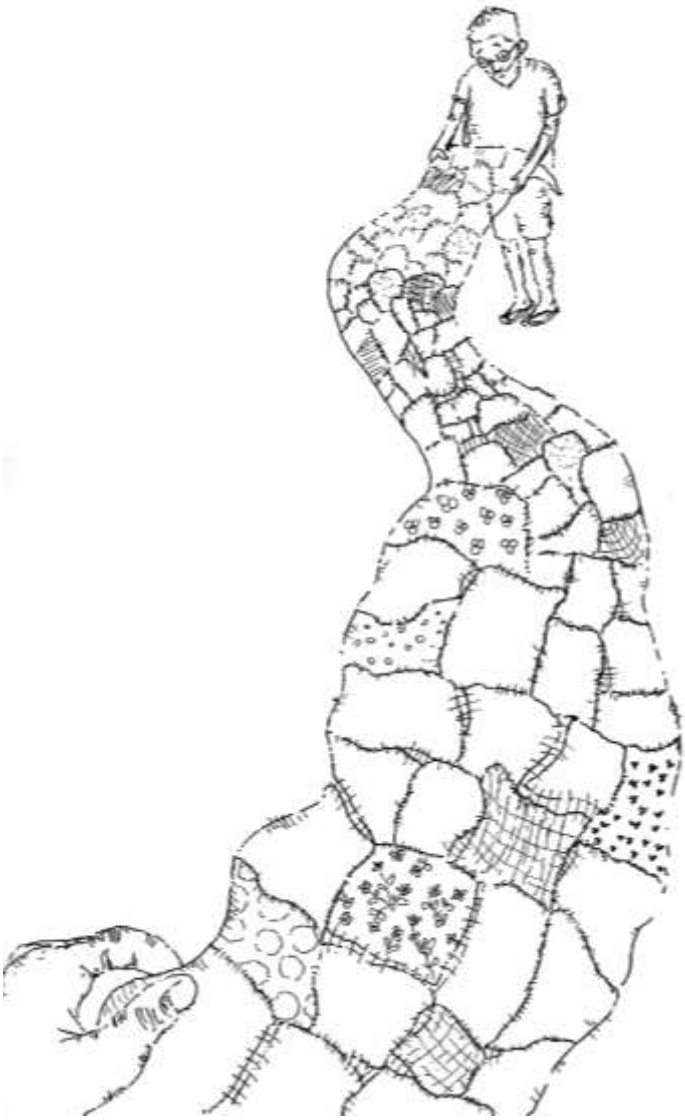
No primeiro cômodo em que ele me leva, há um vazio corrompido apenas por uma grande moldura na parede. Nela, traços soltos misturam-se a cores acobreadas sem formas, em estilo Kandinsky de ser – o artista russo reconhecido por suas obras abstratas. No segundo quarto, mostra-me uma pequena tela quadrada, reservada à estante e não à parede, em que se reproduz o busto feliz de uma mulher negra, de grossos lábios e cabelos crespos em *black power*, sobre um fundo marrom.

"É outro prêmio que ganhei pela militância, dessa vez lá em Salvador", explica-me. Depois, encontra na mesma estante um conjunto de papéis retangulares e entrega-me, de presente. "São adesivos do coletivo para você colar no carro." Observo os mais de dez adesivos em minha mão com a sensação de que não tenho carros suficientes para tanta estampa, mas agradeço. Percebo que cada retângulo branco, pouco maior do que a palma de uma mão adulta, contém os *links* do Instagram e do grupo do Facebook do Mães pela Diversidade, redes sociais onde o coletivo pode ser acessado virtualmente, além do conhecido símbolo do movimento, ocupando a maior e central área do adesivo: um abstrato coração colorido com dois círculos (um inscrito no lado de dentro e inferior, outro no lado de fora e superior) e cuja concavidade de cima sugere a letra "m" que inicia a inscrição "Mães pela Diversidade"[63], em azul escuro.

[63] Dias mais tarde, enquanto tentava reproduzir o desenho do adesivo no papel, minha caneta de repente denunciou que meus olhos estavam o tempo todo seguindo a interpretação mais ingênua possível da marca das *Mães*, que há tempos eu conhecia. O que eu imaginava ser apenas a letra "m" gravada num coração não-realista, desses que se aprende a fazer com uma só linha e duas pontas tal qual o naipe de copas de um baralho, era na verdade apenas a primeira camada interpretativa do símbolo. Importante registrar que o coração é "vazado", ou seja, sua forma não é preenchida totalmente: apenas o seu contorno, que é colorido, feito arco-íris das cores da bandeira LGBT. Além disso, o contorno do coração é dividido ao meio: ele se "quebra" na parte inferior, dos dois lados e simetricamente, de modo que é possível tanto notar a presença da letra "m" como de uma forma que lembra uma pequena letra "v" embaixo. Ao desenhar esse símbolo percebi seu principal sentido, aquele que se referia ao círculo circunscrito e ao círculo sobrescrito. Tais círculos indicam duas cabeças, uma sobre o "m" e outra sobre o "v", de modo que o coração indica dois corpos cujos braços vão ao encontro um do outro. Ou seja, o terceiro e talvez principal significado do símbolo que representa as *Mães pela Diversidade* são dois corpos (mãe e filha/filho) dando as mãos ou dois corpos não iminência de um abraço. Essa "descoberta" por meio do desenho reforça o desenho como uma prática de conhecimento, o "desenhar para conhecer" de que Ingold fala (AZEVEDO, 2016).

Por fim chegamos ao quarto de Avelino, onde se enquadra um boneco de Olinda pintado em cores vivas. “Foi um amigo artista plástico que me deu, na Parada de Olinda, no ano passado”, diz, enquanto abre uma caixa de papelão grande, tirada de algum lugar. Dentro dela, remexe com as mãos entre roupas, até que desenrosca algo e puxa: é a saia. Depois cava mais no fundo, fisga outro pano e empoleira-o no ombro. Voltamos então ao alpendre, porque lá está “mais claro”. É quando ele me desenrola a saia e me conta o que já antecipei no capítulo anterior, sobre os sentidos, sentimentos e ressignificações em torno desse tecido que, por ser coisa em acontecimento, só deve ser considerado enquanto saia-no-corpo. Em seguida, Avelino retira um segundo pano da caixa e explica:

Desenho 39 – A bandeira-colcha de retalhos.



Fonte: Diário de Campo, dia 29/05/2017.

“É a colcha de retalhos do Colcha”, o coletivo LGBT do qual Lucas fazia parte, durante a graduação na UFG. Conta-me que aquele longo cobertor aquecia mais do que se supunha: é uma bandeira que representa a diversidade sexual e de gênero. Os retalhos haviam sido costurados por todos do coletivo. “Essa colcha estava com a Daruska, ela trouxe para mim na semana passada. Eu vou levar para a Parada de São Paulo, representa muita coisa...”

Eu tomo a colcha para mim. Seguro o tecido com a sensação de tocar outras mãos. As de Lucas, de Daruska, de gente do movimento. Alguns retalhos ameaçam soltarem-se da trama, desfiam-se. Apesar disso, não se vê fragilidade nos fragmentos de pano, mas sim firmeza e consistência na ligadura do todo. Fico segurando uma ponta e

Avelino segura outra. Depois, ele a abre na envergadura, para que eu tirasse uma fotografia no celular. Quando observo a foto novamente, semanas após o instante da varanda, enquanto opero pontos-atrás nesta escrita, percebo com mais nitidez que, entre as flanelas xadrez e chitas floridas, por algum motivo, o vermelho predomina. Mas também há estampas verdes, azuis, amarelas, alaranjadas, rosa...

Desenho 40 – Colcha de retalhos se entrefaz à malha de Mães.

Fonte: Diário de Campo, dia 13/05/2017.

Por fim, vou-me embora. Quando voltamos ao quintal, a colcha fica em cima da mesa. Reparo que não terminei o cappuccino, deixo aquele restinho esfriado no fundo do copo, como que para lembrar: eu volto, ou voltaremos a nos encontrar, cedo ou tarde. Ele me diz que há uma mãe em Aparecida de Goiânia, chamada Helenice, que desejava conhecer as Mães pela Diversidade. É Rosana quem está tentando marcar um dia para fazer uma visita a ela.

"É mãe de um menino trans."

"Eu posso ir com vocês?"

"Claro!"

Ao chegarmos no portão, no entanto, pressinto que só nos viríamos de novo na Parada LGBT de São Paulo, em junho de 2017. Isso porque as Mães pela Diversidade de Goiás, cujos atuais coordenadores são Avelino e Rosana, têm dificuldade em efetuar encontros e manifestações aos modos como as Mães de outros estados têm atuado. Avelino

conta que esse entrave é culpa da “sociedade machista em que a gente vive”, que impede um pai de reunir Mães justamente por algum conflito de gênero.

Desenho 41 – Rabiscos de campo: gestos, feições, olhares.

Fonte: Diário de Campo, dia 14/04/2017.

Contrariando meu pressentimento, uma semana depois, nós nos encontraríamos na pequena casa de Helenice, na sala de 12 retratos, cheia de bebês, de Mães, cujas histórias escolhi narrar no começo dessa etnografia. O que se aproxima de nós agora, no capítulo que se segue, é outra forma de fazer militância, mas ainda muito envolvida à primeira, que se desenvolve dentro de casa. Cruzamos o portão, avistamos a *rua*. É para lá que vamos. Para onde as paredes nada limitam, para onde as paradas andam, para onde as violências se redimensionam.

Engato o carro. Avelino continua me observando, na calçada. Ele espera que eu dê a meia-volta na rua Bálsamo e vá rumo à rodovia que dá em Goiânia. Buzino meu tchau. Coloco um disco para tocar. É quando vemos pelo retrovisor o *pãe* nos acenando de volta, com seu sorriso acortinado pelas barbas brancas.

Capítulo 3
Na rua

3.1 A última ceia e os ensaios das *lutas* da rua

Na visão de mundo ocidental,
a mãe é quem guarda a porta de acesso ao mundo exterior.
Marilyn Strathern

As cinco pequenas molduras penduradas em um canto da Castro Burger formam um altar cujas imagens fotográficas e esculpidas reverenciam mártires religiosos e ícones ocidentais da diversidade sexual e de gênero. Às três da tarde deste sábado junino, dia 17, enquanto as Mães pela Diversidade não chegam, resolvo fazer um passeio de reconhecimento visual pela hamburgueria localizada na Vila Mariana, cidade de São Paulo, arena escolhida para o primeiro encontro nacional do coletivo em 2017[64]. É circulando pelas mesas, sofás e cadeiras da praça de alimentação ainda vazia que me deparo com o nicho onde estão os cinco quadrinhos.

A moldura mais alta revela o rosto jovial de um homem em terno e gravata, que quase fecha os olhos ao sorrir. À alegria congelada em preto-e-branco do ativista norte-americano Harvey Milk, o primeiro político "fora do armário" eleito na Califórnia e vítima fatal de um cruel crime homofóbico, inscreve-se sua citação: "Hope will never be silent" – "A esperança jamais será silenciada", em português. As quatro bordas da foto terminam em ondulantes tricoteados de fios cor de rosa. Em cada canto, botões vermelhos de rosa feitos com fitas cetim e margaridas de *biscuit* também ajudam a ornar o quadro com cores. Sobre a moldura de madeira, cujas laterais em alto relevo cravam imitações peroladas das contas de um terço, uma pequena pomba branca esculpida em pleno voo encalça o entalhe da palavra LOVE – AMOR, em inglês. Dentro, além da foto, há uma

[64] O nome "Castro" faz referência ao bairro homônimo da cidade de San Francisco, California, nos Estados Unidos. Conforme o documentário "The times of Harvey Milk" (1984), do diretor Rob Epstein, desde os anos 70, o bairro onde viveu, trabalhou e militou o político Harvey Milk é reconhecido mundialmente como uma região marcada pela história dos direitos LGBT. Por isso, como destaca o site da hamburgueria paulistana, a diversidade é um dos principais fundamentos do estabelecimento: "Aqui, todas as pessoas se sentirão acolhidas e respeitadas pelo que são, como são, independentemente de orientação sexual, identidade de gênero, etnia, peso, credo ou deficiências." Disponível em: http://www.castroburger.com.br/. Acesso em: 04/12/2017.

miniatura de vaso branco que transborda um arbusto esverdeado, ao lado de uma rama de flores carmim: ambos sintéticos. Rente à quina inferior paira um *santinho* retangular, tortuosamente, como se posto às pressas: é a imagem impressa de Nossa Senhora Aparecida, a padroeira católica do Brasil, mulher negra moldada em argila e vestida de manto azul-escuro, bordado a ouro.

As demais molduras também se decoram conforme o jogo sincrético de veneração religiosa e louvor LGBT. Fotografias dos cantores brasileiros Daniela Mercury e Ney Matogrosso, da apresentadora Ellen DeGeneres e da atriz Laverne Cox, ambas estadunidenses, da pintora mexicana Frida Kahlo, dos cantores britânicos Elton John e David Bowie e da atriz Elke Maravilha intercalam-se a miniaturas de Jesus e Maria, São Jorge, Santo Expedito e Iemanjá. Todos envoltos em cordões de contas, adesivos em forma de Hamsá – o olho circunscrito na palma de uma mão, que representa combate ao mau-olhado para judeus e islâmicos –, fitinhas do Bonfim de variadas cores, conchas e búzios, laços, pedras de quartzo transparentes, coroas douradas, algumas discretas velas, crucifixos, guias de missangas, amuletos incrustrados de falsas gemas brilhantes, arranjos floridos de plástico, pássaros brancos em voo metaforizando a paz.

É nessa casa de lanches e de devoção metafísica à diversidade que desemboca a procissão de Mães pela Diversidade de todas as regiões do Brasil. Aqui, elas vão exaltar as amizades até então laceadas virtualmente e comungar do pão e do hambúrguer, do vinho e dos demais *drinks*. Afinal, a reunião traduz-se como a última ceia antes de um dos maiores eventos de *luta* e celebração das vivências plurais de gênero e sexualidade do mundo: a Parada do Orgulho LGBT de São Paulo.

Quem chega primeiro são as Mães paulistanas *Elis* e Majú Giorgi, acompanhadas do *pãe* goiano Avelino. Eu também não estou só. Havia viajado de Goiânia para São Paulo com duas amigas que compartilham comigo não apenas as histórias de escola como, sobretudo, percalços de *autoaceitação* e *causos* de transcendência de armários. Avelino, por coincidência, conhece o pai de minhas amigas desde que foram companheiros de trabalho e também a mãe delas, quem esperamos que um dia venha a participar do movimento. Desde o momento do encontro, o *pãe* passa a nos contar sobre a exaustiva agenda do coletivo durante o chamado Mês do Orgulho LGBT, que precede a Parada de São Paulo.

Segundo ele, na manhã de domingo, dia 11 de junho, as Mães pela Diversidade reuniram-se no Parque Vila do Rodeio, na cidade paulista de Tiradentes para participar

de uma homenagem às vítimas de homotransfobias no Brasil[65]. O projeto "Em Memória" plantou 100 mudas de árvores, cada uma nomeada a partir de uma vida tirada pela LGBTfobia. Avelino, de saias e boina, semeou as raízes de Lucas Fortuna: "Está muito bonita a *luta*", me contou sobre isso.

Em seguida, durante todo o dia 15, as Mães venderam seus artefatos de militância em uma barraca da Feira da Diversidade, realizada no Vale do Anhangabaú, Centro de São Paulo. Entre as peças, fabricadas pelas próprias ativistas, estavam colares, brincos, broches, *bottons*, camisetas, canecas, bandeiras de variados tamanhos e outras coisas estampadas com o coração-abraço pintado de arco-íris: são as armaduras usadas em *lutas da rua* ou as estéticas das maternagens políticas.

Antes que pudessem descansar do cansativo dia de feira, na sexta o grupo ajudou o movimento Anistia Internacional a florir as portas do Consulado Russo paulistano no ato "Flores pela Esperança", em defesa da população LGBT da Chechênia, que têm sido violentamente perseguida e assassinada. "Eu tenho um filho gay e eu defendo meu filho gay. [...] O filho é meu e eu vou cuidar do jeito que for, como for e vou pular todos os obstáculos com ele. Todas as Mães do Brasil estão juntas às mães da Chechênia", declarou a coordenadora Majú Giorgi no vídeo que circulou pelas redes sociais após a mobilização[66]. Ainda na noite do dia 16, as Mães pela Diversidade compareceram no lançamento do livro "Viagem Solitária – Memórias de um transexual 30 anos depois", de João W. Nery, considerado o primeiro homem transexual brasileiro a passar pela cirurgia de redesignação sexual. "Eu fui obrigado a comprar um livro para a minha filha Daruska, porque ela está fazendo o trabalho de conclusão de curso dela sobre homens trans, lá na UFG", conta Avelino.

Pouco antes do encontro na hamburgueria Castro, às duas da tarde, as ativistas que ainda tinham fôlego percorreram a Caminhada Lésbica, na Praça Roosevelt. Às quatro, elas peregrinam rumo à Castro. Majú e *Elis* vão reconhecendo o espaço, tal como eu fizera há pouco. Reparo que um grande conjunto de sofás e mesas já havia sido reservado por

---

[65] O projeto foi realizado pela Secretaria Municipal do Verde e Meio Ambiente de São Paulo, a Ultrafarma e a Associação da Parada do Orgulho LGBT (APOGLBT) e contou com a presença de outras(os) ativistas e grupos LGBT. Disponível em: https://catracalivre.com.br/geral/cidadania/indicacao/projeto-plantara-100-arvores-em-homenagem-vitimas-de-lgbtfobia/. Acesso no dia 03/12/2017.

[66] Conforme as denúncias do site da Anistia Internacional, movimento que atua em defesa dos direitos humanos desde a década de 60, na Chechênia "com ordens governamentais, famílias entregam seus parentes homossexuais para serem levados ao que estão chamando de 'campos de concentração para gays' ou se encarregam pessoalmente de dar fim às vidas dos parentes por causa de sua orientação sexual". Disponível em:https://anistia.org.br/entre-em-acao/doacao/flores-pela-esperanca-solidariedade-pelos-homens-da-chechenia/. Acesso no dia 03/12/2017.

elas dentro do prédio. O que os funcionários da hamburgueria pouco imaginam é que daqui a algumas horas não somente os assentos reservados serão ocupados: todos os cantos externos e internos do prédio serão tomados de mães militantes.

Estamos sentados nos bancos da varanda que liga a hamburgueria à rua, ao ar livre, diante de galões de metal que servem de mesa. À beira da calçada, um carro preto de São José dos Campos, interior de São Paulo, é estacionado: descem *Alessandra*, o filho e a filha, que se juntam a nós. Pingos de chuva passam a saltear o sol de fim de tarde, fica o tempo meio amarelo, meio azulado, semicoberto de nuvens carregadas. É quando Avelino conta sobre o plano de fazer uma campanha virtual de arrecadação de dinheiro para construir uma casa-móvel[67].

A *Kombi-home* seria exemplo de que as *lutas* da casa e da rua não são distantes ou apartadas geomorficamente por ambientes externos e internos. Pelo modo como Avelino utiliza essas categorias, as duas formas de militar se coproduzem e se confluem ao longo do movimento social. Afinal, ao fazer a residência transitar pela rua, o *pai de milhão* pretende espalhar emoções e *lutas* de dentro, *mensagens de amor*, *abraços* e *acolhimento familiar*, enquanto executa *lutas* de fora, denunciando as homotransfobias e exigindo políticas públicas do Estado, para além das redes sociais, das bolhas de vivências e dos círculos metropolitanos onde as Mães pela Diversidade concentram-se.

Ao pôr do sol, finado o chuvisco, mais Mães surgem na Castro. Elas trazem seus filhos e filhas, aqueles(as) que virão a formar no dia seguinte um grupo adjacente chamado de Filhos das Mães. Reúnem-se ainda uma quantidade massiva de diferentes e inconstantes emoções, de modo que o trabalho do encontro se torna um ajuste das gramáticas de sentimentos para um harmonioso estado afetivo comum, por onde se desnovela a identidade política de mãe de LGBT. Enquanto emanam-se os aromas de carne na chapa e batata frita, garçonetes e garçons perambulam oferecendo e recolhendo cardápios, comichões de felicidade nos acalentam e a ansiedade nos aperta, feito correntes elétricas

[67] O projeto intitulado "Pai de milhão na estrada" faz referência ao vídeo homônimo da campanha "Livres e Iguais", promovida pelas Nações Unidas no dia dos pais de 2016. O vídeo, inclusive, faz parte da descrição do projeto, que é realizado por meio de um site de financiamento coletivo. Conforme a descrição feita por Avelino, a *Kombi-home* deverá atingir pessoas LGBT que vivem ou circulam por pequenos centros urbanos: "Meu objetivo com esse Projeto é levar minha mensagem e meu abraço ao maior de pessoas possível, principalmente nas cidades do interior. Onde existam organizações e ou coletivos LGBTs, com o intuito de fortalecê-los e dizer que eles não estão sós." Embora a campanha não tenha atingido seu objetivo de arrecadação dentro do prazo previsto, ainda é possível realizar contribuições e Avelino continua com seu plano em mente. Disponível em: https://www.vakinha.com.br/vaquinha/pai-de-milhao-na-estrada. Acesso em: 07/12/2017.

capazes de provocar coletivas ondas de arrepio, que vão e voltam de tempos em tempos na hamburgueria.

Desenho 42 – Bandeira dos Filhos das Mães.

Fonte: Diário de Campo, dia 23/06/2017.

Assim, pela festiva comensalidade, as Mães elaboram a preparação da *luta* pública do dia que virá. Clarice Cruz, a coordenadora do movimento no estado de São Paulo, é quem maneja a maquininha de cartão de crédito e débito, atrás de um galão-mesa onde se dispõem os produtos que sobraram da Feira da Diversidade: duas tigelas grandes comportam os broches floridos e outros pequenos enfeites de cabelo, de pulso, de orelhas ou de pescoço, impressos em tecido de arco-íris ou nas cores que simbolizam as políticas transexuais – azul-claro e rosa-claro recheados de branco. Sobre outro galão, há duas caixas repletas de canecas brancas, ainda embrulhadas em plástico. Atrás, encostada na parede que negocia os limites da Castro, uma mala de rodinhas aberta transborda as ca-

misetas brancas gravadas pelo símbolo do grupo. Até o fim da noite, as Mães terão vendido e comprado entre elas mesmas e outros frequentadores da Castro a maioria dessas coisas[68].

Clarice não se aquieta no posto de vendas. Ela contraria a idade que enreda seus olhos com linhas expressivas para gargalhar enquanto agacha, pula e abre os braços, segurando um pequenino guarda-chuva camuflado da bandeira LGBT, feito dançasse frevo. Até então eu supunha que a hamburgueria funcionasse como a coxia de um teatro: o lugar não visto, aquém da cortina, onde as atrizes e atores vestem o figurino, repassam as falas, maquiam-se umas às outras, à espera do espetáculo que deverá ser a Parada. Mas, revisitando as fotografias que registrei em meu celular e os riscos que pouco depois desenhei em meu caderno de campo, lembrando-me dos saltos de Clarice, acredito que essa reunião é parte fundante da *luta* que se aproxima: os sorrisos dessas Mães e desses filhos e filhas, os cochichos triviais e conversas sobre gênero e sexualidade que se difundem da calçada ao fundo do prédio, nas tragadas de cigarros, nas bocadas em sanduíches e fritas, toda essa mistura de exaltação, sociabilidade e reflexividade ao redor de uma situação feliz é mais do que cenas de bastidores: é *luta*.

Desenho 43 – Clarice vende estéticas da militância.

Fonte: Diário de campo, dia 28/06/2017.

Quando, mais tarde, pressinto que o evento se aproxima do fim, por causa da supersaturação de copos vazios e guardanapos usados sobre as mesas, percebo que até então eu guardara expectativa por um específico tempo simbólico em que as Mães pela Diversidade se uniriam no mesmo lugar para realizar algum discurso ou ritual que consumasse a reunião. Desde o começo da tarde, contudo, Mães chegam, Mães transitam, fazem e desfazem grupos de conversa, sentam-se e levantam-se, fazem pedidos, comem e fumam, riem, brindam e abraçam-se. Mas elas

[68] Segundo as militantes, o dinheiro arrecadado é juntado numa conta bancária e, em seguida, dividido conforme as coordenadorias regionais e utilizado para a compra e confecção de materiais (banners, bandeiras, cartazes, camisetas, etc.) utilizados na composição estética-visual da militância. Além disso, a verba colabora com grande parte da preparação e da logística por trás de encontros como este e de mobilizações como a do dia seguinte, na Parada do Orgulho LGBT de São Paulo.

não parecem se manter em um só lugar. Isso porque o coletivo, como um movimento de vidas, não se fecha dentro de si, de maneira que o evento se torna uma extensão do constante desnovelar de diferentes rotinas e das *lutas* de dentro. A única vez em que todas elas se juntam no mesmo local e parecem dar atenção à mesma coisa é quando fazem pose na calçada diante da Castro para tirar uma fotografia. Nessa imagem que ainda guardo perdura a ilusão de ordem, de grupo, de estaticidade. Mas quando desenho, tento remontar essas pessoas em seus inconstantes e enérgicos gestos, cada linha representando o movimento de caminhos.

Embora não houvesse cerimônia de abertura ou declarações engajadas sobre diversidade sexual e de gênero, as Mães falavam sobre o assunto entre si. Não fosse o encontro recheado de política, Avelino não desdobraria o pano que levara na mochila. É no meio das pessoas, diante da facha de neon que lampeja o vermelho nome da Castro, que ele recua as barras da bermuda para cima do joelho e envolve em torno do tronco a saia pintada de São Jorge e rosas. Na cabeça, rememora a falecida esposa Tânia ao encapuzar-se da boina que aponta cor ao céu. Veste-se ali, entre todas. Da mesma forma, todas as ativistas estão uniformizadas de suas camisetas com o mesmo coração-abraço aberto na altura do peito. Há ainda duas bandeiras hasteadas na parede oposta à de Clarice, onde a hamburgueria também termina: uma amplia o nome da associação, outra apresenta silhuetas de múltiplos corpos sobre múltiplas cores, com os dizeres “Filhos das Mães”.

O que quero argumentar é que, embora a maioria das militantes use esse tempo para descansar e socializar, essas interações dialógicas e afetivas interpessoais também estabelecem um quadro político. Ao falarem sobre gênero e sexualidade, compartilhando experiências das próprias casas e expondo indignações e tristezas em torno das violências homotransfóbicas, ao aprontarem-se para o próximo passo, formando táticas e coalizões com sujeitos LGBT independentes da filiação, elas empreendem *lutas da rua*. Essas *lutas* se dão contíguas à politização da maternidade ao passo que essas pessoas acionam a identidade materna para além da concepção de “ser mãe” determinada biologicamente ou socialmente. Nessa ocasião, as militantes maternam a quem quer que se identifique como LGBT e que, sendo passível de sofrer de LGBTfobias na rua ou de falta de acolhimento na casa, necessitam da *proteção* e do *amor* que oferecem.

Inclusive, quando Avelino me apresenta para a pernambucana *Gina*, ele emenda que sou “o filhão que trouxe lá de Goiás”, ainda que nossas viagens estivessem sendo empreendidas em tempos, lugares e contextos diferentes – ele chegara na capital há uma semana, eu havia acabado de desembarcar; eu me hospedo com minhas amigas em um

albergue e o *pãe* na casa de Leila. É a partir desse instante que reparo que Avelino e eu construímos um vínculo de parentesco. À chegada de cada nova militante na Castro, sou procurado e apresentado, primeiro, como *o filhão lá de Goiás*, segundo, como quem escreveu uma biografia de seu primogênito, Lucas Fortuna, e só então sou lembrado como aquele que faz esta pesquisa.

Para cada uma dessas três formas de construção de minha identidade, há reações semelhantes nos olhos e nos corpos das Mães que encontro. Quando Avelino me chama de filho, sinto sinais de "bem-vindo", olhares de júbilo. Ao me tornar biógrafo de Lucas, surge uma atmosfera de pesar e dor, como se eu vestisse também o lembrete do luto e, sobretudo, da homofobia. Mas quando enfim sou apontado como pesquisador da associação, volto a receber o olhar alegre, acompanhado do toque carinhoso e, com frequência, de um abraço apertado.

Dessa maneira, Avelino me infiltrou em rodas de conversa que, sem nosso laço afetivo, eu talvez não tivesse a chance de adentrar. E oscilei de pesquisador à parte da família não só para o *pãe*, como para outras Mães. Mesmo quando abandonei a busca por possíveis entrevistas, as militantes passaram a vir até mim para papear à toa, ver meus desenhos, saber mais a fundo do meu trabalho e, sobretudo, para saber de minha vida, do embaraço entre homossexualidade e minhas relações familiares, do que tinha acontecido comigo para que eu saísse de Goiânia e chegasse até este encontro.

Ora, quando me cansei de seguir à risca a observação-participante e as entrevistas que metodizam meu campo e voltei-me às minhas velhas e novas amizades para também comer um sanduíche e socializar, entendi o que Favret-Saada (2005) quis dizer com "ser afetado": é que, neste caso, a antropologia não se distingue da vida, segui fazendo campo. Logo surgiria em minha frente a catarinense *Ângela* e a mãe dela, que se considera uma "avó pela diversidade", pedindo para que eu lhes tirasse uma fotografia pelo celular. Depois do registro, *Ângela* e eu temos uma longa conversa. Ela quer saber sobre minha mãe e ouve atenciosamente meus causos. Com ar de especialista do assunto e sem abandonar a ternura, ela responde que as coisas tendem a melhorar e entrega-me um pequeno papel retangular com seu número de telefone, caso minha mãe precise conversar com alguém.

Próximo às dez da noite, ao que a Castro borbulha de gente, eu já conhecera muitas Mães, alguns filhos e filhas, outros pesquisadores da associação, além de apoiadores do

movimento[69]. Com cada uma dessas pessoas, pude compartilhar sorrisos, abraços, sentimentos, lembranças e ideias que mudaram meu jeito de *viver* o campo e que, por isso, surgem e confeccionam as entrelinhas destes desenhos e palavras.

A noite arrefecera o ar: casacos postos, hora de ir embora. A ansiedade torna a varrer corpos e expressões de comichões. Apesar do frio, sentimos calor dos nervos da estreia. Vejo algumas Mães se despedindo com entusiasmo. Há nessas saudações fiapos soltos que só serão realinhados no próximo amanhecer. Elas combinam horário e local para concentrarem-se, juntas, antes de entrarem na Avenida Paulista. Devemos acordar às sete e nos reunir às nove. Compro uma camisa de Clarice. Começo a conjugar o verbo a partir do *nós*, deixando a terceira pessoa. Torno-me militante? Sou um Filho das Mães? Não sei. Despeço-me do *pãe*, mas é como se ir embora não marcasse um fim, porque o clímax deste encontro está na iminência de acontecer.

3.1.1 Sobre redomas, leoas e estratégias do cuidado: gestando mães de LGBT

Antes de chegarmos à Paulista, permitam-me um ponto-atrás. Retorno ao começo do encontro na Castro Burger para fazer uma análise necessária acerca da construção da identidade materna de LGBT ao longo da formação das *lutas*. A jornalista paulistana e uma das coordenadoras nacionais da associação, Majú Giorgi, fumava um cigarro sob o sol apagado enquanto conversávamos brevemente – não queria atrapalhar a ativista neste anoitecer em que a política se tecia junto às relações e aos diálogos. Eu contei:

"Estou fazendo uma etnografia falando sobre a politização da maternidade, porque eu acho que tem muito de contribuição que vocês podem dar para o campo de gênero e sexualidade na academia. Queria saber como o grupo nasceu."

Então, ela narrou a versão da origem do movimento a partir da reação à declaração de um deputado brasileiro sobre a suposta antítese afetiva entre mães heterossexuais e seus filhos e filhas LGBT. Mais intrigante ainda é quando esticou a gênese da formação do grupo para o fio de seu caminho individual de militância:

"Eu milito desde quando meu filho se assumiu. Ele tem 30 anos e assumiu quando tinha 14 anos."

"E como foi essa história?"

"Quando ele assumiu, eu fui querer estudar."

---

[69] Tentei interagir com o máximo de pessoas que consegui, admitindo a impossibilidade de falar com todas, pois havia mais Mães do que tempo na Castro Burger.

"Mas você o aceitou de cara?"

"De cara. Não tive problema nenhum, nenhum. Aliás, eu surtei."

"Pera, você falou que não teve problema nenhum...", eu disse, rindo.

"Não, eu não tive problema nenhum. Eu abracei e falei, 'você é meu filho e para mim tanto faz'. Mas eu surtei por causa da violência. Eu queria pôr ele numa redoma. E eu falei, 'eu preciso estudar, porque ele não vai mudar, então eu tenho que mudar o mundo.'"

"E como pretendem mudar o mundo? Qual você diria que são as principais pautas políticas do movimento?"

"A principal é a criminalização [das LGBTfobias]. Queremos a equiparação com a lei do racismo."

"E o que mais?"

"Lei João Ney, né? Claro[70]. Casamento. Porque a gente tem medo por exemplo de você ter um neto e acontecer alguma coisa com o marido do seu filho e os pais do marido pegam o neto. Herança, filho... Isso precisa ter uma regulamentação. Você vive 20 anos com uma pessoa e não pode ir visitar no hospital se a família não autorizar? A educação também é pauta. Aqui tem um GT, um grupo de trabalho, de Mães [pela Diversidade] professoras. E agora a gente assinou um convênio com o governo do estado [de São Paulo] para entrar nas escolas estaduais e fazer campanhas de conscientização. Temos GT de Mães médicas... No meio do caminho nós começamos como um movimento, mas a gente deu uma reorganizada e vamos virar uma associação. Só falta uma assinatura. Porque eu queria uma coisa democrática, com a participação de todos os estados. Então o documento viajou do Amazonas ao Rio Grande do Sul para pegar assinaturas. [...] Estamos em todas as regiões."

"E no movimento tem mais mães do que pais?"

"Tem muito mais mães do que pais", e riu.

"Por que você acha que tem mais mães?" Foi então que *Alessandra*, militante de São José dos Campos, incluiu-se na conversa, respondendo:

"Por causa do machismo! Porque os pais não saem do armário."

---

[70] Apresentada pelo Deputado Federal Jean Willys (PSOL/RJ), a Lei João Nery (PL 5002/2013) tramita, desde 2013, na Câmara dos Deputados. Ela intende garantir à população transexual, transgêneros, intersexo e travesti o reconhecimento de suas identidades de gênero. A lei baseia-se na Lei de Identidade e Gênero Argentina (Ley 26.743), cujo objetivo é de reduzir a humilhação nos processos judiciais e médicos para a obtenção de laudos médicos e de documentos com o nome social. Disponível em: http://www.esquerdadiario.com.br/3-Motivos-para-defender-a-aprovacao-da-Lei-Joao-Nery. Acesso em: 03/12/2017.

E Majú completou: “Eles aceitam os filhos, mas eles não querem levantar bandeira. Eles acham que levantar bandeira não é a deles.”

Então voltei a indagar: “Em algum momento vocês também passaram por isso com o marido de vocês?” Enquanto *Alessandra* concordava, balançando a cabeça, Majú disse:

“Sim, o meu marido é amigo do meu filho, que é muito mais apegado com o pai do que comigo, inclusive. Mas rolava aquilo: ‘ninguém precisa saber.’ E eu falava, ‘mas como assim não precisa saber? Eu não quero esconder meu filho! Um dia ele vai ter um companheiro e ele vai levar o companheiro para o Natal da família.’ Como que não fala para ninguém? E no dia seguinte eu estava com um megafone já.”

Assim, o fluxo da conversa se esvaiu descontraidamente, com as duas mães me contando sobre o semelhante processo vivido por ambas em que a *aceitação* se envolveu à necessidade de, elas mesmas, “saírem do armário” para, por fim, tornarem-se militantes. Lembrando da obra de Edith Modesto (2015) acerca das etapas da *aceitação*, do diálogo na casa de Helenice e da análise de Eve Sedgwick (2007) sobre a epistemologia do armário, reparei que as duas mulheres estavam falando sobre uma característica fundamental para a construção da identidade de mãe de LGBT, subsumida na identidade de militante do coletivo Mãe pela Diversidade: o armário que também as envolveu e a confissão que enfim as confeccionou.

Majú continuou:

“Eu mandei o André [filho] viajar. Ele viajou e eu fui na casa da minha mãe, minha irmã, meu irmão, e falei, ‘ó, ele é meu filho, é gay e vou falar mais, se eu sentir isso aqui de homofobia, beijo para vocês, que eu vou ficar com ele’.”

“Exatamente assim! Comigo também foi desse jeito. Eu até arrepiei”, emendou *Alessandra*. “E não teve ninguém [da família] falando. Teve na sua família?”

Majú negou, feito ela tivesse no comando da *aceitação* de toda a família. Em seguida, comentou que o marido estava começando a acompanhá-la nos protestos, sobretudo nos bastidores, que compreendem as ações organizacionais de preparação das mobilizações públicas realizadas pelo grupo. Eu voltei a questionar:

“E para amanhã? O que vocês estão esperando?”

“Ah, eu estou esperando a maior Parada de todos os tempos”, disse Majú.

“Amanhã você vai ver a Paulista tremer”, Avelino prosseguiu.

"Os repórteres, eles fazem assim na hora que a gente chega: *shhhhhhhiup*!, na nossa frente", contou a coordenadora, abrindo e fechando os braços ao longo da onomatopeia.

"Você não tem noção da alegria, da emoção!", retomou o *pãe*.

"E a gente faz questão de abrir a parada no chão, na frente dos carros todos. A gente anda pelo menos dois quarteirões no chão pela simbologia de dizer: 'estamos na frente deles e daqui ninguém passa, porque nós vamos proteger", explicou Majú.

"Me conta melhor sobre essa simbologia. Isso tem a ver com a maternidade, com vocês serem mães?", questionei. E a jornalista respondeu:

"É claro. Somos leoas protegendo os filhos. É essa a simbologia."

"Quando a gente está lá em cima do carro...", começou *Alessandra*, no que Majú terminou: "... a molecada chora! Manda beijo, manda coração!"

Dessa forma, nosso diálogo deslizou da expectativa para a Parada que se aproximava aos sentimentos e os valores que, para as militantes, constituem o "ser mãe de LGBT". Na transformação dessa relação para uma identidade política, as simbologias da *leoa* e da *redoma* trazidas por Majú indicam uma performance da maternidade semelhante àquela dita por Helenice na reunião extraoficial das Mães goianas em abril de 2017. Lembremos que Helenice dissera que, a partir da confissão da transexualidade do filho, "meu amor parece que aumentou e ainda se eu pudesse colocar numa *redoma*, deixar lá, só eu cuidar, ficar cuidando ali, para não sair lá fora e sofrer tanto".

Esse embaraço de linhas vem de duas mulheres que se fizeram mães de LGBT militantes em tempos, chãos e contextos distantes. Isso me faz pensar que há, na malha da associação, um dispositivo de comunicação que permite o trânsito de noções afetivas, relacionais, identitárias e políticas acerca do processo de gestação da maternagem de pessoas LGBT. Mas, de onde vem essa simultaneidade de categorias? Quais condições sociais, culturais, históricas contribuem para que desse casulo, onde se envolvem mães (e alguns pais), eclodam sujeitos políticos que celebram a diversidade sexual e de gênero de seus filhos(as) e pranteiam as vítimas de homotransfobias?

Como argumentei no primeiro capítulo, a partir das formulações teóricas das Mães pela Diversidade na casa de Helenice e dos pesquisadores Leandro Oliveira (2013) e Edith Modesto (2015), a identidade de mãe de LGBT começa a ser novelada desde o instante em que se descobrem as vivências de gênero ou de orientação sexual *diversas* dos filhos e filhas, até a *aceitação*. Trata-se de uma jornada relampejada de emoções, que pode ser concedida à mãe (ou ao pai) como um dom instantâneo ou que, ao contestar seus valores

internalizados acerca das homossexualidades e transexualidades, pode se prolongar por semanas, meses, anos ou ainda durar a vida toda. Essa dádiva da *aceitação*, que implica na pedagogia de questões de gênero e sexualidade, na reciprocidade de sentimentos entre o binômio mãe-filha(o) e na negociação de limites entre o que é ou não aceito, compreende, no repertório linguístico das interlocutoras, uma *operação sem anestesia*, uma *transformação*, um *tratamento* e, sobretudo, uma *reinvenção interna*.

Por meio das experiências relatadas até então, o quadro que tendo a desenhar mostra que a vivência da sexualidade ou do gênero que simboliza o renascimento do(a) filho(a) como um sujeito LGBT pode acarretar na descontinuidade da relação com a mãe ou o pai. É nesse sentido que a família de origem tem sido apontada por movimentos LGBT ou por estudiosos da sexualidade como uma instituição opressora, que não suporta a presença da diversidade e que, por vezes, acarreta em situações violentas e discriminatórias dentro de casa. Substituindo-as, as "famílias que escolhemos" ou "famílias de coração" estabelecidas por malhas de amizades e malhas de cuidado e apoio mútuo tornam-se as responsáveis pela geração das vidas além das paredes do armário (HENNING, 2014).

Dessa forma, o procedimento de *aceitação* reenlaça o parentesco entre mãe e filho ou filha LGBT, que havia sido desamarrado ou desgastado pelo *choque*, *surto* e outros sentimentos oriundos da fase da descoberta e do luto. Para Modesto, "a mãe se reinventa internamente, uma forma de também renascer, ao mesmo tempo que dá à luz esse novo filho, que é o mesmo, na sua diferença" (2015, p. 128). Enquanto o primeiro "fazer-se mãe" refere-se aos processos hormonais, psicológicos e socioculturais em torno da gestação, do parto e da criação, o segundo *maternar* envolve a superação de preconceitos e o engajamento da mãe em sentimentos positivos – o orgulho, a aprovação, a felicidade, o amor – em torno da relação com a filha ou o filho LGBT.

O projeto social e cultural de gestação, criação, alimentação e educação de filhos e filhas, independentemente das questões financeiras e dos possíveis problemas enfrentados pela mãe, pode ser concebido como uma "nova politização da maternidade" (MEYER, 2003, p.37), pois leva-se em conta, primariamente, que "o trabalho de cuidado é luta política" (EFREM, 2017, p.202). Conforme Dagmar Meyer (2005), a politização da maternidade em sociedades ocidentais se localiza historicamente entre o fim do século XIX e começo do século XX, como resultado das articulações das feministas maternalistas, que buscavam direitos maternos e medidas protecionistas para a mãe e a criança. Simultâneas aos esforços feministas de contestar o determinismo biológico que "traduzia

a maternidade como sendo tanto um instinto quanto um destino natural da mulher" (MEYER, 2005, p.85), as discussões ao redor da maternidade passaram a interpretá-la a partir das hierarquias de poder que envolviam "os processos de dominação/subordinação que regiam as relações entre os sexos" (MEYER, 2005, p.85).

Assim, a construção de uma identidade materna politizada tem sido realizada por diversos campos políticos e áreas de conhecimento. Instituições religiosas e movimentos sociais pelos Direitos Humanos e feministas, por exemplo, colaboram para que noções em torno da maternidade circulem, atualizem-se e repitam-se constantemente, até que se firmem também no senso comum (MEYER, 2003). Da mesma maneira, ciências naturais e humanas, assim como as políticas públicas voltadas para o binômio materno-infantil são também colaboradoras na formação de discursos deterministas e universalistas sobre os significados ao redor da maternidade, que perpassa, antes, valores e concepções em torno do gênero feminino[71] (MEYER, 2003).

Um dos discursos sobre a maternidade mais disseminados ao longo da história das culturas euro-americanas trata-se das simbologias religiosas cristãs ao redor da figura de Maria, santificada como mãe de Jesus Cristo. Foi pensando sobre essa alusão que, ao analisar a categoria "mãe de vítima de violência", que é portada por protagonistas de muitos movimentos sociais ao redor da violação de Direitos Humanos no Brasil, a antropóloga Márcia Pereira Leite aponta que essa referência à religião associa as ativistas-mães não somente pela expressão da incomensurabilidade da dor da perda, mas principalmente porque elas aspiram da história de vida de Maria sentimentos como o perdão, a compreensão e a tolerância.

> A categoria de "mães de vítimas da violência" também se constrói por intermédio de uma alusão religiosa. O vínculo afetivo que envolve intenso sofrimento com a perda do filho e fundamenta a credibilidade da mãe tanto para reclamá-lo quanto para doá-lo em prol de uma causa, aproxima cada uma e todas as mães de Maria, mãe de Jesus. No imaginário católico, Maria, mesmo sofrendo por seu martírio e morte na cruz, não se revoltou, nem odiou seus algozes. Perdoou-os, pois compreendeu que era necessário que um inocente morresse para a redenção de todos. [...] Por isso mesmo, Maria desempenha na religião católica um certo lugar de mediadora, que se traduz na crença de que pedindo à mãe o Filho atenderá (LEITE, 2004, p. 159).

[71] Como aponta o antropólogo Roberto Efrem acerca de movimentos sociais protagonizados por mães de vítimas de violência: "Essa possibilidade de 'ser mãe' indica, portanto, performatividade. Trata-se de uma performatividade de gênero, sim, mas especialmente de uma forma própria de empreender a luta através dos sinais do 'sofrimento', exatamente do que venho denominando como 'pranteamento coletivo da perda'" (EFREM, 2017, p.201). Voltarei a tratar do pranteamento coletivo da perda em breve.

Nesse sentido, a maternidade deve ser considerada como uma identidade produzida cultural, social e historicamente. Levando em conta a fluidez das identidades, como postulado por Tomaz Tadeu da Silva (2000), os aspectos anatômicos, comportamentais e sentimentais que envolvem o *tornar-se mãe* não possuem "qualquer significado fixo, final e verdadeiro, mas são produzidos e passam a significar algo específico no interior de culturas específicas" (MEYER, 2003, p.120). Além disso, esses sentidos são confeccionados ao longo de relações de poder: "o poder de nomear, descrever, classificar [...] jeitos de ser mulher e mãe; o poder de incluir, excluir e definir corpos, comportamentos, grupos e/ou indivíduos e, assim, demarcar os seus lugares sociais" (MEYER, 2003, p.121)

A antropóloga feminista Marilyn Strathern concorda com esses argumentos ao afirmar que a maternidade se desenvolve ao longo das identidades de gênero, relações de poder e assimetrias: "nessas formulações euro-americanas, pais e mães se situam diferentemente em relação à parentalidade, uma união igual também e uma parceria assimétrica" (1995, p. 307). Em seu texto "Necessidades de pais, necessidades de mães" (1995), a autora lembra ainda que as noções ocidentais de parentesco são estabelecidas conforme as diferenciações de gênero: "a maternidade estabelece-se tradicionalmente com a mãe dando à luz, enquanto a paternidade o é pela prova de relações sexuais com a mãe" (STRATHERN, 1995, p.303).

Ao elaborar sua reflexão, Strathern denuncia a produção machista dos significados em torno das parentalidades ao dizer que as sociedades euro-americanas contemporâneas consideram as figuras maternas como indispensáveis para o desenvolvimento da filha(o), enquanto os pais "podem na verdade abandonar os filhos desde o nascimento sem serem vistos como monstros desnaturados ou ameaças ao sistema social" (STRATHERN, 1995, p.312). Isso significa que "os processos físicos da mãe garantem continuidade com o filho, enquanto as relações do pai são descontínuas" (STRATHERN, 1995, p.324-325). Dessa forma, a autora não considera o processo de *parentar* como uma função natural ou pré-existente. Trata-se de duas relações feitas ao longo do tecido social e cultural, que se distinguem por meio do gênero.

Por conta disso, Strathern aponta que a função de *parentar* tem sido historicamente inscrita nos corpos femininos – ou seja, no *maternar* – pois as noções de parentesco costumam ligar as práticas sexuais à procriação e à imagística de gênero. Assim:

> Como consequência de gestação e parto, a relação entre identidade sexual feminina (ligada ao órgão genital) e função procriativa maternal é potencialmente contínua, enquanto entre identidade sexual masculina (ligada ao órgão genital) e função paternal é necessariamente descontínua. Em outras palavras,

> uma identificação absoluta de parentalidade física e jurídica só é possível no caso da maternidade. (STRATHERN, 1995, p. 325).

É dessa maneira que a maternidade tem se associado aos sentidos da *nutrição* e do *dar à luz*, enquanto a paternidade, por vezes, significa apenas progênie. Como aponta a antropóloga Adriana Piscitelli, essa associação é arriscada, porque é capaz de reduzir as mulheres à maternidade e, dessa forma, condicionar o agenciamento feminino ao domínio da casa e aos cuidados da família (PISCITELLI, 2009). No entanto, a legitimação jurídica e física de que fala Strathern sobre a noção de maternidade pode justificar por que os pais não saem do armário e, sobretudo, por que as Mães pela Diversidade identificam-se coletivamente como "mães" embora haja pais no grupo, contrariando o androcentrismo da norma culta da língua portuguesa, que exige o plural masculino quando o substantivo universaliza sujeitos de ambos os gêneros.

Os modos como as maternidades são vividas e acionadas pelas mães de LGBT que militam na associação demonstram que as maternidades das quais elas lançam mão são identidades performadas politicamente dentro de casa, para a criação de vínculos afins com filhos e filhas LGBT, e fora de casa, para a elaboração de *lutas* contra as homotransfobias, em prol da lei da identidade de gênero e de uma série de pautas que beneficiam não apenas os sujeitos com os quais as militantes enlaçam relações de parentesco, mas toda a dita "população LGBT". Nesse sentido, elas aproveitam do repertório linguístico e afetivo das concepções de maternidade apreendidas socialmente – o cuidado, a proteção e o amor – para produzir suas próprias estratégias.

Segundo as militantes *Alessandra* e Majú, na conversa que mantivemos na Castro, a identidade política "mãe de LGBT" resguarda ainda outra peculiaridade: o poder de construir e espalhar *aceitação* a outras pessoas. Da mesma forma, Edith Modesto (2015) explica que a mãe é quem conduz o acolhimento ao restante da família. A partir da própria experiência e dos relatos reunidos da ONG Grupo de Pais de Homossexuais, a autora diz: "Há tempos que eu percebi que a mãe dá o tom. Quem não aceita cada um dos meus filhos, com suas diferentes maneiras de ser, não é bem-vindo à minha casa" (MODESTO, 2015, p. 162). Como também relataram as Mães *Alessandra* e Majú, foram elas as responsáveis por conduzir os demais familiares ao comum *tom* da *aceitação*.

Até Strathern concorda com isso. Em seu livro "O gênero da dádiva" (2006), quando a autora narra o que as sociedades ocidentais concebem por "ser mãe", a fim de comparar com as concepções melanésias, eis que sua definição se aproxima da noção de *geradora de tom*. Ela diz: "Na visão de mundo ocidental, a mãe é quem guarda a porta de

acesso ao mundo exterior" (STRATHERN, 2006, p.150). É possível interpretar essa frase através de diferentes orientações: o acesso ao mundo exterior pode ser pensado anatomicamente, relacionando-se à porta ao parto; e também pode ser pensada pela oposição dos domínios doméstico e público, no que a porta torna-se simbolicamente a ponte entre casa e a rua. Já pela perspectiva das Mães pela Diversidade, a mãe seria a guardiã da porta do armário. *Dar o tom* significa, portanto, permitir a coloração em arco-íris de lugares que, vistos pela pequena fechadura do armário, eram monocromáticos.

Há ainda, conforme Oliveira (2013) e Modesto (2015), um único aspecto que pode ser considerado comum na constituição das maternidades performadas por familiares de LGBT. Trata-se do amor, emoção que subsome um repertório imenso de outros afetos:

> O ponto de partida para este processo [da aceitação] seria, justamente, *o eixo comum da identidade* de todas as mães de homossexuais [e de pessoas trans]: o "amor" que nutrem por seus filhos. Este sentimento que seria vivenciado pelas mães é investido de um duplo efeito. Por um lado, faz com que estas se mostrem extremamente abaladas ao receber a notícia de que seus filhos são homossexuais [ou transexuais]. Por outro, motiva a mãe a iniciar sua jornada buscando "aceitar" seu filho. (OLIVEIRA, 2013, p.159, grifos meus)

Nesse sentido, além de guardarem a *porta de acesso ao mundo exterior*, as mães – e os pais que, dentro do grupo, performam maternidades – também regem a passagem ao mundo de dentro – dos sentimentos, dos sonhos, das subjetividades etc. A partir dessa lógica, seriam as emoções estabelecidas entre mãe e filha(o) que permitem a construção dessa relação: o chamado "apego primordial" de que fala Geertz[72].

3.2 Um trio elétrico de dores e amores passa pela avenida

No desenho abaixo há duas mulheres que são, na verdade, uma pessoa só: o tempo que é duplo: passado e presente. Sozinha, ela é *Maria*, mãe de dois filhos homossexuais,

[72] Conforme o autor, "por apego primordial entende-se aquele que deriva das "entregas" (givens) – ou, mais precisamente, como uma cultura é inevitavelmente envolvida em tais questões, das "entregas" presumidas (assumed givens) – da existência social: principalmente as contiguidades imediatas e as conexões entre parentes, mas para além deles a doação (givenness) que deriva de ter nascido dentro de uma comunidade religiosa particular, falando uma linguagem particular, ou até um dialeto de uma linguagem, e seguindo práticas sociais particulares (GEERTZ, 1979, p.259, tradução minha). No original: "By a primordial attachment is meant one that stems from the 'givens' – or, more precisely, as culture is inevitably involved in such matters, the assumed 'givens' – of social existence: immediate contiguity and kin connection mainly, but beyond them the givenness that stems from being born into a particular religious community, speaking a particular language, or even a dialect of a language, and following particular social practices" (GEERTZ, 1979, p.259).

Desenho 44 – “Tire seu preconceito do caminho, que nós vamos passar com o nosso amor!!!”

Fonte: Diário de Campo, dia 27/01/2018.

Ricardo e *Carla*. Segurando o cartaz, ela é *Maria*, Mãe pela Diversidade. A primeira parece sair das entranhas de uma grande mobília. Em seus olhos paira a miragem de um sentimento doloroso. A emergência do armário imita a saída da caverna na alegoria de Platão: uma trajetória que parte da escuridão rumo à luz. No pescoço dela pendura-se uma chave, indicando que a mãe detinha a guarda da própria prisão: era ao mesmo tempo confinada e carcereira. Decerto, vemos a ilustração do momento em que uma mulher vai se parindo como uma mãe de LGBT. A mesma estrutura que lhe encarcerava servia de um lugar uterino onde se gestava a *aceitação*. Mas e quanto à outra *Maria*, parte da malha de mãos que sustentam um longo cartaz? Por que ela sorri? Em que transformou a dor do instante anterior? Tentemos entender a partir da seguinte situação.

Dia 18 de junho de 2017. Eu e minhas amigas Fernanda e Emily acordamos às seis da manhã. Vestimo-nos com nossas camisetas das Mães, passamos purpurina nas maçãs dos rostos. Brilhamos. Pegamos o metrô, tomamos café da manhã no Centro. Às nove, chegamos à cafeteria Starbucks da rua Haddock Lobo. Avelino, ainda de calça, está dentro do estabelecimento, ao lado de Majú e Leila, na fila do caixa.

Logo as demais Mães chegam de todas as direções, a pé, e vão cumprimentando umas às outras. Abraços, beijos, carinhos. Ontem mesmo elas estiveram juntas na hamburgueria. Hoje, elas tomam café na Starbucks, o ponto de encontro ou a chamada *concentração*. Vestem todas a mesma camiseta que eu: tecido branco, coração-abraço aberto

no meio do peito. Ao lado delas, vêm alguns pais, muitos filhos e filhas, que usam a inscrição “Filhos das Mães”. Às nove da manhã, a longa bandeira LGBT hasteada na vitrine da cafeteria ainda é o ponto mais cheio de cor da rua. Meia hora depois, o chão de Mães toma esse posto. É quando os burburinhos crescem e a ansiedade também. Os carros que ainda transitam têm dificuldade para passar. A função da rua mudou. Agora só passam as diversidades sexuais e de gênero: há um fluxo de pessoas LGBT se dirigindo a pé para a Paulista.

Entro na cafeteria. O ambiente está tomado por Mães. Algumas aproveitam os espelhos e os banheiros para fazer últimos retoques na aparência. Trocam colares, colocam brincos, diademas, pulseiras, broches, boás. Algumas fazem tatuagens temporárias nos braços e nos rostos. As pálpebras, os cílios, as unhas: o corpo todo vai se colorindo. Na calçada, Clarice termina de vender seus produtos. Ao lado dela, um dos apoiadores do coletivo verifica uma lista de nomes e distribui pulseiras cor-de-rosa para aquelas que terão acesso ao caminhão de som, que já estava estacionado na Avenida Paulista. Essa lista é restrita e abriga cerca de 50 pessoas. Porque uma militante faltou, Avelino consegue angariar um lugar para mim no trio. Pego uma pulseira rosa, mas não consigo colocá-la. É o *pãe* quem a enlaça ao redor do meu pulso.

Essa não seria minha primeira Parada do Orgulho LGBT. Mas seria a primeira em São Paulo, onde as dimensões se multiplicam em todos os sentidos. Nas horas que passo na concentração, vou conversando com as militantes que eu conhecera no dia anterior, na hamburgueria Castro. A médica *Alice* e o empresário *Flávio* são um dos poucos casais de Mães pela Diversidade. Três jovens os acompanham: um filho, que é homossexual, uma filha e o namorado dela. *Alice* me conta que essa também não seria sua primeira Parada, mas seria a primeira como militante do coletivo. Aliás, foi assim que ela descobriu o grupo: quando passava pela Paulista no mesmo evento, no ano anterior.

Já o empresário *Flávio* tem uma câmera fotográfica profissional em mãos. Tempos depois eu perceberia que, enquanto *Alice* maternaria ativamente, dançando e acenando em cima do trio, *Flávio* militaria por gestos mais retraídos, sem falar muito, sem se mexer tanto, mas manuseando sua câmera, mirando a lente às demais, registrando fotografias dos corpos dançantes ao seu redor. Por dominar a língua inglesa, é ele quem apresentará a militância e as militantes da associação de Mães ao conceder entrevista a uma rede de televisão holandesa que subirá no trio para gravar parte de um documentário sobre festivais grandiosos.

Ainda na concentração, *Alice* pergunta sobre meu trabalho. Mostro a ela um dos desenhos que rabiscara rapidamente no pequeno caderno de campo que levo em minha pochete. É quando somos abordados por uma ativista que pergunta quem poderia ajudar a segurar o cordão de isolamento ao redor do trio elétrico. Esse cordão serviria para delimitar duas áreas: a primeira, na frente e nas laterais do caminhão, demarcaria uma bolha de segurança; a segunda cercaria o espaço ambulante em que somente os Filhos das Mães poderiam ocupar, logo atrás do caminhão. Algumas pessoas se oferecem para esse trabalho, dentre elas a filha e o genro de *Flávio* e *Alice*.

Às dez e meia, a concentração das Mães pela Diversidade da maior parada do Orgulho LGBT da América Latina oscila, inquieta. Ouvimos o som que vem da Paulista. Músicas variadas rebombam do lado de lá indicando que, para muitos(as), a festa-protesto já começou. Mais ou menos nesse horário, Avelino, que até então pingava entre os pequenos grupos de diálogo formados diante da Starbucks, finalmente aquieta-se num canto e, introspectivo, envolve a saia ao redor de si, amarra a cinta e desenrola um longo *banner* com a fotografia do filho sob os dizeres “Lucas Fortuna Presente!”. Em seguida, surgem repórteres e cinegrafistas de emissoras de televisão, fazendo filmagens e entrevistas com o *pãe* de saias e com outras militantes.

Desenho 45 – A marcha das Mães na Parada de São Paulo.

Fonte: Diário de Campo, dia 19/06/2017.

Às onze, com um grito de Majú, o grupo reúne-se na fachada da cafeteria e posa para uma fotografia, com suas bandeiras e cartazes hasteados e abertos. Em seguida, a malha de Mães cobre o asfalto. À frente do grupo, o *muso* transexual *Eric* leva uma bandeira de listras branca, azul e rosa claros, símbolo da transexualidade, com a inscrição do ícone das Mães[73]. Ao seu lado, a *musa* transexual *Grace* veste um grande coração de plumas coloridas nas costas, como se tivesse asas. Na linha de frente, cerca de oito mães ajudam a levar o longo *banner* branco que diz: "Tire seu preconceito do caminho, que nós vamos passar com o nosso amor." Avelino, ao lado, segura a imagem de Lucas, mas não segura as lágrimas, que vazam.

No encalço dessa linha de frente, vamos nós, filhos e filhas, pais. Sete grandes bandeiras bailam no ar: algumas do movimento transexual, outras do movimento LGBT, outras do movimento de "ursos" gays, outras das Mães pela Diversidade. Há ali famílias formadas por casais homossexuais, com seus filhos e filhas ainda crianças. Há, inclusive, bebês no cangote. Há um ou outro pai além de Fábio e Avelino, o que pode sugerir para os transeuntes que ali passam que este é, sobretudo, um movimento de mulheres. Por causa do arco-íris que reveste corpos, dos cartazes, bandeiras, enfim, de tudo que compõe a estética da militância de fora, mesmo quem nunca ouviu falar das Mães pela Diversidade compreende que está diante de um movimento de mulheres-mães que aceitam e celebram a diversidade sexual e de gênero.

Andamos da cafeteria rumo à Avenida Paulista, a qual se situa de modo perpendicular à Haddock Lobo. São cerca de 500 metros de caminhada. A cada passo, somos tomados de uma correnteza de emoções que ajudam a definir o grupo como tal. A ânsia e a gratificação contornam nossos corpos. Nesse decurso, rebentam-se também bombas de júbilo, visíveis nas expressões faciais sorridentes e nas posturas combativas das militantes. Algumas mantêm as mãos fechadas, para cima, como se preparadas para uma batalha corpo-a-corpo contra as homotransfobias da rua. Algumas trançam as mãos ou braços com as mãos e os braços de outras, ou com os filhos e filhas. Há quem caminhe dançando ao longo da mistura musical que surpreende nossos ouvidos quando alcançamos a Paulista.

Depois de atravessarmos ambulantes que vendem cerveja e água em carrinhos de mão com caixas de isopor, chegamos ao primeiro trio elétrico da 21ª Parada do Orgulho

---

[73] O coletivo elegeu um homem transexual e uma mulher transexual de São Paulo para representarem a luta pelas questões de gênero e guiarem a linha de frente composta de mães militantes durante a Parada. A essas duas pessoas foram dados os nomes de *muso* e *musa*.

LGBT de São Paulo, cujo principal tema é a defesa da laicidade do Estado. Enquanto os Filhos das Mães dirigem-se diretamente para o segundo trio, entramos na área de isolamento do primeiro carro, à espera da abertura do evento. Na nossa frente, pessoas LGBT com necessidades especiais tomam o chão: são eles e elas quem guiarão a Parada deste ano, cada um(a) com uma diversidade marcada também pela acessibilidade.

3.2.1 As Mães no balanço do movimento LGBT no Brasil

Para se falar em movimento LGBT no Brasil é preciso levar em conta que as identidades políticas formadoras da sigla LGBT não se constituíram em um só tempo (FACCHINI, 2011; CARRARA, VIANNA, 2008). A princípio, o movimento brasileiro surgiu por meio de homens e mulheres homossexuais. Ou seja, num primeiro momento, o movimento LGBT confluiu ao longo do decurso do movimento homossexual. A presença de grupos militantes formados por travestis e em seguida por homens e mulheres transexuais data somente a partir dos anos 1990, no primeiro caso, e com mais força a partir de meados dos anos 2000, no segundo. As pessoas bissexuais uniram-se à militância a partir dos anos 2000 (FACCHINI, 2011).

Na passagem dos anos 1960 para os anos 1970, enquanto a ditadura militar brasileira endurecia, um bar nova-iorquino frequentado majoritariamente por homossexuais servia de palco para o confronto policial que marcou internacionalmente o início do movimento homossexual no mundo: a chamada revolta de Stonewall (FACCHINI, 2011). Nessa época, embora os primeiros grupos homossexuais de militância só tenham surgido no Brasil a partir do processo de redemocratização, já era possível encontrar grupos considerados “não-politizados”: malhas de sociabilidade e de apoio mútuo, articuladas principalmente na região sudeste brasileira.

Facchini (2011) distribui o fluxo militante LGBT brasileiro por meio de três ondas ao longo do tempo, cada qual orientada por fundamentações e pautas políticas próprias que convergem não só com a conjuntura social nacional, como com as situações políticas internacionais. A crista da chamada “primeira onda” do movimento homossexual levantou-se no fim da década de 1970, a partir de alianças com o movimento feminista e negro, e “continha propostas de transformação para o conjunto da sociedade, no sentido de abolir vários tipos de hierarquias sociais, especialmente as relacionadas a gênero e a sexualidade” (FACCHINI, 2011, p.13).

Ainda no começo da década de 1980, junto à eclosão da epidemia do HIV/Aids emergiu a "segunda onda" do movimento homossexual no Brasil. São essas e esses militantes as(os) primeiras(os) a se mobilizarem contra o crescimento dos casos da doença, "tanto no âmbito da assistência solidária à comunidade, quanto na formulação de demandas para o poder público" (FACCHINI, 2011, p.14). Nesse período, enquanto a homossexualidade tornava-se cada vez mais visível publicamente, expandia-se um mercado de bens e serviços voltado ao consumo desse público.

O nascimento de Organizações Não-Governamentais (ONGs) homossexuais só despontou conforme elevava-se a "terceira onda", de 1992 em diante. Em 1995, a partir do nascimento da Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Travestis (ABGLT), os grupos multiplicaram-se, espalhando-se para as demais regiões brasileiras e ocorre o estreitamento das "complexas relações entre o governo brasileiro e os grupos ativistas com financiamentos públicos às reuniões e aos projetos executados pelos grupos" (CARRARA, VIANNA, 2008, p. 344). Além das ONGs, segmentos parlamentares, acadêmicos e entidades religiosas também passaram a se dedicar ao estabelecimento das pessoas LGBT como sujeitos de direito (FACCHINI, 2011).

Simultaneamente a esse processo, declarações e tratados internacionais passaram a incluir as chamadas "minorias sexuais" nas pautas dos direitos humanos (VIANNA, LACERDA, 2004). A partir desse instante, "seja através da promulgação de dispositivos que proíbam diretamente a discriminação, seja através de tentativas de estender aos homossexuais direitos civis e sociais consagrados aos heterossexuais" (VIANNA, CARRARA, 2008, p.345), os direitos sexuais passaram a ser construídos e consolidados. Além disso, de acordo com Vianna e Carrara, a Constituição de 1988 representa um "marco fundamental a partir do qual a sexualidade e a reprodução se instituíram como campo legítimo de exercício de direitos no Brasil. (CARRARA, VIANNA, 2008, p.335)

Foi nesse contexto que surgiram as Paradas do Orgulho LGBT no Brasil. Aos moldes das mobilizações norte-americanas, em junho de 1997, celebrando a data marcada pelo motim de Stonewall, cerca de 2 mil pessoas ocuparam a Avenida Paulista, em São Paulo. No ano de 2006, a Parada paulistana reunia mais de 2,5 milhões de pessoas, tornando-se um dos maiores eventos do gênero do mundo (MENDONÇA, 2017). Já em 2007, contaram-se mais de 300 Paradas realizadas somente em cidades brasileiras (FACCHINI, 2011).

Desde as primeiras realizações, as Paradas do Orgulho LGBT têm se demonstrado manifestações orquestradas em prol da visibilidade do movimento LGBT, o que constitui

uma das principais características da "terceira onda": "O associativismo LGBT é fenômeno em plena ascensão no Brasil e as paradas de orgulho são o símbolo mais eloquente da enorme visibilidade que o movimento alcançaria" (CARRARA, VIANNA, 2008, p.344). Nessas mobilizações públicas, a política enreda-se a características festivas: fantasias, dança, consumo de bebidas alcóolicas, organização de shows, performances artísticas etc. Trata-se, conforme Facchini, de um "signo distintivo" do movimento, que reúne não apenas sujeitos LGBT como "celebridades", políticos, ONGs, associações e movimentos sociais, familiares de LGBT e outros simpatizantes:

> As Paradas do Orgulho LGBT constituem talvez o fenômeno social e político mais inovador do Brasil urbano, unindo protesto e celebração e retomando, desse modo, as bandeiras de respeito e solidariedade levantadas pelos movimentos que reivindicam LGBT como sujeitos de direitos (FACCHINI, 2011, p.17).

Desde 2013, as Paradas do Orgulho brasileiras de diversas regiões têm contado com a presença do coletivo Mães pela Diversidade. No entanto, as ativistas já compareciam a esses protestos-celebrações desde antes de constituírem um movimento social.

Os grupos formados por mães e pais de LGBT começaram a surgir no cenário internacional entre as décadas de 1960 e 1970, a partir da constituição do grupo estadunidense *Parents and Friends of Lesbians and Gays* – em português, "*Pais, mães e amigos de lésbicas e gays"* ou PFLAG (OLIVEIRA, 2014). Já no Brasil, é possível dizer que os grupos de pais e mães de pessoas LGBT emergiram somente ao longo da terceira onda do movimento LGBT:

> A primeira destas iniciativas brasileiras a ganhar espaço na cena pública brasileira foi o GPH ("Grupo de Pais de Homossexuais"), criado pela professora universitária Edith Modesto, na cidade de São Paulo. É importante levar em conta ainda a mobilização de sujeitos que, sem estarem necessariamente afiliados a movimentos organizados, exercem formas de atuação política alinhadas com certos tópicos da agenda de movimentos de defesa dos direitos de pessoas LGBT (OLIVEIRA, 2014, p.3-4).

Embora o excerto acima destaque o Grupo de Pais de Homossexuais (GPH) como um dos pioneiros, não é possível considerar que o trabalho político do grupo seja voltado para *lutas de fora*, tal qual fazem as Mães pela Diversidade. Aí talvez resida a principal diferença entre as duas organizações. Enquanto o GPH volta-se ao trabalho político de apoio emocional e de consolidação dos degraus da *aceitação* no interior do próprio grupo, as Mães pela Diversidade exercem essa dupla militância, voltado para dentro, mas priorizando os protestos ou mobilizações públicas.

É sobretudo no *fenômeno social* e *político* tão ambivalente quanto diverso que forma as Paradas do Orgulho LGBT que a malha de Mães pela Diversidade dramatiza os sentimentos que aciona ao redor da maternidade de LGBT – *aceitação, proteção, cuidado, amor* – e costura-se à malha do movimento LGBT brasileiro. Assim, as pautas políticas da militância LGBT inserem-se à militância das Mães, fazendo com que as linhas de ambos os movimentos, embora traçadas por sujeitos e conjunturas específicas, fluam na mesma correnteza.

3.3 Gestando a *maternagem da ação política*: outras histórias, outras *lutas*

> Continuaram marchando e empunhando cartazes com as fotos dos filhos desaparecidos. Novamente não foram atendidas, mais uma vez não se intimidaram, se politizaram. Saíram da esfera doméstica e adentraram definitivamente à cena política (GONÇALVES, 2012, p.2).

Se o trecho acima fosse inscrito por linhas desenhadas sobre o papel, poderíamos facilmente confundir o quadro político e as protagonistas projetadas com um desenho que revelaria as Mães pela Diversidade mobilizando-se publicamente contra as homotransfobias, no Brasil. Afinal, esses sujeitos políticos também carregam cartazes e nas entrelinhas podemos entender que se tratam de mulheres cujas maternidades transcendem o domínio privado e se politizam no público. No entanto, elas não são sequer brasileiras.

O excerto representa, na verdade, a ação dos movimentos de mães de desaparecidos da ditadura militar que governou a Argentina entre 1976 e 1983 e que constituem, ainda hoje, um marco para o protagonismo político de mães na América Latina e no mundo: as *Madres de La Plaza de Mayo* – Mães da Praça de Maio, em português. Mesmo perseguidas pelos militares, usando lenços brancos na cabeça – os chamados *pañuelos* –, elas rondavam a Praça de Maio na capital portenha e marcharam por anos: “Em silêncio, criaram um fato político, escancararam as entranhas da repressão, desafiaram o aparato militar e suas dores ecoaram pelo mundo” (GONÇALVES, 2012, p.1).

Ainda após a redemocratização argentina, as Mães da Praça de Maio desenvolveram táticas de comunicação, simbologias e estratégias políticas que se tornaram um arquétipo para outros movimentos liderados por mães de vítima de violência (ARAÚJO, 2007). Por isso, é comum encontrar estudos sociológicos e antropológicos recentes que apontam as *lutas* das mães argentinas reatualizadas sobre as *lutas* de mães brasileiras. Um exemplo notável desse tipo de reatualização recai na militância das Mães de Acari, como

ficaram conhecidas as mães de 11 jovens "desaparecidos" possivelmente por policiais militares em 1990, no Rio de Janeiro:

> A condição feminina e o uso político do repertório da maternidade, que remete aos laços primordiais, foi manipulada por estas mulheres para generalizar o apoio, criando a categoria de "familiar da vítima", em uma estratégia de legitimação pública e ao mesmo tempo demarcação de fronteiras identitárias. Isso ocorre tanto entre as Mães da Praça de Maio como entre as "Mães de Acari" (ARAÚJO, 2007, p.105).

Ao traçar as linhas de vista das Mães de Acari e das Mães da Cinelândia na análise sobre o "Mural da dor", um painel de fotografias, cartazes e mensagens produzido por familiares de vítimas de violência urbana, durante a mobilização "Basta! Eu quero paz!", no ano 2000 no Rio de Janeiro, a cientista social Márcia Pereira Leite sublinha:

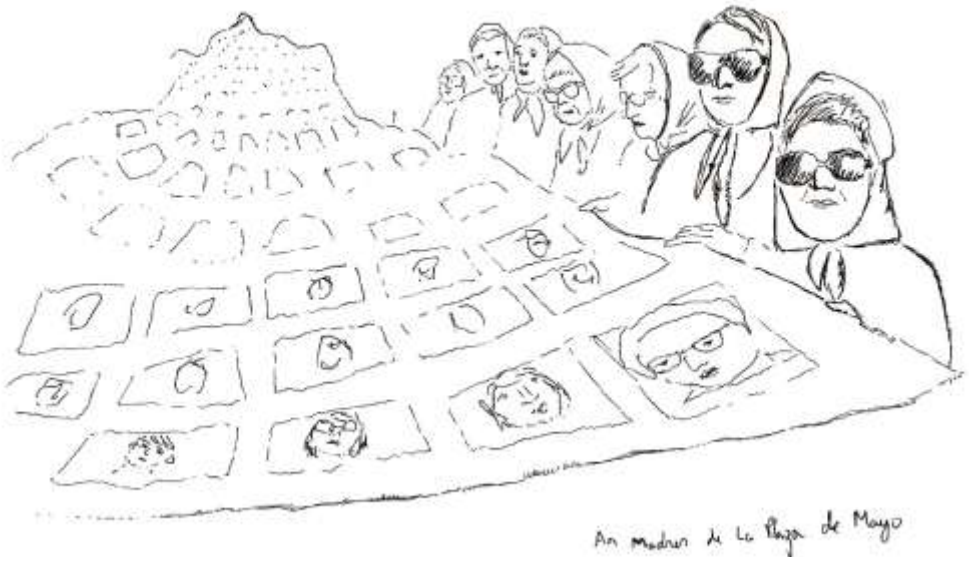
> O lugar das "mães" no "Basta! Eu quero paz" [...] não decorria da invenção de um papel, nem tampouco de seus intérpretes. Mas renovava uma atuação que, claramente, remonta a uma modalidade de ação política tida como tradicionalmente feminina e que tem como símbolo mais expressivo e legítimo as imagens de dor, indignação, inconformismo, persistência e dignidade com que se representa as "madres de la Plaza de Mayo", mas que encontra também diversos outros exemplos em nosso país, como o movimento feminino pela anistia, organizado em 1975 e ativo até a promulgação da Lei da Anistia, em 1979. Desde então, quando a principal modalidade de violência praticada pelo Estado deslocou-se da violência política dos aparatos ditatoriais para a violência policial e criminal, muitas mães/mulheres desenvolveram estratégias individuais e/ou coletivas com base nesses "laços primordiais" para lutar por justiça para seus familiares (LEITE, 2004, p. 156-157).

Pensando sobre a importância da orientação visual dos protestos organizados por movimentos sociais de familiares de vítimas de violência, Patrícia Birman (2004) também destaca a influência e a inspiração das estéticas de militância argentinas para a construção do "Mural da dor". Segundo ela, "as 'Mães da Praça de Maio' conseguiram transformar as fotos de seus filhos e netos em imagens ícones de um combate sem tréguas contra o esquecimento dos crimes passados cometidos por militares em seu país" (BIRMAN, 2004, p. 257).

Aliás, foi diante de uma fotografia das Mães da Praça de Maio que encontrei as primeiras linhas de pensamento que levariam a esta etnografia. Tal qual o desenho abaixo, a imagem representava uma longa fila de mulheres encapuzadas com *pañuelos*, segurando um longo tecido estampado com os rostos dos filhos e filhas "desaparecidos(as)" pelo regime ditatorial. Ao ver a foto, só pude me lembrar de outra imagem que capturava as Mães pela Diversidade – e o *pãe* Avelino simbolicamente ao centro – segurando uma

longa colcha de retalhos em que cada pedaço de pano constava o nome de uma vítima de homofobia ou transfobia no Brasil.

Desenho 46 – As Madres de La Plaza de Mayo.



Fonte: Diário de Campo, dia 07/01/2018.

Desenho 47 – A colcha das Mães pela Diversidade – cada retalho, uma vítima de LGBTfobia no Brasil.

Fonte: Diário de Campo, dia 18/01/2018.

Compreendo que cada um desses casos se atravessa por circunstâncias políticas tão particulares quanto as diversas categorias econômicas, de classe, de gênero, de raça e de território que marcam os sujeitos neles envolvidos. Apesar dos distanciamentos produzidos pelos marcadores sociais das diferenças e pelos distintos contextos, algumas aproximações podem ser encontradas, sobretudo, no que tange o uso da maternidade como forma de fazer política. Como apontam as antropólogas Adriana Vianna e Juliana Farias, este não é um fato isolado. Pelo contrário:

> O acionamento da condição de mãe como elemento de autoridade moral em atos políticos nos fala de trânsitos relevantes em cenários contemporâneos: entre dor pessoal e causas coletivas; entre sofrimentos e direitos; entre formas e dimensões distintas do luto, aqui tomado como processo inextricavelmente individual e social. (VIANNA; FARIAS, 2011, p.83)

"A guerra das mães" é a expressão que intitula o artigo de onde foi retirado o excerto acima. Referindo-se intermitentemente às Mães da Praça de Maio, as autoras analisam atuações públicas promovidas por redes de mães cariocas que delatam a violência institucionalizada pela polícia militar do Rio de Janeiro, para desvendar que, entre "o duplo limite político da perda pessoal e da ação coletiva" (2011, p.112), as vozes dessas mulheres – e desses homens que incorporam a maternidade – registram que as vítimas não serão renegadas ao canto obscuro da memória aonde o Estado tanto tenta escondê-las.

> As 'mães' tornadas protagonistas políticas, capazes de englobar simbolicamente todos os outros ativistas do mesmo movimento, sejam familiares ou não de vítimas, homens ou mulheres, falam, assim, de uma insurgência política definida em estreitas conexões com as construções - sempre em processo - de gênero. Ao falarem em nome de uma ordem doméstica que foi desfeita brutalmente pelo assassinato dos filhos, elas (e eles, no caso de demais familiares) trazem o feminino não em seus corpos individuais, mas como marca de significação das relações que se romperam, bem como da violência ilegítima que as destruiu. Levam, assim, a 'casa' para a cena de protesto, através do que seria o seu 'centro exemplar' simbólico: a própria maternidade (VIANNA e FARIAS, 2011, p. 93-94).

Envolto ao fazer lembrar das mortes dos filhos e filhas, o principal objetivo dessas *lutas* maternas seria a cobrança de justiça[74]. Nesse sentido, tanto Vianna e Farias quanto Leite consideram que as mães de vítimas de violência tornaram-se peças indispensáveis no ato de denunciar infrações de direitos humanos. Afinal, "quem melhor poderia falar da dor, do sofrimento e da perda, e ao mesmo tempo, de perdão e tolerância, de reconciliação e paz, senão as 'mães'?" (LEITE, 2004, p.154). Nessa lógica, como já tratei aqui, a legitimidade das mães surge porque seriam elas as que experimentariam mais intensamente a dor da perda. Logo, "na construção social e política da categoria 'mãe de vítima de violência', o sentimento de perda transforma-se no capital simbólico que dá suporte e credibilidade às mães como atores sociais" (LEITE, 2004, p. 156).

Embora as Mães pela Diversidade não sejam unicamente mães de vítimas fatais de violência, as militantes se solidarizam com a dor particular do *pãe* goiano Avelino e

[74] Conforme Leite, as mães "cada vez mais se mobilizam, resistem, associam-se em ações cívicas e solidárias por justiça e por uma paz que inclua os segmentos populares, respeitando seus direitos, sua dignidade e sua vida" (LEITE, 2004, p. 190).

de outras que dentro do grupo também perderam filhas(os), a ponto de prantear coletivamente essas perdas e se performar como mães de vítimas de homotransfobias. Desse modo, elas denunciam o "enquadramento de guerra" – nos termos de Butler –, semelhante às experiências de dor compartilhadas por mães de vítimas fatais. Esses enquadramentos de guerra são elaborados, conforme já apresentei no capítulo anterior, como a moldura que indica o que pode ou não pode ser apreendido como humano.

Assim, embora as *lutas* desses distintos grupos de mães sejam marcadas por suas próprias categorias e conjunturas sociais e políticas, tanto as Mães da Praça de Maio, quanto as Mães de Acari e as Mães pela Diversidade compreendem malhas de mães que *lutam* pela condição de reconhecimento de uma vida como viva. Por isso a importância dos rituais de pranteamento coletivo. É *presentificando* os mortos ou reatualizando suas vidas por meio de coisas e *lutas* que lhe pertenciam – como a boina e a saia que vestem Avelino –, que os coletivos invocam suas próprias políticas. Quando Butler declara que "a possibilidade de ser enlutada é um pressuposto para toda vida que importa" (2015, p. 32), há um alerta para a definição de humanidade de vidas que, seja na lógica da homotransfobia ou na batalha entre "favelados" e policiais, não são consideradas como vivas. Nesse sentido, ambos os movimentos *lutam* pela possibilidade de se enlutar seus queridos. Afinal, "sem a condição de ser enlutada, não há vida, ou, melhor dizendo, há algo que está vivo, mas que é diferente de uma vida" (BUTLER, 2015, p.33).

É nesse sentido que se pode falar em *maternagens da ação política*, expressão cunhada pelo antropólogo Roberto Efrem (2017) para dizer sobre as estratégias de invocação da figura da "mãe" por movimentos sociais, principalmente nos rituais de pranteamento coletivo. O processo de *maternagem da ação política* envolve a utilização dos sentimentos e atividades que enredam a politização da maternidade – como o ato de cuidar, de proteger, de conceder amor, carinho e, neste caso específico, *aceitação*. Ou seja: "o recurso à 'mãe' (e à dor) se vale de noções de 'mulher' e 'maternidade' calcadas nessas convenções e, sendo assim, remetem a moralidades e práticas sociais historicamente envolvidas em formas de subalternização" (EFREM, 2017, p. 201).

> Em realidade, sequer é preciso que haja uma mãe a ser referida [...]. Apenas a "mãe" carece de ser presentificada. As convenções, sobretudo de gênero, que conformam a ideia de "mãe", da personagem que encarna o trabalho de cuidado que pode ser levado ao extremo, principalmente se os sinais do sofrimento intraduzível e incomparável estiverem suficientemente à vista, são o que deve ser estetizado e experienciado em público (EFREM, 2017, p.201).

Marcadas pelas relações entre gênero, sexualidade, maternidade, violência e por sentimentos antagônicos como o luto e a alegria, a vergonha e o orgulho, o desprezo e a *aceitação*, as Mães pela Diversidade não gestam *lutas* somente em rituais de pranteamento coletivo. Em mobilizações como a Parada LGBT, os rituais de celebração coletiva, que envolvem falas repletas de emoções positivas, a dança, o canto de palavras de ordem, por exemplo, mesclam-se às narrativas de luto para também engendrar o combate às LGBTfobias e a defesa do reconhecimento dos direitos sexuais e das vidas dos filhos e filhas LGBT.

3.3.1 Estéticas da militância, falas de dor, gestos de celebração

Desenho 48 – Marcha das Mães pela Diversidade na Parada LGBT de São Paulo em 2017.

Fonte: Diário de Campo, dia 23/06/2017.

Sobre o imenso caminhão de som responsável pelo ritual de abertura da 21ª Parada paulistana, há uma reconhecida *drag queen* cumprindo a função de cerimonialista, representantes do governo, das Câmaras de vereadores e de deputados paulistanas, uma equipe de televisão, personalidades públicas reconhecidas pela militância LGBT e outros representantes de associações e movimentos que organizam o evento. Há também duas Mães

pela Diversidade: *Cida*, de São Paulo, e o *pãe* goiano Avelino, que carrega a imagem do filho Lucas Fortuna.

A presença de Lucas na estampa do *banner* esticado sobre o trio impõe a força de sua ausência física. De alguma forma, a imagem transmite o primeiro eco de uma mensagem de dor ainda não pronunciada. Ao pesquisar outros movimentos de mães e familiares de vítimas de violência – dessa vez da violência policial no Rio de Janeiro –, a cientista social Márcia Pereira Leite interpreta o comparecimento de imagens como a de Lucas pelo fenômeno que denomina como *foto-símbolo*, ou a fotografia "utilizada pelas campanhas e movimentos para representar a vítima" (2004, p.170). Essa imagem possui dois fundamentos principais: a operacionalidade, que se refere à capacidade de validar com mais imediatismo a identificação da vítima e o caso de violência sofrido; e a construção do perfil da vítima, que destaca suas características físicas e de personalidade. Com isso:

Desenho 49 – Avelino e a *foto-símbolo* do filho Lucas Fortuna.

Fonte: Diário de Campo, dia 23/06/2017.

> A fotografia escolhida deve realçar os atributos que se quer destacar ou a que se quer aludir (a pouca idade, as qualidades morais, a condição de estudante, a alegria/vitalidade, etc.) e, nesse sentido, integra a narrativa das mães sobre a impropriedade e o absurdo daquela morte (LEITE, 2004, p.170).

A *foto-símbolo* que Avelino maneja sobre o trio revela um jovem alegre e sorridente. Percebo que pelo modo como as Mães são apresentadas e inseridas na cerimônia de abertura da Parada, é essa imagem que justifica a presença delas ali. Assim, quando a *drag queen* anuncia a fala das Mães, é pelo nome e pelo "caso" de Lucas que o movimento é acionado. Afinal, antes de passar o microfone às Mães, a *drag queen* pede: "Gente, eu vou falar o nome do Lucas e vocês falem: 'Presente!'." É então que ela grita: "Lucas!" E a Avenida Paulista responde: "PRESENTE!"

Como analisa o antropólogo Roberto Efrem acerca dos rituais de pranteamento coletivo conduzidos por mães de vítimas de violência e por movimentos sociais, o grito de "presente!" torna-se "a palavra de ordem, o que se diz nos momentos em que os mortos

são nomeados, lembrados, pranteados" (2017, p.189). Isso que o autor chama de *presentificação dos mortos* incorpora um "momento fundamental para a organização política e para a luta" (EFREM, 2017, p. 189). Só após esse momento de homenagem através do grito que a militante *Cida* toma o microfone e fala pela primeira vez em nome do coletivo cujo coração-símbolo ela leva na camiseta:

"Nós, do coletivo Mães pela Diversidade, estamos exaustas de perder nossos filhos para a homofobia. De não ter o direito de vê-los voltar para casa. O que nós queremos é que haja paz entre as pessoas. É que possam voltar para casa e trazer alegria e não infelicidade. Queremos que o mercado de trabalho reconheça e dê oportunidade de trabalho para todos, porque só assim nós teremos um país melhor!"

Desenho 50 – Mães pela Diversidade na cerimônia de abertura da Parada LGBT de São Paulo em 2017.

Fonte: Diário de Campo, dia 21/06/2017.

Reparemos que é a partir da lembrança fulcral da homofobia na história das mães que sobrevivem que *Cida* apresenta as Mães pela Diversidade à Parada. Enquanto o trio elétrico reduz o volume da música animada que até então irradiava, eleva-se o tom penoso da voz da mãe, clamando por paz, por igualdade, por alegria e pelo direito das(os) filhas(os) retornarem à casa incólumes dos prejuízos da rua, espaço que concentra a um só tempo a sociedade e o Estado. Logo em seguida, Avelino, usando a boina que simboliza a militância da falecida esposa e a saia que rememora a *luta* do filho, reverbera:

"Boa tarde, mundo! [...] Apesar da minha dor de ter perdido o meu filho para a homofobia, o meu coração está explodindo de alegria de poder estar aqui com vocês continuando a *luta* que era dele. [...] É essa *luta* que me mantém vivo, pelo carinho, pelo amor que eu tenho recebido da comunidade, da população LGBT, e, principalmente, das minhas Mães pela Diversidade que me acolheram. Então, que tenhamos a maior Parada LGBT do mundo! Pelo fim de toda a violência contra os LGBTs! Que cessem as mortes e que proliferem o amor, a liberdade e o direito de ser o que é! Um abraço e, como dizia meu filho, um beijo na boca de cada um!"

Desenho 51 – Mãe Clarice em ato em São Paulo.

Fonte: Diário de Campo, dia 28/04/2017.

Tal como fizera meses atrás na casa de Helenice, no diálogo que acompanhamos ao longo do primeiro capítulo, Avelino comunica à Paulista duas esferas de militância realizadas pelo coletivo do qual faz parte: uma voltada para *dentro*, em que as *lutas* forjadas pela maternidade – ao redor do *acolhimento*, do *carinho* e do *amor* – são articuladas de mãe a mãe; outra voltada para *fora*, em que as *lutas* partem do movimento de mães ao movimento de filhos e filhas LGBT. Assim, as mensagens de Avelino e de *Cida*, recheadas das mais variadas emoções, denunciam as violências homotransfóbicas e enlaçam as pautas políticas das Mães às *lutas* do movimento LGBT que serpenteiam a Avenida.

Em breve, as Mães orientam-se para o segundo trio elétrico. Ao subirmos no caminhão, o som ribomba sob nossos pés e a Parada enfim inicia a marcha que só terá fim ao pôr do sol...

Desenho 52 – Trio elétrico das Mães na Parada LGBT de São Paulo em 2017.

Fonte: Diário de Campo, dia 21/06/2017.

Quando atravessamos a Paulista, a malha de Mães pela Diversidade entra em ebulição: não há pernas que não pulem ou braços que não se agitem ou bocas que não cantem. O ritmo que emana dos trios para a rua vibra a malha de Mães. Tanta animação tende a tonalizar esse desenho a partir do que nele há de *fervo* e de carnaval. No entanto, a música – e as ações ao redor dela, como o dançar e o cantar – é parte da estratégia que muitos movimentos sociais utilizam para circular mensagens e comunicar sentidos políticos durante um ato de protesto. Como apontou Jasper (2016):

> A música [...] absorve o corpo inteiro de maneiras que podem elevar a pessoa a uma atmosfera de êxtase. O ato de cantar juntas – assim como dançar, marchar, rezar e rir – proporciona às pessoas um sentimento de solidariedade mútua do qual palavras e imagens, apenas, são incapazes. O movimento coordenado, que geralmente exige música para guia-lo, faz as pessoas se sentirem como se fizessem parte de um corpo muito maior – no que o sociólogo Émile Durkheim chamou de efervescência coletiva. Essa atmosfera de alegria é um prazer fundamental que estimula os participantes a retornar para futuros eventos (JASPER, 2016, p. 69)

Desenho 53 – "Abra suas asas!"

Fonte: Diário de campo, dia 23/06/2017.

Durante a vagarosa condução do trio, mapeio mentalmente a Parada no desenho de uma grande serpente cujo organismo forma-se por corpos LGBT entre caminhões de sons e de cores. A ponta final do rabo desta serpente estende-se a quilômetros de distância e, por isso, não pode ser vista de onde estamos, na cabeça. Ao todo, são 17 trios elétricos enfileirados na avenida. Nos edifícios que ladeiam a serpente, vão os curiosos à varanda para formar uma gigante plateia que assiste ao passar do fervo embaixo. Dessa forma, a Parada não é um evento que ocorre somente no chão da Paulista. Seu circuito também incorpora os prédios e as ruas que circundam o movimento.

Quando atravessamos a Paulista, a malha de Mães pela Diversidade enruga: sentimos o encontrão brusco da expectativa com a realização. Há nesse sentimento a força de uma onda que, ao se chocar contra as pedras da costa, levanta-se feito um gêiser e espirra salubridade a metros de altura no céu. Percebo que tantas pessoas ocupam a Avenida que não é possível contá-las. E entendo que as Mães estavam até então escondidas

no nicho da Haddock Lobo, à espera de que essa multidão LGBT se aglomerasse até formar uma plateia. A rua é, afinal, um palco.

Quando atravessamos a Paulista, a malha de Mães pela Diversidade provoca reações. Diante da aglomeração massiva, as militantes começam a cantar em uníssono: "Sai, sai da frente! Sai que com as Mães é diferente!" Nesse momento, há uma diferença entre as pessoas que neste círculo vestem branco e as pessoas que fora dele vestem desde roupas triviais a fantasias exuberantes. Nessa diferença, o grupo de fora observa o grupo de dentro com curiosidade. O quadro de excentricidade se inverte, porque o grupo de fora, que é maior, compõe-se majoritariamente por pessoas LGBT e o grupo de dentro, mil vezes menor, é composto principalmente por mulheres mães majoritariamente heterossexuais.

Desenho 54 – Os filhos e as Filhas das Mães no chão/ O carro de Mães pela Diversidade

Fonte: Diário de Campo, dia 21/12/2017.

Quando alcançamos a Paulista, a malha de Mães pela Diversidade materna. Ao que as militantes gritam que *com as Mães é diferente*, embora identifiquem-se como mães, elas não apontam a quais filhos e filhas, especificamente, exercem essa maternidade. Assim, sob os olhos das pessoas LGBT que já tomavam a Paulista paira a surpresa por reparar a presença do grupo. Há olhos que aplaudem. Olhos que choram. Olhos que acenam e fotografam. Como retribuição dessa *aceitação* materna ambulante, a multidão se ajeita, se desloca e abre passagem. Nessa abertura, que se segue ao reconhecimento da maternidade pela diversidade, as Mães e os sujeitos LGBT da Parada constroem uma relação. É como se as militantes maternassem todas as pessoas que estão na Avenida.

Desenho 55 – Estratégias visuais de *luta*. “Tire o seu preconceito do caminho que nós vamos passar com o nosso amor!”

Fonte: Diário de Campo, dia 26/05/2017.

Desenho 56 – Maternagem coletiva e dançante na Parada LGBT de São Paulo.

Fonte: Diário de Campo, dia 20/12/2017.

Desenho 57 – “Sai! Sai da frente! Sai, que com as Mães é diferente!”

Fonte: Diário de Campo, dia 27/01/2018.

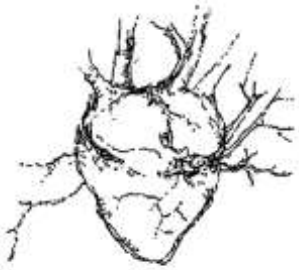
Desenho 58 – Abraço caloroso e emocionado sobre o trio elétrico ao fim da Parada LGBT de São Paulo em 2017.

Abraço caloroso e emocionado
sobre o trio elétrico na
Parada LGBT de São Paulo.

Fonte: Diário de Campo, dia 20/06/2017.

PARTE II
GESTOS

Capítulo 4
Em veredas

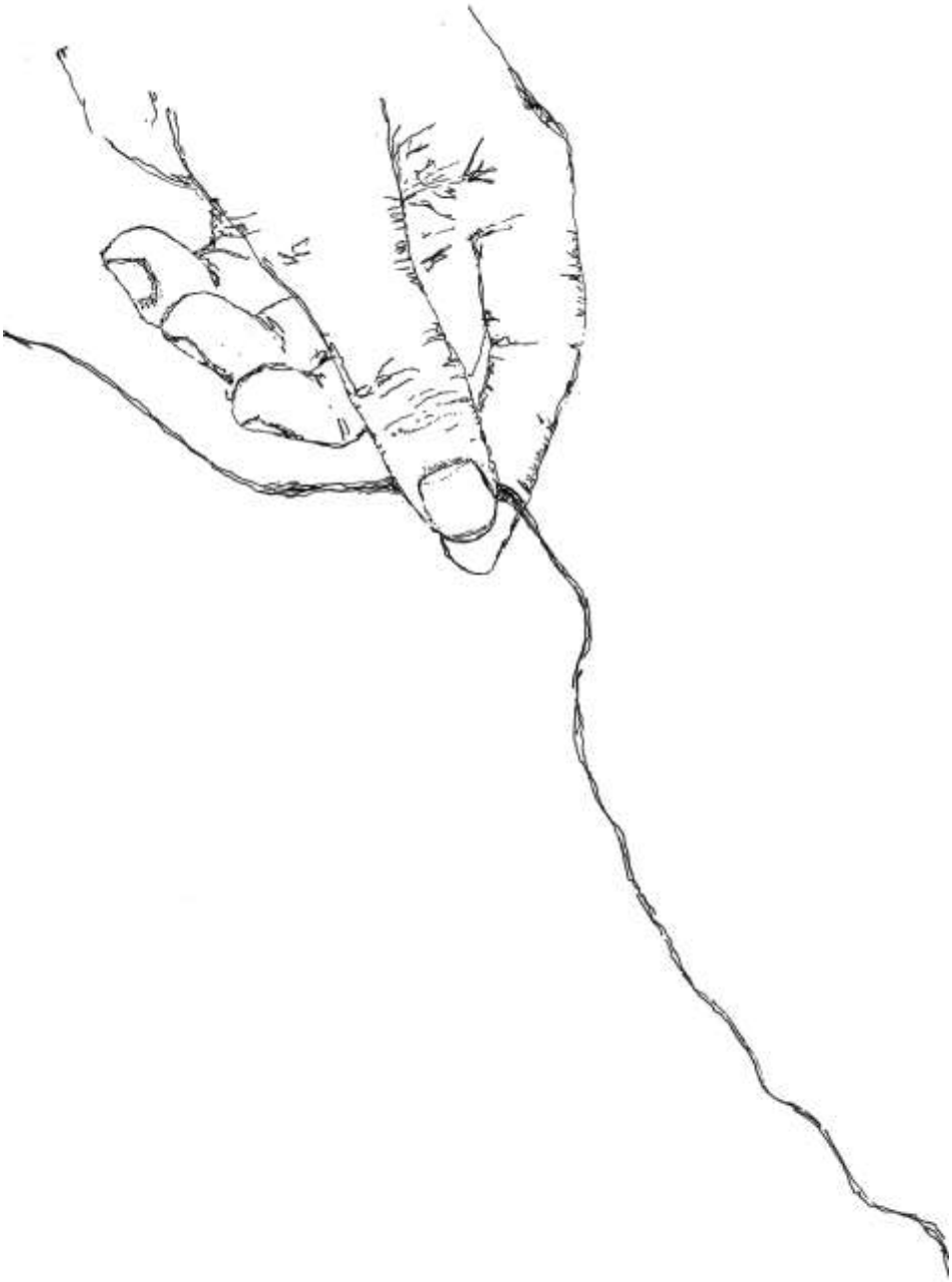


ões pela
diversidade

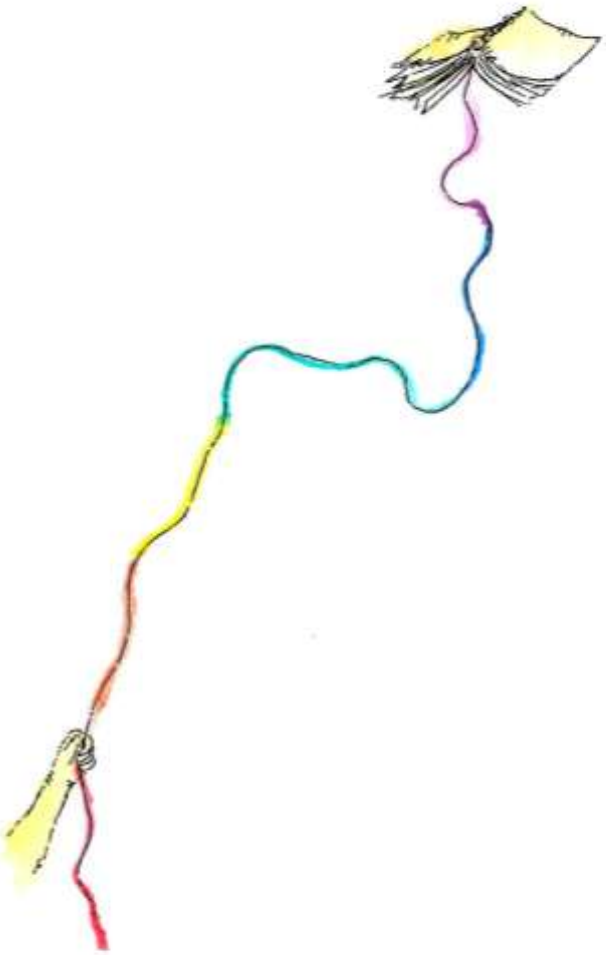
Desenhos 60: Estudo sobre o símbolo das Mães pela Diversidade: eu, abraçando minha mãe, Vanda.
Fonte: Diário de Campo, dia 25/04/2017.

Desenho 1: Materiais de uso de campo ou instrumento de Gestos.
Fonte: Diário de Campo, dia 29/05/2017.

Desenho 2: Diário de Campo no Diário de Campo.
Fonte: Diário de Campo, dia 20/05/2017.



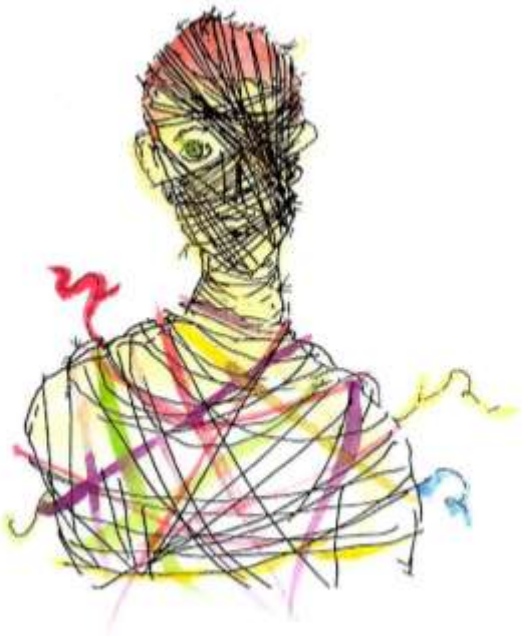
Desenho 3: Mexendo com linhas.
Fonte: Diário de Campo, dia 26/04/2017.



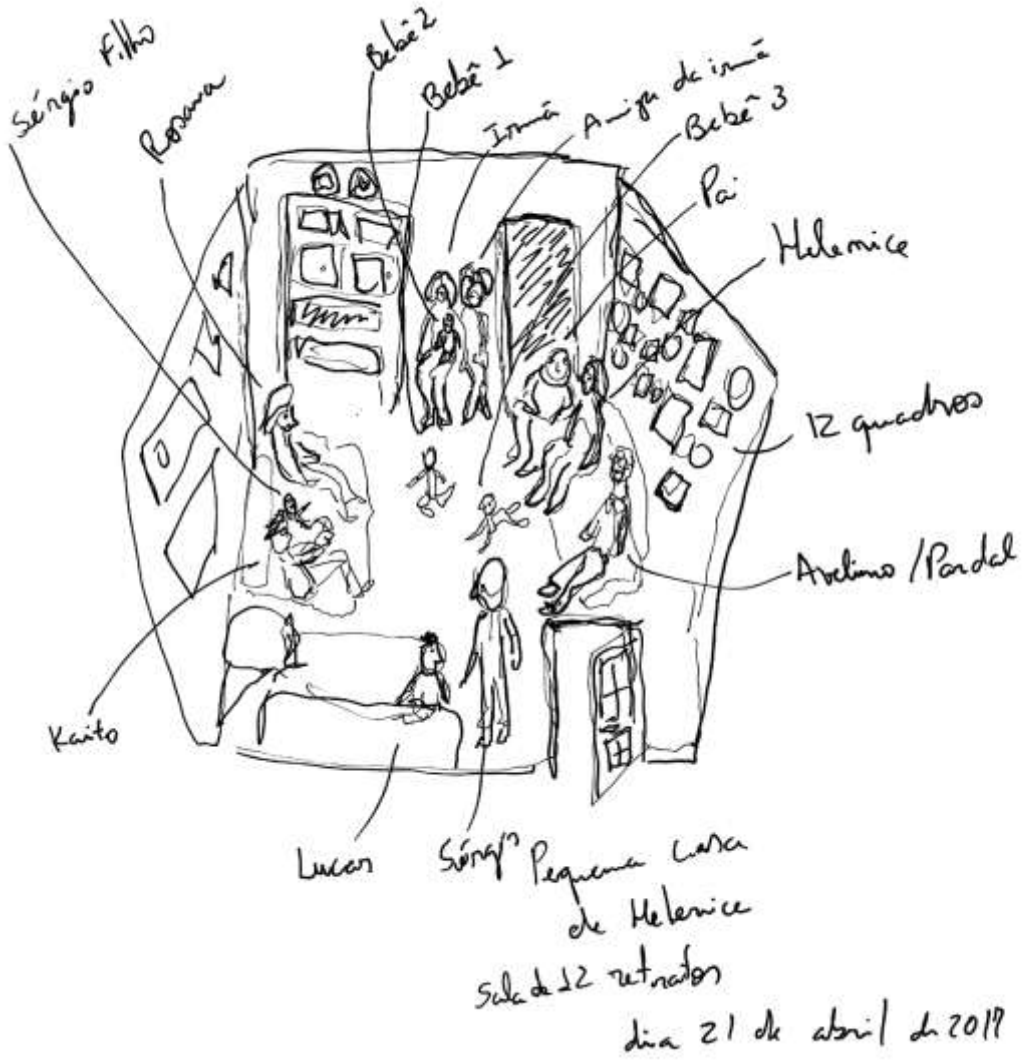
Desenho 4: Construindo o Diário de Campo.
Fonte: Diário de Campo, dia 29/05/2017.

Desenho 5: Kaito e Camilo têm as mesmas vogais – a, i, o – na mesma sequência. Em ambos, o "i" é tônico. O pro-fessor Camilo orienta Kaito. Quando o novelo de linha acaba, Camilo repõe.
Fonte: Diário de Campo, dia 29/05/2017.

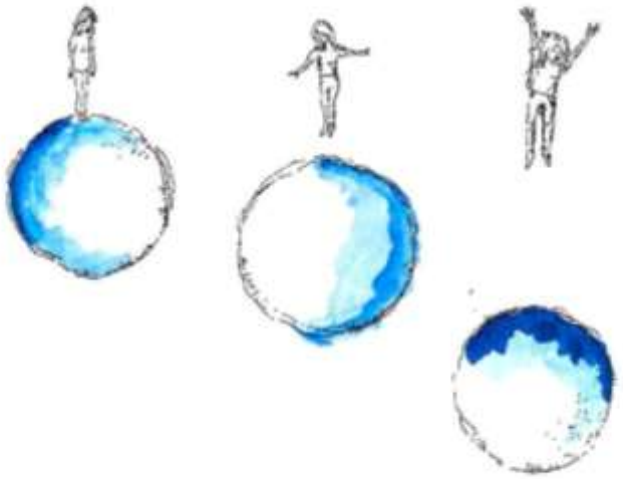
Desenho 6: O Cerrado que se expressa na vereda no fim da minha rua. É lá que o sol se põe.
Fonte: Diário de Campo, dia 29/05/2017.



Desenho 7: Às vezes eu fico embaraçado nas linhas.
Fonte: Diário de Campo, dia 29/05/2017.



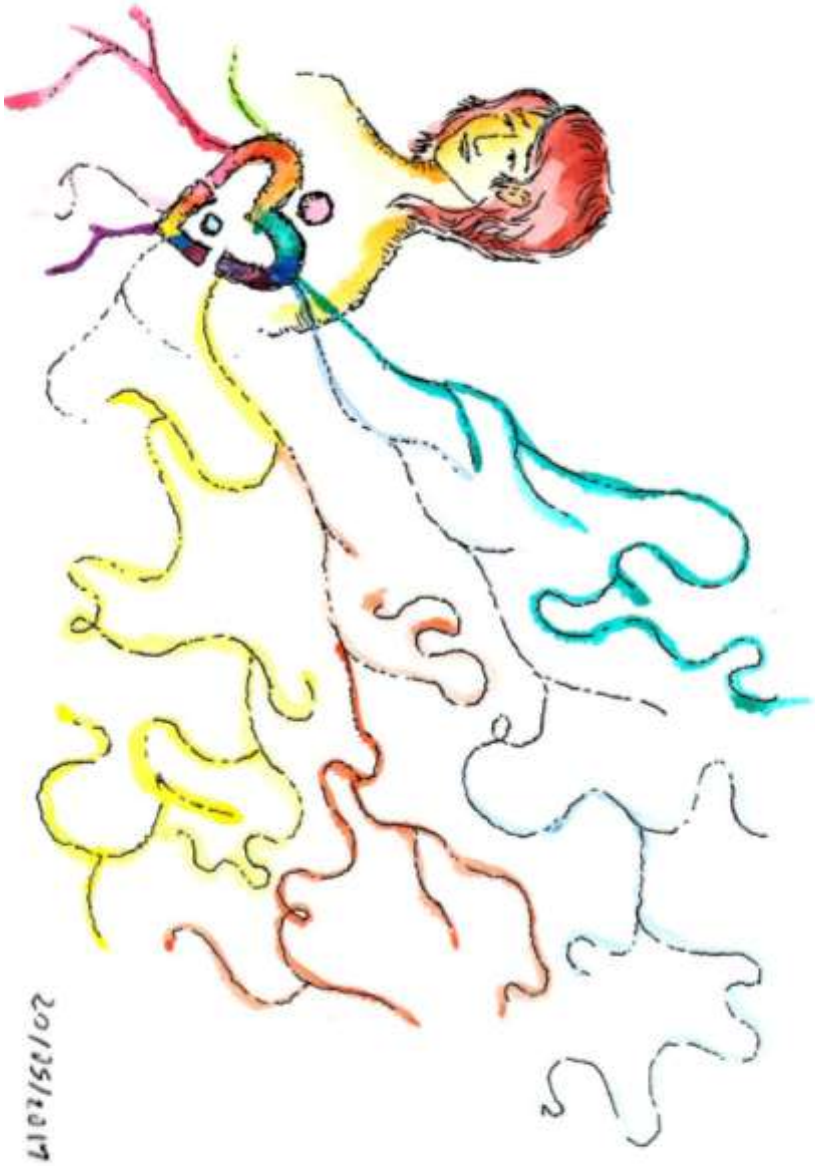
Desenho 8: Pequena sala de Helenice. Sala de 12 retratos. Dia 21 de abril de 2017.
Fonte: Diário de Campo, dia 18/05/2017.



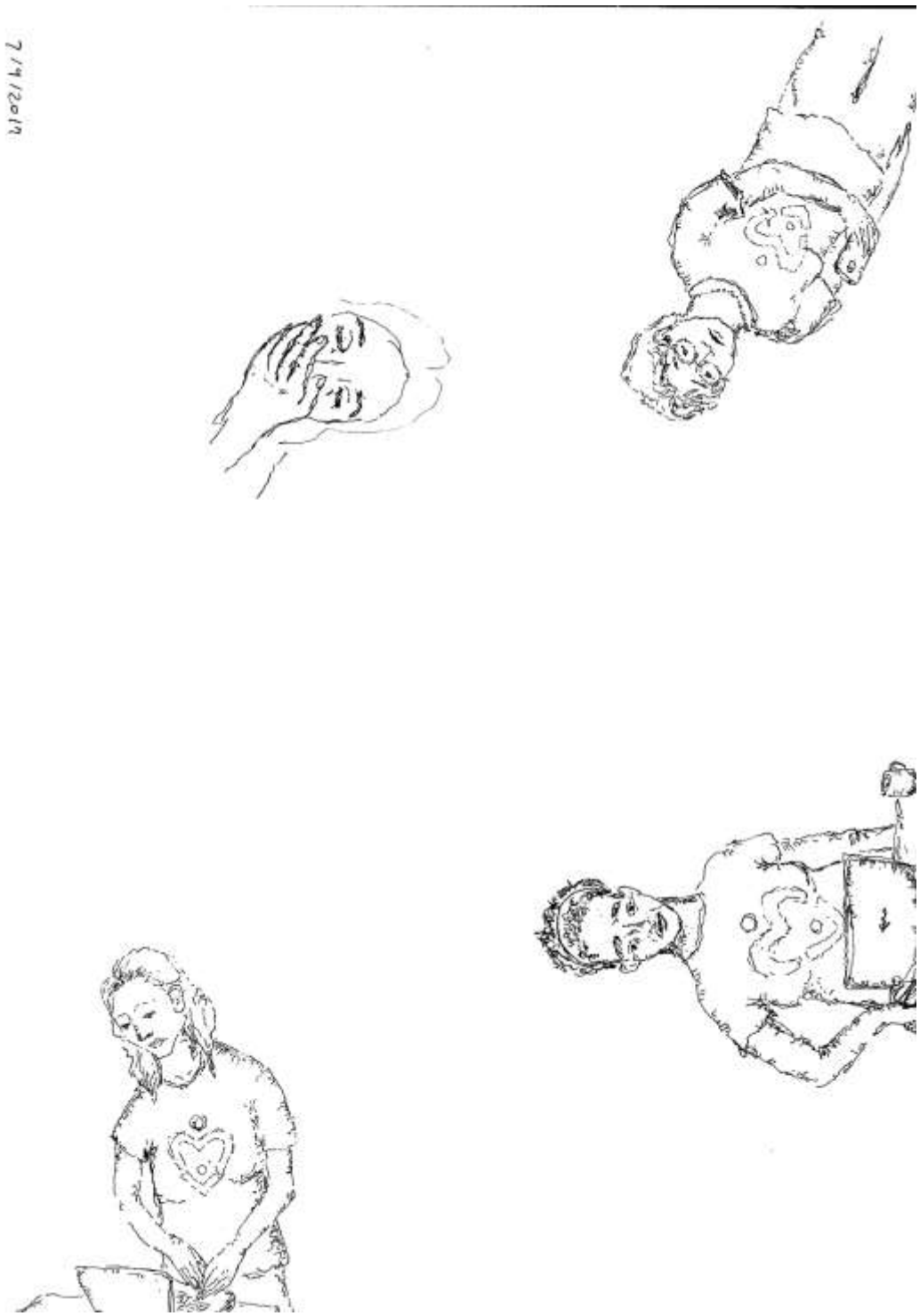
Desenho 9: "Quando minha filha me contou que era lésbica, meu mundo caiu", disse-me a mãe de uma amiga lés-bica.
Fonte: Diário de Campo, dia 26/04/2017.

Desenho 10: A malha de Mães pela Diversidade: "Meu filho e minha filha LGBTs não vão virar estatística!!!"
Fonte: Diário de Campo, dia 11/05/2017.

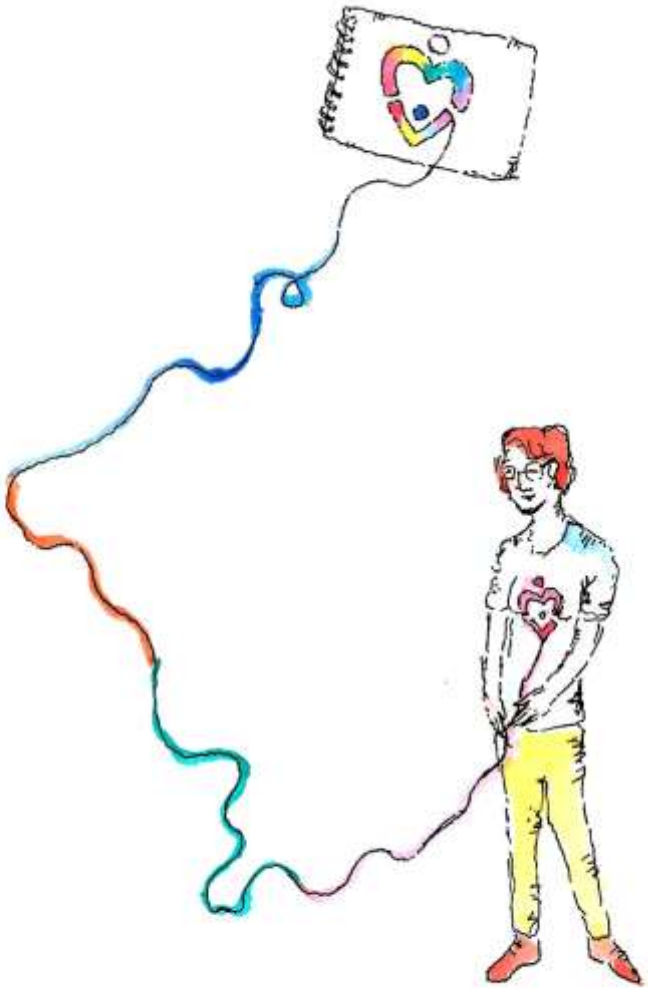
Desenho 11: A malha de Mães pela Diversidade: "Meu filho e minha filha LGBTs não vão virar estatística!!!"
Fonte: Diário de Campo, dia 11/05/2017.



Desenho 12: Linhas de vida.
Fonte: Diário de Campo, dia 11/05/2017.



Desenho 13: Militância virtual, gestos à distância.
Fonte: Diário de Campo, dia 07/04/2017.



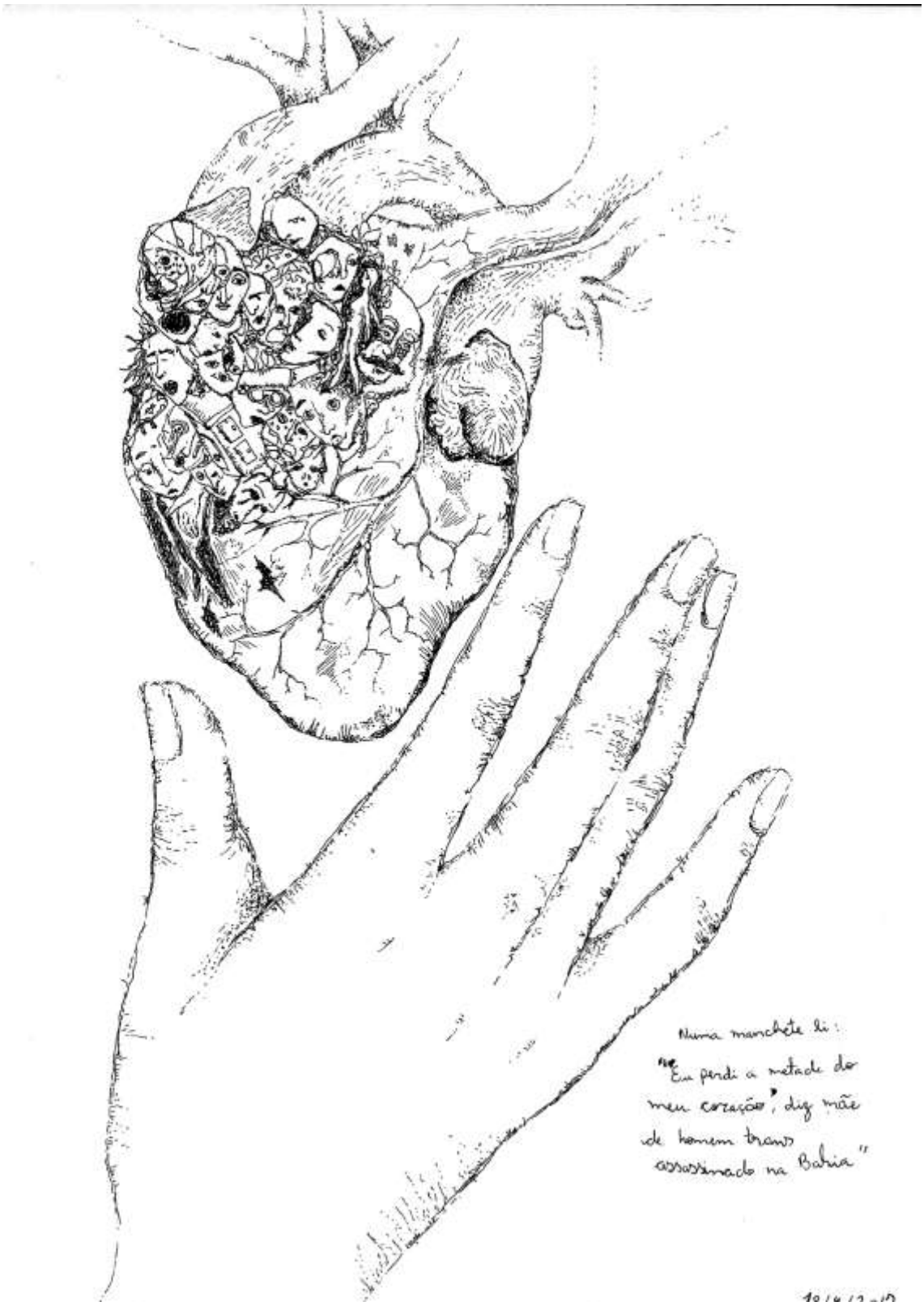
Desenho 14: Transfusão de histórias: da interlocutora ao Diário de Campo.
Fonte: Diário de Campo, dia 29/05/2017.

Desenho 15: Mãe Rosana compartilha nas redes mensagens pela vida das pessoas trans.
Fonte: Diário de Campo, dia 07/04/2017.

Desenho 16: "Estamos em quase todos os lugares". Universidade Federal Fluminense. Campus de Volta Redonda. Representação de foto do Instagram.
Fonte: Diário de Campo, dia 26/05/2017.

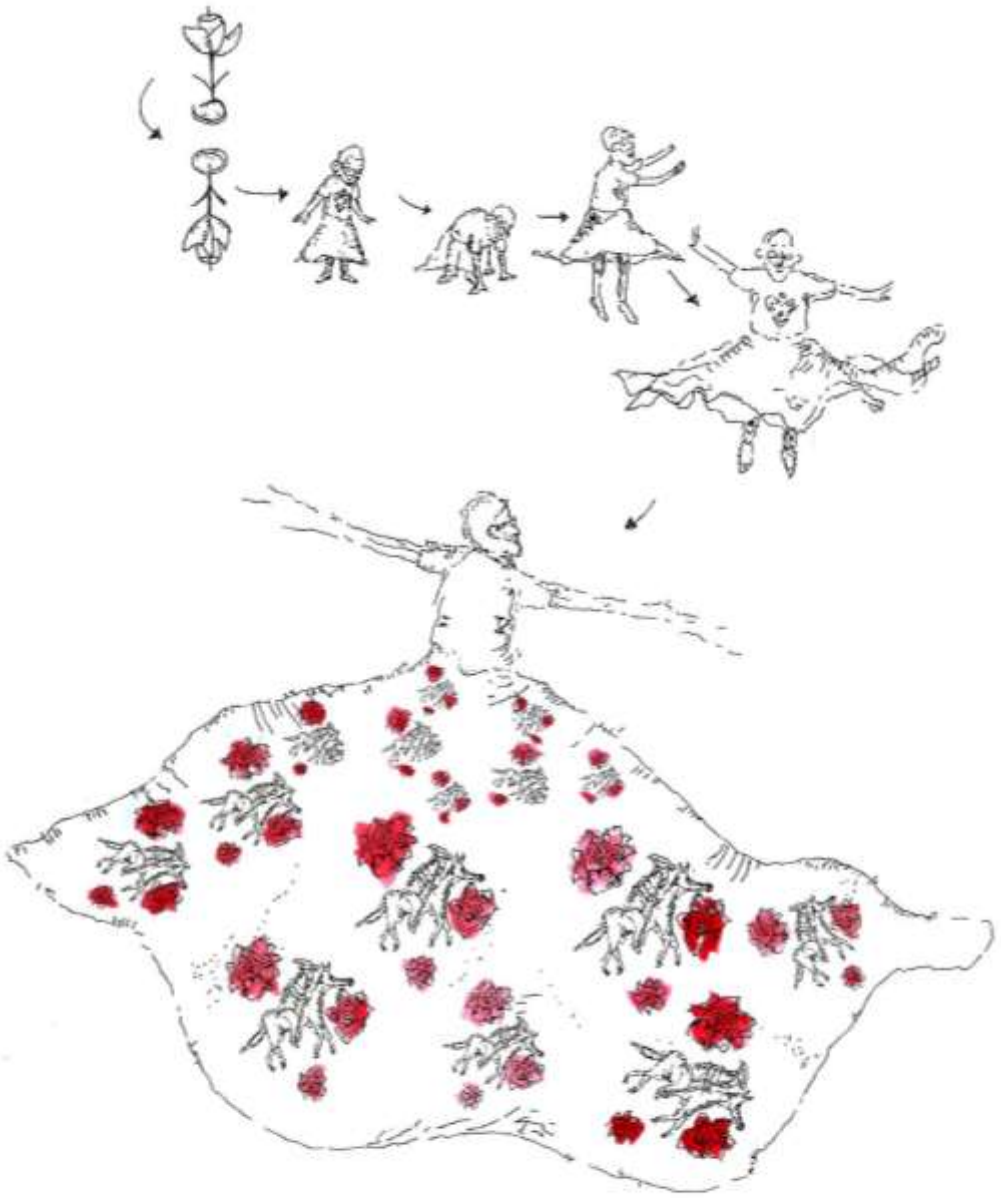
Desenho 17: "É o que me mantém vivo!", diz Pardal [Avelino].
Fonte: Diário de Campo, dia 29/05/2017.

Desenho 18: Curso de linhas lacrimais.
Fonte: Diário de Campo, dia 13/05/2017.



Desenho 19: Numa manchete, li: "Eu perdi a metade do meu coração", diz mãe de homem trans assassinado na Bahia.
Fonte: Diário de Campo, dia 18/04/2017.

Desenho 20: O giro da saia é luta.
Fonte: Diário de Campo, dia 11/04/2017.

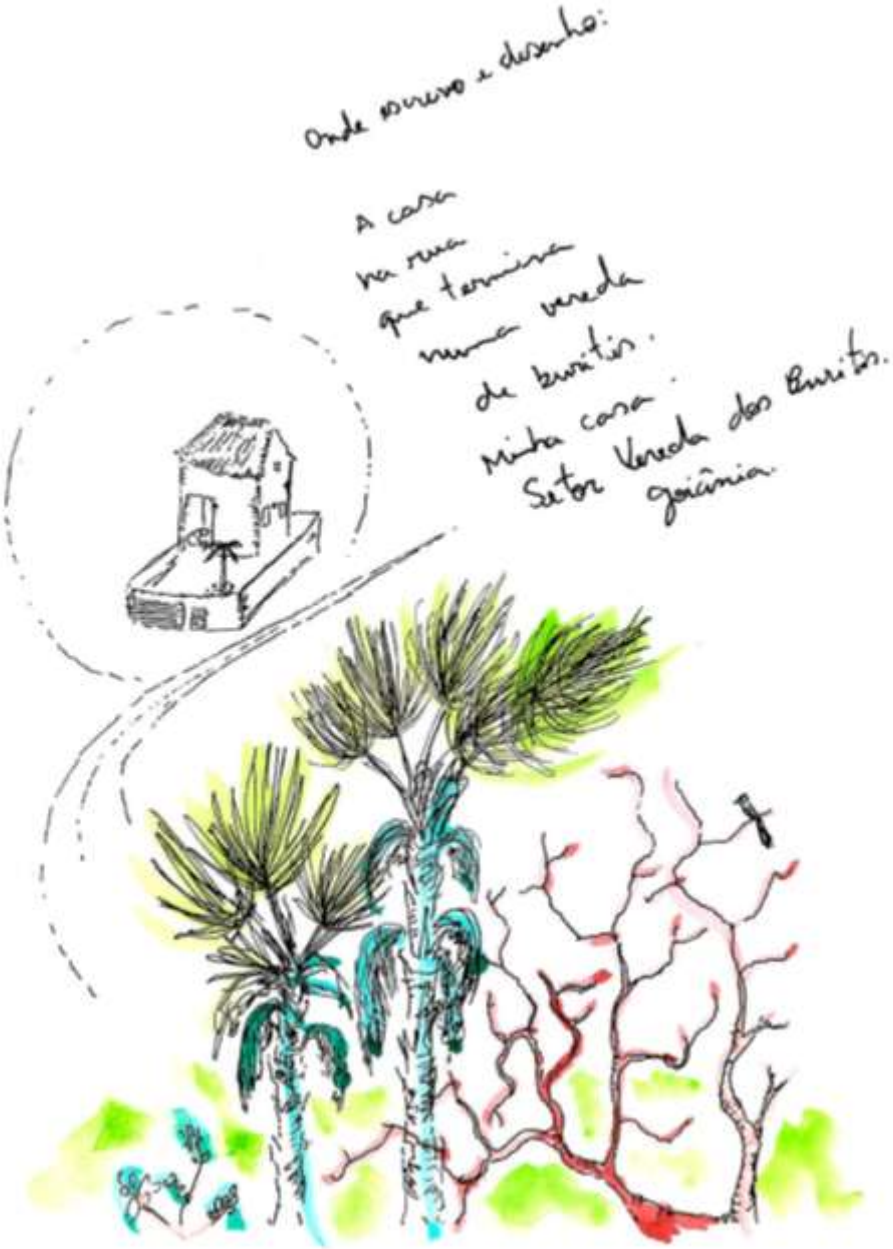


Desenho 21: A trajetória do rodopio da saia a partir do troféu de "Melhor Pessoa". Ou o voo do Pardal.
Fonte: Diário de Campo, dia 06/04/2017.

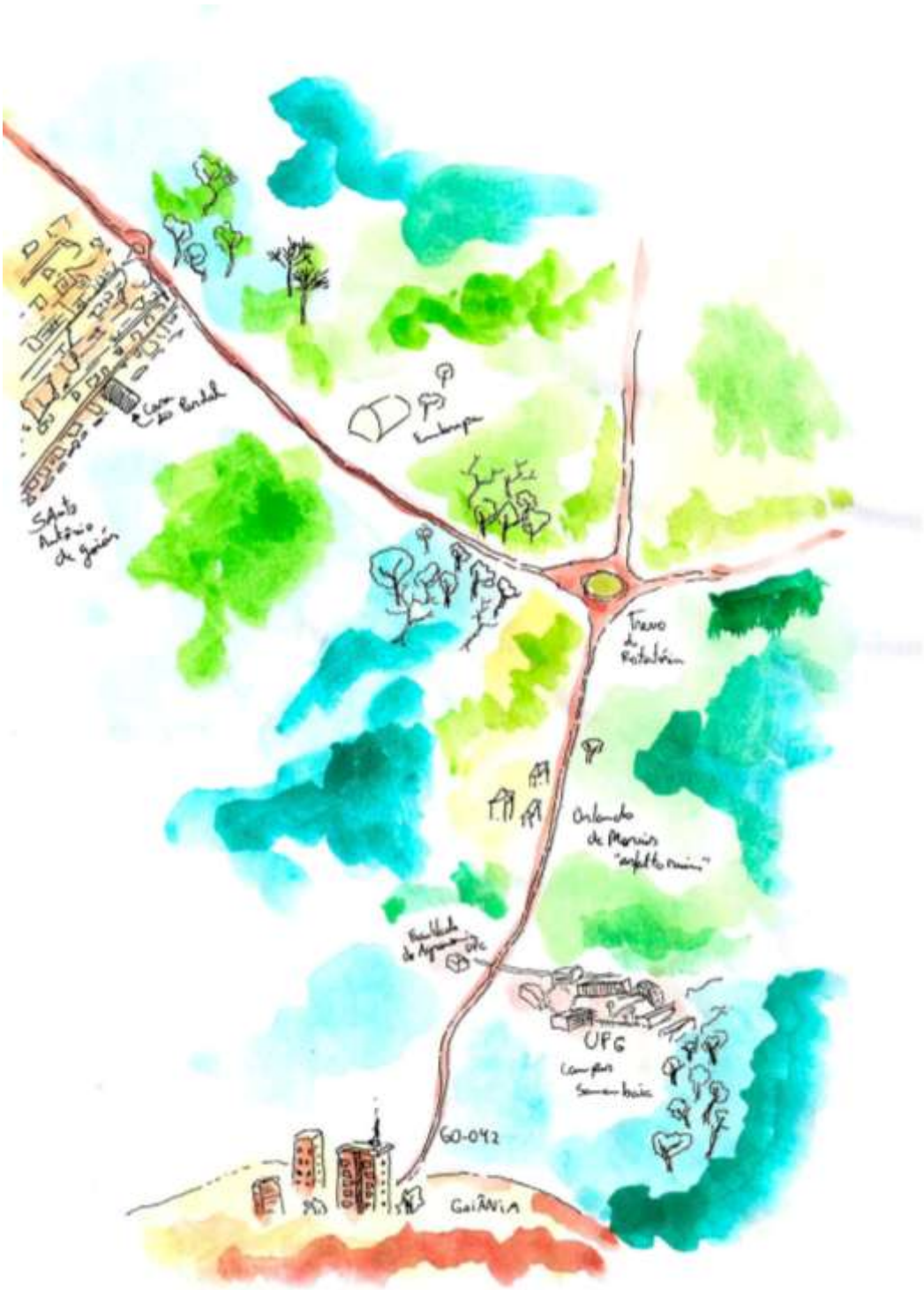
Desenho 22: Rosana: nós na língua.
Fonte: Diário de Campo, dia 13/05/2017.

Desenho 23: "Amor de mãe é um mistério", diz Helenice. Lucas, Helenice e a sala de 12 quadros.
Fonte: Diário de Campo, dia 29/05/2017.

Desenho 24: Casa de Pardal [Avelino].
Fonte: Diário de Campo, dia 23/05/2017.

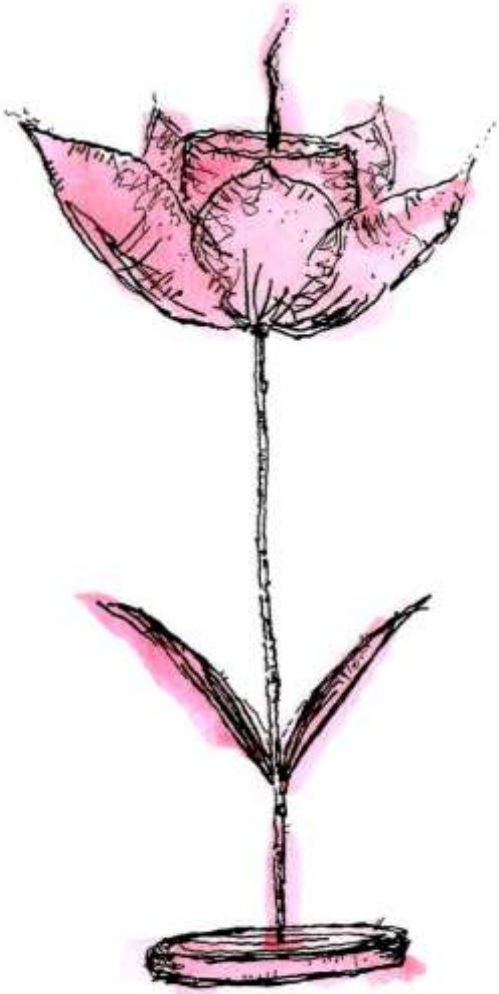


Desenho 25: Onde escrevo e desenho: A casa na rua que termina numa vereda de buritis. Minha casa. Setor Vereda dos Buritis. Goiânia.
Fonte: Diário de Campo, dia 19/05/2017.

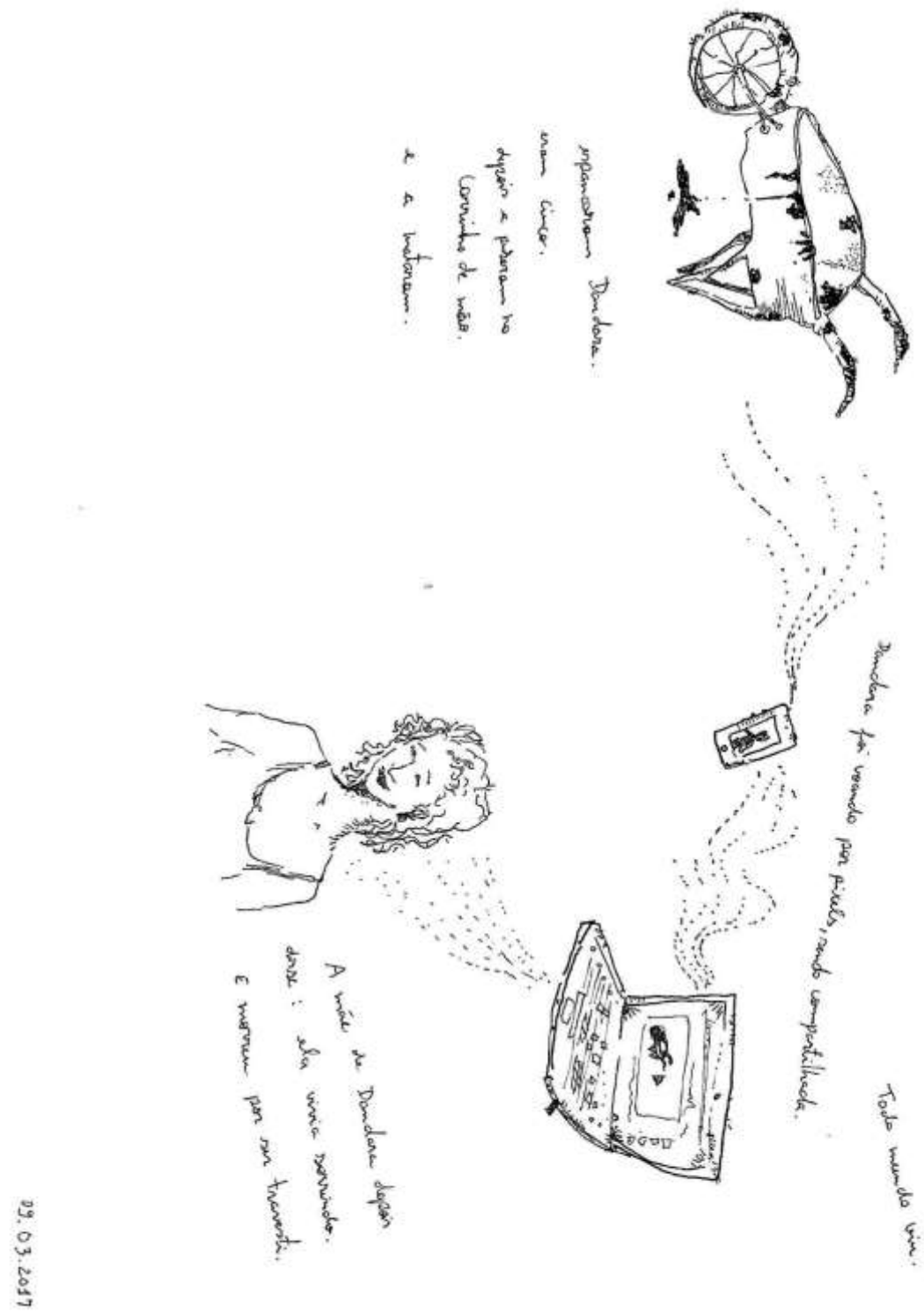


Desenho 26: Santo Antônio de Goiás. Casa do Pardal. Embrapa. Trevo de rotatória. Orlando de Morais: "asfalto ruim". UFG, Campus Samambaia. Faculdade de Agronomia, UFG. GO-042. Goiânia.
Fonte: Diário de Campo, dia 21/05/2017.

Desenho 27: O Capuccino.
Fonte: Diário de Campo, dia 21/05/2017.

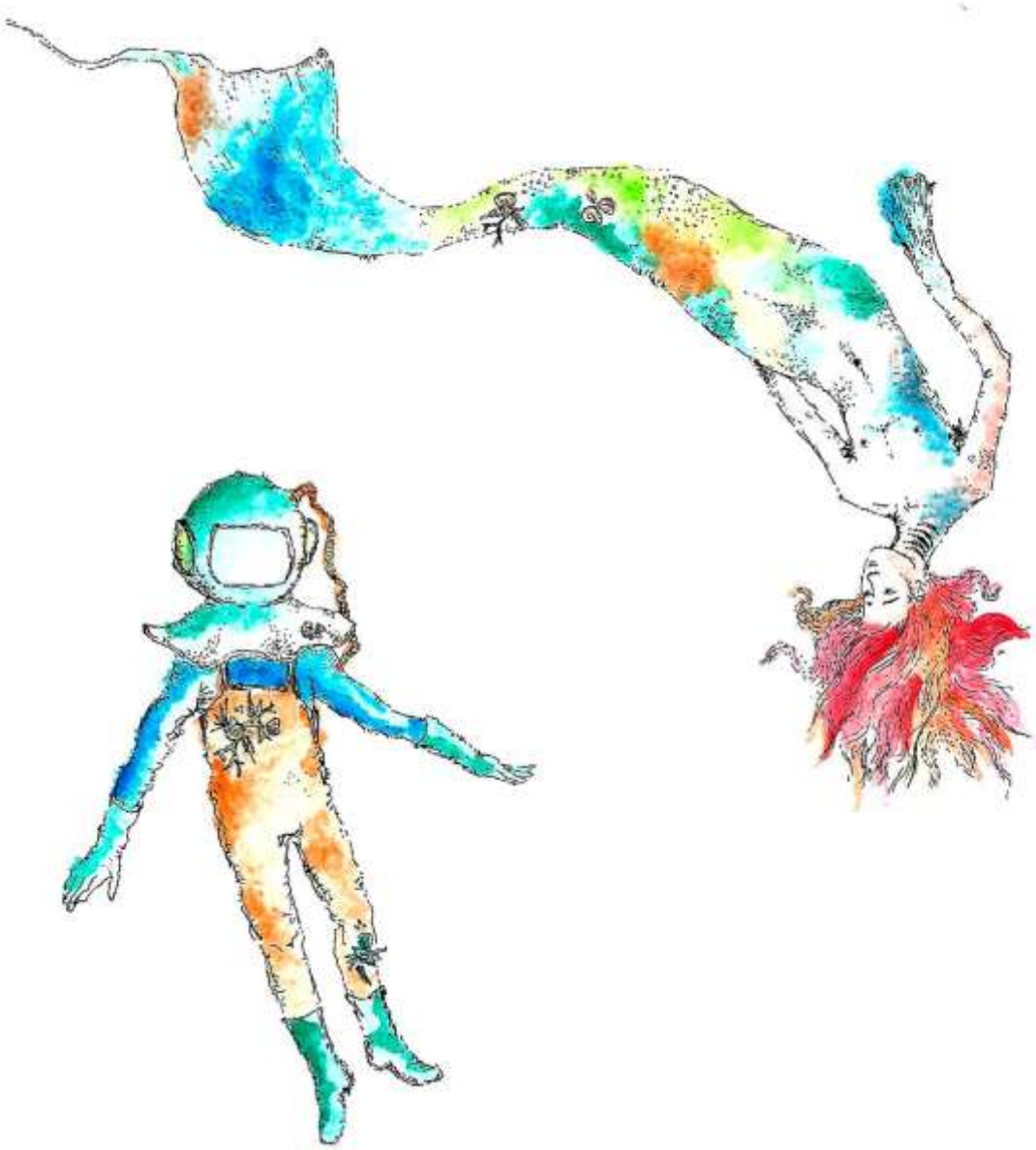


Desenho 28: Troféu de melhor pessoa.
Fonte: Diário de Campo, dia 13/05/2017.

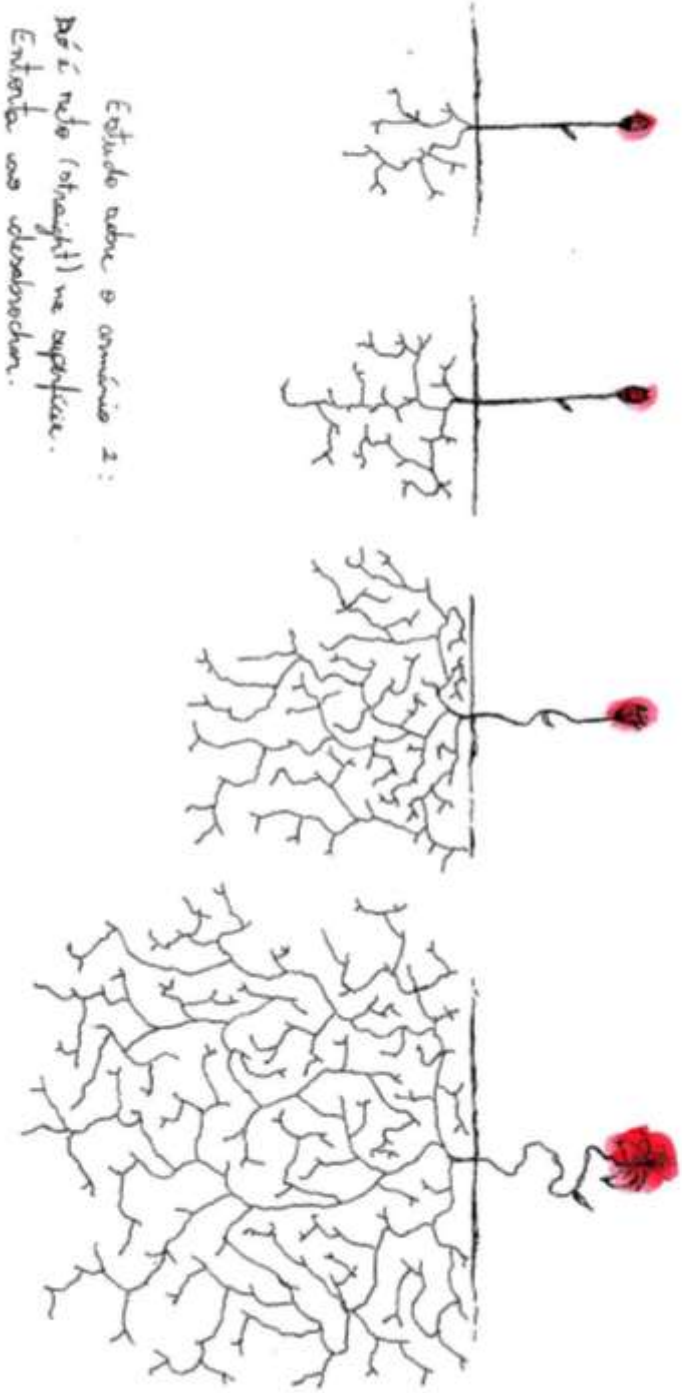


Desenho 29: Espancaram Dandara. Eram cinco. Depois a puseram no carrinho de mão e a mataram. Dandara foi voando por pixels, sendo compartilhada. Todo mundo viu. A mãe de Dandara depois disse: "ela vivia sorrindo. E morreu por ser travesti."
Fonte: Diário de Campo, dia 29/03/2017.

Desenho 30: Rua Bálsamo. Rodovia GO-040. Santo Antônio de Goiás visto de cima.
Fonte: Diário de Campo, dia 21/05/2017.

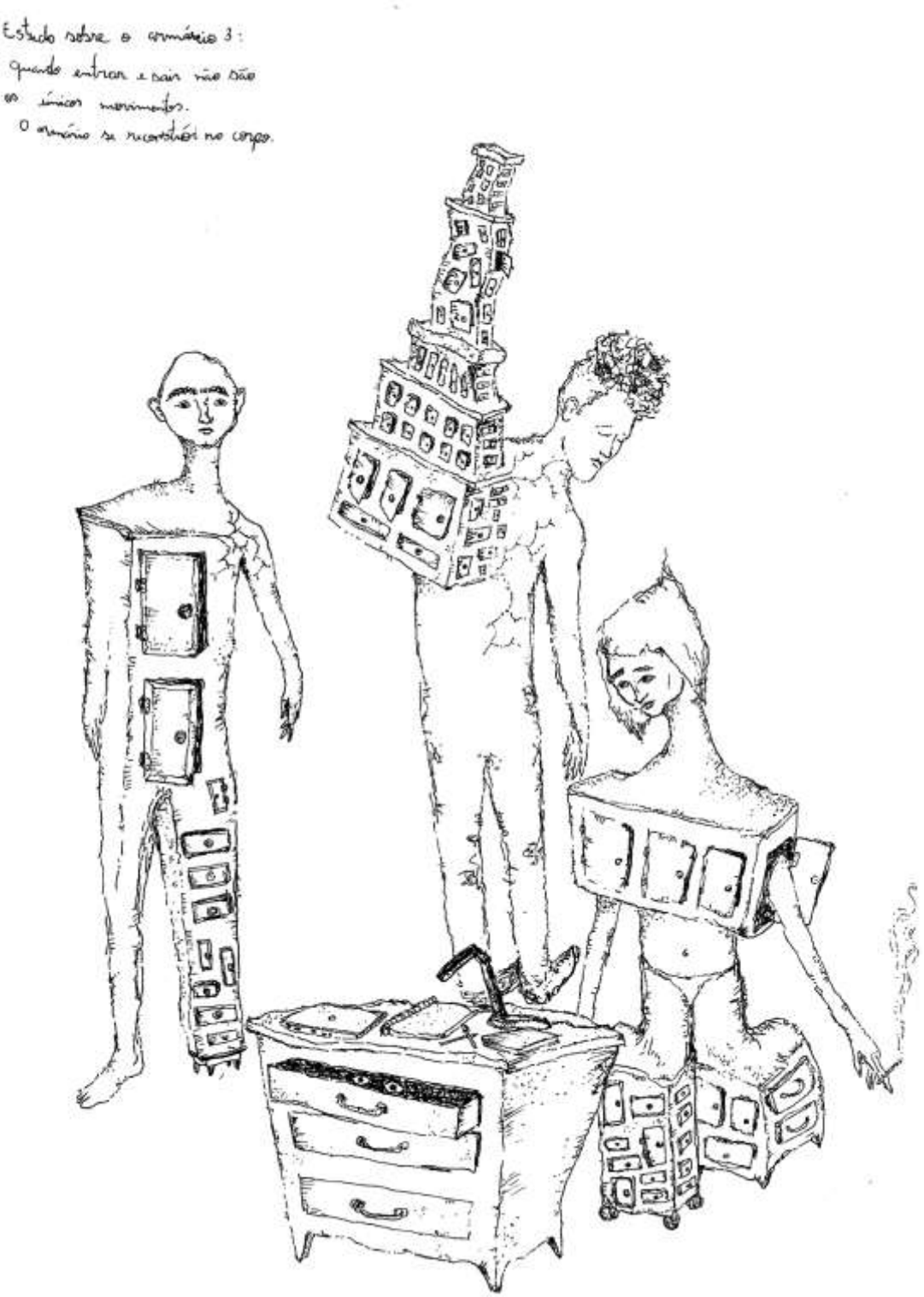


Desenho 31: Estudo sobre o armário: sobrevivência embaixo d'água, a falta de ar e o hibridismo como tentativa "evolutiva" de se adaptar ao sufoco.
Fonte: Diário de Campo, dia 11/04/2017.



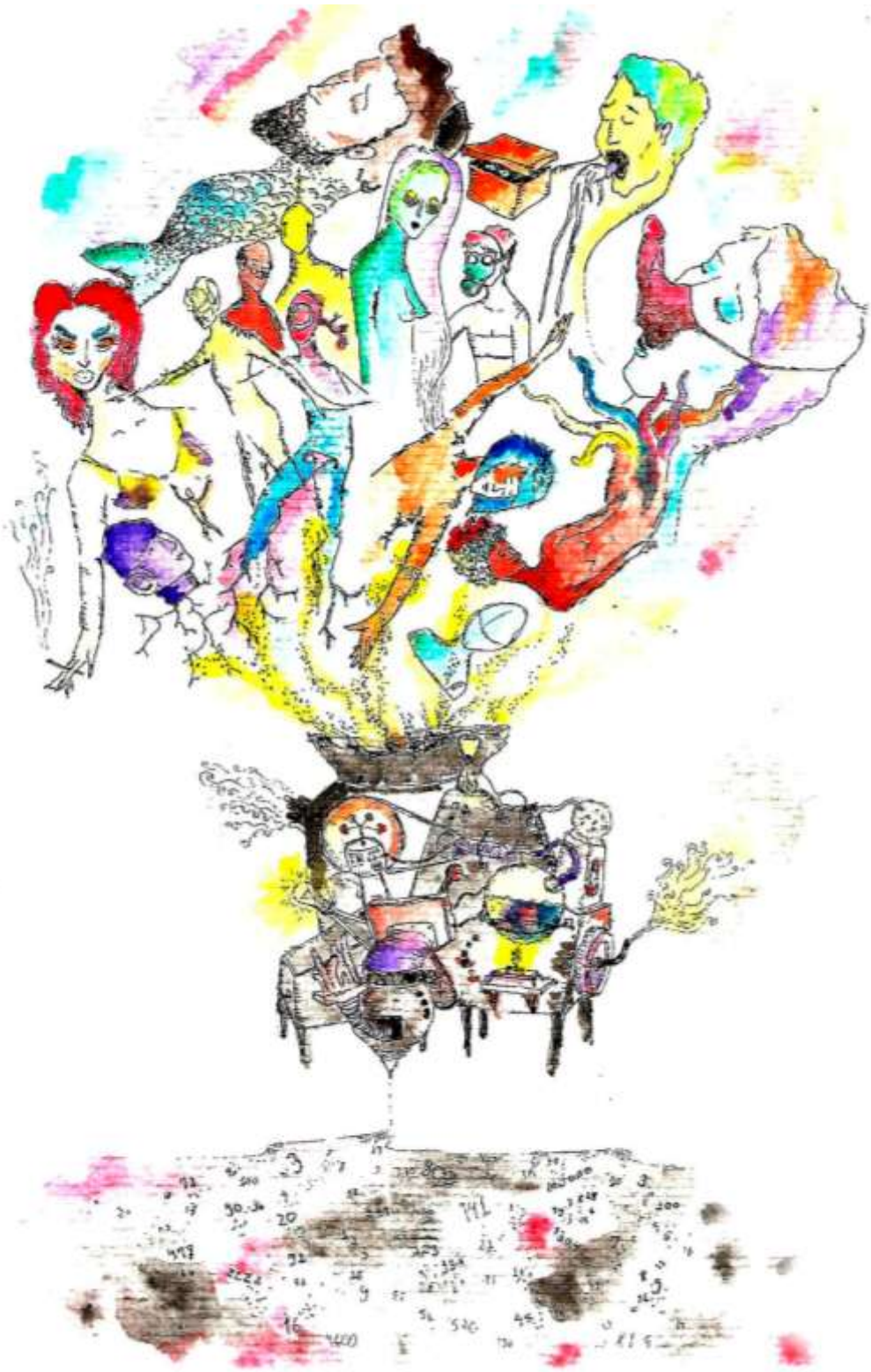
Desenho 32: Estudo sobre o armário 2: só é reto (straight) na superfície. Entorta ao desabrochar.

Fonte: Diário de Campo, dia 18/04/2017.



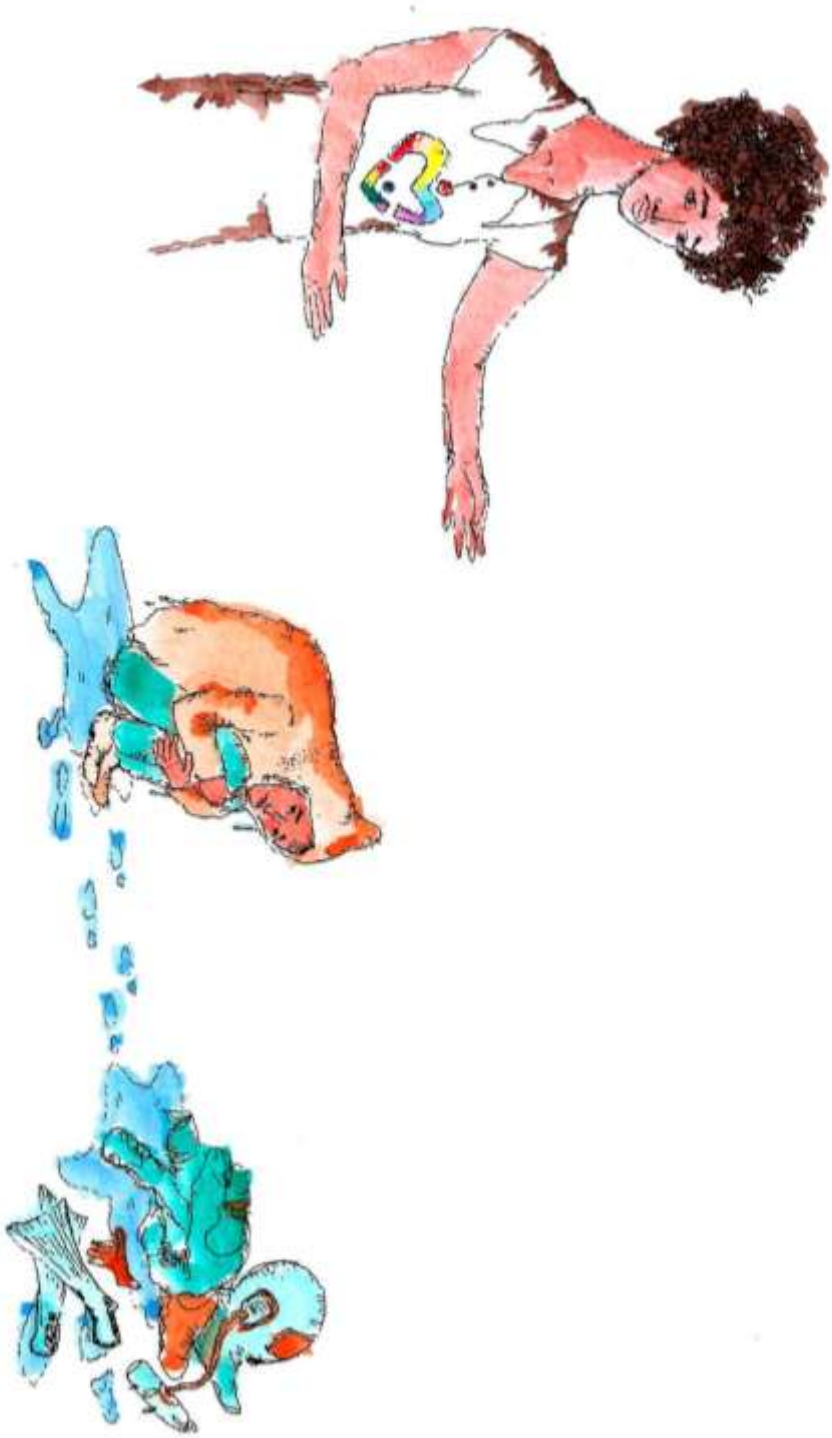
Desenho 33: Estudo sobre o armário 3: Quando entrar e sair não são os úni-cos movimentos: o armário se reconstrói no corpo.
Fonte: Diário de Campo, dia 01/05/2017.

Desenho 34: Estudo sobre o armário 4: Filhx sai. Mãe entra.
Fonte: Diário de Campo, dia 03/05/2017.



Desenho 35: A metamorfose da multidão queer em estatísticas de violência.
Fonte: Diário de Campo, dia 13/03/2017.

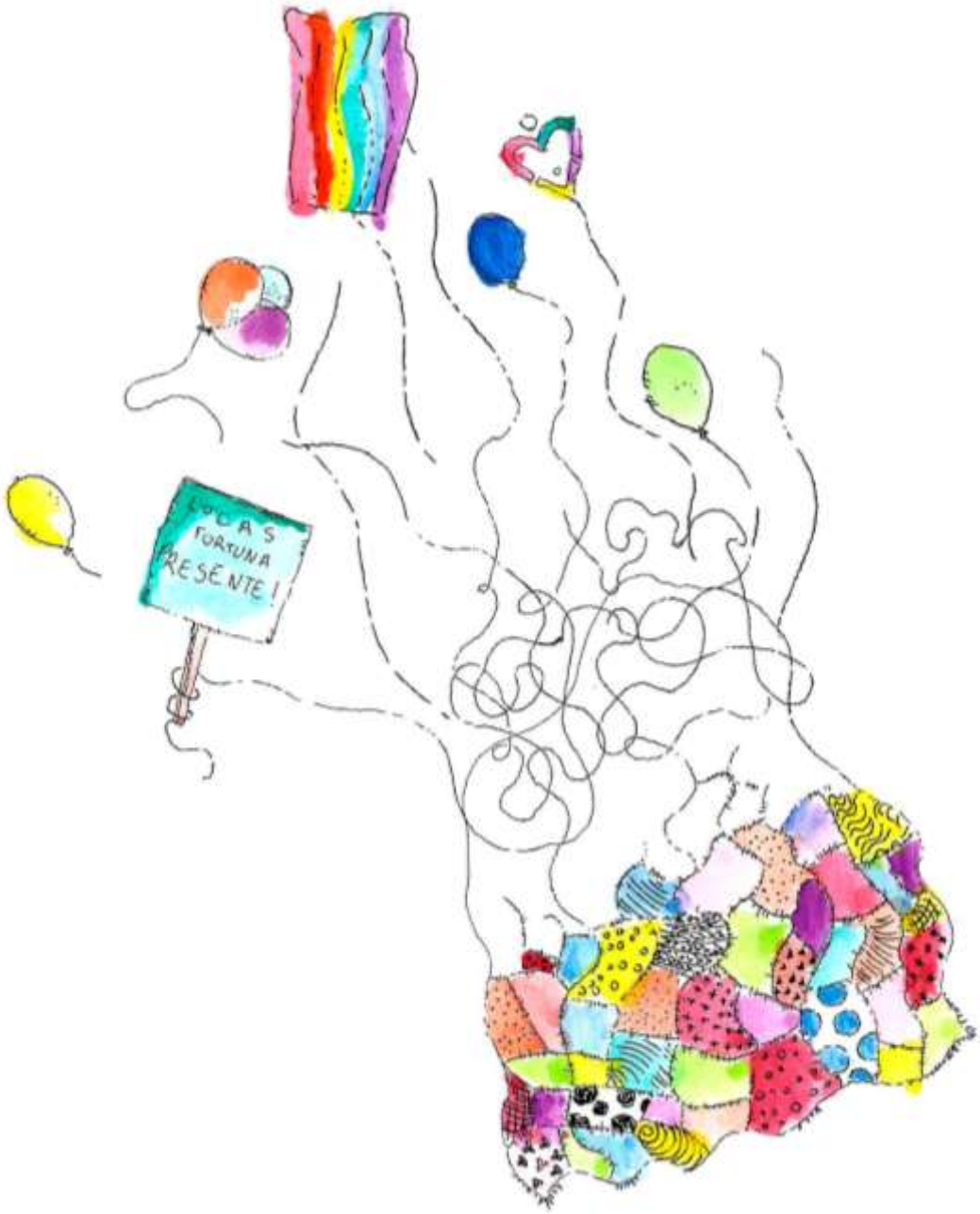
Desenho 36: As Mães, as malhas, a vítima (nós, LGBT) e as estatísticas de violência.
Fonte: Diário de Campo, dia 10/03/2017.



Desenho 37: Mãe *aceitando* filho(a). Ou fim do *armário*.
Fonte: Diário de Campo, dia 13/04/2017.

Desenho 38: Entrevista na varanda.
Fonte: Diário de Campo, dia 28/05/2017.

Desenho 39: A bandeira-colcha de retalhos.
Fonte: Diário de Campo, dia 29/05/2017.



Desenho 40: Colcha de retalhos se entrefaz à malha de Mães.
Fonte: Diário de Campo, dia 13/05/2017.

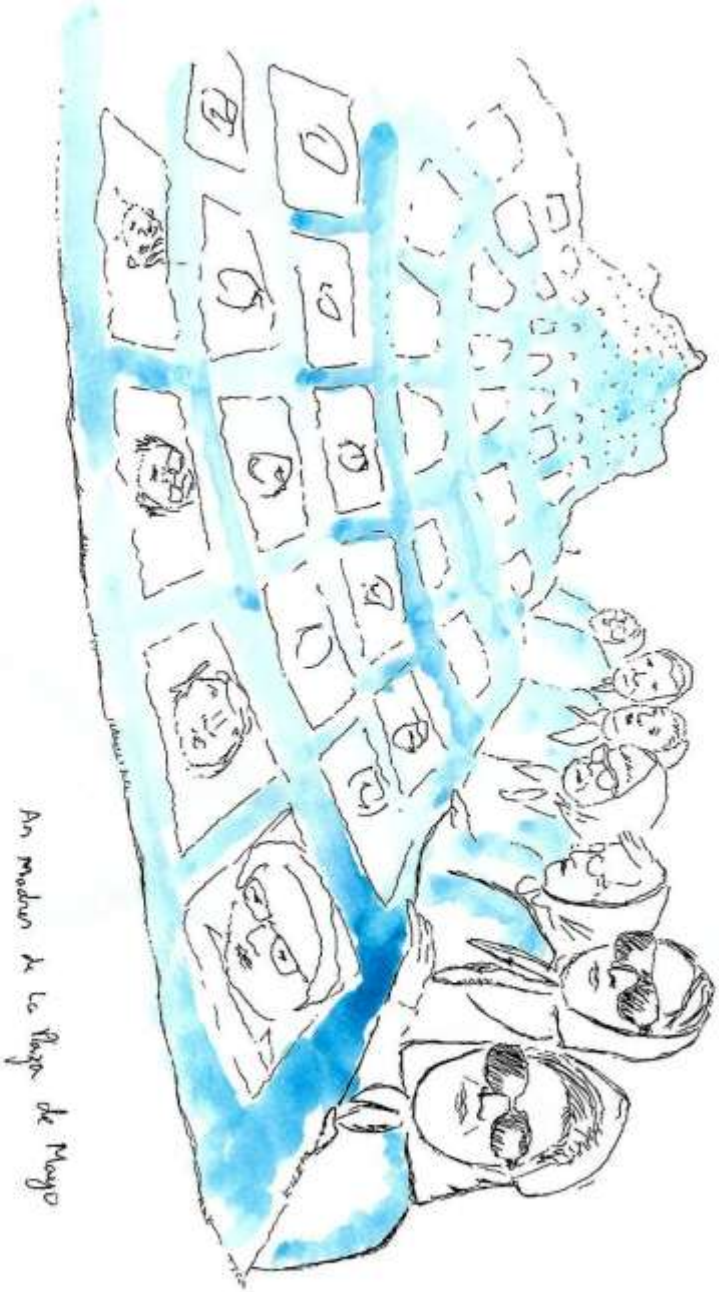
Desenho 41: Rabiscos de campo: gestos, feições, olhares.
Fonte: Diário de Campo, dia 14/04/2017.

Desenho 42: Bandeira dos Filhos das Mães.
Fonte: Diário de Campo, dia 23/06/2017.

Desenho 43: Clarice vende estéticas da militância.
Fonte: Diário de Campo, dia 28/06/2017.

Desenho 44: "Tire seu preconceito do caminho, que nós vamos passar com o nosso amor!!!"
Fonte: Diário de Campo, dia 27/01/2018.

Desenho 45: A marcha das Mães na Parada de São Paulo.
Fonte: Diário de Campo, dia 19/06/2017.



Desenho 46: As Madres de La Plaza de Mayo.
Fonte: Diário de Campo, dia 07/01/2018.

Desenho 47: A colcha das Mães pela Diversidade – cada retalho, uma vítima de LGBTfobia no Brasil.
Fonte: Diário de Campo, dia 18/01/2018.

Desenho 48: Marcha das Mães pela Diversidade na Parada LGBT de São Paulo em 2017.
Fonte: Diário de Campo, dia 23/06/2017.

Desenho 49: Avelino e a foto-símbolo do filho Lucas Fortuna.
Fonte: Diário de Campo, dia 23/06/2017.

Desenho 50: Mães pela Diversidade na cerimônia de abertura da Parada LGBT de São Paulo em 2017.
Fonte: Diário de Campo, dia 21/06/2017.

Desenho 51: Mãe Clarice em ato em São Paulo.
Fonte: Diário de Campo, dia 28/04/2017.

Desenho 52: Trio elétrico das Mães na Parada LGBT de São Paulo em 2017.
Fonte: Diário de Campo, dia 21/06/2017.

Desenho 53: Abra suas asas!
Fonte: Diário de Campo, dia 23/06/2017.

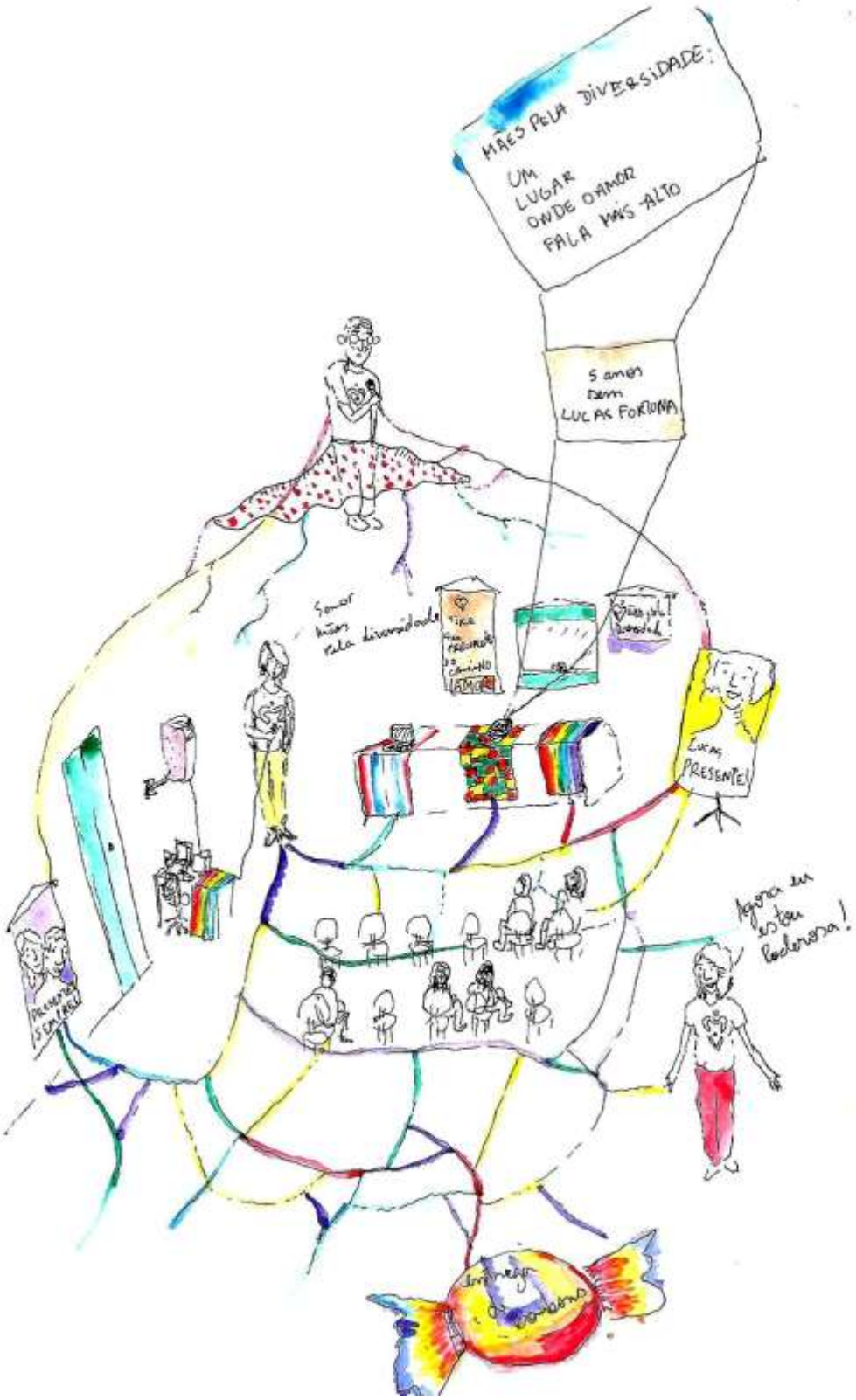
Desenho 54: Os filhos e as Filhas das Mães no chão/ O carro de Mães pela Diversidade.
Fonte: Diário de Campo, dia 21/12/2017.

Desenho 55: Estratégias visuais de luta. "Tire o seu preconceito do caminho que nós vamos passar com o nosso amor!"
Fonte: Diário de Campo, dia 26/05/2017.

Desenho 56: Maternagem coletiva e dançante na Parada LGBT de São Paulo.
Fonte: Diário de Campo, dia 20/12/2017.

Desenho 57: "Sai! Sai da frente! Sai, que com as Mães é diferente!"
Fonte: Diário de Campo, dia 27/01/2018.

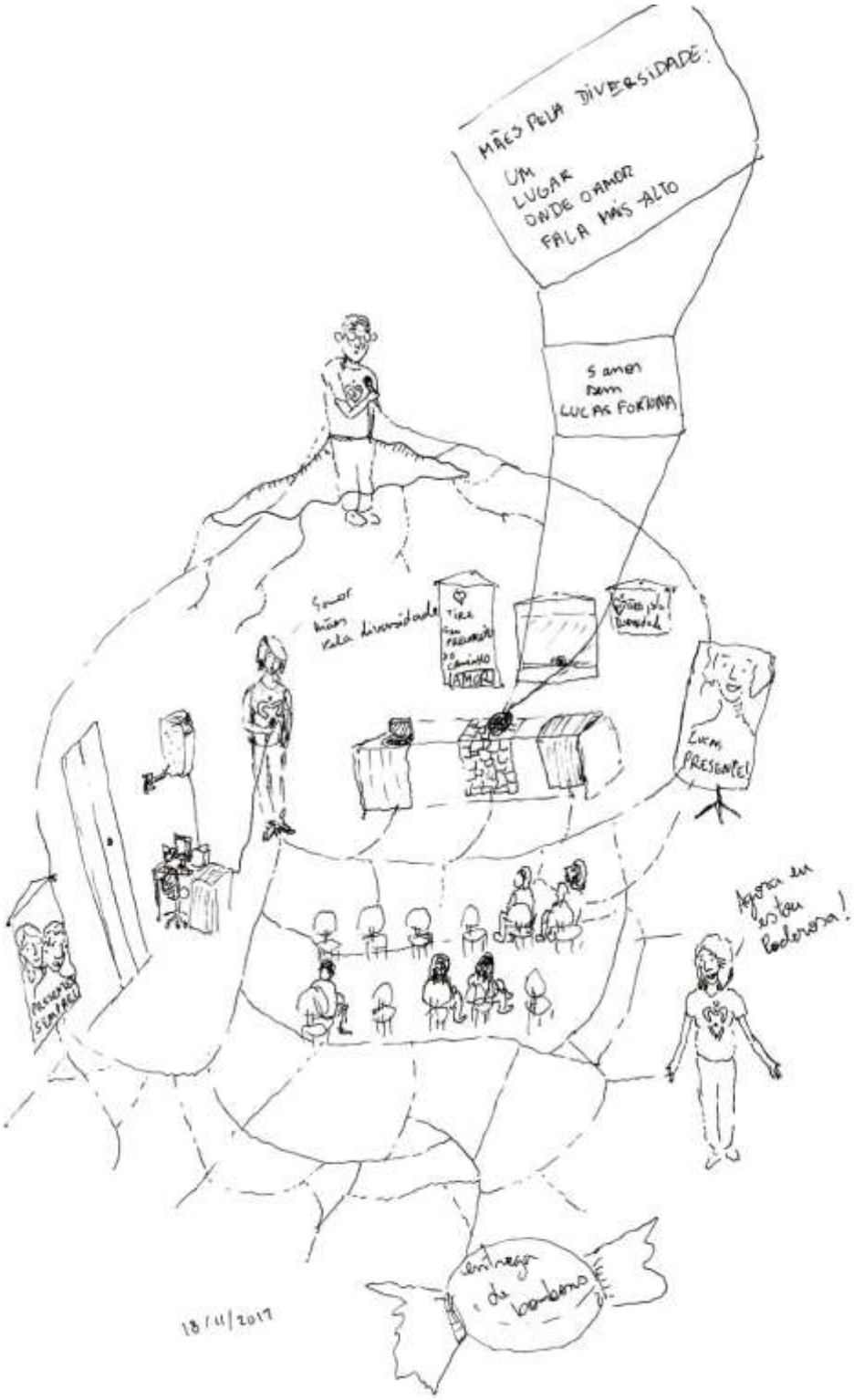
Desenho 58: Abraço caloroso e emocionado sobre o trio elétrico ao fim da Parada LGBT de São Paulo em 2017.
Fonte: Diário de Campo, dia 20/06/2017.



Desenho 59: Primeira reunião da associação Mães pela Diversidade em Goiás.
Fonte: Diário de Campo, dia 18/11/2017.

Considerações finais – A última volta do ponto-atrás

Desenho 59 – Primeira reunião da associação Mães pela Diversidade em Goiás.



Fonte: Diário de Campo, dia 18/11/2017.

Por onde se começa a leitura de um desenho? Pelas linhas de baixo ou pelas linhas de cima? Da esquerda para a direita? Do meio às beiras? Acredito que essa decisão cabe aos olhos de quem lê. Talvez não haja uma direção normativa que oriente a leitura das

imagens e aí pode residir o mistério que as transformam em reticências de interpretações. No entanto, gostaria de sugerir um trajeto de observação para a imagem acima, o último ponto-atrás que faço neste trabalho. Com ela, retorno ao furo que marca o fim do capítulo "Em casa", quando eu questionei se as Mães pela Diversidade de Goiás iriam se reunir algum dia[75]: finalmente a reunião ocorre.

Comecemos pela porta, à esquerda. Essa porta abre para uma sala dentro do prédio do Centro de Referência da Igualdade (CREI), no setor central de Goiânia. Agora, reparemos nas cadeiras no centro. Estamos sentados nelas, somos espectadores(as) do evento que vai durar duas ou três horas, neste sábado, dia 18 de novembro de 2017. Ao nosso redor, filamentos imaginários entrecruzam-se: são vidas em movimento, são percursos inquietos, são malhas de Mães. Desenhei esse emaranhado de linhas para dizer desse momento que tanto trança fios de militância a fios de relações familiares, emoções a políticas, memórias de dor e luto a memórias de *luta* e *amor*.

Nessa sala estão cerca de 30 pessoas, entre mães, pais, filhos e filhas LGBT. Há também objetos que indicam uma preparação visual de luta materna. *Fotos-símbolos* se espalham pelas paredes. "Tire o preconceito do caminho que queremos passar com o nosso amor" é uma das frases penduradas. Como argumento nesta etnografia, trata-se de um jeito resumido de dizer um dos principais objetivos do grupo: o de acionar emoções relacionadas à performance da identidade materna a fim de denunciar as violências LGBTfóbicas.

Nessa sala, há também bandeiras do movimento LGBT, do movimento transexual, uma colcha de retalhos... Após vestir a camiseta onde se estampa o símbolo do grupo, uma Mãe pela Diversidade que acabara de ser recrutada pelo grupo passa ao nosso lado e diz: "Agora eu estou poderosa!". Helenice e o filho Lucas estão aqui. Avelino e as lembranças de seu filho e de sua esposa Tânia, também. Todos vestem o mesmo uniforme. Eu, inclusive, também tenho um coração-abraço colorido na altura do peito.

A atual coordenadora estadual do movimento, Rosana Cintra, é a responsável por abrir o evento. Em sua fala, a ativista goianiense destaca a importância do *acolhimento*

---

[75] Essa ansiedade que senti por uma reunião do grupo ocorreu porque um dos objetivos iniciais de minha pesquisa era acompanhar as mobilizações das militantes goianas. A espera pelo geminar das militâncias de *fora* levou-me a dar atenção para as militâncias que não são feitas tão publicamente. Assim, visto que as atividades do grupo não ocorreram no período destinado ao meu campo de pesquisa, precisei transferir meu foco para as lutas que as Mães fazem no *dentro* de casa, no plano das relações: na *aceitação*, no *amor*, nas micropolíticas das emoções. Se não houvesse essa espera, talvez todo este trabalho se resumiria ao terceiro capítulo, que trata dos atos públicos.

da família na *luta* pela *proteção* dos filhos e filhas LGBT contra as violências homotransfóbicas, que as(os) discriminam, invisibilizam e matam, cotidianamente. Sempre partindo do "ser mãe", ela fala de *aceitação*, de estratégias de *cuidado*, de *amor* e várias outras categorias de *luta de dentro* e *de fora* das quais já tratei aqui:

"Somos mães e muitas vezes somos as primeiras a fechar a porta e o coração para nossos filhos e filhas 'diferentes'[76]. Mas também somos mães que, independente, de qualquer coisa, precisamos amar nossos rebentos. Mães para toda obra! Mães de todas as diferenças, mães para apoiar, ajudar e estender a mão. Mães para *lutar* com garra e coração. Mães guerreiras, militantes e que enfrentam a sociedade de cabeça erguida batendo no peito e dizendo: meu filho tem valor! Meu filho vai ser quem ele é, sem máscaras, sem dor e cheio de amor!"

Em seguida, Rosana liga o retroprojetor que está sobre a mesa central. Imagens iluminam-se na parede à nossa frente: é um videoclipe musical que remete a outras mães que também *lutam* para proteger seus filhos e filhas. Dessa vez, no entanto, tais mulheres não são Mães pela Diversidade: são mães palestinas que travam guerras contra outros enquadramentos normativos, em outras línguas, noutro canto do mundo. Acredito que esse seja um sinal de que as próprias interlocutoras de pesquisa corroborem com a perspectiva que trouxe aqui no terceiro capítulo: de que as Mães pela Diversidade fazem parte de uma malha maior de pessoas que performam maternagens políticas para fazer denúncias de violações dos direitos humanos não só no Brasil, como na América Latina e, talvez, no mundo.

Logo, o retroprojetor transmite outro videoclipe que emociona toda a sala, projetando as fotografias das Mães pela Diversidade aqui presentes, com seus filhos e filhas, ao longo de uma trilha sonora cuja letra remete a sentimentos e sentidos maternais. Ao fim do vídeo, uma mensagem define o coletivo a partir da emoção que escolhi levar ao título dessa dissertação: "Mães pela Diversidade, um lugar onde o *amor* fala mais alto".

Acima do desenho que retrata Rosana, está Avelino, o segundo a falar no microfone. Para o *pãe*, a reunião de hoje ocorre no dia mais simbólico possível. Há exatos cinco anos, recebíamos a notícia de morte de Lucas Cardoso Fortuna, o militante LGBT, jornalista, árbitro de vôlei e dono de boteco, filho mais velho dele. Há uma linha que parte de Avelino pela esquerda e encontra-se a um cartaz onde mãe e filho são presentificados: Lucas e Tânia. O *pãe* aponta a essa fotografia e conta a história desse filho que girou

[76] Interessante comparar o começo dessa fala à afirmação de Strathern de que "na visão de mundo ocidental, a mãe é quem guarda a porta de acesso ao mundo exterior" (2006, p.150).

muitas saias e dessa mulher que era Mãe pela Diversidade antes mesmo do grupo nascer. Mas não é só de dor que Avelino fala. Pelo contrário, ele tem experiência em conduzir o ritmo afetivo dos lugares por onde passa de gradientes de tristeza para gradientes de felicidade. Assim, ele fala também dos rodopios da própria saia, destrincha seu percurso de militante e conta sobre a forma como as Mães o acolhem, repetindo o que dissera na sala de Helenice no primeiro capítulo: "É o que me mantém vivo."

Em algum instante do encontro, Rosana percebe minha postura introspectiva e pergunta o que eu estou rabiscando no caderno sobre meu colo. Explico-lhe que estou tentando registrar o momento por um desenho e que, a cada acontecimento do encontro, adiciono um ou outro elemento no papel. Assim, havia acabado de desenhar um bombom para representar a hora em que Rosana começara a distribuir chocolates às militantes. Desenhara também as silhuetas de uma amiga lésbica, companheira de minha turma de mestrado, e da mãe dela, que logo pedem para ver meus desenhos e muito me elogiam.

Percebo que uma das grandes contribuições de utilizar o caderno de campo visual é poder compartilhar as imagens que produzo com os(as) interlocutores(as) e permitir que elas e eles leiam, de primeira mão, minhas anotações de campo. Geralmente, a esse "pedir para ver os desenhos" acompanham-se reações de admiração, de apoio e comentários que me ajudaram a construir o texto. Dessa forma, as partes "Gestos" e "Gestações" complementam-se no momento do sentar, pensar e inscrever a dissertação. Como disse na introdução, "Gestos" não é um suporte para o texto. É uma narrativa etnográfica que, embora autônoma, integra plenamente o produto final. É desenho, mas é também um jeito de dissertar e etnografar. Meu principal objetivo ao iniciar tal empreendimento era contar sobre as nuances vividas em campo que só puderam ser traduzidas visualmente, até porque as vias visuais compõem grande parte das *lutas* das Mães pela Diversidade.

Ao fim do trabalho, reparo que as maiores importâncias do processo de produção de "Gestos" estão nesses instantes de compartilhamento com os(as) interlocutores(as), em que posso permitir a eles e elas que entendam por meio da visualidade as mensagens que construo; e também nas descobertas que fiz durante o manuseio da caneta nanquim sobre o papel. Afinal, como lembra a antropóloga Aina Azevedo (2016), que também incorpora os desenhos em seu fazer etnográfico, o(a) antropólogo(a) desenha para conhecer. Esse conhecimento por meio do fazer despontou em diversos momentos. Muitas das ideias que tive para produzir as análises de "Gestações" vieram dos *insights* que tive ao desenhar. Foi durante o estudo gráfico do símbolo da associação, por exemplo, que percebi que havia um abraço gravado sobre a feição do coração.

Acredito que ao fim da leitura de “Gestos”, o(a) leitor(a) possa ter uma ideia das estratégias visuais que as Mães pela Diversidade lançam mão para militar. “Gestos” também pode promover uma relação mais íntima entre o narrador e quem lê. Através das imagens, tento trazer as afetações que o campo me traz. Em muitos desenhos, é possível identificar a representação de minhas mãos. Alguns são inclusive metalinguísticos. Essa estratégia é para lembrar de que a etnografia não permite uma linguagem neutra. Há uma vida por trás deste trabalho. Há um pouco do Cerrado também na tortuosidade das minhas linhas; afinal, essas páginas estão entre veredas. Assim, eu tento demonstrar em quais espaços pisei, traçando uma cartografia que grita: eu estudo as Mães de Goiás, mas a malha de Mães de Goiás se espalha por outras regiões. “Gestos”, então, diz sobre os limites e possibilidades do meu campo.

Colorir os desenhos em preto-e-branco com as cores da bandeira arco-íris foi uma ideia que surgiu depois, somente a partir do meu contato com as mobilizações públicas do coletivo, onde percebi a importância das cores para a construção de uma estética de militância ao redor da diversidade sexual e de gênero. Trata-se, portanto, de um processo póstumo, que fez com que eu sentisse novamente os primeiros traços, uma íntima releitura. Após tal trabalho, senti que faltasse uma imagem que sintetizaria a relação que estabeleci com as interlocutoras ou que apresentaria uma conclusão à narrativa visual. Colorir “Gestos” tornou-se, então, o *cair da ficha* de que não há como fechar, concluir ou acabar uma narrativa sobre um movimento, uma malha, um devir de vidas. As considerações são finais, mas as linhas são contínuas.

Antes de retornar à descrição da primeira reunião oficial da associação em Goiás, quero aproveitar esse instante de tentativa falha de conclusão para dizer sobre os fiapos que deixei soltos ao longo de “Gestações” e que podem ser melhor trabalhados em futuras investigações. Primeiro, é possível discutir com mais profundidade sobre as noções de *família* que são articuladas pelas Mães pela Diversidade, relacionando-as com aos estudos antropológicos e sociológicos sobre gênero e sexualidade. Acredito que grande parte dos discursos produzidos pelas Mães pela Diversidade constroem um ideal de *família*, ou colocam-na num pedestal que sugere que esse seria o espaço mais desejado, mais positivo e mais vangloriado pela população LGBT, sem levar em conta as ambivalências que preencheriam esse lugar de hierarquias e disputas. De certa forma, eu precisei “comprar” esse discurso e desviei das discussões sobre ele para poder construir meus argumentos sobre a relação entre as categorias-próximas *aceitação* ou *acolhimento* com as denúncias

de casos de violência, o *cuidado* e a *proteção* dos filhos e filhas contra os males das homofobias e transfobias.

Em segundo lugar, não me ative com muito esmero aos estudos acerca de movimentos sociais. Que elementos fariam da associação Mães pela Diversidade um movimento social? Acredito ainda que é possível identificar a atuação da malha de Mães pela Diversidade a partir da emergência dos direitos humanos e dos direitos das chamadas "minorias sexuais" no contexto euroamericano. Tais questões foram apenas pinceladas aqui, não apenas porque me faltou tempo, como também porque fugia dos meus objetivos.

Além disso, embora eu tenha interagido com muitas militantes de outras regiões do país, não pude estender a "amostra" de interlocutores(as) às Mães pela Diversidade de outros lugares, que não as do estado de Goiás. Porque meu objeto de pesquisa recai mais sobre linhas de vida de mães, pais e *pães* que vivem majoritariamente no Cerrado, não sei até que ponto posso construir afirmações que englobem o grupo em seu contexto nacional, ou que o relacione com outros contextos mais distantes. Portanto, não pude fornecer um perfil social e econômico completo, que trouxesse informações e estatísticas sobre os principais marcadores identitários do coletivo nacional. Para isso, seria preciso pesquisar em cada um dos 23 estados onde atua a associação até então.

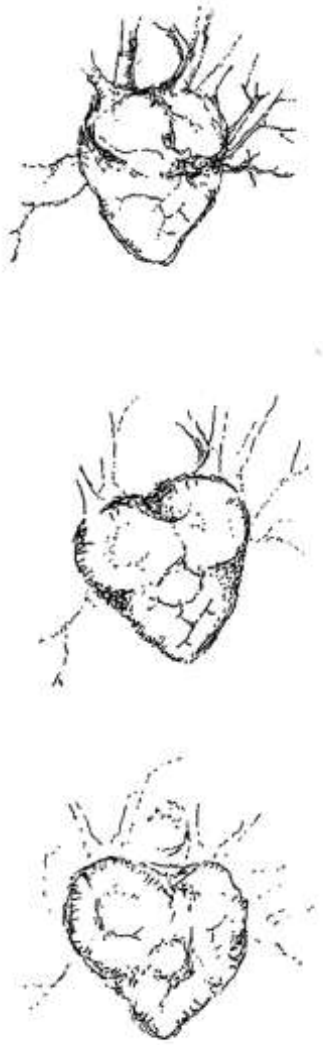
Outra falta que impede a densidade da descrição dessa etnografia é um registro dos protestos, vigílias, palestras, falas, seminários, entrevistas e outras atividades públicas realizadas pelo grupo, o que poderia compor um quadro cronológico das *lutas de fora*. Aliás, sinto que ainda seja possível abordar os fenômenos ao redor das Mães pela Diversidade por diversos ângulos e através de diversas lentes disciplinares, levantando perguntas inesgotáveis.

Enfim, os melhores resultados que esta pesquisa poderia fornecer podem não ter muita relação com a academia. Por vezes, me esqueço das análises que eu mesmo fiz e hesito quando me perguntam sobre quais questões eu disserto. Mas jamais esqueço das pessoas que conheci e dos momentos que vivi. Sem contar que esta pesquisa me devolveu minha relação com meu pai, com minha irmã e fez crescer ainda mais minha amizade com minha mãe. Essas linhas de dentro parecem intimidades demais para florescerem num trabalho acadêmico, mas são as considerações mais verdadeiras que eu poderia contar. Além disso, um dos sedimentos mais preciosos que fica em minha memória depois desse ano de pesquisa, de escrita e de desenho é o momento do encontro em que Avelino diz que há alguém nesta sala, sentado nestas cadeiras, que sabe mais de Lucas do que

qualquer um, alguém que ajudou sua *luta* como ninguém, porque escreveu a história do filho, posicionando Tânia como protagonista. É quando ele aponta para mim.

Após três anos de tentativa de agendar uma reunião em terreno goiano, elas conseguiram. Esse evento representa a consagração na militância de diversas outras mães e pais que não querem perder seus filhos e filhas na arena contra o regime cis-heteronormativo. É como se a população LGBT de Goiás ganhasse a *proteção* e o *acolhimento* maternal que outros 23 estados do país já têm. As Mães pela Diversidade goianas, enfim, nascem.

Desenho 59 – Estudo sobre o símbolo das Mães pela Diversidade: abraçando minha mãe, Vanda.



ão pela
diversidade

Fonte: Diário de Campo, dia 25/04/2017.

Referências Bibliográficas

ACHUTTI, Luiz Eduardo. **Fotoetnografia** – um estudo de Antropologia Visual sobre cotidiano, lixo e trabalho. Porto Alegre, Palmarinca, 1997.

ALMEIDA, Miguel Vale de**. Macropolíticas do armário**. A chave do armário. Homossexualidade. Casamento. Família. Florianópolis: UFSC, Estudos Feministas, 2010. Pp. 1005-1026.

ARAÚJO, Fábio Alves. **Do Luto À Luta:** A Experiência Das Mães De Acari. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2007.

AZEVEDO, Aina. **Desenho e antropologia:** Recuperação histórica e momento atual. Cadernos de Arte e Antropologia. Vol.5. nº2. Pp-15-32. 2016.

BAIRROS, Luiza. **Nossos feminismos revisitados**. UFSC: Revista Estudos Feministas, Ano 3, 2º Semestre, 1995. Pp. 458-463.

BARTHES, Roland. **A câmara clara:** nota sobre a fotografia. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BARCELLOS, José Carlos. **Literatura e homoerotismo em questão.** Rio de Janeiro: Dialogarts, 2006.

BIRMAN, Patrícia e LEITE, Márcia Pereira. (orgs.) **Um mural para a dor**: movimentos cívico religiosos por justiça e paz. Brasília, Pronex/CNPq, Porto Alegre, Ed. UFRGS, 2004.

BOAS, Franz. **Arte primitiva.** Lisboa: Fenda Edições. 1996.

_____. **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2004.

BORILLO, Daniel. **Homofobia**. Barcelona: Belaletra, 2001.

BRAGA, José Luiz. **Nem rara, nem ausente** – tentativa. Revista Matrizes, São Paulo, SP: 2010.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero:** feminismo e subversão da identidade. 11 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

_____. **Quadros de Guerra:** quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BRAZ, Camilo; MELLO, Luiz; PERILO, Marcelo. MAROJA, Daniela. **Para além das fronteiras**: parcerias e tensões em torno da construção da cidadania na perspectiva do movimento LGBT em Goiás. Estudos de Sociologia: Revista do Programa de Pós-Graduação da UFPE. Vol. 2, n. 17. 2011.

_____. **Transmasculinidades, saúde e espera:** o tempo dos sujeitos, os tempos institucionais e o acesso à saúde para homens trans. VI Colóquio Internacional de Estudos Sobre Homens e Masculinidades. 2017.

BRUNO, Fabiana. ***Foto*biografia:** Por uma metodologia da estética em antropologia. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp, 2009.

CASTRO, Eduardo Viveiros. **Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation.** Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America. Vol2., N.1, pp.3-20. 2004.

CARRARA, Sérgio e VIANNA, Adriana. **Os direitos sexuais e reprodutivos no Brasil a partir da "Constituição Cidadã".** In: OLIVEN, Ruben; RIDENTI, Marcelo; BRANDÂO. Gildo. (Org.). A Constituição de 1988 na vida brasileira. São Paulo: Aderaldo&Rothschild, Anpocs, 2008, v. , p. 334-359.

CARVALHO, Carlos Alberto. **Jornalismo, homofobia e relações de gênero**. Curitiba: Appris, 2012.

CLASTRES, Pierre**. Do etnocídio**. In: Arqueologia da violência. São Paulo: Cosac Naify, 2011, [1974] pp. 77-87.

CLIFFORD, James. **Sobre a autoridade etnográfica.** In: _____. A experiência etnográfica. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1998.

COLLINGS, Patricia H. **Learning from the outsider within**: the sociological significance of black feminist thought. In: FONOW, Mary Margaret; COOK, Judith A. *Beyond methodology, feminist scholarship as lived research*. Indiana University Press, 1991, p. 35-59.

DAMATTA, Roberto. A casa e a rua: Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil. 5ª Ed. Rio de Janeiro, 1997.

DAS, Veena. **Life and Words**: Violence and the descent into the ordinary. Berkeley, University of California Press, 2007.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **O que vemos, o que nos olha.** São Paulo: Editora 34, 1998.

_____. **O saber-movimento (o homem que falava com borboletas)**. 1998. In: MICHAUD, Philippe-Alain. Aby Warburg e a imagem em movimento. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

DRUMMOND, Patrícia**. Ativista homossexual goiano é assassinado em praia de Recife**. 19 de Novembro de 2012. Web. Disponível em: <http://www.opopular.com.br/editorias/cidade/ativista-homossexual-goiano-%C3%A9-assassinado-em-praia-de-recife-1.234919>. Acesso em: 25 de Fevereiro de 2017.

EFREM, Roberto. **Mata-mata:** reciprocidades constitutivas entre classe, gênero, sexualidade e território. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Unicamp, 2017.

FABIAN, Johannes. **O Tempo e o Outro**: Como a Antropologia Estabelece seu Objeto. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

FACCHINI, Regina; BRAZ, Camilo. **Gênero e educação**: diferenças, desigualdades e ideologia. Revista Coletiva. Número 18. Jan/fev/mar/abr 2016. Página da web. Disponível em: http://www.coletiva.org/index.php/artigo/genero-e-educacao-diferencas-desigualdades-e-ideologia/. Acesso em: 20/04/2017.

_____. **Histórico da luta de LGBT no Brasil**. Conselho Regional de Psicologia de São Paulo - Caderno Temático 11. São Paulo: CRPSP, 2011. Pp.10-19.

FERIANI, Daniela. **O delírio como outro modo de ver**: um diálogo entre xamanismo, imagem e escrita. Revista Pensata. Vol.5, N.1. pp.234-240. 2016.

FREIRE, Lucas de Magalhães. **A máquina da cidadania**: Uma etnografia sobre a re-qualificação civil de pessoas transexuais. Dissertação de Mestrado. Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2015.

GEERTZ, Clifford. **Uma descrição densa**: Por uma teoria interpretativa da Cultura. In: A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1973.

_____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, LTC, 1989.

_____. **The Integrative Revolution:** Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States. In: _____. The interpretation of cultures. New York: Basic books, 1973. Pp-234-254.

GOLDMAN, Marcio. **Alteridade e experiência**: Antropologia e teoria etnográfica. Etnográfica, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 161-173, maio 2006.

GONZALES, Lélia. **Racismo e Sexismo na cultura brasileira**. Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244.

HALL, Stuart. **Quando foi o pós-colonial?** Pensando no limite. In: Da Diáspora - identidades e medias culturais. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006b.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006a.

HARAWAY, Donna. **"Gênero" para um dicionário marxista**: a política sexual de uma palavra. Cadernos Pagu (22) 2004: pp.201-246.

HENNING, Carlos Eduardo. **Gênero, sexo e as negações do biologicismo**: comentários sobre o percurso da categoria gênero. Revista Ártemis. Vol. 8. Junho 2008. Pp. 57-67.

_____. **Paizões, Tiozões, Tias e Cacuras**: envelhecimento, meia idade, velhice e homoerotismo masculino na cidade de São Paulo. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Unicamp, 2014.

hooks, bell; MCKINON, Tanya. **Sisterhood**: Beyond Public and Private. Chicago: Signs, Vol. 21, No. 4, Feminist Theory and Practice: Summer, 1996.

INGOLD, Tim. **Antropologia não é etnografia**. In INGOLD, Tim. Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015**.**

_____. **Lines**: a brief history. London: Routledge, 2007.

_____. **Trazendo as coisas de volta à vida:** emaranhados criativos num mundo de materiais. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

JAGGAR, Alison. **Amor e conhecimento**: a emoção na epistemologia feminista. In: JAGGAR, A.; BORDO, Susan R. Gênero, Corpo, Conhecimento. Rio: Rosa dos Tempos, 1997.

JASPER, James M. **Protesto:** Uma introdução aos movimentos sociais. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

KUSCHNIR, Karina. **A antropologia do desenho:** experiências visuais e etnográficas. Cadernos de Arte e Antropologia. Vol.5. nº2. Pp-5-13. 2016.

LAPLANTINE, François. **Marcos para uma história do pensamento antropológico**. In: Aprender Antropologia. São Paulo: Brasiliense, 1995.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura, um conceito antropológico.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 22ª Ed., 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O campo da Antropologia.** In: LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural Dois. 4 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. **Introdução à obra de Marcel Mauss**. In: MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003. Pp.11-46.

LIMA, Edvaldo Pereira. **Páginas Ampliadas:** o livro-reportagem como extensão do jornalismo e da literatura. 4 Ed. Barueri, São Paulo: Manole, 2009.

LOURO, GUACIRA LOPES. **O Corpo Educado**. 2 Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultura, 1978.

MANGUEL, Alberto. **Lendo imagens:** uma história de amor e ódio. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MARTINS, José de Souza. **Sociologia da fotografia e da imagem.** São Paulo: Contexto, 2013.

MAUSS, Marcel. **As Técnicas Corporais.** In: MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia, vol. 2. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

_____. **Ensaio sobre a dádiva.** In: _____. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003. Pp. 183-314.

MEDINA, Cremilda. **Entrevista:** O diálogo possível. 4 Ed. São Paulo: Ática, 2000.

MENDONÇA, Heloisa. **Como a Parada Gay mudou São Paulo em 20 anos.** Jornal El Pais. Web. 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/13/politica/1497378497_483624.html. Acesso em: 18/01/2018.

MEYER, Dagmar E. **Educação, saúde e modos de inscrever uma forma de maternidade nos corpos femininos.** Revista Movimento. Porto Alegre, v.9, n. 3, p.33-58, set./dez. de 2003.

_____. **A politização contemporânea da maternidade:** construindo um argumento. Revista Gênero. Niterói, v.6, n.1, p.81-104, 2.sem. 2005.

MICHAUD, Philippe-Alain. **Aby Warburg e a imagem em movimento**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

MISKOLCI, Richard. **Comentário**. Campinas: Cadernos pagu (28), janeiro-junho de 2007. Pp. 55-63.

_____. **A Teoria Queer e a Sociologia**: o desafio de uma analítica da normalização. Sociologias, Porto Alegre, ano 11, nº 21, jan./jun. 2009, p. 150-182.

MODESTO, Edith. **Mãe sempre sabe?** Mitos e verdades sobre pais e seus filhos LGBTs. 2. Ed. Campinas: Papel Social, 2015.

MOORE, Henrietta L. **Anthropological theory at the turn of the century**. In: H. Moore (org.), Anthropological Theory Today. Cambridge: Polity Press, 1999, pp. 1-23.

NASCIMENTO, Davi Santos. **O grupo Colcha de Retalhos e a cidadania homossexual**. Trabalho de Conclusão de Curso de Comunicação Social com habilitação em Jornalismo. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2007.

NOVAIS, Kaito Campos. **Lucas e o giro da saia amarela.** Trabalho de Conclusão de Curso de Comunicação Social com habilitação em Jornalismo. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2016.

OKIN, Susan. **Gênero, o público e o privado**. Estudos Feministas, Florianópolis, 16(2): 440, maio-agosto/2008. Pp-305-332.

OLIVEIRA, Leandro. **Os sentidos da aceitação**: família e orientação sexual no Brasil contemporâneo. Tese de Doutorado. Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2013.

_____. **As mães, fora do armário:** direitos humanos, grupos de pais de homossexuais e a politização do "amor materno". In MORAES, Andrea; NATIVIDADE; Marcelo; LUNA, Naara Luna (org). Direitos Humanos e Diferença em Perspectiva Antropológica. 2014.

PEIRANO, Mariza. **Etnografia não é método**. Horizontes Antropológicos, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PISCITELLI, Adriana. **Gênero:** a história de um conceito. In: ALMEIDA, Heloisa Buarque; SZWAKO, José (Orgs.). Diferenças, igualdade. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2009. Pp. 116-150.

_____. **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.

_____. **Resenha**: The gender of gift. Unicamp: Cadernos Pagu, 1994. Pp. 211-219.

REZENDE, Claudia Barcellos e COELHO, Maria Claudia. **Antropologia das emoções.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

RICH, Adrienne. **Heterossexualidade Compulsória e Existência lésbica.** In: Revista Bagoas, n.10. Natal: UFRN, 2010.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. **O que é etnocentrismo**. Editora Brasiliense, 1988.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Escala, 2007.

RUBIN, Gayle. **O tráfico de mulheres:** Notas sobre a "economia política" do sexo. SOS Corpo, Recife, 1993.

SAADA-FAVRET, Jeanne. **Ser afetado.** São Paulo. Cadernos de campo. N.13. pp-155-161. 2005.

SAMAIN, Etienne (Orgs). **Como pensam as imagens.** Campinas: Ed. Unicamp, 2012.

SAMAIN, Etienne. **"Ver e dizer na tradição etnográfica:** Bronislaw Malinowski e a fotografia. In: Horizontes Antropológicos, n.2, UFRGS, 1995.

SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a cegueira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SCOTT, Joan. **Gênero:** uma categoria útil de análise histórica. New York, Columbia University Press. 1989.

SEGATO, Rita Laura. **Alteridades históricas/ Identidades políticas: uma crítica a las certezas del prularismo global.** Brasília, 1998.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **A Epistemologia do Armário**. In: Cadernos Pagu. Tradução de Plinio Dentzien. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, 2007.

SILVA, Tomás Tadeu. **Identidade e diferença** – a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

SPIVAK, Gayatri C. **Tradução como cultura.** Ilha do desterro. Florianópolis. N.48. jan/jun 2005.

STRATHERN, Marilyn. **Gênero da dádiva**: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

_____. **Necessidade de pais, necessidade de mães.** Revista Estudos Feministas. Ano 3. Pp. 303-329. 2.sem.1995.

TRAVANCA, Isabel. **Fazendo etnografia no mundo da comunicação.** In: BARROS, Antônio; DUARTE, Jorge (Orgs.). Métodos e técnicas de Pesquisa em Comunicação. 2 Ed. São Paulo: Atlas, 2010.

VANCE, Carole S. **Four essays on Art, Sexuality and Cultural Politics.** In: MARCUS, George E. & MYERS, Fred K. The traffic in culture: refiguring art and anthropology. Berkeley and Los Angeles, California & London, England: University of California Press Ltd., 1995. Pp. 330-368.

VIANNA, Adriana e LACERDA, Paula. **Direitos e Políticas Sexuais no Brasil**: o panorama atual. 01. ed. Rio de Janeiro: CLAM/IMS, 2004. v. 01. 245p.

_____; FARIAS, Juliana. **A guerra das mães**: dor e política em situações de violência institucional. Cadernos Pagu: julho-dezembro, 2011.

_____. **Introdução**: fazendo e desfazendo inquietudes no mundo dos direitos. In: VIANNA, Adriana (org.). O Fazer e o Desfazer dos Direitos: experiências etnográficas sobre política, administração e moralidades. Rio de Janeiro: E-papers, 2013, p. 15-35.

WEEKS, Jeffrey. **O corpo e a sexualidade.** Londres: Blackwell, 1996. In: LOURO, GUACIRA LOPES. O Corpo Educado. 2 Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

WITTIG, Monique**. El pensamiento heterosexual y otros ensayos**. Madrid: Egales, 2006.