



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

INSTITUTO DE LETRAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LÍNGUA E CULTURA

DEFESA DE TESE DE DOUTORADO

NEILA PRISCILA DOS SANTOS COSTA

**EU NÃO SOU UMA MULHER: PERSPECTIVAS LÉSBICAS SOBRE A
FAMÍLIA ESTRUTURAL A PARTIR DOS ESTUDOS CRÍTICOS DO
DISCURSO**

Salvador
2024

NEILA PRISCILA DOS SANTOS COSTA

**EU NÃO SOU UMA MULHER: PERSPECTIVAS LÉSBICAS SOBRE A
FAMÍLIA ESTRUTURAL A PARTIR DOS ESTUDOS CRÍTICOS DO
DISCURSO**

Texto apresentado ao PPGLinC - Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia e à banca examinadora, para a Defesa de Tese do curso de Doutorado, na área de Linguagem e Interação, na linha de Linguagem, Cognição e Discurso.

Orientação: Profa. Dra. Daniele de Oliveira (UFBA)

Coorientação: Profa. Dra. Viviane Vieira (UnB)

Salvador
2024

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA),
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

, Neila Priscila dos Santos Costa
EU NÃO SOU UMA MULHER: PERSPECTIVAS LÉSBICAS SOBRE
A FAMÍLIA ESTRUTURAL A PARTIR DOS ESTUDOS CRÍTICOS DO
DISCURSO / Neila Priscila dos Santos Costa . --
Salvador, 2024.
194 f.

Orientadora: Daniele de Oliveira.
Coorientadora: Viviane Vieira.
Tese (Doutorado - PPGLinC - Programa de Pós-
Graduação em Língua e Cultura) -- Universidade Federal
da Bahia, Instituto de Letras, 2024.

1. Famílias. 2. Violências. 3. Perspectivas
Lésbicas. 4. Estudos Críticos do Discurso. I. de
Oliveira, Daniele. II. Vieira, Viviane . III. Título.

NEILA PRISCILA DOS SANTOS COSTA

**EU NÃO SOU UMA MULHER: PERSPECTIVAS LÉSBICAS SOBRE A
FAMÍLIA ESTRUTURAL A PARTIR DOS ESTUDOS CRÍTICOS DO
DISCURSO**

Tese de Doutorado apresentada como requisito parcial para
obtenção de grau de Doutora em Linguagem, Cognição e
Discurso, pela Universidade Federal da Bahia.

Orientadora: Profa. Dra. Daniele de Oliveira (UFBA)
Coorientadora: Profa. Dra. Viviane Vieira (UnB)

Data: ____/____/____

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Daniele de Oliveira (Orientadora/UFBA)

Profa. Dra. Viviane Vieira (Coorientadora/UnB)

Profa. Dra. Denise Zoghbi (UFBA)

Profa. Dra. Simone Brandão (UFRB)

Profa. Dra. Miriam Grossi (UFSC)

Prof. Dr. Lucineudo Irineu (UECE)

*A todas las lesbianas feministas,
con quienes cada día trato de escapar
de la clase mujeres,
para ser libre.*

Ochy Curiel (2013)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a toda a comunidade da Universidade Federal da Bahia (UFBA), a todo o corpo técnico-administrativo, terceirizadas(es/os), vendedoras(es) de lanches e cafezinho, trabalhadoras(es) das xerox, a todo o corpo docente, todas as escolas e todos os institutos que percorri e que fizeram parte da minha vida direta ou indiretamente desde a graduação em Letras/Inglês em 2010. Na UFBA me graduei, iniciei meu percurso científico e acadêmico, fiz muitas(es/os) amigas(es/os), comi muito acarajé na portaria do PAF1, borrei a barra da calça de barro em dias de chuva quando ainda não existia a Praça das Artes, “morei” na biblioteca, conheci a manhã, a tarde e a noite. Participei de eventos diversos, seminários, congressos e aulas excelentes. Conheci a academia que me inspira e faz brilhar meus olhos e aquela cujas práticas, mentalidades e cujo exemplo jamais devemos seguir ou referenciar. À UFBA só gratidão e vida longa no caminho da crítica, da ética, do ir além de seus muros, da decolonialidade do ser, do saber, do poder, instituição que forma e formou grandes profissionais, professores, pensadores, artistas, cientistas. Como baiana, soteropolitana, me sinto feliz de ser fruto e parte dessa e da universidade pública.

Agradeço à minha família do *orun*, saúdo *Egbé Orun*, saúdo *Egbé Àiyé*, estes que olham para e por mim, aos meus pais terrenos. Agradeço profundamente a *Egun Ará*, a *Egúngún*, essa espiritualidade que me rege, me guia, protege, defende, livra e que cuida de mim, toda gratidão às minhas e aos meus ancestrais, aos meus Pais Pretos de Ouro Preto, *Saravá!* ao meu amado *Èṣù Òdàrà*, *Láaróyè!* meu pai, eterna é a minha gratidão.

Mo dúpé gbogbo!

O afetivo é o efetivo.

(Professora Mercedes Cunha Chaves de Carvalho)

I believe at this point, and maybe for a long time to come, that these analytical sessions are a form of political action. I do not go to these sessions because I need or want to talk about my “personal problems”. In fact, I would rather not. As a movement woman, I’ve been pressured to be strong, selfless, other-oriented, sacrificing, and in general pretty much in control of my own life. To admit the problems in my life is to be deemed weak. So, I want to be a strong woman, in movement terms, and not admit I have any real problems that I can’t find a personal solution to (except those directly related to the capitalist system). It is at this point a political action to tell it like it is, to say what I really believe about my life instead of what I’ve always been told to say. So, the reason I participate in these meetings is not to solve any personal problem. One of the first things we discover in these groups is that personal problems are political problems. There are no personal solutions at this time. There is only collective action for a collective solution. (HANISCH, 1969)

O pessoal é político. (HANISCH, 1969)

A ansiedade feminista sobre o desaparecimento da mulher é desnecessária, ela nunca existiu como um sujeito unificado, em primeiro lugar. Além disso, se, como já afirmei aqui, tomada como certa, a identidade da mulher invocada em muitos estudos feministas é o da “esposa nuclear”, seu desaparecimento pode não ser lamentável. Pelo contrário, sua morte pode limpar o caminho para as mulheres serem o que quiserem ser. (OYÈWÚMI, 2000, p. 6)

A mulher boa é a mulher invisível.

(Professora Janaína Mafra, em análise da obra “*Oeconomicus*” de Xenofonte)

RESUMO

A presente tese aborda a temática da família, instituição relevante na vida de muitas pessoas, mas ao mesmo tempo tão polêmica, sobretudo, para grupos minoritarizados como é a população LGBTQIAP+, o que a coloca entre os lugares que mais violentam essa comunidade, simbólica e materialmente. Associada a uma formação cis-hetero-patriarcal-monogâmica-cristã, a análise da instituição em questão se desenvolve a partir da realidade e da existência de relações lésbicas, com base em perspectivas, relatos e narrativas de lésbicas. O objetivo geral foi investigar, através desses relatos e narrativas, a configuração do discurso sobre a família estrutural, também chamada de tradicional, considerando a (re)produção de violências contra elas, suas feminilidades, transfeminilidades e masculinidades, e o universo do feminino do qual participam. Esta pesquisa também buscou realizar a 1) análise da representação das lésbicas sobre o modelo de família hegemônico, 2) análise das modalizações contrahegemônicas sobre a representação, 3) análise dos processos de identificação das participantes sobre a representação a partir de avaliações. A análise de dados aconteceu sob o prisma de teorias das ciências humanas e sociais, sobretudo, Estudos Críticos do Discurso em sua abordagem textualmente orientada e Estudos de Gênero, Sexualidades e Feminismos. Os resultados mostraram que este grupo social de lésbicas avalia e entende família, no geral, a partir de afirmações com processos relacionais como sendo um grupo de pessoas, nutrido por cuidado, afetos e afinidades, que pode ou não ter laços consanguíneos, podendo apresentar vários formatos, desde *single* a multiespécie, formada por amigos, casais hetero/homo com ou sem filhos, avós e netos, bem como outros arranjos. Também modalizaram a necessidade de a instituição em análise ser lida tendo em vista suas diversas dinâmicas sociais, de modo interseccional, considerando categorias como raça, classe, território, gênero, uma vez que a diversidade é fato inquestionável e tais categorias desenham peculiaridades e diferenças significativas na experiência de família. A ideia de famílias desestruturadas levantou a questão sobre a discursividade/representação do modelo único de família, aquele hegemônico, que estaria por trás dos processos de desqualificação dos diversos modelos familiares, implicitamente ditos “sem estrutura”, quando o que existem são estruturas familiares, no plural. Essa discursividade do modelo único, que cria o mito da uniformidade familiar, é motor de práticas e

políticas higienistas do Estado, que vitimizam outros formatos de família. As participantes também afirmaram não se identificar com o modelo de família hegemônico, embora muitas precisem reproduzi-lo. A reprodução da heteronormia é vista como parte de experiências vividas por lésbicas e experiências de ser e existir enquanto família lésbica permeadas por estigmas, opressões, barreiras, dificuldades cotidianas extrínsecas e intrínsecas, de modo que seguir a heteronormia se torna uma tentativa de (sobre)viver, embora não apague tais estigmas, opressões e barreiras. Ainda é importante destacar a ocorrência do item lexical “emprestadas”, para “irmãs emprestadas”. Tal discursividade aponta para a construção social dos papéis de membros de família, membros “emprestados”, pessoas sem relação consanguínea. Essa lógica apresentada derruba mais uma vez a ideia de família como construção biológica. Além desses, outros resultados também foram alcançados.

Palavras-chave: Famílias; Violências; Perspectivas Lésbicas; Estudos Críticos do Discurso.

ABSTRACT

This thesis addresses the theme of family, a relevant institution in many people's lives, but at the same time so controversial, especially for minority groups such as the LGBTQIAP+ population, which places it among the groups that most violate the community, symbolically and materially. Associated with a cis-hetero-patriarchal-monogamous-christian formation, the analysis of this institution is developed from the reality and existence of lesbian relationships, based on lesbian perspectives, reports and narratives. The general objective was to investigate, through these reports and narratives, the configuration of the discourse on the structural family, also called traditional family, considering the (re)production of violence against them, their femininities, transfemininities and masculinities, and the universe of femininity in which they participate. This research also sought to carry out the 1) analysis of the representation of lesbians regarding the hegemonized family model, the 2) analysis of the counter-hegemonic modalities regarding the representation, the 3) analysis of the identification processes of the participants regarding the representation based on evaluations. Data analysis took place under the prism of theories of the human and social sciences, especially Critical Discourse Studies in its textually oriented approach

and Studies of Gender, Sexualities and Feminisms. The results showed that this social group of lesbians evaluates and understands family, in general, based on statements with relational processes as being a group of people, nourished by care, affection and affinities, which may or may not have blood ties, and may present various formats, from single to multispecies, formed by friends, hetero/homo couples with or without children, grandparents and grandchildren, as well as other arrangements. They also modalized the need for the institution under analysis to be read in view of its diverse social dynamics, in an intersectional manner, considering categories such as race, class, territory, gender, since diversity is an unquestionable fact and such categories outline peculiarities and significant differences in the family experience. The idea of unstructured families raised the question about the discursiveness/representation of the single family model, the hegemonized one, which would be behind the processes of disqualification of the diverse family models, implicitly said to be “structureless”, when what exists are family structures, in the plural. This discourse of the single model, which creates the myth of family uniformity, is the driving force behind the State's hygienic practices and policies, which victimize other family formats. The participants also stated that they do not identify with the hegemonized family model, although many need to reproduce it. The reproduction of the heteronorm is seen as part of experiences lived by lesbians and experiences of being and existing as a lesbian family permeated by stigmas, oppress

ions, barriers, extrinsic and intrinsic daily difficulties, so that following the heteronorm becomes an attempt to live/survive, although it does not erase such stigmas, oppressions and barriers. It is also important to highlight the occurrence of the lexical item “borrowed”, for “borrowed sisters”. Such discursiveness points to the social construction of the roles of family members, “borrowed” members, people without blood relations. This logic presented once again undermines the idea of family as a biological construction. In addition to these, other results were also achieved.

Keywords: Families; Violence; Lesbian Perspectives; Critical Discourse Studies.

RESUMEN

Esta tesis aborda el tema de la familia, una institución relevante en la vida de muchas personas, pero a la vez tan controvertida, especialmente para grupos minoritarios como la población LGBTQIAP+, lo que la ubica entre los lugares que más vulneran a esta comunidad, simbólicamente y materialmente. Asociada a una formación cis-hetero-patriarcal-monógama-cristiana, el análisis de la institución en cuestión se desarrolla a partir de la realidad y existencia de las relaciones lesbianas, a partir de perspectivas, relatos y narrativas lesbianas. El objetivo general fue investigar, a través de estos relatos y narrativas, la configuración del discurso sobre la familia estructural, también llamada tradicional, considerando la (re)producción de la violencia contra ellas, sus feminidades, transfeminidades y masculinidades, y el universo de la femenino del que participan. Esta investigación también buscó realizar 1) análisis de la representación de lesbianas frente al modelo de familia hegemónico, 2) análisis de modalidades contrahegemónicas sobre la representación, 3) análisis de los procesos de identificación de los participantes frente a la representación a partir de evaluaciones. El análisis de los datos se realizó desde la perspectiva de teorías de las ciencias humanas y sociales, especialmente los Estudios Críticos del Discurso en su enfoque textual y los Estudios de Género, Sexualidad y Feminismo. Los resultados mostraron que este grupo social de lesbianas evalúa y comprende a la familia, en general, a partir de afirmaciones con procesos relacionales como un grupo de personas, nutrido de cuidados, afectos y afinidades, que pueden tener o no vínculos consanguíneos, y pueden presentar varios formatos, desde monoespecies hasta multiespecies, formados por amigos, parejas hetero/homo con o sin hijos, abuelos y nietos, además de otras modalidades. Modalizaron también la necesidad de que la institución bajo análisis sea leída teniendo en cuenta sus diversas dinámicas sociales, de manera interseccional, considerando categorías como raza, clase, territorio, género, ya que la diversidad es un hecho incuestionable y dichas categorías perfilan peculiaridades significativas y diferencias en la experiencia familiar. La idea de familias desestructuradas planteó el interrogante sobre la discursividad/representación del modelo unifamiliar, el hegemónico, que estaría detrás de los procesos de descalificación de los distintos modelos familiares, implícitamente llamados “sin estructura”, cuando lo que existe son estructuras familiares, en plural. Esta discursividad del modelo único, que crea el mito de la uniformidad familiar, es el motor de las prácticas y políticas higienistas del Estado, que victimizan

otros formatos familiares. Los participantes también manifestaron que no se identifican con el modelo familiar hegemónico, aunque muchos necesitan reproducirlo. La reproducción de la heteronorma es vista como parte de experiencias vividas por lesbianas y de experiencias de ser y existir como familia lesbiana permeadas por estigmas, opresiones, barreras, dificultades cotidianas extrínsecas e intrínsecas, de modo que seguir la heteronorma se convierte en un intento de (sobre)vivir, aunque no borra tales estigmas, opresiones y barreras. También es importante destacar la aparición del léxico “prestado”, para “hermanas prestadas”. Tal discursividad apunta a la construcción social de los roles de los miembros de la familia, miembros “prestados”, personas sin parentesco consanguíneo. Esta lógica presentada colapsa una vez más la idea de familia como construcción biológica. Además de estos, también se lograron otros resultados.

Palabras clave: Familias; Violencia; Perspectivas Lesbianas; Estudios Críticos del Discurso.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- ABGLT – Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos
- ADTO – Análise de Discurso Textualmente Orientada
- ANTRA – Associação Nacional de Travestis e Transexuais
- ATRAS – Associação de Travestis e Transexuais de Salvador
- AVC – Acidente Vascular Cerebral
- CAPS – Centros de Atenção Psicossocial
- CEP – Conselho de Ética em Pesquisa
- COVID19 – Corona Virus Disease (Doença do Coronavírus)
- ECD – Estudos Críticos do Discurso
- ENLÉSBI – Encontro de Lésbicas e mulheres Bissexuais da Bahia
- FGV – Fundação Getúlio Vargas
- GGB – Grupo Gay da Bahia
- IC – Inseminação Caseira
- IES – Instituições de Ensino Superior
- ILUFBA – Instituto de Letras da UFBA
- LAC – Linguística Aplicada Crítica
- LBL – Liga Brasileira de Lésbicas
- LGBTQIA+ – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, Transexuais, Travestis (Travestigêneres), Queer, Intersexos, Assexuais, + (e outros).
- LGBT – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, Transexuais, Travestis (Travestigêneres)
- LBT – Lésbicas, Bissexuais, Transgêneros, Transexuais, Travestis (Travestigêneres)
- NEIM/UFBA – Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher/UFBA
- ONGs – Organizações não-Governamentais
- SINAN – Sistema de Informação de Agravos de Notificação
- SUS – Sistema Único de Saúde
- TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
- UBS – Unidade Básica de Saúde
- UFBA – Universidade Federal da Bahia
- UNLGBT – União Nacional de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, Transexuais, Travestis

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	19
1.1	PROBLEMÁTICA.....	24
2	FAMÍLIA COLONIAL-MODERNA OCIDENTAL: BREVE HISTÓRICO E REFLEXÕES.....	30
2.1	ORIGENS DA FAMÍLIA?.....	30
2.2	O PRÉ-FAMÍLIA.....	31
2.3	SOBRE PARENTESCO.....	35
2.4	AS IMAGENS DA FAMÍLIA (COLONIAL-MODERNA OCIDENTAL) SEGUNDO PHILIPPE ARIÈS.....	38
2.5	FAMÍLIA COLONIAL-MODERNA HEGEMÔNICA.....	44
2.6	CONCEITOS CONTEMPORÂNEOS DE FAMÍLIA.....	48
3	ESTUDOS CRÍTICOS DO DISCURSO: DIÁLOGOS E TRANSGRESSÕES.....	59
3.1	A CIÊNCIA NOS ESTUDOS CRÍTICOS DO DISCURSO.....	64
3.2	SOBRE REALISMO CRÍTICO.....	68
3.3	RC E ADTO: CONEXÕES.....	74
3.4	SUJEITO E DISCURSO.....	78
4	SOBRE MODALIDADE.....	84
4.1	PENSANDO A MODALIDADE.....	84
4.1.1	O que é modalidade e seu breve histórico.....	85
4.2	TIPOS DE MODALIDADE.....	90
4.2.1	Modalidade epistêmica.....	92
4.2.2	Modalidade deôntica.....	93
5	AVALIATIVIDADE.....	95
6	COLONIZAÇÃO DISCURSIVA.....	98
7	CISHETERONORMATIVIDADE, HOMONACIONALISMO E HOMONORMATIVIDADE.....	104

7.1	HOMONACIONALISMO E HOMONORMATIVIDADE.....	108
8	ASPECTOS METODOLÓGICOS.....	111
8.1	DETALHAMENTO DO GRUPO.....	112
9	ANÁLISE DE DADOS.....	114
9.1	ANÁLISE DAS RESPOSTAS DAS PARTICIPANTES	114
10	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	169
11	EU NÃO SOU UMA MULHER: A IMPORTÂNCIA DOS ESTUDOS LÉSBICOS PARA A MUDANÇA DISCURSIVO-SOCIAL.....	176
	REFERÊNCIAS.....	180
	ANEXO.....	193

APRESENTAÇÃO

Nomear a experiência. Quando ouvi Rita Segato em uma aula pública em fevereiro de dois mil e vinte dois dizendo que precisamos nomear a experiência a partir de onde estão os nossos pés, pensei que era justamente isso que estava faltando, no auge da minha escrita de tese, depois de ter qualificado em dezembro de dois mil e vinte um. Embora eu tivesse dito nos meus objetivos de pesquisa algo como conceituar a família lésbica, não necessariamente defini-la, ou mesmo, pensar sobre a diversidade de arranjos existentes e a ideia de naturalização e universalização de apenas um modelo, talvez, aí sim, repensar a família ocidental, senti naquele momento de sua aula as sensações da experiência de não ser família, ou, de não ser uma família, ou, de não ter minha “família” socialmente considerada como tal. Essa fala da Segato me fez reviver um momento em dois mil e dezessete, ao lembrar da querida professora Márcia Paraquett do Instituto de Letras da UFBA, que em minha defesa de mestrado, depois de ler uma emocionante carta para mim, me disse olhando nos olhos, já nos finalmentes, abraços e despedidas, estando comigo alguns colegas, que nós precisamos criar, e criar as teorias.

Essa proposta me levou a realizar algumas reflexões nos meus momentos de estudo, acerca de uma historiografia, que, se não faz de conta que não existe, exclui teorias importantes, epistemologias, ontologias, por fim, vertentes do discurso, para dar foco à área, a exemplo da dialético-relacional, e estudos que conversam com o campo dos Estudos Críticos do Discurso, que têm cada vez mais a cara de Abya Yala, dado o protagonismo não só de mulheres pesquisadoras, das mais diversas áreas, mas mulheres afro-latino-americanas e caribenhas, do sul global, e que também investe no direcionamento muito expressivo e direto de questões sociopolíticas. Este é o caso do fazer de pesquisadoras como Viviane Vieira, Viviane Resende, Izabel Magalhães, Ochy Curiel, Norma Mogrovejo, Jasbir Puar, Gayatri Spivak, Guacira Louro, Audre Lorde, Chandra Mohanty, Lélia Gonzalez, Carla Akotirene, Dedê Fatumma, Letícia Nascimento, Djamila Ribeiro, Oyèrónké Oyěwùmí, Rita Segato, Maria Lugones, são muitos os nomes, infelizmente não é possível citar todas. Tal historiografia, me parece seccionada, distante e desinteressada, e nessa postura desinteressada, também etnocêntrica, que pouco lê tais perspectivas e vertentes, ou que as lê a partir de si, como centro, e que, portanto, pouco tem a

dizer, bastando-se apenas em citar suas siglas sem nenhum desenvolvimento do que pensa a respeito. Pode-se observar tais posturas partindo da linha dura dos estudos da linguagem, sim, mas até com menos frequência quando comparamos às vertentes francófonas dos Estudos do Discurso, que, aliás deveriam se preocupar mais em expandir sua fala historiográfica neste âmbito, para além do celeiro eurocêntrico-francófono, desestabilizando de fato as preposições que acompanham a AD “do” e “no” Brasil, de que tanto comentam. Do mesmo modo, caminho com a crítica feita por Resende (2019) em que diz sobre uma super aplicação de saberes e teorias importadas, tomadas como *as* válidas e universais, e a ausência de adaptações e modificações destes saberes em contextos situados: “os estudos do discurso no Brasil dividem-se basicamente em duas grandes linhas: a análise de discurso francesa e a análise de discurso inglesa. Só os nomes pelos quais conhecemos essas vertentes de estudos discursivos já nos dizem da colonialidade do campo” (RESENDE, 2019, p. 19).

Segato falava e falava em sua aula inaugural. Há pessoas que quando falam fazem brotar várias ideias nas nossas cabeças. Este era o caso. Então, eu vi de repente a fala de Paraquett atravessando a de Segato, “mulher, pesquisadora, militante”, assim foi introduzida à sua audiência antes de iniciar a aula. Militante, palavra muito criticada por alguns acadêmicos, cientistas sem visão planetária, para roubar a expressão da Saffioti. “O que eu fiz durante a maior parte do meu tempo na vida, durante mais de trinta anos, foram duas coisas: dar aula e ficar sentada na cadeira escrevendo no computador. Trinta anos pelo menos, passaram assim” (SEGATO, 2020)¹. Certamente a biografia da Segato ultrapassa essa síntese autodescritiva. E então, a militante, antropóloga, professora, discorria sobre o fato de termos que (re)criar senso de comunidade e da necessidade de formarmos comunidade, eu diria, de recomunizar, este seria o caminho para encarar os fatos e a realidade juntas(es), avaliar, pensar, deliberar juntas(es) e em comunidades. Isso, ela dizia, é fundamental. Estou quase transcrevendo as palavras da Segato aqui, que podem ser conferidas em fonte já indicada, para dizer que nomear a experiência passa pelo processo de “doar vocabulário” e para isso acontecer é necessário que o ensino-aprendizagem autorize, e “um professor que não autoriza é um professor que não forma autores”.

¹ Aula Pública com a Profa. Dra. Rita Segato, “*Gênero e Colonialidade*” (2020). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AOrjToRUDQM>. Acesso em: fev. de 2022.

“Ensinar é autorizar”. Falas de Segato. Uma docência que apenas repete o que já existe está presa à colonialidade do saber, que nos impede de ir além. Aliás, ensinar sem aprender quando se ensina pode ser um perigo. “Essa não é uma docência boa, conhecer o já pensado é importante, mas autorizar a pensar a partir da nossa posição no mundo é tão importante quanto”. “O meio acadêmico tem múltiplos pactos de mediocridade” (SEGATO, 2020) e penso ser factível escrever um livro sobre tais mediocridades em algum momento, fazer a crítica da crítica. Mas agora, transcrevo-a, e ao transcrevê-la sinto também que não tenho vocabulário para nomear a experiência da qual referi no início desta apresentação, a experiência da “família”, da “família” lésbica, que fique nítido. Haveria essa tal “família lésbica”? Neste momento em que escrevo é fevereiro de dois mil e vinte dois, sei que outros momentos da tese virão, mas agora, nesta data, quero registrar que muitas coisas foram ditas no material gerado para a análise, estou curiosa para começar esta análise, muitas participantes se posicionaram e quero muito saber o que dizem a respeito.

É preciso nomear a experiência tendo em vista o que já foi produzido acerca dos fatos, tomando conhecimento do que existe, do que já foi escrito a respeito, mas, sobretudo, tendo em vista os nossos esquemas, pois “o mundo do norte tem outros esquemas” cuja realidade concorda, não é o nosso caso. A gestão da escravidão, por exemplo, é tomada com base em esquemas distintos, a partir de pontos de vista completamente opostos. Estes esquemas não nos servem. Precisamos nos ater a uma vigilância crítica sobre tais teorias e discursos (RESENDE, 2010, p. 194).

Nomear a experiência envolve inúmeros percursos, um deles é pesquisa, que nos revelará diferentes perspectivas sobre um dado objeto, um dado fenômeno, e isso enriquecerá esse processo. E nomear a experiência também envolve dar continuidade. Desejo ter contribuído com algo nesse sentido a partir deste trabalho, ao menos sinto que busquei fazê-lo.

1 INTRODUÇÃO

De acordo com o relatório descritivo da primeira etapa do 1º Lesbocenso Nacional: Mapeamento de Vivências Lésbicas no Brasil (2022), cuja amostra atingiu o número de 22 mil respondentes, destas, 78,61% das lésbicas já sofreram lesbofobia, sendo que 75,13% dos agentes de violência são pessoas conhecidas, dentre elas membros da família e parentes. Os cinco principais tipos de violências mais vividos pelas participantes da pesquisa são: assédio moral, assédio sexual, violência psicológica, violência institucional, violência física.

[...] em 2017, por exemplo, em média 6 lésbicas foram estupradas por dia no Brasil, sendo que em 61% dos casos notificados a vítima foi estuprada mais de uma vez e em 61% dos casos o estupro ocorreu dentro da residência das vítimas (SILVA, 2019) (LESBOCENSO NACIONAL, 2022, p. 6).

A família é uma instituição relevante na vida de muitas pessoas, mas ao mesmo tempo tão polêmica, sobretudo, para a população LGBTQIAP+. O que é família? Quais suas funções sociais, que discursos sustenta? Esta tese fala sobre famílias, mas analisamos principalmente a família estrutural, ou o modelo de família hegemônico, aquele que supostamente todos nós deveríamos seguir e reproduzir, bem como os papéis sociais e de gênero impostos por ela, como algo obrigatório.

Discussões em torno do compulsório no âmbito das relações de gênero têm ganhado cada vez mais espaço com a introdução de debates em torno da (cis)heteronormatividade (RICH, 1991), das lesbiandades (FATUMMA, 2023), das questões de raça, de classe, mas também em torno da constituição e da manutenção da família colonial-moderna ocidental, também chamada de família tradicional; debates que apontam não apenas para o questionamento de um histórico de naturalização-universalização de modelos e paradigmas, de homogeneização de modos de ser, agir, interagir, eles também rememoram um histórico, no caso da pauta familiar, núcleo desta pesquisa, de enfraquecimento da equidade e do cooperativismo entre grupos humanos desde períodos remotos, com o surgimento das sociedades agrícolas e consequente implantação da propriedade privada. Com essa mudança, observou-se o fim gradual de um sistema de considerável igualdade também entre pessoas ditas homens e mulheres, aquele marcado pelo

período de caça e coleta (STEARNS, 2015, p. 31), que se caracterizou por um perfil mais comunitário e nômade.

Com o desenvolvimento das civilizações, a partir dos contatos entre diferentes povos e, até mesmo, das limitações provenientes das trocas, os sistemas de gênero, que apontavam até então para as relações entre feminino e masculino, feminilidade e masculinidade (no singular), bem como para as determinações de gênero, tendo como base os papéis de gênero, foram ganhando forma, embora, é importante dizer, Stearns tenha descrito os sistemas de gênero como relações entre homens e mulheres, elaborando, assim, uma perspectiva binária do ser humano com base no sexo biológico para a leitura desse período, que talvez tenha sido caracterizado mesmo desta maneira (STEARNS, 2015).

A taxa de natalidade aumentava consideravelmente, impulsionada pela estabilidade propiciada pelo cultivo de alimentos, moradias mais fixas, colheita e criação de animais, características próprias das sociedades agrícolas, mas também pelo uso do trabalho infantil nos trabalhos do campo. Esse fato redireciona e marca as tarefas femininas no âmbito da maternidade e do cuidado com o doméstico, bem como as tarefas masculinas, centradas na caça e no comércio, atividades de cunho externo, que propiciam maior mobilidade, viagens e contato com outras culturas, traçando assim um perfil de homem provedor, responsável prioritário das funções agrícolas (SANTOS COSTA, 2017).

A instituição familiar ocidental vai se delineando, associada à noção de propriedade privada, que implica no desenho de papéis de gênero bem definidos, amparada a dispositivos jurídicos como o *paterfamilias*, códigos e leis jurídicos, mas também religiosos, que atribuem aos sujeitos determinados papéis sociais, e que contribuem para a divisão social, sexual, não somente do trabalho, mas de outros âmbitos da vida. A família está ligada a interesses socioeconômicos e traz em sua constituição elementos, mecanismos, padrões, representações, modos de ser, agir e interagir que figurarão demandas específicas aos corpos e sujeitos sociais. Falar sobre família requer análises interdisciplinares, que incluem campos teóricos diversos que vão desde a História, a Sociologia, a Filosofia, os Estudos de Gênero e Sexualidades, os Estudos Lésbicos, a Economia Política, os Estudos Críticos do Discurso, a Linguística Aplicada Crítica, para citar alguns.

Temas como papéis sociais e de gênero, modernidade/colonialidade, (cis)heterossexualidade compulsória (RICH, 1980), monogamia, maternidade compulsória, feminilidade compulsória, lesbofobia, homonacionalismo, homonormatividade, que muito interessam a este estudo, são alguns dos que circulam no universo das discussões sobre a família, seus modelos, padrões e normas, a exemplo da tão discutida cisheteronorma. É nesse sentido que falar sobre família tradicional, geralmente associada a uma formação cis-hetero-patriarcal-monogâmica-cristã, buscando entendê-la diante da realidade e da existência de relações lésbicas, e sobretudo, a partir de perspectivas, relatos e narrativas de lésbicas se faz crucial para maior compreensão desta instituição social, de seus mecanismos de estabelecimento de relações (abusivas) de poder, de violências, sobretudo, contra mulheres, contra lésbicas, o(s) feminino(s) e as feminilidades, uma vez que há, no modelo de família tradicional, o perfil não somente cisheteronormativo, mas em sua extensão mais detalhada, um perfil cis-hetero-patriarcal-monogâmico-cristão, resultando não somente no controle sobre a sexualidade feminina, em contraposição ao estímulo à total liberdade sexual masculina (CISNE; SANTOS, 2018, p. 59), mas a uma série de normatizações subalternizantes, desqualificantes e reposicionadoras, sobretudo, direcionadas às mulheres, negras e às feminilidades.

Conforme literatura consultada no campo das ciências humanas e sociais, o modelo de família tradicional mostra-se funcional no âmbito das relações e famílias cisheteropatriarcais, com a justificativa de manter a unidade familiar, preservar a propriedade e produzir herdeiros, em outros termos, manter o funcionamento do sistema moderno-colonial capitalista. Em vista disso, como se pode entender a temática da família na constituição de outros arranjos familiares, relações afetivo-sexuais, sobretudo, de lésbicas, sejam elas cis ou trans; de que modo se configura o discurso da família tradicional para esses sujeitos sociais? Que reflexão elas fazem dessa prática?

Ao lidar com um grupo socialmente discriminado, que sofre lesbofobia, violência que se apresenta em suas diferentes facetas, incluindo aí uma faceta muito específica que é o dito estupro “corretivo” ou “curativo”, a estudiosa da linguagem se apresenta como abridora de caminhos, aquela que possibilita a abertura de espaços de fala, escuta e análise, sobretudo, quando se trata de analistas críticos de discurso, que estão implicados com a crítica social e

preocupados, conforme Rojo (2006, pp. 253-254), com as privações sofridas por sujeitos socialmente alijados, subalternizados, marginalizados, em desvantagens socioestruturais e buscam entender qual o papel da linguagem na construção e (re)produção de tais posições e condições de vida; que significações, representações, práticas discursivas constroem e (re)produzem as realidades vividas por estes agentes, sobretudo realidades (re)produtoras de paradigmas de violência, exclusão e apagamento.

O problema a ser investigado foi-se revelando e se delineando de maneira processual, sobretudo, a partir de pesquisas anteriormente realizadas, desde a graduação com minha participação no PIBIC e depois no mestrado, e que englobaram temas como o discurso sexista, violências, relações de gênero e relações abusivas de poder, são elas: “*O discurso sexista e a construção da ideia de fragilidade feminina em materiais impressos*” publicada na Revista DisSoL – Discurso, Sociedade e Linguagem e a dissertação de mestrado, “*Discursos potencializadores de violências contra mulheres na internet*”. A escolha referente a família tradicional é proveniente desse amadurecimento de pesquisa acadêmica, que está sobretudo ligada à investigação de processos de exclusão, apagamento, subalternização e violências no âmbito das relações de gênero e estudos da linguagem. Portanto, a relevância deste estudo nos parece nítida: refletir sobre o cisheteropatriarcado e seus efeitos sobre as lesbianidades e formações familiares, sobretudo, dissidentes; a relevância também está ligada ao enfrentamento das violências contra lésbicas, mulheres, contra o universo das mulheridades e feminilidades (NASCIMENTO, 2021), à evidenciação dos mecanismos de estabelecimento de relações assimétricas de poder através da análise de práticas discursivas, e não só de textos, estes que são falados, escutados, escritos, lidos e analisados, mas também à expansão do debate e das pesquisas sobre as relações de gênero e lesbiandades (FATUMMA, 2023), linguagem e violências, sobretudo, violência simbólica.

A violência contra a mulher não é um fato novo. Pelo contrário, é tão antigo quanto a humanidade. O que é novo, e muito recente, é a preocupação com a superação dessa violência como condição necessária para a construção de nossa humanidade. E mais novo ainda é a judicialização do problema, entendendo a judicialização como a criminalização da violência contra as mulheres, não só pela letra das normas ou leis, mas também, e fundamentalmente, pela consolidação de estruturas específicas, mediante as

quais o aparelho policial e/ou jurídico pode ser mobilizado para proteger as vítimas e/ou punir os agressores (FLACSO BRASIL, 2015, p. 7).

Se a violência contra mulheres não é um fato novo, mas, sim, a “preocupação com a superação dessa violência como condição necessária para a construção de nossa humanidade” (FLACSO BRASIL, 2015, p. 5), se faz crucial analisar os diversos meios, mecanismos, dispositivos, instituições que facilitam e (re)produzem tais violências. É através do estudo da língua enquanto prática social, enquanto discurso que podemos investigar como se dá o embate discursivo entre identidades (RESENDE; RAMALHO, 2013, p. 78), como se estabelecem lutas hegemônicas, como os sujeitos se posicionam ou são posicionados e representados socialmente; é através das práticas languageiras, mais precisamente através das práticas discursivas que se busca entender os mecanismos e movimentos da família tradicional, e ela própria enquanto dispositivo que (re)produz violência.

Do mesmo modo, é importante pensar o sujeito da pesquisa, lésbicas, tanto no âmbito da representação como sendo uma categoria inacabada (BUTLER, 2015), pois a ação homogeneizadora situa e reposiciona o sujeito lesbiano, bem como o sujeito mulher, e o feminino em lugares estanques socialmente desqualificados, que invisibilizam a pluralidade desse sujeito, bem como feminilidades que não correspondem ao feminino hegemônico. É também necessário refletir sobre o ser lésbica, por uma perspectiva wittigiana (2012), em que se questiona o *status* de mulher como algo natural, e, portanto, distante da existência e do destino lésbicos.

O objetivo geral desta pesquisa foi investigar, através de relatos e narrativas de lésbicas, sejam elas cis ou trans, a configuração do discurso sobre a família tradicional, considerando o modelo de (re)produção de violências contra elas, suas feminilidades, transfeminilidades e masculinidades, e o universo do feminino do qual participam, a partir de suas perspectivas.

Esta pesquisa também buscou realizar a 1) análise da representação das lésbicas sobre o modelo de família hegemônico, 2) análise das modalizações contrahegemônicas sobre a representação, 3) análise dos processos de identificação das participantes sobre a representação a partir de avaliações.

Esta tese está dividida da seguinte maneira: o capítulo dois versa sobre família colonial-moderna ocidental, traçando seu breve histórico, o capítulo três discute sobre Estudos Críticos do

Discurso: diálogos e transgressão, o capítulo quatro, assim como o cinco tratam sobre categorias analíticas como modalidade e avaliatividade. O sexto capítulo aborda questões metodológicas, seguido do capítulo sete de análise de dados. Por fim, a tese encerra com suas considerações finais no oitavo capítulo, onde se buscou discorrer ainda sobre alguns temas imprescindíveis para a tese como colonização discursiva, cisheteronormatividade, homonacionalismo e outros, entrelaçando-os aos resultados da pesquisa. Referências e anexo fecham o texto da tese.

1.1 PROBLEMÁTICA

A abordagem sobre a chamada família tradicional acontece através dos muitos matizes de lentes progressistas, aquelas que, de modo geral, tratam o tema de forma ampliada, considerando laços afetivos, de convivência e afinidade que superam a condição consanguínea, nuclear cristã, mas também de lentes propriamente tradicionais, aquelas que, grosso modo, tratam a família a partir de uma visão conservadora, engessada, rígida, fundamentada em preceitos religiosos cristãos. Esse assunto também aponta para um histórico em que os vários tipos de violências, sobretudo, a violência simbólica contra mulheridades e feminilidades marcam presença e são de caracteres estrutural e estruturante, tanto da própria instituição familiar, quanto de tantas outras instituições que operam para manter em funcionamento o sistema socioeconômico vigente, que é marcado, basicamente, pela expropriação da mão de obra e acumulação de capital.

Essas violências, que emergem dos contrastes e efeitos da divisão social do trabalho, da queda da cooperatividade como modo indispensável de viver em coletividade a partir do surgimento da propriedade privada e consequente cercamento de terras comunais, estão também inscritas em muitos outros processos sociais, como por exemplo, o genocídio de povos originários e a escravidão, que para Silvia Federici (2019, p. 40) prepararam o caminho para o aparecimento do mundo capitalista moderno. A tudo isso a autora adiciona fortemente o advento da Inquisição e sua caça às bruxas, que também ficou conhecida como o processo de “repressão sistemática ao feminino” entre o fim do século XIV até meados do século XVIII (MURARO, 2014, p. 13).

As teses que sustentaram a dita “Santa” Inquisição na idade média continuam nas bases do que podemos chamar de novas e cotidianas inquisições e que a Federici vai discutir em seu livro *“Mulheres e a caça às bruxas”*, mais precisamente na parte dois: *“Novas formas de acumulação de capital e a caça às bruxas em nossa época”*. Para ela a “violência contra as mulheres tem sua raiz nas tendências estruturais constitutivas do desenvolvimento capitalista e do poder estatal em todas as épocas” (FEDERICI, 2019, p. 91). A caça às bruxas, assunto muitas vezes abordado de forma fantasiosa e limitada, representa um:

processo que, na Europa e no Novo Mundo, levou a milhares de mortes. [...] esse fenômeno sem precedentes históricos foi um elemento central do processo que Marx definiu como acumulação primitiva, pois destruiu um conjunto de sujeitos e práticas femininas que atravancavam o caminho das principais condições para o desenvolvimento do sistema capitalista: acumulação de uma numerosa mão de obra e imposição de uma disciplina de trabalho mais coercitiva. Apontar e perseguir as mulheres como “bruxas” preparou o terreno para o confinamento das europeias no trabalho doméstico não remunerado. Isso legitimou sua subordinação aos homens, dentro e fora da família. Deu ao Estado controle sobre sua capacidade reprodutiva, garantindo a criação de novas gerações de trabalhadores e trabalhadoras. Dessa forma, as caças às bruxas estruturaram uma ordem especificamente capitalista, patriarcal, que continua até hoje [...] (FEDERICI, 2019, p. 91).

Ainda hoje em muitos lugares da Europa, África e Índia mulheres são torturadas, agredidas sexualmente e executadas, inclusive, queimadas vivas como acontecia na Idade Média. Mas o problema é global, e na realidade brasileira, mais precisamente baiana, soteropolitana, a leitura passa inevitavelmente pelos ataques às religiões de matriz africana, aos terreiros de Candomblé e Umbanda, às mães e aos pais de Santo, que são literalmente agredidos, ameaçados, acusados de feitiçaria e bruxaria, no sentido pejorativo. Não é de se espantar que esse ataque esteja relacionado à questão étnico-racial e de classe, mas também de gênero, sobretudo quando se constata que estas religiões são também de fundo matriarcal.

As acusações de bruxaria apontam para vários lugares, conforme aborda Federici, desde o papel exercido pelas mídias nesta questão à proliferação de seitas fundamentalistas cristãs (o papel das seitas, sobretudo, pentecostais, mas também neopentecostais evangelizadoras), que reforçam continuamente o medo do diabo e suas forças malignas; as acusações por práticas medicinais alternativas também figuram nesta lista, “no entanto, outros aspectos da globalização

econômica foram observados e oferecem um contexto para a compreensão da onda de caça às bruxas” (FEDERICI, 2019, p. 116):

Uma visão é de que a crença em bruxas tem sido manipulada para justificar a expropriação das terras da população. Após a guerra, em algumas áreas de Moçambique, por exemplo, mulheres que insistiram em manter as terras do casal depois da morte do marido foram acusadas, por parentes do falecido, de serem bruxas. Outras se recusaram a deixar a terra que tinham arrendado durante a guerra. [...] As acusações por bruxaria também são meios de cercamento (FEDERICI, 2019, pp. 116-117).

As violências estão ligadas aos cercamentos, e aqui é possível extrapolar para cercamentos outros, simbólicos, que não somente cercamentos materiais, embora eles possam se complementar e resultar um do outro e sejam cruciais tanto nos processos de exclusão social e discriminação de grupos minoritarizados, afinal, a riqueza socialmente produzida a partir do sistema capitalista não é equitativamente distribuída, quanto da reprodução do *status quo* das chamadas “elites simbólicas”, termo cunhado por Bourdieu (VAN DIJK, 2010). Federici diz que “[...] temos de pensar nos cercamentos como um fenômeno mais amplo que a simples separação da terra por cercas. Devemos pensar em um cercamento de conhecimento, de nosso corpo, de nossa relação com as outras pessoas e com a natureza” (FEDERICI, 2019, p. 55). Ainda assim, ao discutir sobre a questão da família deve-se ter em mente sua ligação com o surgimento das sociedades agrícolas, que, através da introdução da propriedade privada, da moradia mais fixa e estável, cercou as terras comunais e afetou drasticamente os regimes comunitários, pondo em xeque o importante e central papel desempenhado pelas mulheres nas comunidades.

Com a demonização da mulher a partir da figura da bruxa, demonizou-se também suas práticas curandeiras, parteiras, herboristas, “foram eliminadas crenças e uma série de práticas sociais/culturais [...] que passaram a ser vistas como improdutivas e potencialmente perigosas para a nova ordem econômica” (FEDERICI, 2019, p. 55), instaurou-se também em decorrência disso a dicotomia público x privado e seu corpo e sua função reprodutiva foram controlados. “A ‘racionalização’ do mundo – pré-condição de uma disciplina de trabalho mais organizada e da revolução científica – passava pela destruição da ‘bruxa’” (FEDERICI, 2019, p. 66).

À medida que a agricultura se espalhou, muitas sociedades formaram padrões de moradia mais estáveis, embora importantes grupos continuassem a caçar e coletar ou se apoiassem na criação nômade de animais [...]. Na caça e na coleta, ambos os sexos², trabalhando separados, contribuía com bens econômicos importantes. O deslocamento da caça e coleta para a agricultura pôs fim gradualmente a um sistema de considerável igualdade entre homens e mulheres (STEARNS, 2015, pp. 28-31).

Partindo dessa discussão, podemos voltar à pergunta: o que é família? e extrair mais uma concepção. Para Prado (1985, p. 51) o termo “é de origem latina, *famulus*, que significa: ‘conjunto de servos e dependentes de um chefe ou senhor’” (CISNE; SANTOS, 2018, p. 56). Cisne e Santos (2018) citam Mary Alice Waters, para quem família, ou melhor, “o surgimento da família monogâmica ocorreu com a destruição das tradições igualitárias. [...] A perspectiva coletiva e igualitária vai sendo substituída pela lógica privada e individualista com a família monogâmica” (CISNE; SANTOS, 2018, p. 56). Não à toa, a monogamia configura como mais uma das características que formatam o modelo de família tradicional, e pensar este núcleo é também refletir sobre a dinâmica das relações afetivo-sexuais.

Essa família monogâmica, cisheteronormativa, que serve aos propósitos socioeconômicos aqui brevemente expostos e que funciona como dispositivo de violência, controle e subalternização de corpos femininos/feminilizados, se mostra funcional em arranjos de onde se espera a reprodução de uma prole herdeira, sobretudo masculina, para a manutenção da propriedade privada e de seu acúmulo. A isso Stearns complementa:

Dada a importância da propriedade em sociedades agrícolas (em contraste com as de caça e coleta), os homens sentiam necessidade de controlar a herança de gerações futuras, e isso começou regulando a sexualidade das esposas. Outros indícios eram igualmente importantes. Havia preferência por filhos em vez de filhas. Muitas famílias adotaram o infanticídio para controlar a taxa de natalidade, eliminando as meninas com mais

² “Stearns (2015) nos traz em suas reflexões sobre os caçadores-coletores, a perspectiva de **gênero**, uma vez que propõe o estudo da história das relações de gênero. Porém, é importante destacar, desde já, que diante do debate atual sobre as relações de gênero e o próprio conceito de gênero, que será mais bem explorado em capítulo ulterior, focar o binarismo e o funcionamento das atividades humanas a partir desse binarismo é bastante problemático, embora seja compreensível para que se adentre aos debates hodiernos, afinal há muito se pensou a sociedade, a cultura, a língua, a partir desse modelo. É importante que desde já não se invisibilize, mais uma vez, como houve na história com os homossexuais, as mulheres, os negros, as pessoas transexuais, outras formas de vivências da sexualidade e da identidade de gênero, ou mesmo reduza essas vivências a dois polos aparentemente puros: masculino e feminino, homem e mulher” (SANTOS COSTA, 2017, p. 14).

frequência. Culturalmente, os sistemas patriarcais enfatizavam a fragilidade das mulheres e sua inferioridade (STEARNS, 2015, pp. 32-33).³

Em vista disso, como se pode entender e abordar a temática da família tradicional e seus cercamentos diante de “novos” arranjos familiares, “novas” relações afetivo-sexuais, sobretudo de lésbicas; de que modo existe, se pode existir, e se configura a família tradicional para esses sujeitos sociais?

É diante desta estrutura e deste cenário de expressão misógina e cisheteropatriarcal, brevemente esboçados e que apontam para o fim das relações comunais, que as mulheres estavam (e continuam enquanto coletividade) confinadas a uma posição de subordinação e subalternidade, sobretudo, subordinadas a uma mentalidade faloreferenciada, e que as pune/punia severamente caso almejem/almejassem alguma autonomia, incluindo a sexual, é neste cenário que a instituição família nasce, se estabelece e cumpre suas funções no quadro utilitário do sistema socioeconômico capitalista.

No âmbito dos Estudos de Gênero e Sexualidades, bem como dos Estudos Críticos do Discurso, a pesquisa tem sido cada vez mais interdisciplinar, reflexiva e desmistificadora de todo um esquema social ordenado e reforçado por práticas diversas, algumas já cristalizadas em nossa história e cultura, através da língua, da arte, da ciência, da religião, que (re)produzem violências e condições desiguais de poder entre os sujeitos sociais. Práticas que pendulam uma luta hegemônica com intuitos vários, tais como a busca pela partilha do poder, para alguns, ou, para outros, a busca pelo poder e domínio sobre o outro, pelos lugares de fala e de representação, seja em nível político, bem como em nível simbólico. Parece cada vez mais explícito para a sociedade como um todo, que recebe os resultados dos debates e pesquisas científicas que, como diz Joan

³ O filme tcheco *Virdžina* (1991), dirigido por Srdjan Karanovic aborda essas temáticas. A história se passa numa pequena comunidade perto do mar Adriático, no século XIX. Num contexto e cultura essencialmente patriarcais, as famílias que não tinham herdeiros homens eram amaldiçoadas. É nessa trama que uma família, depois de algumas tentativas não conseguia ter um bebê do “sexo” masculino. A preocupação do pai era tão grande que decidiu que a última filha nascida chamada *Virdžina*, ainda bebê, viveria e trabalharia como homem, podendo assim ser o futuro herdeiro da família. Ocorre que *Virdžina* passa pelos rituais direcionados aos meninos daquela sociedade, ela convive e brinca com os outros meninos e trabalha como qualquer homem daquela comunidade. Seus desejos e manifestações biológicas são tanto redirecionados quanto reprimidos todo o tempo. É interessante notar aqui que a ideia de fragilidade e tantos outros atributos associados à mulher não se aplicavam a *Virdžina*, embora detendo órgãos genitais considerados socialmente femininos. Esse filme ilustra de certa forma como os papéis sociais, o sujeito, as identidades e os gêneros são construídos, o quanto estão atrelados a interesses e relações de poder (SANTOS COSTA, 2014). Este filme esteve em cartaz na sala Walter da Silveira, da Biblioteca Central da Bahia, em Salvador, para uma mostra de filmes.

Scott, estamos em um campo em que o poder é articulado (SCOTT, 1995, pp. 71-99) e o gênero é nada mais, nada menos que “uma forma primária de dar significado às relações de poder” (SCOTT, 1995, p. 86).

O que se busca neste trabalho é trazer as questões abordadas, na tentativa de esmiuçá-las sob a perspectiva dos Estudos Críticos do Discurso (ECD) em diálogo com outros campos do saber, como os Estudos de Gênero e Sexualidades, Estudos Culturais, Linguística Aplicada Crítica (LAC), Filosofia, Sociologia, História, Antropologia, e também entender e explicar a família tradicional em sua corporeidade discursiva, entender as facetas regulatórias do seu discurso e de que modo esse modelo de família hegemônico atinge as lesbianidades, mulheridades e feminilidades. Podemos pensá-la como uma forma de violência contra mulheres e contra lésbicas? de que modo? e no que isso implica e quais são seus efeitos e desdobramentos?

Esta investigação, por fim, aponta para a exegese de muitos outros conceitos que são cruciais para este estudo, alguns já abordados, mas outros que se apresentarão nos capítulos teóricos, de análise e considerações finais. A busca está em aprofundar o debate sobre violências, incluindo aí a simbólica, mais especificamente violências contra lésbicas, inserindo o debate no âmbito dos estudos linguísticos, ao investigar as práticas discursivas que giram em torno da ideia de família tradicional.

2 FAMÍLIA COLONIAL-MODERNA OCIDENTAL: BREVE HISTÓRICO E REFLEXÕES

2.1 ORIGENS DA FAMÍLIA?

Num estudo voltado para um objeto transitivo do conhecimento (BHASKAR, 2008), e que visa criar inteligibilidades sobre a dinâmica da vida social – como é o caso da família –, uma breve referência à sua história faz-se necessária.

O corpo teórico disponível para o tratamento deste objeto social é vasto, suas controvérsias e divergências, típicas das ciências como um todo, devem-se ao fato de que suas análises e asserções não são gratuitas. Como citam Netto e Braz (2012, p. 27): “uma ‘ciência social desinteressada’ constitui [...] um puro contrassenso. Tal ciência jamais existiu e jamais existirá” (Mydral, 1965, p. 104).

Falar sobre família implica realizar análises extensas, de modo não somente interdisciplinar, mas multidisciplinar e transdisciplinar, que incluem campos teóricos diversos, que vão desde a Filosofia, a Sociologia, a Antropologia, a História, a Psicologia, os Estudos de Gênero e Sexualidades, a Economia Política, os Estudos Críticos do Discurso, a Linguística Aplicada Crítica. A família, como brevemente dito, está ligada a interesses econômicos, políticos e sociais, sua existência e constituição se situam em tempos e lugares especificáveis, sua forma dinâmica se deve ao seu caráter social e histórico; para melhor compreendê-la, seu movimento precisa ser capturado e seus propósitos, abordados. Afinal, por que a família? E sobre qual família se fala, se tem abordado e contemplado?

Para Corrêa (1981, p. 6), “a história das formas de organização familiar no Brasil tem se contentado em ser a história de um determinado tipo de organização familiar e doméstica – a família patriarcal”, que aqui atribuo a extensão cis-hetero-patriarcal-monogâmica-cristã, a chamada família nuclear, que também pode ser compreendida como família nuclear-hereditária, e esse fato remonta aos processos de colonização que marcam nossas construções simbólicas, bem como torna esse tipo de organização familiar um padrão que constitui e sistematiza a vida em sociedade, sobretudo, nas sociedades ocidentais, e tem sido também a narrativa hegemônica.

Tal narrativa implica na invisibilização, na marginalização e na discriminação de grupos familiares outros, o que reforça sobre eles construções simbólicas desqualificantes e deslegitimadoras, amplia a ausência de direitos e políticas públicas que de fato considerem a existência da diversidade e da pluralidade das formações familiares, bem como restringe ou mesmo elimina os acessos à cidadania por parte delas.

De onde surge a narrativa tradicional hegemônica? Ou melhor, qual a origem da família colonial-moderna ocidental hegemônica? Pode-se falar em origem da família? Talvez o interessante seja não exatamente prolongar e abordar exaustivamente a questão da origem em si, uma vez que poder-se-ia encerrar este estudo nesta proposta, o que não configura objetivo desta investigação, mas através de uma breve revisão histórica, buscar entender que fatos, dinâmicas e processos sociopolíticos contribuíram e levaram à criação dessa organização de agrupamento humano de grande impacto na estruturação das sociedades ocidentais. Busca-se, dessa maneira, dar espaço para que vozes de grupos familiares considerados dissidentes ecoem e mostrem que, além de sempre terem existido, cumprem deveres sociais, e que, portanto, devem ser contemplados em direitos como são as famílias ditas tradicionais. Mas a ideia neste trabalho também é fazer pensar sobre o discurso da família, dos valores familiares, dos universais que orbitam esse campo, e se possível reforçar problematizações já empreendidas por algumas teóricas, como Jasbir Puar e Bruna Irineu, sobre a conformidade existente e conciliadora aos padrões estabelecidos pelo ideário neoliberal por parte de organizações LGBTs como moeda de troca típica do Estado neoliberal consolador.

2.2 O PRÉ-FAMÍLIA

A família é, embora pareça redundante, um fato concreto, e entender o movimento da família pode ser útil para compreender suas normas, ordens, multifacetadas, suas tensões e contradições, bem como o movimento da sociedade na qual ela se insere, seu modo de produção e os efeitos dele provenientes. A família apresenta uma aparência que muitas vezes não corresponde ao fenômeno em si, ou podemos dizer, aos fenômenos-*famílias*, e embora a aparência possa ser o ponto de partida para conhecê-la, podem-se aí ocultar estruturas e

mentalidades não facilmente identificáveis que contribuem para o alijamento de sua própria pluralidade, mas também de sujeitos, de identidades, de corpos e corpos inconformes, nas palavras de Viviane Vergueiro Simakawa (SIMAKAWA, 2015), enquanto entes não somente integrantes de família(s), mas enquanto sujeitos sociais, cidadãos, seres em suas individualidades e condições de existência. Estas mesmas estruturas e mentalidades contribuem para a manutenção de sistemas de subalternidade, para necropolíticas (MBEMBE, 2018) de Estados que sobrevivem através dos pilares do racismo, da homofobia, da misoginia, do extermínio de povos originários, da própria noção de família tradicional, para exemplificar. Na atualidade, os fenômenos-famílias continuam a se apresentar sob diversas configurações – que na verdade nunca foram “novas”, sempre existiram como *as outras* –, mas é preciso entender por que tal diversidade é por vezes contemplada e por vezes negada, oscilando num jogo de contemplação-negação, aprova-revoga, como se fosse uma espécie de elemento indesejável, porém *útil*. Essa diversidade, diga-se de passagem, que é referida pelo emprego dos adjetivos “novos/novas” para se referir às “novas modalidades de família” ou “novos arranjos familiares”, não necessariamente concorda ou deseja corresponder à(s) fôrma(s) de família tradicionalmente vigente(s), e se politicamente implicada, a tendência é renegá-la(s) sem pestanejar, pois entende-se que ela(s) funciona(m) a partir de determinada formatação e norma, que aqui referencio como norma cis-heteronormativa-patriarcal-monogâmica-cristã, a qual não deseja, nem deve seguir ou reproduzir.

É preciso suspeitar das aparências, pois se se compreende o modelo hegemonizado de família como construção social, discursiva, signo ideológico, certamente estamos falando de algo que, nas palavras de Bahktin, reflete e refrata (BAHKTIN, 2006, p. 29), afinal, se bastasse olhar para o fenômeno para compreendê-lo, não haveria importância o fazer investigativo. É preciso, portanto, extrair do objeto o que o faz operar de tal modo ou de tais modos e que não está bem exibido no reflexo que se vê. É preciso ir às causas.

Dissertar sobre esse tema nos leva a uma viagem pela história mundial, pela história das culturas, das relações humanas, das trocas entre grupos humanos. A existência de pequenos grupos de pessoas, que viviam da caça e coleta, os chamados caçadores-coletores, já é registro comum nas ciências humanas e sociais do que se pode considerar como primeiros agrupamentos humanos. E não é necessário ir aos registros europeus ou do eixo norte, há vários estudos no

âmbito da história e da arqueologia, por exemplo, que abordam a presença e os feitos desses agrupamentos em território brasileiro. No artigo “*Os grupos caçadores-coletores do Rio Grande do Norte*”, Daniel Bertrand (2008) discorre sobre ocupações de caçadores-coletores que datam de nove mil anos em várias partes do estado potiguar, com base em achados de artefatos líticos. Há também nos muitos museus espalhados pelo Brasil, como o *MAX: Museu de Arqueologia de Xingó*, situado no município sergipano de Canindé de São Francisco e pertencente à Universidade Federal de Sergipe, memórias dos nossos antepassados caçadores-coletores. Sua publicação científica intitulada *Canindé*, divulga periodicamente artigos que em seus mais diversos recortes de pesquisa revelam a presença desses conjuntos humanos não somente no estado de Sergipe (2003), mas também em Minas Gerais (2003), Mato Grosso (2003), São Paulo (2003), Pernambuco (2003), e em países como Argentina (2003), México (2003). Isso para citar o que tem sido registrado por meio de pesquisa científica. Também a partir de Stearns (2015), é sabido que os caçadores-coletores habitaram toda a América Latina, bem como outras partes do mundo, e que, tomando como base a realidade brasileira, ainda há povos originários, indígenas, comunidades ribeirinhas, que continuam vivendo a dinâmica da caça e da coleta.

Certamente, os caçadores-coletores formam/formaram grupos bastante heterogêneos entre si, de modo que não podemos afirmar, por exemplo, que todos os agrupamentos que circularam nos mais diferentes continentes apresentavam características iguais em suas condições e organização de vida. Essa heterogeneidade deve-se aos diferentes períodos em que viveram, bem como região geográfica que habitaram, condições climáticas que enfrentaram e peculiaridades nos modos de vida, embora seja sabido que eram agrupamentos humanos nômades, que circulavam pelo continente em busca de comida e alojamento.

A análise dos remanescentes faunísticos representa uma das iniciativas de maior importância para testar e refinar os modelos que tratam da economia de subsistência de populações humanas pré-históricas, a exemplo dos grupos de caçadores-coletores. Embora ainda existam poucos trabalhos sistemáticos de zooarqueologia referentes a grupos de caçadores-coletores não litorâneos do sul do Brasil, existem indícios de que o padrão de subsistência destas populações, que chegaram nesta região há mais de 10.000 anos atrás, é caracterizado por uma dieta baseada na caça diversificada de animais, complementada pela pesca, coleta de moluscos e alimentos vegetais. Evidências da exploração de uma fauna bastante diversificada em abrigos ocupados por caçadores-coletores já foram documentadas para a região de Serranópolis, no Estado de Goiás (Schmitz, et al., 1989; Rosa, 2004a e 2004b), no sudoeste da Bahia (Rosa, 1997), no

Estado de Minas Gerais (Kipnis, 2002) e no Rio Grande do Sul (Jacobus, 2004) (ROSA, 2009, p. 133).

Em seu texto *Análise zooarqueológica do Sítio Garivaldino*, que fica no município de Montenegro, Rio Grande do Sul, André Rosa (2009) discorre sobre as fontes de alimento das populações indígenas pretéritas, no que consistia a caça desses grupos caçadores-coletores para a sua subsistência. Para ele, que cita o termo “indígenas” algumas vezes como sinônimo de caçadores-coletores, o estudo das coleções faunísticas é uma linha interessante de investigação para compreender melhor os hábitos e padrões, sobretudo, de subsistência desses grupos humanos.

Além disso, é importante lembrar que ainda existem comunidades que vivem algumas dinâmicas da caça e coleta, seja através da pesca, da mariscagem, como muitas das vilas, lugarejos e comunidades que estão distribuídos no território do Recôncavo Baiano, Estado da Bahia, e essa configuração de caça-coleta também já é muito diferente das que aqui são citadas a partir de achados históricos, porém, não se pode esquecer que ao falar sobre caçadores-coletores não estamos falando de outros seres intergalácticos, estamos falando dos nossos antepassados.

Com o estudo sobre os caçadores-coletores torna-se possível examinar no *continuum* aqui brevemente exposto, o gérmen do que virá a ser tomado como modelo de agrupamento “ideal” nomeadamente familiar e do que mais tarde será chamado de família, ou melhor, “a família”. Isso pode apresentar implicações graves, pois família é um conceito situado e que aponta para uma dada formatação num tempo-espço, a partir de uma conjuntura política e socioeconômica específica, tomá-lo como referência para se reportar, por exemplo, à dinâmica de vida em grupos indígenas pode se caracterizar como uma leitura etnocêntrica diante desses grupos. Embora estudos, modelos e propostas teórico-metodológicas no campo da antropologia, arqueologia, etnologia que estudam os agrupamentos humanos componham importante material gerado sobre os caçadores-coletores e sobre relações de parentesco, importantes no debate sobre família, é necessário ponderar o que vem a ser ou não família e para quem, para quais povos, sociedades e comunidades. Afinal, “de que família, família de quem estamos falando? Nitidamente, é a família nuclear euro-estadunidense que é privilegiada, às custas de outras formas de família”, analisa Oyěwùmí em seu estudo sobre laços familiares, que vai “articular os arranjos familiares

africanos, a fim de mostrar os limites dos universais” (OYĚWÙMÍ, 2000, p. 1). As elaborações da autora nigeriana acerca do “solipsismo branco”, a partir de Spelman (SPELMAN, 1988), desestabilizam a descrição do mundo a partir de um referente único, o branco. Assim, ao falar em “solipsismo branco”, entendendo o solipsismo como “a tendência de pensar, imaginar, e falar como se a brancura descrevesse o mundo” (SPELMAN, 1988, p. 116), como se só existisse o “eu” e minhas sensações, percepções e experiências, penso em outras espécies de solipsismo que coexistem e figuram no nosso cotidiano em seus vários contextos, incluindo aí a reflexão sobre família, e que poderíamos readaptar tomando como base a mesma linha de raciocínio da autora, ao criticar o feminismo branco e a exclusão que realiza da categoria raça; falaríamos, então, de “solipsismo cishetero”, “solipsismo masculinista” e assim por diante, que estão de modo geral ligados aos universais e aos marcadores sociais em vantagem estrutural.

2.3 SOBRE O PARENTESCO

Ao investigar e discutir sobre caçadores-coletores e sociedades originárias, a antropologia mostra a discussão sobre o parentesco como um objeto indispensável para ampliar a compreensão sobre família. A literatura desta área nos sinaliza a importância de, primeiro, pensar família no sentido da sua desnaturalização, tomando-a como construção sociocultural, e mais tarde uma instituição social, e também, no sentido da sua desuniversalização, que aponta para um tratamento que considere a diversidade de formas de organização familiar e agrupamento humano, uma vez que a própria antropologia estuda diferentes organizações sociais, não se limitando à nossa, que, inclusive, contempla prioritariamente uma perspectiva colonial-ocidentalizada, a qual considera o modelo de família hegemônico como universal e formação única para o entendimento e funcionamento de si – da sociedade. Essa perspectiva universalizante sustenta o mito da uniformidade, que vai de encontro com a multiplicidade existente dentro da nossa própria sociedade.

Para Sarti (1992), o parentesco aparece como meio regulador das relações sociais em sociedades tribais que não apresentavam a figura do Estado (SARTI, 1992, p. 70). Não sendo

sinônimo de família, parentesco corresponde a “uma abstração, uma estrutura formal” (SARTI, 1992, p. 70).

Isto quer dizer que o estudo do parentesco e o estudo da família são coisas diferentes: o estudo da família é o estudo daquele grupo social concreto e o estudo do parentesco é o estudo dessa estrutura formal, abstratamente constituída, que permeia esse grupo social concreto, mas que vai além dele (SARTI, 1992, p. 70).

Neste trabalho é importante a abordagem sobre o parentesco para entendermos que ele se desenha para além das relações consanguíneas, como é comumente entendido e, em alguns casos, mal compreendido, buscando examinar seus outros aspectos, tais como a filiação e a aliança, bem como suas variações. Segundo Sarti (1992) os sistemas de parentesco apresentam três tipos de relações básicas “a) a relação de descendência, que é a relação entre pai e filho e mãe e filho, b) a relação de consanguinidade, que é a relação entre irmãos e c) a relação de afinidade, ou seja, a que se dá através do casamento, pela aliança. Essas três relações são básicas e o estudo do parentesco é o estudo da sua combinação” (SARTI, 1992, p. 71). A possibilidade e a existência de variação das combinações encontradas nas mais diversas sociedades, e mesmo dentro de uma única sociedade, como as ocidentalizadas, acabam por escancarar o caráter ilegítimo da família nuclear (cis-hetero-patriarcal-monogâmica-cristã) como fato natural e universal, pondo também em xeque os instrumentos jurídicos, os documentos oficiais e políticas públicas que levam em consideração geralmente, e muitas vezes tão somente, uma combinação ou um conceito de família, o conceito tradicional (pai, mãe e filhos), que é tão politicamente e socialmente orientado quanto os outros.

As relações e os graus de consanguinidade, que comumente são referidos como “laços de sangue” acabam por parecer como fator predominante para designar parentesco, uma vez que elementos como afinidade e afetividade também entram em jogo. Para Lévi-Strauss a aliança seria um elemento que funda o parentesco, não há família formada sem junção de, pelo menos, dois grupos distintos (SARTI, 1992, p. 73). Embora a leitura do antropólogo possa atualmente configurar sexista ou mesmo anacrônica e limitada, uma vez que pressupõe a troca de uma

mulher entre dois homens⁴, cada qual de um determinado grupo, designando o casamento, outras configurações “casamenteiras” acontecem sem necessariamente a troca de uma mulher por homens, como acontece nas uniões entre lésbicas. A grande contribuição nesse sentido está no rompimento da ideia de família como entidade natural, como afirma Sarti “a família não provém da unidade biológica, da mera reprodução. Constitui uma aliança de grupos” (SARTI, 1992, p. 73) que envolve, por fim, elementos como afinidade, afetividade.

Essas considerações põem em xeque uma visão jurídica da família que ainda circula, mesmo justificando sua evolução e pincelando a existência de relacionamentos homoafetivos, que diz que família se caracteriza como núcleo biológico: “a família tem características peculiares. É um núcleo biológico, ou seja, um agrupamento natural do qual o homem nasce e se desenvolve” (GONÇALVES, 2013, p. 246). Por outro lado, há também discursos jurídicos que reivindicam e reconhecem que o Direito da Família vem se alterando em face das mudanças sociais e da diversidade de configurações familiares, incluindo aí a homoafetiva (COSTA, 2013).

A perspectiva africana de Oyěwùmí sobre o parentesco é de que as relações consanguíneas são centrais, embora não o sejam as relações conjugais, orientadas pelo matrimônio. Ela diz:

o princípio predominante organizador das famílias africanas tem sido consanguíneo e não conjugal: relações de sangue constituem o núcleo da família. Muitos irmãos e irmãs vivem juntos, juntamente com as esposas dos irmãos e os filhos de todos. Neste tipo de sistema familiar, o parentesco é forjado principalmente na base das relações de nascimento, não em laços matrimoniais (OYĒWŪMÍ, 2000, p. 5).

Outras informações acerca do funcionamento de famílias africanas, e a teórica não generaliza, é de que a categoria “esposa”, além de não ser necessariamente um membro integrante da organização social “família”, não se dirige necessariamente à mulher, mas a um sujeito subordinado, assim, do mesmo modo que “marido” pode ser designado às mulheres, “esposa” pode ser designado aos homens.

As mulheres também assumem o papel de marido [...]. Em grande parte da África, “esposa” é apenas uma palavra de seis letras. Embora não seja um termo comum em si,

⁴ Judith Butler propõe uma leitura muito interessante sobre esse assunto e a perspectiva de Lévi-Strauss no capítulo 2 “Proibição, psicanálise e a produção da matriz heterossexual”, no tópico intitulado “A permuta crítica do estruturalismo” (p. 77), do seu livro “Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade” (2015).

iyawo (como um exemplo) é essencialmente uma categoria subordinada [...]. Ser esposa tende a funcionar mais como um papel, que como uma identidade profundamente sentida [...]. [...] a categoria geralmente traduzida como *esposa* não é o gênero específico, mas simboliza relações de subordinação entre quaisquer duas pessoas. Conseqüentemente, no esquema conceitual africano é difícil confundir mulher e esposa e articulá-las como uma categoria (OYÉWÚMÍ, 2000, p. 4).

É com a antropologia feminista que reflexões sobre o lugar das relações homossexuais nas estruturas de parentesco surgem (GROSSI, 2003). Grossi (2003) argumenta que “segundo a literatura internacional sobre a temática no campo das relações de aliança, a filiação de pais gays e mães lésbicas se mostra diferente das relações heterossexuais, uma vez que os companheiros dos ‘verdadeiros’ pais e mães não têm um lugar socialmente reconhecido” (GROSSI, 2003, p. 278). Há também de se registrar no âmbito da conjugalidade homossexual, do convívio entre casais homossexuais e a sociedade como um todo, a deslegitimação na prática, também dos seus lugares sociais enquanto cônjuges, uma vez que às companheiras e aos companheiros, surgem nomeações de parentesco diversas como “amiga(o)” e “irmã(o)”, esse tratamento deslegitima relações políticas e jurídicas, além de escancarar preconceitos e marginalizações diante desses casais, configurando mais uma maneira de apagar, invisibilizar seus vínculos no âmbito da conjugalidade.

2.4 AS IMAGENS DA FAMÍLIA (COLONIAL-MODERNA OCIDENTAL) SEGUNDO PHILIPPE ARIÈS

Em seu livro *História social da criança e da família*, mais precisamente no capítulo três, que trata sobre família e as imagens da família, Philippe Ariès analisa a instituição em questão tomando como base um desenho eurocêntrico, primeiro, a partir de uma iconografia medieval, ligada ao passar das estações e à questão dos ofícios, e que tem como uma de suas características, não o sentimento de família, mas de linhagem. Os jogos, as conversas, os espetáculos, a vida profissional acontecem no âmbito público, na rua, nos campos, em comunidade, entre vizinhos, entre paróquias e classes de idades, a vida privada fora ignorada pelos artistas em suas imagens até então, e não que famílias já não existissem, mas não havia ainda o sentimento de família, que surgiria a partir do século XVI. As imagens analisadas constam em diversos livros de horas

citados por Ariès, que foram manuscritos de devotos cristãos, compostos por calendários com figuras retratando o cotidiano, mas também em pinturas de artistas da época.

Com o passar dos meses e das estações, desenham-se cenas públicas cada vez mais diferentes e mescladas entre o jovem nobre que caça com seu falcão e o plebeu que descansa em meio às flores de maio. É a evocação da juventude, mas que trata quase sempre da figura masculina, esse sujeito que esteve e está marcadamente no campo, no espaço público, do trabalho, do lazer, da contemplação, das relações sociais e externas, e por que não, do fazer científico. A figura da camponesa também aparece junto aos rapazes nos trabalhos do campo, mas a mulher é associada substancialmente, a partir do século XVI, à figura da dona de casa que está em torno do fogo ou como dama do amor cortês, como retrata Ariès. Ainda assim, as imagens desse período não abordam cenas de família exatamente, mas de uma figura masculina e outra feminina em certo nível de colaboração nos seus trabalhos cotidianos. “O homem não está mais sozinho [...]. A mulher e a família participam do trabalho e vivem perto do homem, na sala ou nos campos” (ARIÈS, 1986, p. 197).

A escrita de Ariès revela alguns pontos importantes e contrastivos quando a confrontamos com visões contemporâneas do que vem a ser família, embora, como um dos historiadores mais citados no que se refere à história da infância e da família, seu estudo é fundamental para se visualizar essa construção social, que é a família ocidentalizada, através do tempo, e certamente as narrativas que falam dela fornecem informações não somente sobre sua (re)constituição, mas também sobre os sujeitos que a compõem. Assim, ao dizer que o homem não está mais sozinho, pois há alguém que agora o acompanhe e vive perto dele, a representação da mulher como complemento aparece, como algo que faltava para completar esse sujeito, e a ideia de núcleo familiar começa a emergir com base na união de dois sujeitos, inicialmente, um homem e uma mulher. Mais tardiamente, insere-se a figura da criança.

As representações sucessivas dos meses do ano introduziram, portanto, essas novas personagens: a mulher, o grupo de vizinhos e companheiros, e finalmente a criança. E a criança se ligava a essa necessidade outrora desconhecida de intimidade, de vida familiar, quando não ainda precisamente, de vida “em família”. Ao longo do século XVI, essa iconografia dos meses sofreria uma última transformação muito significativa para nosso estudo: ela se tornaria uma iconografia da família (ARIÈS, 1986, p. 199).

A família vai se formatando aos poucos com o passar dos meses e das estações retratados nas pinturas dos calendários, a partir inicialmente da união entre um homem e uma mulher, esta que deve supostamente retirá-lo da situação de solidão, e mais tarde, surge o elemento considerado tardio, nas palavras de Ariès, a criança, que sana a necessidade de se criar de fato uma vida familiar, uma identidade de família. Há vários temas tradicionais que vão se conectando ao universo do núcleo familiar que é construído na idade média, dentre eles a representação das idades da vida que constroem a “história de uma família”: “a juventude de seus fundadores, sua maturidade em torno dos filhos, a velhice, a doença e a morte” (ARIÈS, 1986, p. 202).

É importante observar a transformação da representação da instituição familiar ocidental com o passar dos séculos, com destaque para o aparecimento de cenas privadas, de interior, na sala de casa, por exemplo, no século XVI. A essa ideia de família ligada à casa, ao privado, Oyèwùmí faz uma análise contrastiva, pautando a realidade africana, e diz que “a família africana não existe como uma entidade espacialmente delimitada coincidente com a casa” (OYÈWÙMÍ, 2000, p. 5), essa limitação para ela é proveniente do já referido solipsismo branco, que associa a figura da mulher ao mundo do privado e a figura do homem ao mundo do público, relação muito típica da família nuclear branca da qual analisa. “A vida privada, rechaçada na Idade Média, invade a iconografia, particularmente a pintura e a gravura ocidentais do século XVI e, sobretudo, no século XVII [...]” (ARIÈS, 1986, p. 204).

Artistas passam a representar a família em torno de uma mesa cheia de frutas, cantando uma canção após a refeição, “os homens reunidos em torno da lareira, uma mulher tirando um caldeirão do fogo, uma menina dando de comer ao irmãozinho” (ARIÈS, 1986, p. 207). Outras cenas ainda revelam papéis sociais de gênero bem definidos, a irmã atenta vigiando um bebê no berço, a mulher que nina o bebê, a mãe que limpa a criança, a mãe que cata piolhos, não somente nas cabeças das crianças. Em contraponto, o pai bebe sentado, “o pai faz suas contas, com a pena na mão, ajudado pelo filho que se mantém atrás” (ARIÈS, 1986, p. 208). No inverno, “um quadro de Stella, representando uma noite ao pé do fogo: de um lado da grande sala, os homens ceiam, enquanto do outro, em volta da lareira, as mulheres fiam ou trançam o junco e as crianças brincam ou são lavadas” (ARIÈS, 1986, p. 209). Focando-se no que é retratado nas análises das imagens, é possível traçar um *continuum* desses papéis de gênero em torno do núcleo familiar,

bem como também notar o movimento de interiorização das relações familiares; há uma formatação e um sentimento de família surgindo, e que conta a partir de então, com a presença da criança. É, com as palavras de Ariès (1986, p. 210), o sentimento de infância – que também devemos tomá-lo como ocidentalizado – que começa a participar do sentimento de família nos séculos XVI-XVII, sentimentos, aliás, que não se observam na análise da iconografia da Idade Média até o século XV. Os laços de sangue constituíam a família, “que pode ser comparada à nossa família conjugal moderna”, e a linhagem, “que estendia sua solidariedade a todos os descendentes de um mesmo ancestral” (ARIÈS, 1986, p. 211).

No âmbito da família (*mesnie*), a propriedade é pauta para aqueles que a compõem e há entre eles um sentimento de indivisão, com base no chamado *fraternitas* ou *frereche*, um tipo de posse que agrupava não somente filhos, mas também primos, sobrinhos e outros dependentes que não possuíam bens próprios. “Essa tendência à indivisão da família, que aliás não durava além de duas gerações, deu origem às teorias tradicionalistas do século XIX sobre a grande família patriarcal” (ARIÈS, 1986, p. 211).

A linhagem tanto quanto a indivisão de patrimônio ligavam-se ao enfraquecimento do Estado e mostravam desde então seus fins políticos, seja para que cavaleiros se sentissem protegidos, defendidos de certos perigos, e por isso se refugiavam na solidariedade das linhagens, bem como para o fortalecimento próprio da indivisão dos bens, em que homens e mulheres detinham poder sobre seus pertences, não cabendo ainda nesse momento a administração de bens pelo marido, como aconteceria mais tarde, os cônjuges não interferiam na compra ou venda dos pertences um do outro ou bens hereditários. Aliás, deve-se lembrar que o sentimento de família na Idade Média era desconhecido.

Ariès traça algumas dessas análises anteriores com base nos estudos do historiador francês Georges Duby, especialista em Idade Média, para quem:

Na realidade, a família é o primeiro refúgio em que o indivíduo ameaçado se protege durante os períodos de enfraquecimento do Estado. Mas assim que as instituições políticas lhe oferecem garantias suficientes, ele se esquiva da opressão da família e os laços de sangue se afrouxam. A história da linhagem é uma sucessão de contrações e distensões, cujo ritmo sofre as modificações da ordem política (DUBY *apud* ARIÈS, 1986, p. 213).

A impressão era de que o sentimento de família na Idade Média de fato aparecia nas linhagens, “poder-se-ia dizer que o sentimento de linhagem era o único sentimento de caráter familiar conhecido na Idade Média [...]. Ao contrário, o sentimento da família está ligado à casa, ao governo da casa e à vida na casa” (ARIÈS, 1986, p. 213). A concepção de família era, portanto, na Idade Média a linhagem.

É importante ainda, remeter ao período antigo, uma vez que, ao se tratar de instituições sociais como a família, retoma-se um *continuum* que apresenta as transformações que a restringem ou abrem possibilidades de mudança. E é nesse sentido que analisar a família ou os arranjos familiares contemporâneos, requer inevitavelmente voltar às análises sobre as realidades sociais que influenciaram, seja via colonização ou outros tipos de contato entre povos, as sociedades contemporâneas ocidentais, respeitando suas peculiaridades. Um tópico a ser considerado, e que dialoga com a ideia de indivisão da propriedade para a família (*mesnie*) é sobre o dispositivo jurídico do *paterfamilias*, predominante na sociedade romana e que direcionou e determinou as relações e papéis de gênero no período. “No que se refere à civilização romana, seu código penal, por sua vez, legitima, com a instituição jurídica do *paterfamilias*, a quem era atribuído todo o poder sobre mulher, filhos, servos, escravos, a discriminação da mulher” (ALVES; PITANGUY, 2007, p. 14).

A discriminação da mulher era sustentada pela decisão judicial do *paterfamilias*, uma vez que “instituiu a ideia de propriedade privada detida pela figura do homem, e uma vez que, estando a mulher, os filhos, os servos, os escravos sob poder deste ‘proprietário’, aqueles passavam a ser objetos da propriedade” (SANTOS COSTA, 2017, p. 21). Essa leitura nos permite compreender melhor o tema da objetificação da mulher, bem como dos outros membros citados, seu processo de privatização, e esse tornar-se objeto do privado enquanto “prova de como a instância jurídica, suas esferas, seus agentes e sua estrutura, desde tempos outros, contribuem para o reforço das assimetrias de gênero de modo mais amplo” (SANTOS COSTA, 2017, p. 21).

Ariès (1986) também discorre sobre a condição da mulher no século XIV, tendo em vista a realidade familiar e o desenvolvimento da família moderna:

A partir do século XIV, assistimos a uma degradação progressiva e lenta da situação da mulher no lar. Ela perde o direito de substituir o marido ausente ou louco... finalmente,

no século XVI, a mulher casada torna-se uma incapaz, e todos os atos que faz sem ser autorizada pelo marido ou pela justiça tornam-se radicalmente nulos. Essa evolução reforça os poderes do marido, que acaba por estabelecer uma espécie de monarquia doméstica. A partir do século XVI, a legislação real se empenhou em reforçar o poder paterno no que concerne ao casamento dos filhos. Enquanto se enfraqueciam os laços de linhagem, a autoridade do marido dentro de casa tornava-se maior e a mulher e os filhos se submetiam a ela mais estritamente (PELOT *apud* ARIÈS, 1986, p. 214).

Outros temas abordados neste capítulo como o casamento e cerimônias de batismo, também serão retratados em imagens, gravuras e pinturas. Há um grande foco para o tema denominado *Bénédicté*⁵ nas imagens, que aliás, retoma de forma mais significativa a religiosidade que atravessa tantas outras imagens e temas até aqui discutidos. Ariès relata que a partir do fim do século XVI, cenas de *bénédicté* se tornam cada vez mais comuns na nova iconografia e retrata basicamente o momento em que a família se reúne para uma refeição e uma criança, possivelmente a mais nova, dita as palavras que abençoam o alimento posto à mesa. Esse tema une três forças afetivas: a religiosidade, o sentimento de família e o sentimento de infância (ARIÈS, 1986, p. 220). “O *bénédicté* tornou-se o modelo da prece dita em família. Antes, não havia cultos religiosos privados” (ARIÈS, 1986, p. 220). Há cenas de *bénédicté*, a exemplo do de Lebrun, que retratam a Sagrada Família, a Virgem Maria, São José e o menino Jesus, em momento de refeição (ARIÈS, 1986, p. 220). Tal associação repercute nas famílias ocidentais de modo geral, que vão tomar como modelo para si próprias a *Sagrada Família*.

Ariès tenta mostrar neste capítulo de seu livro *História social da criança e da família*, a ascensão de um sentimento novo, o sentimento de família, bem como alguns elementos, temas e situações importantes que estiveram presentes no seu surgimento, tais como a figura da mulher como complemento à figura masculina, o sentimento de infância e a criança que sana a necessidade de se criar uma identidade familiar, o aparecimento de cenas privadas e a instauração da vida privada e do privado em si, a propriedade privada, cenas que revelam papéis sociais de gênero bem definidos, a progressiva e lenta degradação da situação da mulher no lar, a religiosidade. Ariès mostra através da sua análise como tudo isso se processou desde a Idade Média, em que a família “subsistia no silêncio, não despertava um sentimento suficientemente forte para inspirar poetas ou artistas [...]” (ARIÈS, 1986, p. 223), mas que a partir do século XVI

⁵ Do latim “*benedicite*”: abençoar. Do francês “*bénédicté*”: graça.

floresceu e foi “reconhecida como um valor e exaltada por todas as forças da emoção” (ARIÈS, 1986, p. 223).

As análises brevemente realizadas neste trabalho se mostram importantes num estudo sobre família, principalmente pelo desenrolar dos eventos num tempo-espaço, que vão construindo um modelo de família profundamente entranhado nas sociedades ocidentais atuais em suas várias instâncias. Para fazermos sua crítica precisamos entender seus aspectos binarizantes, perceber que seu debate não é racializado, que pouco se discutem questões de classe, embora apareçam de forma difusa; a religiosidade é cristianizada, as transgeneridades sequer são imaginadas ou registradas, há uma hierarquização dos papéis sociais de gênero se delineando nas análises do Ariès, e que, sobretudo, na linha de tempo traçada, as relações de gênero vão se mostrando progressivamente patriarcalizadas. É desse modo que, tendo em vista lentes críticas, conseguimos extrair leituras importantes para a problematização dos universais e para a desnaturalização desse modelo de família nuclear, tomado como modelo único.

2.5 FAMÍLIA COLONIAL-MODERNA HEGEMÔNICA

O núcleo familiar que vai se delineando no período da Idade Média apresenta necessariamente a figura de uma criança, o espaço privado e elementos religiosos, mais precisamente cristãos, que vão se adicionando à sua concretização. A criança aí, vista como miniatura do adulto, era educada tendo em vista um fim, servir, seja no campo ou no âmbito doméstico. Segundo Ariès, as crianças eram enviadas a casas de outras famílias, independentemente do nível de renda familiar, – embora ele faça uma breve consideração sobre famílias de classes sociais distintas – pois acreditava-se que servindo aos outros, a uma outra família ou mestre, teriam a oportunidade também de aprender um ofício. Neste período de convivência com esta família, a criança aprenderia como servir à mesa, comportar-se à mesa e outras boas maneiras (ARIÈS, 1986, pp. 226-229).

Vê-se até aqui que ao pensar sobre família, alguns elementos são inevitavelmente invocados, como acontece com a figura da criança. A transformação desta estrutura emergente de família, de convivência familiar e social, ocorre com a inserção da escola, que passa a ser

responsável por romper esse vínculo da criança com o mundo dos adultos. Ariès explica que a família moderna vai se configurando com a volta das crianças ao seu círculo de origem, graças ao surgimento da instituição escolar, onde as crianças passariam a ser educadas (ARIÈS, 1986). “Nossa civilização moderna, de base escolar, foi então definitivamente estabelecida. O tempo a consolidaria, prolongando e estendendo a escolaridade” (ARIÈS, 1986, p. 233). Mas a família moderna não se resumiria à sua relação com a escola e todas as implicações e debates em torno dela, também virtudes e valores como civilidade, reputação, ambição, ascensão, renome e ainda a noção de serviço, que permaneceria, caracterizavam esse modelo. Termos como sujeito/homem de bem, pai de família surgem na literatura arièsiana referente a este período, e, ao bom pai de família cabia controlar sua mulher, bem educar seus filhos, bem governar seus criados (ARIÈS, 1986, p. 263).

No século XVIII, a família criou distância da sociedade, tornando-se cada vez mais privada e com suas crianças por perto, embora esse seja um traço predominante da nobreza, da burguesia. Famílias de pessoas em situação de pobreza continuariam muito parecidas com as famílias medievais, com suas crianças distantes dos pais (ARIÈS, 1986). Esse recorte de classe social é fundamental para pensarmos a diversidade de realidades familiares do ponto de vista socioeconômico, e isso fica muito nítido na contemporaneidade, diante de todos os contrastes e a hiperestratificação socioeconômica marcadamente presentes nas sociedades capitalistas contemporâneas, bem como sua relação com as questões identitárias, quando falamos, por exemplo, em sobreposições, dado o fenômeno da interseccionalidade. Se considerarmos a população LGBTQIA+, por exemplo, mais precisamente as mulheres trans e as travestis, que são as mais agredidas e invisibilizadas pelo fato de serem trans e travestis, e logo depois as lésbicas, sobretudo, as mais masculinizadas, como as mais agredidas e invisibilizadas por serem lésbicas, sem descartar o fato de que há trans/travestis lésbicas também, e negras – bem como outras interseções possíveis –, nos deparamos com uma realidade em que 90% (dados de 2020) da população trans/travesti consegue sua renda através da prostituição (ANTRA, 2021). As condições de vida dessa parcela da comunidade citada são muito frágeis, além de viverem no país que continua sendo aquele que mais mata travestis e transgêneras/transexuais no mundo.

Nos dois primeiros meses de 2020 houve aumento de 90% no número de assassinatos deste grupo em comparação ao mesmo período de 2019 (ANTRA, 2021), não esquecendo dos casos subnotificados. A família continua sendo o núcleo que mais rejeita e agride essas pessoas⁶, que muitas vezes passam a viver em situação de violência e risco de morte, além da vulnerabilidade social. Não à toa, ao falar sobre família moderna e sua ligação com a instituição escolar, percebe-se que este é um grupo que quase não existe nas salas de aula, e quando existe, a evasão de suas membras se agiganta. A escola é o terceiro lugar onde o público LGBTQIA+ mais sofre violências e discriminação⁷, ficando atrás da residência e da via pública.

É nesse sentido que muito do que se discute sobre família, o sentimento de família e o sentimento de casa, precisa começar a considerar a realidade de grupos como as mulheres trans, travestis, lésbicas, uma vez que são pessoas que não permanecem ou não retornam para as suas famílias (ou para a escola, e podemos ampliar, para a universidade) por motivos de violências de toda ordem, e do não apoio por parte dos familiares quanto às suas identidades de gênero e sexualidade, essas “famílias” são os espaços das primeiras agressões. Não se pretende dizer com isso que outros sujeitos identificados na sigla não sofram violências, mas os dados e a realidade mostram que lésbicas, transgêneras, transexuais e travestis sofrem com maior intensidade e perversidade os efeitos e consequências das violências, sejam elas materiais, físicas ou simbólicas.

Essa evolução da família medieval para a família do século XVII e para a família moderna durante muito tempo se limitou aos nobres, aos burgueses, aos artesãos e aos lavradores ricos. Ainda no início do século XIX, uma grande parte da população, a mais pobre e mais numerosa, vivia como as famílias medievais, com as crianças afastadas da casa dos pais. O sentimento da casa, do *chez soi*, do *home*, não existia para eles” (ARIÈS, 1986, p. 271).

⁶ Relatórios do GGB (Grupo Gay da Bahia), da ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais) apontam que a violência LGBTfóbica acontece em vários espaços: “no espaço público, no âmbito institucional, mas ocorre principalmente no âmbito familiar e doméstico. Em 2019, por dados do relatório, sabe-se que 35,55% das mortes de pessoas LGBTQIA+ ocorreram na residência da vítima, enquanto 21,58% ocorreram em vias públicas” (FGV, 2020, p. 15). Mais alguns dados são importantes citar: “o Boletim da nº 3, de 25 de junho de 2020 da ANTRA apontou que a partir dos dados coletados em rede foi possível aferir que durante o período de pandemia, 70% das LGBTI+ cumprindo isolamento social junto a familiares acabaram sendo vítimas de algum tipo de violência, sem ter espaço ou a quem recorrer com medo de expulsão ou agravamento da situação de violência” (FGV, 2020, p. 16).

⁷ “Características das violências notificadas no Sistema de Informação de Agravos de Notificação (SINAN) na população de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais, entre 2015 e 2017: 61% na residência, 20,6% na via pública, 1,3% na escola” (FGV, 2020, p. 16). Os outros espaços em que sofrem violências foram identificados como: “outro” (7,7%), “ignorado” (4,4%), “habitação coletiva” (1%).

Em seu texto “*A família moderna*”, Biroli (2014) defende que a família é definida historicamente, e é:

uma realidade social e institucional, profundamente política tanto nos fatores que a condicionam quanto em seus desdobramentos. A família se define em um conjunto de normas, práticas e valores que têm seu lugar, seu tempo e uma história. É uma construção social, que vivenciamos. As normas e ações que se definem no âmbito do Estado, as relações de produção e as formas de remuneração e controle do trabalho, o âmbito da sexualidade e afetos, as representações dos papéis sociais de mulheres e homens, da infância e das relações entre adultos e crianças, assim como a delimitação do que é pessoal e privado por práticas cotidianas, discursos e normas jurídicas, incidem sobre as relações na vida doméstica e dão forma ao que reconhecemos como família (BIROLI, 2014, p. 7).

Biroli ainda argumenta, a partir de Stacey (1996), que o modelo de família que é tomado como norma e referência no mundo contemporâneo é fruto da modernidade, e, ganha unidade, dialogando com a ideia de Ariès, com o processo de se tornar cada vez mais uma entidade privada em seus vários aspectos.

Ela ganha unidade com a privatização do espaço familiar, num processo em que coabitação, domesticidade, casamento monogâmico, criação dos filhos e autogestão passam a ser, em conjunto, seus componentes. É distinta dos arranjos tradicionais prévios à era da industrialização, isto é, prévios ao período em que a separação entre o chão da fábrica e o chão da casa não era claramente estabelecida. A noção moderna de família é, assim, geneticamente relacionada à divisão entre a esfera pública e privada e aos sentidos que a privacidade ganhou no mundo moderno capitalista (BIROLI, 2014, p. 9).

Ainda sobre ser fruto da colonialidade-modernidade, ontologias-epistemologias feministas decoloniais referidas em *Decolonizar os Estudos Críticos do Discurso* nos ajudam a elaborar uma crítica sobre a família que envolve/é:

uma *ética do ser* mais sensível ao cuidado, associada à *ética do saber e do poder*, e problematizadora da racionalidade capitalista hegemônica fundada em dualismos de valor hierarquicamente organizados, que mantêm as lógicas de dominação e exploração patriarcal colonial-imperialista: humano/ não-humano, homem/ mulher, branco/ negro, branco/ indígena, cultura/ natureza, espírito/ corpo, humano/ natureza, masculino/ feminino, razão/ emoção, dentre outros (VIEIRA, 2019, p. 88).

Assim, dentro dessa linha de raciocínio e caminhando no sentido contrário aos dualismos de valor hierarquicamente organizados, não há *a* família tradicional e *a* família LGBTQIA+, há famílias de todo tipo, que não se encaixam num único modelo, não é a heterossexualidade como algo oposto e superior à homossexualidade e vice versa, essa mentalidade reduz drasticamente o modo como a sexualidade humana se expressa, além do mais, famílias não estão ligadas a com quem eu me relaciono sexualmente, mas à união de pessoas por afinidade, afeto, cooperação, cuidado, às vezes consanguinidade, aliança e descendência.

2.6 CONCEITOS CONTEMPORÂNEOS DE FAMÍLIA

Podemos observar na contemporaneidade o fenômeno do crescente aparecimento de arranjos familiares que não se fundam no modelo tradicional de família biológica, de configuração heterossexual, monogâmica, hierárquica e nuclear (VITALE, 1997) (RODRIGUEZ; GOMES, 2012, p. 30).

Gostaria de começar a abordar sobre famílias contemporâneas nesta seção tratando de especificidades, afinal, estar inserida num modelo familiar dissidente, a exemplo de uma família composta por mulheres lésbicas, em princípio sem filhos, e que escolhem conviver e compartilhar a vida em suas distintas fases e facetas não é tão simples como parece. Não é apenas uma questão de escolha ou de simples querer, há muitos enfrentamentos cotidianos, para além de todas as condições comuns que se possa imaginar aos casais ou famílias no geral, a exemplo dos processos de manutenção da vida, da família, das relações estabelecidas em seu interior, bem como com a exterioridade e seus círculos sociais; há especificidades em existir, primeiro, enquanto mulher, enquanto trans, lésbica, bissexual – não esquecendo das muitas interseções possíveis –, depois enquanto família lésbica – cis, trans – diante das estruturas socioeconômicas vigentes, e, sobretudo, diante das estruturas e mentalidades cis-hetero-normativas-patriarcais-cristãs também atuantes. Tais especificidades podem se caracterizar de muitas formas, mas, em geral, apontam para desvantagens estruturais. Também, ao existir enquanto lésbica e vivenciar a lesbianidade, tenho em mente, primeiro, que minha lesbianidade não pode falar por todas as lesbianidades, que a lésbica negra, periférica, por exemplo, enfrenta desvantagens estruturais que

a impedem de acessar muitas esferas, sejam elas materiais ou simbólicas, quando comparamos sua realidade à de uma lésbica branca, e que estas desvantagens podem ser ainda piores se estivermos falando de mulheres trans e lésbicas e negras. Estas singularidades e cotidianidades podem ser melhor abordadas e teorizadas por aquelas pessoas que mais se aproximam dessas realidades ou mesmo as vivem.

Desse modo, tais condições comuns mencionadas anteriormente terminam por se transformar em processos bastante exaustivos e muitas vezes verdadeiros obstáculos para aqueles que divergem da cisheteronorma. Qual ser humano escolheria viver um mar de infortúnios e represálias sociais? O que é estar em uma família de mulheres lésbicas e que também são trans? por exemplo, ou em uma família de mulheres lésbicas, negras, periféricas, nordestinas vivendo no sul-sudeste do Brasil? Algumas situações e perguntas devem ser pensadas para o exercício do distanciamento, da análise mais cuidadosa, que nos possibilite atentar para as minúcias. A dimensão analítica “força” discutida por Fairclough (2001) nos auxilia no processo de crítica explanatória da investigação científica por contribuir com predições que apontam para possíveis ocorrências. “A força de parte de um texto [...] é seu componente acional, parte de seu significado interpessoal, a ação social que realiza, que ‘ato(s) de fala’ desempenha” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 111). Isso é muito importante porque trata-se também de potência, não à toa “força potencial” aponta para o vir a ser, a potência discursiva, textual, e, portanto, as ações que são possíveis de serem provocadas, de acontecer, de evitar. Certamente que nessa atividade analítica-explanatória-interpretativa devemos lidar com as ambivalências que lhes são próprias.

É nesse sentido que a autoetnografia pode ser uma trilha muito profícua em sua junção com a “força potencial”, pois ao ouvir/ler/analisar relatos e narrativas de participantes, um desenho da realidade surge a partir das suas reflexões sobre as práticas, e isso é entender efeitos e reverberações.

Assim, tomando como estratégia uma perspectiva autoetnográfica (SIMAKAWA, 2015), que visa, sobretudo, destacar a cotidianidade de um grupo a partir de casos particulares, buscando nesses particulares, não suas individualidades relativizantes, mas ressaltar as experiências de grupo diante de uma estrutura social excludente, que dificulta nossos acessos, que nos agride, discrimina e mata, que nos expulsa dos lugares públicos, mas também privados, Vergueiro (2015,

p. 24) consegue traçar uma metodologia que denuncia limitações epistemológicas e políticas por parte das produções acadêmicas, que muitas vezes estão interessadas em apenas gerar dados, ou melhor, coletá-los, para elaborar artigos científicos, num intuito apenas academicista, produtivista; denuncia também falhas metodológicas, como as que tendem a homogeneizar grupos minoritarizados e muitas vezes negligenciá-los em suas outras sobreposições, tão marginalizadas quanto, por exemplo, ser tão somente lésbica, ou tão somente negra(o), tão somente pessoa com deficiência. A autoetnografia permite às pesquisadoras, que são muitas vezes as pesquisadas, denunciar um *cistema* que continua obtuso – não esquecendo das suas intencionalidades – mesmo na tentativa de se tornar aliado, por não considerar a cotidianidade, muitas vezes não vivenciada por muitos desses pesquisadores e pesquisadoras que nos tomam como objeto de seus estudos.

Quando se fala em conhecimento de causa dos grupos minoritarizados está se falando das especificidades, que muito embora possam ser particularidades, reforço, podem figurar experiências coletivas diante das estruturas, tendo, portanto, importância política, como podemos extrair da frase de Carol Hanisch “*the personal is political*”, levando em consideração a crítica da escritora e assistente social Dedê Fatumma, sobre esta citação, em seu livro *Lesbiandade* (Feminismos Plurais). Assim, quando trabalho com relatos e narrativas de participantes estou criando espaço para que essas vozes, esses particulares, abordem sobre suas cotidianidades e especificidades, com o intuito político de “enxergar a colisão das estruturas, a interação simultânea das avenidas identitárias” (AKOTIRENE, 2019, p. 19) na tentativa, ainda nas palavras de Akotirene (2019), de dar atenção política às múltiplas e possíveis estruturas que porventura se apresentem. E me colocando como pesquisadora também pesquisada, exponho aqui algumas das observações e experiências de grupo que tenho vivenciado, como parte de uma breve análise autoetnográfica.

Desde então observadas, conversadas, compartilhadas e vividas enquanto integrante da comunidade LGBTQIA+ com outras integrantes da mesma comunidade, uma das primeiras especificidades se relaciona com vivências no âmbito da saúde. 1) Um exemplo está nas anamneses realizadas, quando são realizadas, e que na maioria das vezes assumem um formato heteronormativo. As mulheres lésbicas relatam constantemente a necessidade de trocar várias vezes de ginecologista, de não conseguirem criar vínculo com um(a) profissional em específico,

pelo modo tradicional de atender, em que além da ausência de empatia, não se cria um espaço em que elas se sintam confortáveis para discutir sobre suas lesbianidades, e em que o próprio profissional consiga entender o modo como lidamos com nossos corpos, desejos e práticas sexuais e de saúde, ou seja, as constantes trocas de profissional têm relação com a desconsideração das demandas das lésbicas, muito comum numa abordagem conservadora na saúde. Essa mesma troca de ginecologistas nos leva a começar tudo do zero com a(o) próxima(o) profissional, o que resulta na não construção de histórico de saúde para a prevenção a médio e longo prazo de problemas de saúde. Quantas lésbicas já foram questionadas sobre o modo pelo qual evitam gravidez, sem antes terem conversado sobre suas orientações sexuais? Não se fala sobre sexualidades no consultório ginecológico, supõe-se que todas as mulheres são cisheterossexuais ao entrar nele. Quantas já receberam tratamento e prescrições que não condizem com suas práticas reais enquanto lésbicas? Essas questões podem acarretar problemas maiores quando pensamos no perfil da população lésbica como algo pouco conhecido ou mesmo desconhecido para a criação de políticas públicas específicas, pois ele está quase sempre disfarçado na heterossexualidade. Ser lésbica poderia ser, assim, um condicionante da saúde, ou seja, determinar questões que impactam na saúde dessas pacientes. Uma mulher dissidente, por ser dissidente das normas vigentes, por não encontrar muitas vezes acolhimento, correspondências e diálogos na estrutura ao seu modo de viver, ser e estar no mundo, pode sofrer os efeitos dessas faltas em sua saúde tanto física quanto mental e emocional.

No que se refere à experiência das mulheres transgêneras no âmbito da saúde – e aqui reafirmo que embora esta seja uma leitura de uma pessoa não-trans, ela parte de observações do cotidiano e do meu lugar de escuta –, deve-se considerar que, por exemplo, e sem reduzir suas experiências a este exemplo, em vez de se consultarem com ginecologistas para averiguarem a saúde reprodutiva e sexual, necessitem ir ao urologista para tal fim – ressaltando que tal especialidade não lida tão somente com o aparelho reprodutor masculino, mas também com o trato urinário humano –, pois há aquelas que não realizaram nem desejam realizar a cirurgia transgenital, e que tal especificidade pode já configurar um evento constrangedor, em que esta mulher pode ter que enfrentar situações de discriminação dentro da clínica, na recepção com

atendentes ou outros pacientes, bem como com os próprios profissionais da saúde que lhe atenderão.

No relatório descritivo da primeira etapa do 1º Lebocenso Nacional: mapeamento de vivências lésbicas no Brasil (2022), constam algumas considerações sobre a questão da saúde e outras que designam seus eixos, como autoidentificação, trabalho, violência, família e redes:

Há também um apagamento sobre questões relacionadas à saúde das lésbicas. Para Moscheta, Fébole e Anzolin (2016), isso ocorre porque os cuidados em saúde são direcionados às mulheres heterossexuais, como quando as/os médicas/os não sabem como ocorre as práticas sexuais entre mulheres e por não terem sido criadas tecnologias para realizar exames preventivos de forma não invasiva em mulheres que não têm práticas com penetração. Tais situações colabora para uma maior vulnerabilidade ao adoecimento dessa população (LESBOCENSO NACIONAL, 2022, p. 7).

Uma segunda especificidade está no âmbito da educação, e que também se apresenta aqui em recorte, pois existem inúmeras situações que podem ser descritas. **2)** Nas aulas de língua estrangeira, seja na escola ou em cursos livres, a abordagem de certos temas e conteúdos como relações familiares, questões de romance e relações afetivas, pode ser muito desafiadora ou até mesmo constrangedora para sujeitos LGBTQIA+ de modo geral. Quando estes estudantes não encontram um ambiente que esteja preparado, que aborde e acolha a diversidade, é comum que eles faltem a estas lições ou mesmo desistam do curso. Ter que criar, por exemplo, perfis fantasmas de namorados(as) ou possíveis perfis de garotos(as) com os(as) quais se relacionariam para responder às perguntas ou interagir em sala de aula, pode criar impacto emocional no processo de aprendizagem.

No universo do trabalho **3)** a população LGBTQIA+ também encontra desafios. Sofrer represálias e intimidações são comuns. Ser o que se é no trabalho pode acarretar a perda do emprego, principalmente se for no setor privado. É necessário muitas vezes fingir, esconder-se, afinal, o desemprego pode colocar essas pessoas já marginalizadas em condições ainda mais delicadas de vulnerabilidade. Em casos de LGBTs casados ou em união estável, uma situação em que o íntimo precisa ser posto em público, e em que o ambiente de trabalho é coercitivo em relação à diversidade de gênero e sexual, como dizer que precisa sair para socorrer a esposa ou o marido que sofreu um acidente ou foi hospitalizada(o)? Essas e outras situações fazem com que o

sujeito crie realidades que não existem, situações mirabolantes, envolvendo mentiras que podem comprometer-lo no futuro. Perder o emprego numa realidade de desemprego estrutural, sendo mulher, parcela que além de receber salários inferiores à masculina, assume a maioria dos subempregos e trabalhos terceirizados, pode ser de grande revés, para mulheres em geral, e mais ainda para negras e para LBTs.

4) Ser lésbica na estrutura cis-hetero-patriarcal-sexista também é ser encarada, em sua grande maioria por homens cisheterossexistas, primeiro, como objetos sexuais, havendo uma fetichização da lésbica e do casal de lésbicas na mentalidade pornôcisheterossexista dessa estrutura, bem como aquelas que “querem ser homens”, o que leva essas *mulheres* a serem “tratadas como ‘homens’”, havendo aí a imposição de universais naturalizados. É importante ressaltar que esta é uma visão da cisheteronormatividade binária, que encara a lésbica como uma espécie de ameaça, uma concorrente. A masculinidade guiada por essa mentalidade trata as mulheres lésbicas não como trataria seus amigos, “tratar como homem” aqui é sinônimo de agressão, de maus-tratos retaliadores, que buscam reposicionar as lésbicas no lugar tradicional de mulher. Essa mentalidade além de ser lesbofóbica é machista, pois trata as mulheres, no geral, sobretudo, as heterossexuais, como objetos sexuais em que se concorre, se conquista e se consome. Neste raciocínio, os homens tratam as mulheres lésbicas como adversárias. Esta especificidade é também um recorte do ser lésbica numa estrutura cis-hetero-patriarcal-sexista, há outros quadros possíveis de se esboçar neste âmbito.

Uma quinta especificidade ocorre em mais um campo de grande importância na vida humana, que é o campo da crença, da espiritualidade. 5) Há religiões, especialmente as de matriz cristã, que demonizam a homossexualidade, inclusive, por desconsiderarem a existência de outras orientações sexuais, perseguem historicamente a homossexualidade. Os LGBTQIA+ que se identificam com preceitos cristãos, ou mais crísticos que cristãos, passam por situações parecidas com as do âmbito profissional para que possam permanecer nestes círculos religiosos: se escondem, fingem, desistem de participar, participam de forma solitária mesmo querendo se integrar, e quando não encontram os escassos círculos cristãos LBTs com os quais também se identifiquem. Por outro lado, é possível observar um maior acolhimento à população LGBTQIA+ nas religiões de matriz africana.

Há doutrinas que lidam sem empecilhos com questões de gênero e sexualidades, é o caso da Umbanda, do Candomblé, de Ifá, em que não há barreiras, por exemplo, para pessoas LGBTs, nem mulheres no geral se tornarem sacerdotes ou sacerdotisas. Como exemplos temos Mãe Stella de Oxóssi, Ialorixá já falecida, grande referência e sacerdotisa do Candomblé baiano, mulher negra e lésbica, e Thiffany Odara, Ialorixá em vida, mulher negra, trans. Não é de se estranhar que o feminino e as feminilidades sejam contemplados e respeitados nestas religiões de fundo patrimatriarcal, como também contamos nos dedos (se é que conseguimos e sem registro para as trans), os(as) representantes, sacerdotes e sacerdotisas LGBTs, negros, mulheres negras e mesmo mulheres brancas nas religiões de fundo cristão, incluindo aí o catolicismo, as religiões (neo)pentecostais e até mesmo o espiritismo kardecista, que tem perfil cristão, branco, burguês e androcêntrico. Ao participar de grupos de estudo em centros espíritas da cidade de Salvador, e me colocar explicitamente como lésbica diante deles, uma vez que me surgiam dúvidas sobre a doutrina que perpassavam também o campo do gênero e da sexualidade, percebi as reatividades por parte da coordenação, um clima de rechaço à homossexualidade, e como se pessoas homossexuais fossem ou estivessem obsedadas espiritualmente e precisassem de ajuda para se recuperarem de algum “mal espiritual”. Num desses grupos de estudos de um centro espírita famoso na capital baiana, pude contar cinco mulheres da comunidade LGBTQIA+ que participavam assiduamente dos encontros. Com o passar do curso e as rechaças provenientes de outros membros e reforçadas pelo tutor da turma, todas essas mulheres desistiram do grupo de estudos. Eu fui a última a sair, depois de muito questionar de frente as falas e os comportamentos homofóbicos. No âmbito da crença, o fanatismo pode ser uma péssima opção de interlocução. As referências lésbicas no âmbito religioso são poucas, embora existam de forma ainda tímida, mas com grande vigor nas religiões de matriz africana. Não quero afirmar com isso que não exista LGBTfobia nos círculos de Umbanda ou Candomblé, apenas pontuar que, a partir da minha experiência de causa, da fala de outras praticantes dessas crenças e de observação, são espaços mais abertos e acolhedores à comunidade LGBTQIA+.

Finalizo esta breve análise autoetnográfica, ressaltando que todas as especificidades até aqui foram apresentadas em recortes e de forma resumida, pois a infinidade de situações de cotidianidades vividas por aqueles que divergem da norma não caberia nesta tese. Também

ressalto que quando falo de especificidades e cotidianidades, refiro-me basicamente a situações e vivências que pessoas que caminham conforme a cisheteronorma ou se identificam com ela, não vivem ou viveriam. Trato, portanto, de desvantagens estruturais. Ainda poderia me debruçar sobre as especificidades no âmbito familiar, sobre ser uma família lésbica, por exemplo, ou mesmo sobre a vivência lésbica dentro de uma família tradicionalmente orientada, com familiares conservadores, homofóbicos, que agridem, expulsam, chantageiam, ameaçam, anulam. Há muitos casos de falta de apoio familiar, por exemplo, o que implica em dupla violência, começando dentro da família e depois na sociedade. Ser uma família LGBT também implica em dificuldades ou processos desgastantes para incluir a(o) companheira(o) no plano de saúde, abrir conta conjunta, ou mesmo, não poder ou não conseguir trocar afetos em público, para muitos casais há ainda de se fazer grande esforço, seguido de ansiedade, adrenalina e medo de possíveis agressões. Casar-se ou assinar um contrato de união estável ainda são ações possíveis de serem negadas, pois não configuram lei, mas sim, jurisprudência. É um avanço, talvez, mas tornar-se família passa por estes processos formais, e quando estamos nas mãos da jurisprudência não há necessariamente cumprimento, há sorte, e contar com a boa vontade do outro. Mas esta pesquisa fala sobre família(s) e “novos” arranjos familiares contemporâneos, os relatos e narrativas das lésbicas contarão mais sobre este assunto, por hora finalizo meu breve relato.

• • •

Em sua obra premiada “*Amora*”, Natália Polesso (2015), escritora brasileira, lésbica, contemporânea, nos presenteia com contos que retratam vivências de lesbianidades. Em seu conto “*Minha prima está na cidade*”⁸, Polesso narra a história de um casal lésbico que por certa ocasião e imprevisto, precisa criar uma situação fantasiosa, mentir sobre o fato de serem cônjuges para colegas de trabalho de uma delas, passando-se por amigas. Em outro conto seu nomeado “*As tias*”, a autora antevê a realidade de casais de lésbicas que envelhecerão juntas e nos antecipa as

⁸ É possível acessar este conto de Natália Polesso em: <https://medium.com/colecao-nao-editora/minha-prima-est%C3%A1-na-cidade-83fbafdc64a>.

dificuldades de, por exemplo, visitar ou mesmo ficar no hospital e pernoitar com sua companheira de vida que acabou de ter um AVC:

Quando, há uns três anos, a tia Alvina teve o AVC e precisou ficar uns dias internada, a Leci quase morreu de tristeza. Toda aquela parentada lá se oferecendo para ficar no hospital e pernoitar. É familiar? Dizia a moça da recepção e todos assentiam: primas, irmãs, sobrinhas. Nessas horas de hospital, sempre aparece alguém. Mas a Leci não era parente e toda vez que chegava para ficar, a moça da recepção lhe dizia que já havia um parente no quarto e que para o pernoite parentes tinham preferência. A tia Leci voltava para casa chorando. Mas o que a senhora é dela, dona Leci?, perguntava a moça da recepção. Amiga, dizia ela com uma voz de comiseração. Já tem parente lá em cima no quarto, a senhora não pode subir. Acho que a tia Leci foi uma vez só ao quarto da tia Alvina e saiu de lá com o coração na goela. Eu levei a tia Leci para casa e ela me dizia o seguinte: é, minha filha, nessas horas a família é tudo, ainda bem que a Alvina tem família, ainda bem [...] (POLESSO, 2015, p. 189).

Tal como a Viviane V. Simakawa, embora de forma mais sintética, busquei “registrar os traços de exclusão e marginalização institucional, sociocultural, existencial que pude experienciar autoetnograficamente “a partir de minha vivência trans* interseccionalmente inserida” (SIMAKAWA, 2015, p. 26), neste caso, a partir de minha vivência lésbica interseccionalmente inserida, enquanto lésbica e diante da realidade de outras lésbicas, sendo, portanto, traços vividos por uma coletividade e que devem ser levados em consideração quando falamos sobre famílias.

Pensar sobre famílias contemporâneas, sobretudo, as famílias dissidentes, é um exercício difícil, não há um modelo dado, os arranjos são cada vez mais diversos e fogem às regras tradicionais em uma velocidade tal como a velocidade das mídias e das tecnologias. Talvez um ponto de partida para pensar a diversidade desses agrupamentos humanos seja justamente a partir das cotidianidades, das especificidades e do desejo de formar alianças. Há muitas normas coexistindo de forma cada vez mais explícita, a própria família tradicional já tem se transformado a ponto de seu protótipo mais conservador tentar sobreviver a partir de extremismos, dos apelos ideológicos mais fundamentalistas e reacionários que dispomos. Esse emaranhado das funções em detrimento das formas, nos leva a questionar até que ponto o conceito de família, que é um conceito de formato colonial-moderno, continua nos servindo.

Para Fonseca (2002) diante da diversidade de formações familiares, fica cada vez mais sem sentido em falar sobre “a família”. Famílias contemporâneas já são em sua existência

concreta uma demonstração de descontinuidades, de quebras com o modelo vigente homogeneizante. Ela explica:

Falar de família é evocar um conjunto de valores que dota os indivíduos de uma identidade e a vida de um sentido. Além dessa função simbólica, a noção de família – ligada à organização da vida cotidiana – ainda desempenha um papel pragmático na formulação de políticas públicas. Precisamos, portanto, de uma linguagem para falar desse conjunto de valores e práticas familiares sem cair no erro do passado – de imaginar um modelo homogêneo, coerente, hegemônico (FONSECA, 2002, p. 5).

Para Facó e Melchiori (2009) “a família representa o espaço de socialização, de busca coletiva de estratégias de sobrevivência, local para o exercício da cidadania [...]” (FACO; MELCHIORI, 2009, p. 121). Minuchin diz que “a família é um complexo sistema de organização, com crenças, valores e práticas desenvolvidas ligadas diretamente às transformações da sociedade, em busca da melhor adaptação possível para a sobrevivência de seus membros e da instituição como um todo” (MINUCHIN *apud* FACO; MELCHIORI, 2009, p. 122). Petzold propõe que família seja entendida como “um grupo social especial, caracterizado por intimidade e por relações intergeracionais” (PETZOLD *apud* FACO; MELCHIORI, 2009, p. 123). Estas perspectivas são importantes quando pensamos na imensa diversidade de arranjos familiares existentes, desde famílias heteroafetivas, homoafetivas, famílias constituídas por avós e netos, tios e sobrinhos, famílias *single*, de casais heterossexuais que não querem ter filhos, famílias compostas por qualquer outra motivação que não seja necessariamente por laços de parentesco e consanguinidade. O mais intrigante nisso tudo é notar que, ainda que diante de toda essa diversidade, o modelo de família tradicional figura como o padrão juridicamente aceito e valorizado, religiosamente respeitado, “naturalmente correto”. Facó e Melchior (2009, p. 124) também citam Hodkin (1996) para quem a definição de família passa pelo estudo e entendimento do que é que as pessoas pensam a esse respeito, ou seja, passa pela contemplação de uma concepção subjetiva, “pois os limites da família são definidos pelos laços de afetividade e intimidade e não somente pelo parentesco, por consanguinidade e pelo sistema legal que rege as relações familiares” (FACO; MELCHIOR, 2009, p. 124).

Ao tratar de família, mais especificamente de família tradicional e a intercruzarmos com as lesbianidades, com os modos de viver lesbianos, sobretudo, lesbianidades politicamente

conscientes, entramos numa seara que questiona as suas normas e teses, tais como a heterossexualidade como destino único, final e compulsório (RICH, 1980), bem como a maternidade, “o feminino”, para citar algumas, e que vêm acompanhadas do adjetivo compulsório. A família tradicional é, assim, confrontada e posta como um regime político limitado e limitador das possibilidades de pensar, ser, agir e interagir, (de)limitador do gênero e das sexualidades, mas também das diferentes formas de organização familiar e afetivo-sexual. É a partir dessa concepção que se busca compreender melhor as organizações familiares de lésbicas, sejam elas cis ou trans, a partir de seus relatos e narrativas, de suas concepções pessoais e reflexões sobre a prática.

3 ESTUDOS CRÍTICOS DO DISCURSO: DIÁLOGOS E TRANSGRESSÕES

Passo a discorrer neste capítulo sobre os Estudos Críticos do Discurso (ECD), uma vez que se referem ao campo teórico e metodológico que orienta esta pesquisa, e que compreendem uma matéria de grande relevância para investigações situadas nas áreas das Ciências Humanas e Sociais, como são as Ciências da Linguagem e da Comunicação, dos Estudos Linguísticos, sobretudo, aquelas de caráter crítico, e que intentam realizar crítica social, investigar relações abusivas de poder estabelecidas nos textos⁹ que produzimos, sejam eles imagéticos, orais ou escritos, como também multissemióticos (FAIRCLOUGH, 1995), bem como nas interações sociais que envolvem as dimensões de raça, gênero, sexualidade, classe, origem geográfica, geração, para citar algumas. A expressão “Estudos Críticos do Discurso” aparece nas primeiras páginas da obra “*Discurso e Poder*” de Teun Van Dijk (2010), que propõe pensá-la como “um movimento científico especificamente interessado na formação de teoria e na análise crítica da reprodução discursiva de abuso de poder [...] e desigualdade social” (VAN DIJK, 2010, p. 9). A expressão é adotada aqui tendo em vista os desdobramentos dos estudos de Norman Fairclough sobre a Teoria Social do Discurso, e também dado o entendimento da necessidade de

⁹A noção de texto, adotada neste estudo, é detalhada e explicada por Fairclough (1995, p. 4): “Um texto é tradicionalmente entendido como uma peça de linguagem escrita - toda uma obra, como um poema ou um romance, ou uma parte relativamente discreta de uma obra, como um capítulo. Uma concepção bastante ampla tornou-se comum na análise do discurso, onde um texto pode ser um discurso escrito ou falado, de modo que, por exemplo, as palavras usadas em uma conversa (ou sua transcrição) constituem um texto. Na análise cultural, ao contrário, os textos não precisam ser linguísticos; qualquer artefato cultural - uma imagem, um edifício, uma peça musical - pode ser visto como um texto. Essa visão do texto tem seus perigos; pode ofuscar características importantes entre diferentes tipos de artefatos culturais e fazer do conceito de texto algo bastante nebuloso ao estendê-lo demais. No entanto, acho que é necessário ir mais longe em direção a essa visão, ao invés do que fiz nestes artigos, onde um texto é entendido principalmente como linguagem escrita ou falada. Um forte argumento para fazer isso é entender que os textos na sociedade contemporânea são cada vez mais multissemióticos; textos cuja forma semiótica primária é a linguagem, combinam cada vez mais a linguagem com outras formas semióticas” (**Tradução minha**). Tradução original: “*A text is traditionally understood to be a piece of written language – a whole ‘work’ such as a poem or a novel, or a relatively discrete part of a work such as a chapter. A rather broader conception has become common within discourse analysis, where a text may be either written or spoken discourse, so that, for example, the words used in a conversation (or their written transcription) constitute a text. In cultural analysis, by contrast, texts do not need to be linguistic at all; any cultural artefact - a picture, a building, a piece of music - can be seen as a text. This view of text has its dangers; it can obscure important distinctions between different types of cultural artefact, and make the concept of a text rather nebulous by extending it too far. Nevertheless, I think it is necessary to move further towards this view than I have done in these papers, where a text is mainly understood as written or spoken language. A strong argument for doing so is that texts in contemporary society are increasingly multi-semiotic; texts whose primary semiotic form is language increasingly combine language with other semiotic forms*” (FAIRCLOUGH, 1995, p. 4).

interdisciplinarizar, de “operacionalizar conceitos e categorias desenvolvidos pelas Ciências Sociais” (RESENDE, 2009, p. 11), como também entende Wodak (2003), para o exame dos problemas sociais, de ampliar o escopo teórico-metodológico, que porventura estaria reduzido à ideia de método de análise sob a nomenclatura de Análise de Discurso Crítica (ADC), conferindo-a um caráter técnico. Nas palavras de van Dijk (2010, p. 10) “os ECD usam qualquer método que seja relevante para os objetivos dos seus projetos de pesquisa e tais métodos são, em grande parte, aqueles utilizados em estudos de discurso em geral”.

Embora a Análise de Discurso Crítica (expressão inicialmente empregada por Fairclough na década de 80 num artigo seu publicado no *Journal of Pragmatics*) não seja um método, ou mesmo, como se costuma ouvir, técnica, tampouco monológica, ela não substitui, nem é substituída pela expressão Estudos Críticos do Discurso. Entendo que há aí uma relação hiponímica dela em relação aos ECD. Ambos os campos apresentam caráter heterogêneo, interdisciplinar e transdisciplinar, ou seja, estão para além de uma abordagem fechada em si, para além de um método, para além de uma teoria, ou mesmo de um campo científico, são antes “um domínio de práticas acadêmicas”, nas palavras de Van Dijk (VAN DIJK, 2010, p. 11). Contudo, neste estudo, se faz mais importante ainda ressaltar a necessidade de adotar um olhar transdisciplinar no seu sentido transgressivo, encarando as disciplinas como “domínios dinâmicos de conhecimento” (PENNYCOOK, 2006, p. 72), o que significa dizer que “na tenda do pesquisador [...], o estudo de outras culturas precisava [precisa] ser mais fluido; as pessoas e suas culturas estavam [estão] sempre em movimento, como pessoas que passam umas pelas outras na recepção de um hotel” (PENNYCOOK, 2006, p. 73). Essa ideia da vida e dos seres vivos em fluxo desenha minha crítica àqueles “domínios de práticas acadêmicas” que porventura ficam/ficaram estagnados em análises positivistas, que se utilizam de uma certa ordem (e a prognosticam) engessada, neutra e superobjetiva, deslocando aquilo que “importa à ciência”, a partir de um olhar positivista, para longe da vida em si. Ora, a ciência não existe fora da cultura e da ação humana, assim, pode-se dizer, uma das maneiras de investigar é encarando uma realidade que é imantada de cultura e emergida dela, realidade da qual *nós somos* constituídos(as), somos agentes e participantes, considerando também e, por fim, que há, sim, outros domínios do conhecimento que não estão circunscritos ao espaço acadêmico e são tão importantes quanto aqueles

para o fazer científico. Com isso também não se quer dizer que a ciência não seja provida de critérios, de método científico, de instrumentos e técnicas, de meios avaliativos e analíticos que lhe dão o caráter investigativo e construtor de conhecimentos e saberes, é importante ressaltar: ciência não é conveniência, não é lugar de negacionismo, é lugar de debate, de contínuo questionamento e reflexão.

Em sua obra *Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade* (2013), bell hooks desenvolve uma perspectiva anticolonial do ser, agir, interagir e estar no mundo, que pode ser aplicada aos mais variados contextos, perspectiva que fomenta práticas de resistência e compromisso político, e, portanto, de quebra com o estático, com aquilo que é autoritário e que age de forma imperativa, desconsiderando o outro como sujeito mosaico, interagente e impermanente. A autora, que centra suas análises no âmbito da escola, dos processos de ensino e aprendizagem, nos inspira a pensar a transgressão, que muitas vezes é encarada de forma negativa, como meio de efetivar “práticas pedagógicas que implicam diretamente a preocupação de questionar as parciais que reforçam os sistemas de dominação (como o racismo e o sexismo)” (HOOKS, 2013, p. 20), pois se entende que nossa ação discursiva não é neutra, e as propostas em ECD são posicionadas, isto é, não simulam imparcialidades (RESENDE, 2009). Um ensino que provoca transgressões é aquele que se movimenta “contra as fronteiras e para além delas” (HOOKS, 2013, p. 24), assim deve ser com a pesquisa em ECD e com as demais pedagogias sociais.

No entendimento de Rajagopalan (2004) um campo investigativo transdisciplinar, como são a Linguística Aplicada Crítica e os Estudos Críticos do Discurso, intenta cruzar fronteiras disciplinares, no sentido até mesmo de romper com tais fronteiras (PENNYCOOK, 2006). Ainda conforme Pennycook (2006) ao abordar sobre *teorias transgressivas*, a noção de transgressão implica em alguns significados importantes de serem aqui pontuados:

Primeiro, uso o termo transgressivo para me referir à necessidade crucial de ter instrumentos políticos e epistemológicos que permitam transgredir os limites do pensamento e da política tradicionais. Todo projeto crítico precisa tanto de uma agenda política crítica como de disponibilidade para questionar os conceitos com que se lida [...]. Segundo, as teorias transgressivas não somente penetram território proibido, como tentam pensar o que não deveria ser pensado, fazer o que não deveria ser feito. A transgressão, como Jenks (2003: 3) explica, “é aquela que destrói as regras e transgride os limites”. Jenks procede com o argumento de que a transgressão deve ser cuidadosamente separada da desordem ou do caos, já que sempre deixa implícita uma ordem que está sendo transgredida (PENNYCOOK, 2006, p. 74).

Pennycook (2006, pp. 74-75) cita alguns autores como Jervis (1999, p. 4) para quem “a transgressão é reflexiva, questionando seu próprio papel e o da cultura que a definiu”. Essa ideia dialoga diretamente com o constante trabalho que deve ser realizado pelos estudiosos dos ECD, que é a crítica da crítica, a crítica das nossas próprias práticas e análises, das nossas posturas éticas e políticas diante dos problemas sociais e dos sujeitos socialmente alijados. Isso se traduz nas escolhas temáticas ou de tópicos, nos objetivos e prioridades da pesquisa, nas teorias, métodos e técnicas que se busca articular e operacionalizar na prática investigativa. Jervis (1999, p. 4) explica ainda que “a transgressão [...] envolve hibridização, mistura de categorias e questionamento dos limites que separam as categorias”. Se se parte do entendimento de que não há separação dos significados envolvidos na ação discursiva, significados representacional, acional e identificacional, compreende-se que as categorias acabam se apresentando em maior ou menor grau de forma coexistente, sendo possível dar foco a uma delas, se for o caso. Este é, aliás, mais um dos objetivos da Análise de Discurso Crítica, e dos ECD, dar atenção a todos os níveis e dimensões possíveis do discurso, bem como a outras dimensões semióticas (VAN DIJK, 1995). Nas palavras de Van Dijk (1995):

CDA-studies (may) pay attention to all levels and dimensions of discourse, viz. those of grammar (phonology, syntax, semantics), style, rhetoric, schematic organization, speech acts, pragmatic strategies, and those of interaction, among others. Many studies in CDA are however not limited to these purely "verbal" approaches to discourse, but also pay attention to other semiotic dimensions (pictures, film, sound, music, gestures, etc.) of communicative events (VAN DIJK, 1995, p. 18).¹⁰

O que se busca numa prática transgressiva, por fim, não é uma mera oposição pelo simples ato de opor-se, mas questionar crenças normativas universalizantes, regras, leis, estruturas e regimes sociais que legitimam opressões e que contribuem para o alargamento das

¹⁰ Os estudos em ADC dedicam (podem dedicar) atenção a todos os níveis e dimensões do discurso, a saber, aqueles de gramática (fonologia, sintaxe, semântica), estilo, retórica, organização esquemática, atos de fala, estratégias pragmáticas e aqueles referentes a interação, entre outros. Muitos estudos em ADC, entretanto, não se limitam a essas abordagens puramente "verbais" do discurso, mas também prestam atenção a outras dimensões semióticas (imagens, filme, som, música, gestos etc.) de eventos comunicativos. (**Tradução minha**).

assimetrias e desigualdades sociais, bem como para o apagamento de determinados grupos e sujeitos sociais, muitas vezes já marginalizados.

Retomando o assunto que versa sobre a diversidade da Análise de Discurso Crítica, esta é atestada pela existência de diferentes propostas e abordagens, tais como a de Norman Fairclough, a de Ruth Wodak, a de Van Leewen, a de Van Dijk, cada qual conferindo enfoque ao que crê ser uma faceta da relação entre linguagem e sociedade tão importante de ser investigada quanto outras.

Em seu capítulo “*Critical discourse analysis as a method in social scientific research*”¹¹ (2005), Fairclough, embora descreva a ADC como método, apresenta explicitamente reservas ao termo quando diz: “guardo certas reservas quanto ao conceito de *método*. Não é difícil pensar em *método* como uma espécie de habilidade transferível se considerarmos a definição do termo como uma técnica, uma ferramenta numa caixa, da qual se pode lançar mão quando necessário e depois devolvê-la” (FAIRCLOUGH, 2005, p. 307). Tomar as abordagens dos Estudos Críticos do Discurso como uma mera ferramenta seria reduzi-las a um olhar instrumental, utilitário, desprovido de entendimento e leitura sobre seus conceitos, suas perspectivas epistemológica e ontológica, bem como da realidade social. Assim, procedemos a uma breve discussão sobre a cientificidade em ECD, antes de partirmos para alguma elaboração sobre ontologia e epistemologia a partir da abordagem da Análise de Discurso Crítica aqui adotada.

3.1 A CIÊNCIA NOS ESTUDOS CRÍTICOS DO DISCURSO

O *status* de cientificidade das pesquisas sociais e humanas é quase sempre posto contra a parede, de onde lhe será questionado o porquê de não seguir o percurso estritamente positivista e imitar as suas irmãs naturais, como se estas estivessem completamente apartadas do quesito humano e cultural. Poder-se-ia discutir, aliás, por páginas, sobre a filosofia positiva, e embora esta não seja a intenção desta seção, é importante lembrar que o positivismo nasce das ciências

¹¹Versão para o português: Iran Ferreira de Melo (2005), “*Análise crítica do discurso como método em pesquisa social científica*”.

humanas e sociais e não esconde suas linhas políticas, objetando uma mentalidade teológica e metafísica vigente no período em que floresce, e fundamentando o processo emergente de industrialização no século XIX. Julgam, assim, as pesquisas das ciências ditas “moles”, incluindo-se aí as pesquisas da grande área das Letras, como *perfumarias*, como se fossem acessórias ou deveras subjetivas.

Saffioti, socióloga brasileira, questiona esta mentalidade ao dizer que:

Os cientistas que acreditam na neutralidade das ciências duras e no comprometimento político-ideológico das ciências humanas e sociais ainda não compreenderam o que é ciência. Por esta razão, se referem às ciências humanas e sociais, pejorativamente, como *perfumarias*. Tais estudiosos podem receber vários nomes: bons cientistas, verdadeiros cientistas, maus cientistas, cientistas preconceituosos. Parece que uma maneira não agressiva de denominá-los poderia ser cientistas sem visão planetária [...] (SAFFIOTI, 2015, p. 41).

Para Minayo (2016, p. 11) “a cientificidade não pode ser reduzida a uma forma determinada de conhecer: ela pré-contém, por assim dizer, diversas maneiras concretas e potenciais de realização”. A direção não é “copiar os caminhos das ciências naturais e sim o de encontrar seu núcleo mais profundo de contribuição na construção do campo científico” (MINAYO, 2016, p. 11), dessa forma, e com seu rigor, metas e focos próprios, as ciências sociais e humanas “continuam gerando conhecimento” através de “critérios de orientação cada vez mais precisos” (MINAYO, 2016, p. 11). Não se quer dizer com isso que as ciências humanas e sociais não se sirvam de perspectivas e propostas teórico-metodológicas objetivas, ao contrário, entende-se que até mesmo as ciências naturais são imantadas de cultura e perspectivas político-filosófico-ideológicas.

Certamente muitas questões precisam ser levadas em consideração para se debater o que vem a ser ciência, inclusive como mais uma forma, dentre tantas, de construção de conhecimentos, saberes e sentidos, que é “não exclusiva, não conclusiva e não definitiva” (MINAYO, 2016, p. 9), afinal, lidamos com objetos históricos e se os critérios de orientação se tornam cada vez mais precisos é porque o fazer científico se transforma no tempo, há novas contribuições, diálogos, descobertas e inovações, trata-se de um *processo*.

No livro *Por uma linguística crítica: linguagem, identidade e a questão ética*, mais precisamente no capítulo de abertura, *Linguagem e ética: algumas considerações gerais*, Rajagopalan trata de forma bastante pertinente sobre uma dessas questões que precisam ser levadas em consideração quando se discute a *práxis* científica no âmbito da linguística: a dimensão ética.

Questões de ordem ética, via de regra, não são levantadas quando o que está em pauta é a língua natural. Isso tem a ver justamente com o fato de a língua ser considerada um fenômeno *natural*. Existe uma crença, amplamente compartilhada, de que a natureza desconhece qualquer espécie de ética. Ninguém, por exemplo, discute a dimensão ética de um desastre natural, como um terremoto, por exemplo. As questões éticas podem ser levantadas, isto sim, no que diz respeito às atitudes das autoridades [...]” (RAJAGOPALAN, 2003, p. 15).

É necessário atentar para o fato de que, a questão ética, conforme coloca o autor, só pode ser de fato considerada em “ações intencionais praticadas por agentes humanos” (RAJAGOPALAN, 2003, p. 15), e nelas estão englobadas as teorias elaboradas por sujeitos-pesquisadores sobre a linguagem. Pode-se ainda acrescentar a esta questão o fato de que as implicações de ordem política e ideológica já são componentes das diversas projeções, pontos de vista sobre um dado objeto científico, o que demanda discutir o conceito de sujeito e sua constituição, mais uma das muitas questões que precisam ser levadas em conta quando discutimos o fazer científico, pois dele (do sujeito) devém as práticas e elaborações teóricas.

É nesse sentido que investigar a língua/linguagem, mais precisamente seu uso e sua relação com a sociedade, as instituições e estruturas sociais, as relações de poder e abuso de poder aí reunidas, os processos próprios da ciência como uma dessas instituições de poder e de construção de discursividades, bem como a historicidade dos objetos, remete inevitavelmente a certos lugares e recortes no tempo e espaço, de contextos sociocultural, político e econômico, recortes em termos de paradigmas epistemológicos, que por sua vez impactam profundamente no *modus operandi* científico, e que se delineiam tendo em vista perspectivas ontológicas, que dizem respeito à maneira como nós encaramos e compreendemos a realidade das coisas, do ser e existir no mundo, das quais os domínios filosóficos, conceitual, semântico, teórico e metodológico no tratamento de um dado objeto se apresentam. Para Kuhn:

O conhecimento científico é definido basicamente pela adoção de um paradigma, e um paradigma é composto por teorias, experiências, métodos e instrumentos – que serve para o pensamento organizar, de determinado modo, a realidade e os seus eventos. Essa estrutura, que comporta fatores também psicológicos e filosóficos, é assumida e partilhada pelo conjunto dos membros da comunidade científica e, por causa disso, necessariamente, emerge dali uma unidade social fundada numa visão de mundo consensual [...] (KUHN, 1998, p. 219) (SILVA NETO, 2011, p. 347).

Este trabalho parte dos preceitos do paradigma funcional da linguagem, e, embora seja o funcionalismo um paradigma tentacular, há um traço básico que o caracteriza como paradigma linguístico: seus pesquisadores “concentram os seus trabalhos no *contexto de uso*, ou seja, em pesquisas centradas no efetivo exercício linguístico, que envolvem falantes concretos” (HEINE, 2011, p. 13).

É ainda importante enfatizar a pluralidade de pensamentos e abordagens funcionalistas, incluindo a de outros campos científicos, sem negar suas muitas similaridades, para evitar o equívoco de pensar que as diferentes vertentes funcionalistas na Linguística – a exemplo da Linguística Aplicada (Crítica), da Linguística Sistêmico-funcional, da Linguística Textual, da Linguística Cognitiva, da Sociolinguística, dos Estudos do Discurso – usam as mesmas teorias, técnicas, os mesmos métodos e conceitos, as mesmas estratégias e categorias de análise, e que têm os mesmos objetivos. Este equívoco tem mostrado e reproduzido um desconhecimento sobre as mais variadas correntes, suas metas e os focos analíticos que cabem no universo do paradigma funcional. Além disso, embora críticas caibam em todo e qualquer paradigma, seja ele formal ou funcional, aliás, em quaisquer âmbitos da ciência, “a crítica precisa considerar a heterogeneidade de abordagens” como afirmam Magalhães, Martins e Resende (2017, p. 29), com base em Rodrigues-Júnior (2009).

Um paradigma engloba perspectivas ontológicas e epistemológicas diversas, que muitas vezes dialogam entre si, mas que também podem se contrapor. Isso acontece no interior dos Estudos Críticos do Discurso, já que aqui não os considero como uma abordagem, mas como um domínio dinâmico de conhecimentos, um campo teórico-metodológico, um termo guarda-chuva. Nele encontramos ontologias coexistindo uma vez que o termo “crítico” torna possível reunir neste campo as abordagens e vertentes do discurso que investigam a linguagem em sua faceta linguística sem dissociá-la da sociológica. Esta é inclusive uma das mais importantes marcas

distintivas entre abordagens críticas e não-críticas, sendo que as últimas por não realizarem análise de corte sociológico, tendem a se distanciar de leituras sociais e a desconsiderar relações ideológicas, hegemônicas, de poder nas práticas discursivas. Essa postura pode acarretar uma série de problemas na investigação, desde a desconsideração das estruturas sociais, a naturalização de práticas hegemônicas e dominantes, a homogeneização dos dados gerados, bem como dos sujeitos participantes, generalizações que (re)vitimizam grupos já socialmente marginalizados, foco exclusivo nas estruturas de diálogo, negligenciando seu contexto de uso e categorias importantes na análise das relações sociais como origem geográfica, gênero, raça, sexualidade, classe social, geração, deficiência, religião. Penso, com base em Pennycook, que realizar um trabalho de cunho crítico também é desenvolver distância crítica e objetividade; [...] ser relevante socialmente, seguir uma tradição materialista de pesquisa e atentar para uma prática pós-moderna problematizadora (PENNYCOOK, 2006, p. 87).

No primeiro capítulo de *Discurso e Mudança Social* (2001) é possível encontrar explanação adicional sobre abordagens críticas e não-críticas, visto que Fairclough destrincha brevemente algumas dessas vertentes, inserindo no grupo das primeiras: a Linguística Crítica, a Análise de Discurso de Linha Francesa (ADLF), com ênfase para a pêcheuxtiana, bem como a Análise de Discurso Crítica.

Não é possível ainda, dentro das correntes críticas, encontrar uma perspectiva ontológica unitária, mesmo que as coloquemos sob a égide do materialismo, donde podemos iniciar uma dada discussão ontológica, uma vez que existem diferentes olhares e perspectivas materialistas que afastam essas abordagens pelo modo como compreendem alguns conceitos, a exemplo do sujeito. O Realismo Crítico, perspectiva ontológica que rege a Análise de Discurso Crítica faircloughiana, esta também conhecida como Análise de Discurso Textualmente Orientada (ADTO), e que será melhor abordada – a perspectiva ontológica – na próxima seção, busca nos fornecer uma filosofia da ação e advoga pelo conceito de sujeito em seu agenciamento pela mudança social. O sujeito da ADC busca, nesse sentido, rearranjar o social conforme recursos e/ou constrangimentos estruturais. Com a intenção de ampliar a compreensão sobre a visão ontológica deste estudo, a próxima seção dedica algumas linhas a este fim.

3.2 SOBRE REALISMO CRÍTICO

A perspectiva filosófica, ontológica, denominada Realismo Crítico tem como origem os estudos do filósofo crítico-realista britânico Ram Roy Bhaskar (1944-2014) que entende, resumidamente, que a realidade não se encerra em nossas compreensões particulares sobre ela, que seriam para ele limitadas e contingenciais.

Se usarmos um exemplo comum e reduzirmos toda a realidade, da qual não temos noção da extensão, a um grande navio, e imaginarmos que um sujeito que está na proa, analisando-a, conclui algo dali como se fosse *a* realidade, com base em sua experiência, enquanto um outro sujeito está na área da popa, e também analisa a realidade a partir daquele lugar, também chegando a conclusões com base em sua experiência, e ainda, um outro sujeito que está no convés e mais um lá em cima no mastro, todos concluindo algo a partir das suas experiências sobre a realidade e tomando-a como *a* realidade final das coisas, ficaria nítido que não teríamos acesso à totalidade do real, apenas a realidades particulares. Assim é quando conhecemos uma pessoa em um determinado momento da vida, num determinado contexto e período do tempo, a partir de determinados fatores e elementos e, com base nisso, concluimos o que aquela pessoa é e faz. Ainda que a conhecêssemos por longa data, não teríamos acesso ao ser total que ela é.

A situação pandêmica, ainda que não explique tudo, pode nos trazer mais alguma ideia do que pretende Bhaskar, uma vez que a pandemia da COVID-19, se inicia no outro lado do globo, de onde nós no Brasil ficamos a saber das repercussões do vírus um pouco mais tarde, graças a toda a tecnologia da comunicação da atualidade. Ainda assim, não temos noção exata da dimensão desta crise sanitária e para além dela, podemos ainda nos surpreender com mais eventos e fenômenos que estão fora do nosso limiar de percepção, compreensão e previsibilidade, ainda que a experienciemos. Não quero com isso fomentar a ideia de que as particularidades são desnecessárias ou que a ideia de total é fechada, muito pelo contrário, a ontologia de Bhaskar nos mostra que o mundo é um sistema aberto e é justamente por isso que visões que tendem a reduzir a realidade das coisas, dos eventos, dos fatos, dos seres, do mundo, precisam ser tomadas com cautela.

Bhaskar descreve sua filosofia como copernicana na medida em que "reclamar a realidade" ("*reclaiming reality*") significa desantropomorfizá-la [...]. O alvo de Bhaskar é a falácia antropocêntrica, que se baseia na confusão que se origina na troca entre as falácias ôntica e epistêmica. A falácia antropocêntrica consiste na análise do ser em termos do ser humano, uma posição reducionista derivada da falácia ôntica que, por sua vez, envolve a redução do conhecimento ao ser (CURRY, 2000, pp. 100-101).

Com isso Bhaskar busca refletir sobre aspectos cruciais que impactam o desenho da sua proposta filosófica, bem como argumentar “em favor da ideia de que os processos causais ocorrem independentemente do conhecimento humano” (CURRY, 2000, p. 109). Ao questionar as falácias, ele sugere que o ser não se resume ao ser humano, que também não é centro único da existência, atribui anterioridade ao objeto e cria a possibilidade de se pensar outros centros, não reduzindo, assim, o mundo e os objetos do mundo ao interno e puramente discursivo, e, por fim, confere importância à existência de outros elementos, das estruturas e de alguns eventos da realidade. Em seu livro *A Realist Theory of Science*, Bhaskar argumenta sobre um primeiro lado do conhecimento como aquele que se refere aos produtos sociais, tudo o que o ser humano realiza em sua atividade social, seja a própria produção de conhecimento ou mesmo objetos como carros, livros, aparelhos eletrônicos. O segundo lado do conhecimento seria o conhecimento de tudo aquilo que o ser humano não produz:

The specific gravity of mercury, the process of electrolysis, the mechanism of light propagation. None of these ‘objects of knowledge’ depend upon human activity. If men ceased to exist sound would continue to travel and heavy bodies fall to the earth in exactly the same way, though ex hypothesi there would be no-one to know it (BHASKAR, 2008, p. 11).¹²

Todos esses fenômenos que independem de nós para existir são chamados por ele de *objetos intransitivos do conhecimento*. Aqueles que são frutos da atividade humana, nosso conhecimento sobre o mundo e, portanto, causas materiais aristotélicas, são chamados de *objetos transitivos*. Os primeiros estariam no nível da ontologia, os segundos estariam no nível da epistemologia. Sayer (2000, p. 8) explica que: “os objetos da ciência (ou outros tipos de

¹²A gravidade específica do mercúrio, o processo de eletrólise, o mecanismo de propagação da luz. Nenhum desses "objetos do conhecimento" dependem da atividade humana. Se os seres humanos deixassem de existir, o som continuaria a viajar e corpos pesados cairiam para a terra exatamente da mesma maneira, embora, de acordo com suposições feitas, não haveria ninguém para saber disso. (**Tradução minha**).

conhecimento proposicional), no sentido das coisas que estudamos – processos físicos ou fenômenos sociais – formam a dimensão intransitiva da ciência”. O Realismo Crítico se preocupa em não reduzir o mundo, a existência e a realidade (ontologia) ao nosso conhecimento sobre o mundo, a existência e a realidade (epistemologia), incluindo aí as teorias, os paradigmas, métodos científicos, bem como toda a infraestrutura material e cultural da sociedade¹³, que é tanto simbólica, quanto causal. Para Outhwaite, teórico crítico-realista, o realismo considera a existência de estruturas e mecanismos que participam não somente do nível empírico da realidade, mas também dos seus outros níveis. Ele acredita que a ciência teria como papel explicar os fatos que ocorrem nesses domínios e buscar, nas ideias dele, revelar ilusões diante das estruturas mais fundamentais (OUTHWAITE, 1987). O realismo enfrenta diretamente o empiricismo e se coloca como não atomista, por considerar também que os átomos podem configurar entidades de estrutura bastante complexa, o que sabemos deles não se resume ao que de fato são. Com base nisso, Bhaskar propõe pensar uma ontologia social para explicar fenômenos sociais, estruturas sociais, nossas relações sociais coletivas, a partir de um olhar estratificado da realidade, esta última encarada como um sistema aberto, em constante transformação.

Antes de abordar sobre a estratificação da realidade por Bhaskar, é importante comentar que aqui se apresentam algumas ideias de forma bastante resumida sobre o pensamento do filósofo, com base em textos do próprio Bhaskar e de estudiosos da área, como os que aqui se apresentam, sem pretensão alguma de esgotar esta rica discussão que se envereda por muitas vertentes e temas filosóficos, bem como por vários estágios do desenvolvimento da ontologia crítico-realista bhaskariana. Dito isso, evoco as palavras de Resende (2009) para quem o entendimento da estratificação social passa pelo reconhecimento das duas dimensões anteriormente abordadas, bem como da compreensão sobre a intransitividade dos objetos sociais.

A implicação da reivindicação de intransitividade dos objetos sociais, especificamente para os estudos do discurso, é que os elementos discursivos que investigamos – sejam discursos como modos de representação de eventos, sejam construções discursivas de

¹³Essa ideia aparece em Bhaskar (1993): “The intransitive dimension is initially the domain of the objects of scientific knowledge: but the concept can be extended to take in anything existentially intransitive, whether known, knowable or not. The transfactuality of laws and socialization into science imply the distinction between the intransitive or ontological and the transitive or epistemological dimensions of science. **This latter must logically be extended to include the whole material and cultural infrastructure of society**” (BHASKAR, 1993, pp. 399-400).

identidades – são objetos concretos no sentido de que são, tal como as atividades materiais, “produtos de múltiplos componentes e forças” (Sayer, 2000b: 19). (RESENDE, 2009, p. 75).

Isso implica pensar numa visão holística e sistêmica, que considera não as individualidades ou elementos independentes como autonomamente atuantes, mas uma rede total, dinâmica, cujo fim e cujas beiradas desconhecemos, afinal, o caldo socio-histórico-político-cultural, que confere certa consistência e durabilidade às estruturas, sem determiná-las, é o que existe antes de algum sujeito vir à vida. “O modelo sistêmico atende ao conceito de interdependência das partes. Postula que tudo é interdependente, que os fenômenos apenas podem ser compreendidos com a observação do contexto em que ocorre. Postula também que a vida é relação” (TEIXEIRA, 1996, p. 287).

Embora se concorde com o conceito da interdependência das partes, no Realismo Crítico a pura observação pode dar espaço ao que já foi brevemente mencionado sobre a falácia epistêmica, ou seja, a redução do mundo àquilo que experienciamos ou conhecemos, e que está associada ao Realismo Empírico ou também chamado de Realismo Ingênuo. “A falácia epistêmica é associada ao Realismo Empírico, ou Empiricismo, que assume a possibilidade de apreender por observação tudo o que existe. Em outras palavras, iguala o estrato potencial ao empírico, propondo a existência de um ‘mundo empírico’” (RESENDE, 2009, p. 70). Essa crítica é importante pois Bhaskar (2008) delinea os estratos da realidade (*empirical*, *actual* e *real*) como sendo distintos entre si, embora inter-relacionados. Sua tabela explica um pouco sobre o que ele considera estar inserido ou mesmo contemplado em cada estrato, explicitando essa diferença:

Table 0.1

	<i>Domain of Real</i>	<i>Domain of Actual</i>	<i>Domain of Empirical</i>
<i>Mechanisms</i>	✓		
<i>Events</i>	✓	✓	
<i>Experiences</i>	✓	✓	✓

(BHASKAR, 2008, p. 2)

Viviane Resende, um dos nomes de grande representatividade no campo dos Estudos Críticos do Discurso no Brasil, ao lado de Viviane Vieira e Izabel Magalhães, embora muitos outros nomes também possam ser citados, em seu livro *Análise de Discurso Crítica e Realismo Crítico* (2009), nos fornece um esboço minucioso sobre a ontologia crítico-realista bhaskariana e suas conexões com os ECD, a ADC e a ADTO. Desse texto, podemos nos enveredar por outros que também nos mostram muitos caminhos de estudo. Nele, Resende (2009) toma o domínio do *real* como *potencial*¹⁴, o qual “refere-se ao que quer que exista [...], às estruturas internas e poderes causais dos elementos sociais, isto é, sua capacidade de se comportarem de maneiras particulares, suas tendências e suscetibilidades a certas mudanças; refere-se às estruturas e poderes dos elementos sociais” (RESENDE, 2009, p. 20). Para Sayer:

O real é o reino dos objetos, suas estruturas e poderes. Sejam físicos, como minerais, ou sociais, como burocracias, eles têm uma certa estrutura e poderes causais, isto é, capacidade de se comportarem de formas particulares, e tendências causais ou poderes passivos, isto é, susceptibilidades a certas formas de mudança (SAYER, 2000, p. 9).

Pensar o real como reino dos objetos, do que existe, das suas estruturas, implica pensar nas suas tendências transformacionais uma vez que, composto por eventos, que não necessariamente se sucedem em dada regularidade, mas de forma causal, explicitam seu caráter potencial, suas potencialidades. É tudo que temos para tornar algo possível. A isso somam-se os mecanismos de permanências e de mudanças. Tais mecanismos e eventos podem ou não ser experienciados por nós cotidianamente.

No que diz respeito ao domínio do *actual*, cuja adaptação adota o termo *realizado*, Bhaskar (2008) associa-o diretamente aos eventos, para Tozzi (2000, p. 80) o *actual* “*consiste de conjunciones constantes o patrones de eventos*”¹⁵, que seria, a meu ver, o que se transforma em ato em si. Para Sayer, o *actual*:

Refere-se ao que acontece se e quando estes poderes são ativados, àquilo que estes poderes fazem e ao que ocorre quando eles o são; como quando os poderes da burocracia

¹⁴ No livro *Análise de Discurso (para a) Crítica* (2011), Ramalho e Resende abordam brevemente sobre o uso dos termos potencial e realizado conforme adaptação de Fairclough (2003).

¹⁵ “Consiste em conjunções constantes ou padrões de eventos”. (Tradução minha).

são ativados e ela se engaja em atividades tais quais classificação e o envio de cobranças, ou quando uma pessoa anteriormente desocupada faz algum trabalho (SAYER, 2000, p. 10).

Estes dois domínios, o potencial e o realizado, estão ligados à esfera do ontológico, enquanto o domínio do empírico, à esfera do epistemológico. Ramalho e Resende sistematizam bem essas questões até aqui discutidas ao exemplificar:

Para exemplificar com base na linguagem, podemos associar o *sistema semiótico* (a potencialidade para significar) com o domínio do *potencial* e, por outro lado, os *sentidos de textos* com o domínio do *realizado* (o significado). O *realizado* é o domínio dos *eventos* que passam ou não por nossa experiência. O empírico, por sua vez, é o domínio das *experiências efetivas*, a parte do potencial e do realizado que é experienciada por atores sociais específicos. Neste caso, o exemplo seriam os *textos* (orais, escritos, visuais, multimodais) com que de fato tivemos contato em nossa vida. Se o potencial é o domínio dos poderes causais e o realizado é o domínio dos eventos em que se acionam esses poderes, o empírico, por sua vez, é o que se percebe da ativação desses poderes no nível dos eventos experienciados. Em outros termos, é o que se experiencia do potencial e do realizado, mas que não se esgota a possibilidade do que tenha, ou poderia ter acontecido (RAMALHO; RESENDE, 2011, pp. 34-35).

Neste estudo, que visa investigar relatos e narrativas de lésbicas em torno da temática da família tradicional, sem intenção de esgotá-los, parte-se dessa perspectiva crítico-realista aqui brevemente discutida, que entende que o empírico está contido no potencial e no realizado e por isso não se deve excluí-lo, ao contrário, ouvir as experiências particulares pode configurar de algum modo um caminho para entender movimentos coletivos e tomar ações voltadas para o coletivo. Entender, por exemplo, que algumas lésbicas no interior dos seus relacionamentos e de suas famílias adotam posturas e comportamentos cisheteronormativos mais ou menos similares, prevê as necessidades que enfrentam em atender demandas sociais para que existam, sejam legitimadas e minimamente consideradas como família, mães, sujeitos de direitos, embora essa reprodução não as favoreça plenamente, do ponto de vista material e simbólico.

O empírico é, sim, explanado, como afirmam Ramalho e Resende (2011, p. 35): “a cientificidade de pesquisas em ADC está no processo de investigação em que o material empírico é explanado segundo um arcabouço teórico particular”. Nossa cientificidade não pretende necessariamente acessar a realidade, até porque como se percebe, nosso acesso ao *real* é contingente, mas de modo pontual, ir entendendo os arredores, os contextos e suas conexões para

que possamos encontrar caminhos de transformação social que resultem em justiça, reparação e equidade, ainda que de forma paulatina.

3.3 RC e ADTO: CONEXÕES

Muito se tem a dizer sobre o Realismo Crítico, poder-se-ia escrever uma tese bastante extensa sobre o assunto. Abordar sobre a estratificação da realidade nos leva a discutir mais alguns tópicos que são, na verdade, mais algumas ideias e princípios gerais do RC, como a questão da agência e o modelo transformacional. Aqui busco tecer sua relação com a proposta faircloughiana denominada Análise de Discurso Textualmente Orientada, abordagem essa que “pode conduzir a análises sociais mais satisfatórias” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 61) com vistas a mudanças sociais e culturais mais significativas, uma vez que articula a abordagem da análise discursiva foucaultiana, considerada um modelo importante nas ciências sociais, com uma análise de discurso que seja linguisticamente orientada (FAIRCLOUGH, 2001).

Fairclough identifica alguns conceitos de discurso na obra de Foucault, que são importantes de serem trazidos aqui, porque são para ele “um rico conjunto de afirmações e hipóteses para tentar incorporar e operacionalizar na ADTO” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 82). São eles:

- 1) a natureza constitutiva do discurso – o discurso constitui o social, como também os objetos e os sujeitos sociais; 2) a primazia da interdiscursividade e da intertextualidade – qualquer prática discursiva é definida por suas relações com outras e recorre a outras de forma complexa. [...] 3) a natureza discursiva do poder [...] 4) a natureza política do discurso – a luta por poder ocorre tanto no discurso quanto subjacente a ele; 5) a natureza da mudança social – as práticas discursivas em mutação são um elemento importante na mudança social (FAIRCLOUGH, 2001, pp. 81-82).

Ao mesmo tempo, Fairclough aponta algumas lacunas na proposta de Foucault e atribui à ADTO sua principal contribuição, a combinação da “análise do texto, análise dos processos discursivos de produção e interpretação textual [...] e análise social do evento discursivo, em termos de suas condições e efeitos sociais” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 82).

Lacunas e complementações teórico-metodológicas fazem parte do fazer científico, e essas diferenças mostram também os objetivos distintos de cada área. Na ADC o interesse pelo aspecto discursivo das práticas sociais na reprodução ou transformação social é grande, o foco é estudar o discurso e suas representações sem negligenciar elementos contextuais e históricos (RESENDE, 2009, pp. 79-80) para fins de compreender o processo de mudança social e, ao mesmo tempo, realizar crítica social. Para Fairclough, Foucault mostra algumas fraquezas quando não atribui devido valor à força da contestação das práticas através das lutas sociais, das “possibilidades de grupos dominados se oporem a sistemas discursivos e não-discursivos dominantes” e das “possibilidades de propiciar a mudança nas relações de poder mediante a luta” (FAIRCLOUGH, 2001, pp. 82-83).

Na totalidade de seu trabalho e nas análises principais, a impressão dominante é a das pessoas desamparadamente assujeitadas a sistemas imóveis de poder. Foucault certamente insiste que o poder necessariamente acarreta resistência, mas ele dá a impressão de que a resistência é geralmente contida pelo poder e não representa ameaça (FAIRCLOUGH, 2001, p. 83).

Foucault acaba por construir uma ideia muito rígida das práticas, o que ignora o fato delas terem características próprias, não podendo ser reduzidas a estruturas inflexíveis. Algumas perguntas trazidas por Fairclough merecem uma maior atenção para ampliar essa discussão: “como as estruturas se tornaram o que são? Como fazer para as estruturas serem diferentes?” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 84). Ele responde a partir de Taylor (1986: 90), para quem “as estruturas de ação ou de línguas são somente mantidas se forem renovadas constantemente na ação/fala. E é nessa ação/fala que elas também deixam de ser mantidas, que elas são alteradas”.

As estruturas são reproduzíveis ou transformáveis dada a noção não apenas da realidade como sistema aberto, mas de causalidade abordada em RC, que nos permite adentrar à questão da agência do sujeito da ADC. Mas, ainda com Fairclough (2001), esse processo de reprodução e transformação vai depender “do estado das relações, do equilíbrio de poder, entre os que estão em luta”, ou seja, as mudanças dependem do estado atual das coisas, da relação entre recursos e constrangimentos estruturais. Assim, se pensarmos um exemplo, talvez muito específico, mas que encontra eco nas discussões aqui feitas, como é o caso dos constrangimentos do governo

brasileiro no período de 2019-2022, refletidos nos sucateamentos do serviço público, sejam eles principalmente nas áreas da saúde, da educação, da arte e cultura, no encolhimento ou mesmo retirada de direitos historicamente conquistados pelos trabalhadores, na devastação do meio ambiente, na propagação de símbolos fundamentalistas, extremistas, bem como no incentivo à violência e compra de armas pela população, na venda – embora “entrega” seja o termo mais adequado – dos nossos recursos naturais e empresas públicas, no aumento drástico dos preços de itens alimentícios básicos, o que levou milhões de brasileiros a voltarem a conviver com a fome, as várias crises acometidas por este governo à nação e sua população, sem esquecer da incompetência e mesmo do desprezo pela situação pandêmica, podemos entender melhor a questão dos constrangimentos que dificultam a agência em direção à mudança, seja ela individual ou coletiva. Essa realidade culmina na necessidade de se pensar o conceito de hegemonia gramsciana, bem referido por Fairclough como “um *equilíbrio estável* construído sobre alianças e a geração de consenso das classes ou grupos subordinados, cujas instabilidades são os constantes focos de lutas” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 85). Ou seja, lidamos naquele momento com um governo que em suas alianças de grupos desejou ver a situação do país favorável a um pequeno grupo de pessoas, em geral grupos já historicamente privilegiados, elites materiais e simbólicas. Essa realidade não é fixa e eterna, muitos fatores podem convergir na composição de recursividades que alterem essas bases. Sem dúvidas, alianças de grupos desfavorecidos têm sido construídas também, como forma de resistir e contestar, mesmo com tanta retração de recursos. Essa força contrária, a meu ver, se dá pelo fortalecimento, por exemplo, de narrativas de sujeitos ainda subalternizados, pela organização em algum nível da sociedade civil, pela valorização dos movimentos sociais, associações, grupos e coletivos, pela insistência ininterrupta em pautar temas rechaçados e retaliados por tais “elites” (ou burguesia seria o nome mais adequado como explicou publicamente Emicida¹⁶), temas como relações de gênero e sexualidades, relações étnico-raciais, de classe e outros. “Os resultados de tais lutas”, como aborda Fairclough (2001, p. 97), “são rearticulações de ordens de discurso” e isso tem que ver com rearticulações de discursos, gêneros e estilos.

¹⁶ Ver vídeo: <https://www.youtube.com/watch?v=9YSNxkhAIPo>

É através de uma análise multidimensional (FAIRCLOUGH, 2001), que considera as dimensões da prática social, da prática discursiva e do texto que se torna possível investigar a mudança social. É ainda, mais precisamente na prática discursiva que o processo reprodução/transformação acontece. Segundo Fairclough (2001, p. 99), “a prática discursiva manifesta-se em forma linguística”, referindo-se a textos, conceito previamente abordado. Práticas discursivas falam sobre comportamentos, padrões de fala, modos individuais ou coletivos que detêm certa permanência no interior e no exterior das relações (FAIRCLOUGH, 2001) e elas, bem como os textos, podem, ou mesmo, devem ser analisados tendo em vista a prática social. Em *Analysing Discourse* (2003), mais precisamente no capítulo dois “*Texts, social events, social practices*”, Fairclough aprofunda ao dizer que precisamos identificar entidades organizacionais intermediárias de um tipo linguístico específico, o que ele vai chamar de ordens de discurso: “*the elements of orders of discourse are not things like nouns and sentences (elements of linguistic structures), but discourses, genres and styles*” (FAIRCLOUGH, 2003, p. 24)¹⁷, de modo que, tais elementos, que aparecem interconectados, organizam relações semânticas, lexicais, gramaticais, interdiscursivas, “*they make the link between the text and other elements of the social, between the internal relations of the text and its external relations*” (FAIRCLOUGH, 2003, p. 37)¹⁸.

Nas práticas sociais, contamos com os constrangimentos e recursos¹⁹ provenientes das estruturas, como já brevemente discutido, mas também contamos com a agência dos sujeitos sociais, que poderão reproduzir ou transformar tais estruturas, não se trata de um “fazedor autossuficiente”, mas também não é “um produto social que é feito” (ARCHER, 2000, p. 52). Conforme Ramalho e Resende (2011):

Ao mesmo tempo em que essa estrutura, na qualidade de *meio*, é facilitadora, por *permitir* a ação, ela também é *constrangedora*, pois ‘regula’ condutas. Por outro lado, [...] o acionamento de regras e recursos de estruturas sociais por atores sociais pode

¹⁷ “Os elementos das ordens do discurso não são coisas como substantivos e sentenças (elementos da estrutura da linguagem), mas discursos, gêneros e estilos” **(Tradução minha)**.

¹⁸ “Eles fazem a ligação entre o texto e outros elementos do social, entre as relações internas do texto e suas relações externas” **(Tradução minha)**.

¹⁹ Ver o capítulo 2, “*ADC como abordagem teórica para Estudos Críticos do Discurso*” do livro “*Análise de Discurso (para a) Crítica: o texto como material de pesquisa*” (RAMALHO; RESENDE, 2011) para ampliar compreensão sobre constrangimentos e recursos dentro da perspectiva transformacional.

resultar em *reprodução* ou *transformação* de tal estrutura, como *resultado*. Assim, *ação* e *estrutura* constituem-se transformacionalmente e reciprocamente (RAMALHO; RESENDE, 2011, p. 39).

3.4 SUJEITO E DISCURSO

Pensar o conceito de sujeito na ADC/ADTO consiste de algum modo em retomar a concepção transformacional da constituição da sociedade, que assume uma orientação relacional/dialética, o que significa ignorar voluntarismos e reificacionismos, ou seja, o que acontece é uma interdependência entre discurso e estrutura social, entre agência e estrutura social. Ao discutir sobre agência, um tema tão caro à abordagem crítico-realista aqui adotada, Archer vai justamente chamar atenção para a conceituação do sujeito:

O problema central ao se teorizar sobre agência diz respeito a como conceituar o agente humano como alguém que é parcialmente formado por sua *socialidade* (*sociality*), mas que também tem a capacidade de transformar parcialmente sua sociedade. A dificuldade é que a teorização social tem oscilado entre estes dois extremos (ARCHER, 2000, p. 52).

Busco pensar o conceito de sujeito articulando-o à discussão empreendida por Stuart Hall sobre a “crise de identidade” no que define como pós-modernidade, a qual estaria para ele “abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social” (HALL, 2006, p. 7). Sua posição, aqui apresentada de forma simplificada, parte da ideia de descentramento do sujeito, para ele o sujeito pós-moderno seria aquele que, contrário ao sujeito do Iluminismo, um sujeito em geral masculino “totalmente centrado, unificado” (HALL, 2006, p. 10), autônomo, dotado de uma essência, e contrário ao sujeito sociológico, que continua mantendo uma essência, mas não é mais auto-suficiente, e sim, interacional, embora costurado às estruturas, predizível, dependente das identidades ofertadas no seu universo social, o que o reduz à mera projeção das identidades culturais (HALL, 2006, p. 12), o sujeito pós-moderno é “conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente”, é uma identidade “definida historicamente, e não biologicamente” (HALL, 2006, pp. 12-13), entendendo a história de forma dinâmica.

Também articulo desde pesquisas anteriores, a exemplo da pesquisa de mestrado *Discursos potencializadores de violências contra mulheres na internet* (2017), a discussão empreendida pela Linguística Aplicada Crítica sobre a questão do sujeito, tendo em vista a temática das vozes do sul x vozes do norte, ressaltando a importância de dar enfoque aos grupos e epistemologias minoritarizados. Ao falar sobre vozes do sul e do norte, o que está em jogo não são necessariamente as dimensões geográficas, embora elas também sejam importantes, uma vez que no eixo norte do planeta, usualmente referido como “norteador” na fala cotidiana, estão países com histórico de colonizadores, países que se erigiram através da invasão, da violência, da exploração e escravização de povos, sobretudo, aqueles do eixo sul do planeta. Porém, uma análise simplista sobre as dimensões geográficas não considera que o “norte” do Brasil, por exemplo, está no sul/sudeste, e o “sul” está no norte/nordeste. Assim, ao abordar sobre vozes do sul x vozes do norte, está-se referindo a mentalidades, ideologias, posicionamentos, epistemologias de grupos desfavorecidos e hegemônicos, respectivamente. Quando se pensa no norte/nordeste como regiões empobrecidas, por exemplo, é um dever, além de elaborar o conceito de pobreza, que a meu ver, nesta questão, não sai da esfera econômica, fazer a leitura que perpassa as questões históricas, levando em consideração o período escravagista e como, por exemplo, o racismo ainda reflete na distribuição de recursos e verbas para as regiões do “sul” do Brasil, sejam elas o norte e nordeste, ou cairemos na naturalização da pobreza, do analfabetismo, das mazelas que infelizmente afetam nossas regiões, reforçando o racismo já existente contra o nortista e o nordestino. Há racismo e desigualdade, sim, na distribuição de recursos e verbas entre as diferentes regiões brasileiras e estados federativos, o que impede a garantia de direitos básicos e fundamentais por parte de alguns, sobretudo, aqueles do norte e nordeste, e isso fica mais explícito em vigências de governos conservadores como o que “representou” o Brasil entre 2019-2022.

Quando falamos em sujeitos socialmente privilegiados, em situação de vantagem estrutural, sejam eles, homens, brancos, heterossexuais, cisgêneros, cristãos, classe média, estamos falando sobre vozes do norte, independente de região geográfica. Em outras palavras, estamos falando de paradigmas hegemônicos, discriminatórios, subalternizantes, excludentes. Quando falamos em sujeitos em situação de desvantagem estrutural, as vozes do sul, estamos

lidando com lugares com histórico de colonização, escravização, exploração. Isso não quer dizer que as vozes do sul, as epistemologias do sul não tenham o que oferecer para a humanidade, mas que o acúmulo de capital simbólico e material dos primeiros, as vozes do norte, traça e retroalimenta uma imagem, um ser e estar no mundo que os coloca como modelos, como universais, legitimando-os e autorizando-os, ainda que estejam equivocados ou mesmo que cometam crimes, como por exemplo, os crimes perpetrados pelo cristianismo ao longo de sua existência.

Além disso, retomo a fala indispensável de Moita Lopes (2006) sobre a homogeneização do sujeito para inserir uma concepção de sujeito interseccional, com base no conceito de interseccionalidade:

Quero focalizar especificamente o problema relativo a quem é o sujeito da LA. A chamada ciência moderna já foi amplamente criticada por se basear em um sujeito homogêneo e essencializado como branco, homem, heterossexual de classe média que as teorias feministas *queer*, antirracistas, pós-coloniais e pós-modernistas se encarregam de desconstruir. [...] Essa percepção do sujeito social questiona áreas de investigação que o veem por meio de lentes de homogeneização, só possíveis porque sua sócio-história e corpo são apagados (MOITA LOPES, 2006, pp. 101-102).

Interseccionalidade, um conceito cunhado por Kimberlé Crenshaw, mas amplamente discutido e desenvolvido por estudiosas e teóricas negras como Hill Collins e Akotirene, está na base do que vem a ser pensado como sujeito interseccional, aquele que tem uma identidade marcada por sobreposições socio-históricas e políticas. Para Akotirene (2019):

A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – produtores de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais (AKOTIRENE, 2019, p. 19).

Assim, ao analisar práticas sociais e discursivas se faz necessário considerar essa inseparabilidade estrutural mencionada por Akotirene, com vistas a compreender o sujeito interseccional como aquele que, dadas as suas sobreposições e considerando o contexto sociocultural, político e econômico em que se vive – e a este último me refiro ao modelo capitalista – tem reduzidas, limitadas ou mesmo suprimidas as suas chances de obter êxito em

suas ações/agências. Ao mesmo tempo, este conceito nos permite fazer a crítica aos privilégios, quando analisamos sujeitos que reúnem em si uma sobreposição ou mesmo um *combo* de sobreposições hegemônicas, que os conferem maiores chances e probabilidades de obter êxito em suas ações/agências, são em geral os homens, brancos, heterossexuais, classe média, cristãos. Mas o conceito não se restringe apenas à esfera da ação, também se aplica aos modos de ser e interagir no mundo, que podem ser desqualificados, inferiorizados, demonizados, criminalizados, marginalizados, excluídos, apagados e até mesmo eliminados, ou, por outro lado, exaltados, supervalorizados, fomentados, legitimados, sacralizados, universalizados, preservados.

Para Akotirene (2019, p. 28), “a interseccionalidade se refere ao que faremos politicamente com a matriz de opressão responsável por produzir diferenças, depois de enxergá-las como identidades”. O que faremos politicamente? Essa pergunta nos leva de volta às propostas crítico-realistas e a pensarmos, a partir dos Estudos Críticos do Discurso, caminhos para a mudança.

Antes de finalizar este capítulo, se faz necessário ainda expor alguns pontos que englobam o conceito de discurso, para além das considerações anteriormente feitas sobre discurso com base em Foucault. A perspectiva de Fairclough (2001) amplia o entendimento sobre os significados que interagem na prática discursiva e, conseqüentemente, sobre as categorias analíticas discursivas que podem ser adotadas em dado estudo para o momento de análise dos dados textuais. Ao usar o termo discurso, ele propõe:

Considerar o uso de linguagem como forma de prática social e não como atividade puramente individual ou reflexo de variáveis situacionais. Isso tem várias implicações. Primeiro, implica ser o discurso um modo de ação, uma forma em que as pessoas podem agir sobre o mundo e especialmente sobre os outros, como também um modo de representação. [...]. O discurso contribui para a constituição de todas as dimensões da estrutura social que, direta ou indiretamente, o moldam e o restringem [...]. O discurso é uma prática, não apenas de representação do mundo, mas de significação do mundo, constituindo e construindo o mundo em significado. [...] O discurso contribui, em primeiro lugar, para a construção do que variavelmente é referido como “identidades sociais” e “posições de sujeito” para os “sujeitos” sociais e os tipos de “eu” [...]. Segundo, o discurso contribui para construir as relações sociais entre as pessoas. E, terceiro, o discurso contribui para a construção de sistemas de conhecimento e crença (FAIRCLOUGH, 2001, p. 91).

O discurso como modo de ação, de representação e de identificação está diretamente ligado a três macrofunções da linguagem com base em Halliday, macrofunções “que coexistem e interagem em todo discurso” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 92). Essas funções, a ideacional, a interpessoal e a textual, formulação de Halliday em 1991, foram ampliadas por Fairclough, que chegou a identificá-las em sua última reformulação (2003) como significado representacional, significado identificacional e significado acional. Estes três principais significados do discurso correspondem aos três elementos de ordens do discurso: discursos, estilos e gêneros, respectivamente, em que a rearticulação se mostra importante para alcançar mudanças sociais. Por fim, é ainda importante pensar o discurso em seus significados concreto e abstrato, conforme Fairclough: *“notice that ‘discourse’ is being used here in two senses: abstractly, as an abstract noun, meaning language and other types of semiosis as elements of social life; more concretely, as a count noun, meaning particular ways of representing part of the world”* (FAIRCLOUGH, 2003, p. 26)²⁰.

Neste estudo daremos foco ao significado identificacional, embora, como mencionado, os três significados se entrelacem na análise. Em linhas gerais, “o significado acional focaliza o texto como modo de (inter)ação em eventos sociais [...], a ação legitima/questiona relações sociais” (RESENDE, 2013, p. 60), ou seja, o texto legitima e questiona paradigmas, convenções; “o significado representacional enfatiza a representação de aspectos do mundo – físico, mental, social – em textos” (RESENDE, 2013, p. 60) e aqui é importante atentar para as representações tanto individuais quanto grupais/coletivas; e “o significado identificacional, por sua vez, refere-se à construção e à negociação de identidades no discurso” (RESENDE, 2013, p. 60). Desse modo, a mudança social parte da rearticulação desses significados no discurso, da problematização, subversão e contestação de modelos e convenções, características próprias da mudança discursiva, pontapé inicial para a mudança social. Como afirma Fairclough (2001, p. 127), “a mudança envolve formas de transgressão, o cruzamento de fronteiras, tais como a reunião de convenções existentes em novas combinações”.

²⁰ “Observe que o ‘discurso’ está sendo usado aqui em dois sentidos: abstratamente, como um substantivo abstrato, significando linguagem e outros tipos de semiose como elementos da vida social; mais concretamente, como um substantivo contável, significando formas particulares de representar parte do mundo”. (Tradução minha).

No próximo capítulo a abordagem centra-se no significado identificacional e nas categorias analíticas em foco, modalidade e avaliatividade, embora nesta pesquisa também se considere a (inter)discursividade no momento de análise, entendendo interdiscursividade como uma categoria representacional, que refere-se mais especificamente aos “discursos articulados em textos e suas conexões com lutas hegemônicas mais amplas” (RAMALHO; RESENDE, 2011, p. 142). A escolha do foco sobre tais categorias liga-se aos objetivos geral e específicos deste trabalho (ver página 22), entendendo categoria analítica como “formas e significados textuais associados a maneiras particulares de representar, de (inter)agir e de identificar(-se) em práticas sociais situadas. Por meio delas, podemos analisar textos buscando mapear conexões entre o discursivo e o não discursivo, tendo em vista seus efeitos sociais” (RAMALHO; RESENDE, 2011, pp. 112-113).

4 SOBRE MODALIDADE

4.1 PENSANDO A MODALIDADE

O assunto modalidade, para não ser abordado precipitadamente como uma definição, pois que não há ponto pacífico neste sentido, abrange perspectivas bastante diversas que remetem a um histórico que o localiza em campos teóricos distintos, como na Filosofia e na Linguística, e que lhe dedicam tratamento também variegado no que se refere às orientações teórico-metodológicas que dispõem. Assim, é importante que não se encerre o estudo da modalidade nos estudos linguísticos, que aliás, como se observa, toma da lógica aristotélica muitos de seus termos e noções, mas que se compreenda que o estudo da modalidade difere em pontos cruciais nestas duas searas, como será abordado brevemente neste capítulo.

Moura Neves explica que “conceituar modalidade é uma tarefa complexa exatamente porque esse conceito envolve não apenas o significado das expressões modalizadas, mas ainda, a delimitação das noções inscritas no domínio conceptual implicado” (NEVES, 2006, p. 151). Resende e Ramalho (2013) argumentam que a categoria da modalidade está relacionada ao significado identificacional, como mencionado em seção anterior, diz respeito aos estilos, e os “estilos constituem o aspecto discursivo de identidades, ou seja, relacionam-se à identificação de atores sociais em textos” (RESENDE; RAMALHO, 2013, p. 76). Assim, expressões modalizadas e o estudo delas são um caminho para compreender discursos embutidos nas manifestações identitárias, que ao mesmo tempo representam e articulam saberes. Também para Resende e Ramalho (2013, p. 80), a categoria da modalidade é complexa, pois “exige uma discussão um pouco mais detalhada”, que implica retomar alguns aspectos históricos e também mais específicos ao enfoque que aqui se pretende, que é a modalidade no uso linguístico, na interação social, levando em consideração a língua enquanto prática social, mas também uma retomada das discussões acerca da opcionalidade da categoria em questão nos enunciados (NEVES, 2006) e a abordagem de algumas visões já alcançadas, direcionadas ao tema, sobretudo, no âmbito da Linguística.

4.1.1 O QUE É MODALIDADE E SEU BREVE HISTÓRICO

O estudo da modalidade na contemporaneidade tem como pilar fundante o campo da *Analítica*, inaugurado por Aristóteles (384-322 a.C), um dos grandes nomes da filosofia grega clássica, e que ficou conhecida, através do resgate da escolástica latina, como Lógica (GOMES, 1985, p. 9). A Gramática, a Retórica e a Lógica eram, assim, as artes liberais que comporiam o trívio, e estavam voltadas, sobretudo, para o estudo da linguagem. É no *Organon*, de Aristóteles, embora se diga que foi Alexandre de Afrodísia (198-209 d.C) que organizou e comentou muitas das obras aristotélicas que chegaram até nós, que se concentram os escritos lógicos do estagirita, fonte da lógica formal, donde surgiria a lógica modal, base dos estudos da modalidade no âmbito filosófico e, posteriormente, linguístico.

A Lógica não seria a ciência das leis do pensamento ou especificamente o “estudo dos métodos e princípios usados para distinguir o raciocínio correto do incorreto” (COPI, 1978, p. 19), seria reduzir ou desconsiderar demasiadas outras questões e campos científicos que estudam o pensamento; “ao lógico só interessa a correção do processo, uma vez completado. Sua interrogação é sempre esta: a conclusão a que se chegou deriva das premissas usadas ou pressupostas? [...] O lógico está interessado em todos os raciocínios, independentemente do seu conteúdo” e, sobretudo, na distinção entre um raciocínio correto e outro incorreto (COPI, 1978, p. 21).

Essas considerações sobre a Lógica, que podem parecer desnecessárias ao estudo da modalidade no âmbito do uso linguístico, são na verdade cruciais para, primeiro, apontar qual tratamento da modalidade se adota (ou não se adota) nesta pesquisa, compreender de onde surgem as várias noções e termos que são usados na análise linguística da modalidade de modo geral, como por exemplo, proposição, enunciado, argumento, verdade, necessidade, possibilidade, para citar alguns; e por fim, porque abarca uma das questões básicas trazidas por Neves, que “diz respeito ao difícil estabelecimento de fronteiras entre Lógica e Linguística, quando o assunto é modalidade” (NEVES, 2006, p. 152).

Se pensarmos que o estudo da modalidade implica o estudo dos estilos, e que a lógica modal é “a lógica que estuda os modos de qualificar a verdade” (FILHO, 2018, p. 11), e que a

“verdade” expressa nos textos, sejam eles escritos, orais, imagéticos ou multimodais – embora em termos lógicos se considerem proposições – pode manifestar valores de verdade diversificados em tempos-espacos diferentes, está posto aí que “em se tratando da lógica modal, as considerações são mais amplas: deve-se avaliar se algo é necessário, possível e, para tal, deve-se observar além do que simplesmente é verdadeiro ou falso” (FILHO, 2018, p. 28). Assim, em se tratando dos aspectos filosóficos das modalidades:

Uma modalidade é um "modo de verdade" de uma proposição: sobre quando essa proposição é verdadeira, ou, de que maneira, em que circunstâncias seria, poderia ou poderia ter sido verdadeira. A lógica modal, portanto, é o estudo do raciocínio sobre as modalidades, inferindo das premissas modais que alguma conclusão modal é válida (FILHO, 2018, p. 39).

O fundo metafísico na elaboração e estudo das modalidades por Aristóteles permite entender o porquê ele ultrapassa, ainda em seu tempo, as fronteiras do que o Fairclough interpretará em *Analysing Discourse*, apropriadamente, como modalidades categóricas. Ora, se estamos no universo dos objetos transitivos do conhecimento, que são causas materiais aristotélicas (BHASKAR, 2008, p. 11), “termos como ‘todo’ e ‘alguns’, mas também [...] termos que se referem às noções básicas de modalidade: necessárias, possíveis, impossíveis e contingente” (FILHO, 2008, p. 13), vão apontar para o entendimento do *ser* para este filósofo, que se utiliza de noções como potência, ato, substância, relação, ação, qualidade, lugar, tempo, e outras, como explica Filho (2018).

É nesse sentido que ao se pensar e estudar a modalização em uma enunciação deve-se considerar, nas palavras de Jansana “sobre quando es verdadera, donde es verdadera, como es verdadera, en que circunstancias es verdadera; o sobre el modo en que un sujeto o colectividad la acepta, por ejemplo, como conocida, creída, demostrada, etc²¹.” (JANSANA, 2020, p. 5) (grifos do autor).

Na visão de Fiorin (2000, p. 171) em seu artigo *Modalização: da língua ao discurso*, “a modalização tem o papel de exprimir a posição do enunciador em relação àquilo que diz” e o

²¹ Sobre quando é verdadeira, onde é verdadeira, como é verdadeira, em que circunstâncias é verdadeira; ou sobre o modo como um sujeito ou comunidade a aceita, por exemplo, como conhecida, acreditada, demonstrada etc. (Tradução minha).

estudo dela “permite estabelecer tipologias de culturas (por exemplo, há culturas que valorizam mais o querer do que o dever e outras que fazem o contrário), dar representações mais adequadas da aplicação dos códigos sociais de caráter normativo” (FIORIN, 2000, p. 177).

Resende e Ramalho (2013, p. 80) explicam, a partir de Halliday (1985, p. 75), que a modalidade é “o julgamento do falante sobre as probabilidades ou obrigatoriedades envolvidas no que diz”. Em *Halliday’s Introduction to Functional Grammar* (2014), Halliday, ao tratar do assunto, explica:

Polarity is thus a choice between yes and no. But these are not the only possibilities; there are intermediate degrees, various kinds of indeterminacy that fall in between like ‘sometimes’ or ‘maybe’. These intermediate degrees, between the positive and negative poles, are known collectively as MODALITY. What the modality system does is to construe the region of uncertainty that lies between ‘yes’ and ‘no’ (HALLIDAY, 2014, p. 176).²²

Ainda conforme Halliday, esse espaço entre o “sim” e o “não” tem significados distintos para proposições e para propostas:

Em proposições (trocas de informação), o significado dos polos positivo e negativo é afirmar e negar (“isso é assim”/ “isso não é assim”), sendo que há dois tipos de possibilidades intermediárias: os graus de probabilidade e os graus de frequência. Os graus de probabilidade variam, por exemplo, entre “possivelmente”, “provavelmente”, “certamente”, ao passo que os graus de frequência variam, por exemplo, entre “às vezes”, “normalmente”, “sempre” (Halliday, 1985, p. 86). Em propostas (trocas de “bens e serviços”), o significado dos polos positivo e negativo envolve prescrever e proscriver, respectivamente (“faça isso”/ “não faça isso”), e há também dois tipos de possibilidades intermediárias, nesse caso relacionados à função do discurso. Em uma ordem, os pontos intermediários entre prescrição e proscrição representam graus de obrigatoriedade, variando como no *continuum* permitido/esperado/obrigatório. Em uma oferta, os pontos intermediários representam graus de inclinação, como em desejoso de/ansioso por/determinado a” (RESENDE; RAMALHO, 2013, p. 81).

Halliday ao falar sobre modalidade faz, assim, referência aos graus intermediários entre os polos mencionados, seriam eles graus de frequência e de probabilidade, graus de

²² “Polaridade é, portanto, uma escolha entre sim e não. Mas essas não são as únicas possibilidades; existem graus intermediários, vários tipos de indeterminação que ficam entre o ‘sim’ e o ‘não’, como ‘às vezes’ ou ‘talvez’. Esses graus intermediários, entre os polos positivo e negativo, são conhecidos coletivamente como MODALIDADE. O que o sistema de modalidades faz é construir a região de incerteza que fica entre ‘sim’ e ‘não’ ”. (Tadução minha).

obrigatoriedade e de inclinação. Portanto, pensar em modalidade também é pensar em graus, matizes, *dégradés*, tons. É importante lembrar que Halliday integra a Escola Funcionalista da Austrália, que conforme menciona Neves (2020) em sua conferência na Abralín ao Vivo de 2020, se interessa pela investigação das decorrentes seleções de uso da língua, que se espraiam nos níveis da semântica, da pragmática, da sintaxe, marcando modos de dizer, expressões que estão ligadas à personalidade e ao estilo, e que revelam as marcas do sujeito que produz linguagem.

Em *Analysing Discourse* (2003), Fairclough declara que a modalidade é vista em termos do que e do quanto os autores se comprometem no que diz respeito ao que é considerado verdade, verdadeiro e necessário. Ele diz: “*My assumption is that what people commit themselves to in texts is an important part of how they identify themselves, the texturing of identities*”²³ (FAIRCLOUGH, 2003, p. 164).

Ao fazer declarações e perguntas, bem como ao realizar demandas e ofertas os sujeitos falantes se comprometem e projetam nelas seus desejos e ambições, constroem uma imagem de si, trocam informações e conhecimentos acerca de questões sociais, públicas, políticas, que se referem ao seu convívio em coletividade e enquanto cidadãos. Não é algo que se encerra entre o sujeito racional e o mundo. As escolhas de modalidade desenham perfis, estilos, identidades tanto pessoais quanto coletivas (sociais). Fairclough argumenta que:

Modality is important in the texturing of identities, both personal (‘personalities’) and social, in the sense that what you commit yourself to is a significant part of what you are – so modality choices in texts can be seen as part of the process of texturing self-identity. But this goes on in the course of social processes, so that the process of identification is inevitably inflected by the process of social relation.²⁴ (FAIRCLOUGH, 2003, p. 166).

²³ “Minha suposição é que o quanto as pessoas se comprometem em textos é uma parte importante de como elas se identificam, o que implica numa texturização de identidades”. (**Tradução minha**). A tradução de Resende e Ramalho amplia mais este raciocínio: “o quanto você se compromete é uma parte significativa do que você é – então escolhas de modalidade em textos podem ser vistas como parte do processo de texturização de autoidentidades” (RESENDE; RAMALHO, 2013, p. 85).

²⁴ “A modalidade é importante na texturização de identidades, tanto pessoais (‘personalidades’) quanto sociais, no sentido de que aquilo com o que você se compromete é uma parte significativa do que você é - assim, as escolhas de modalidades em textos podem ser vistas como parte do processo de texturização de autoidentidades. Contudo isso acontece no desenrolar dos processos sociais, de modo que o processo de identificação é inevitavelmente flexionado pelo processo de relação social”. (**Tradução minha**).

No seu texto, ele traz um exemplo pertinente que ilustra bem esta questão e que mostra o quanto sujeitos que produzem linguagem se comprometem com a verdade da proposição, considerando as diferenças de modalidade entre as alternativas a seguir apresentadas:

For instance, in Example 9, the author makes Statements about what makes an e-company successful, including: “Companies that are successful on the web operate differently from their laggard counterparts”. She might have written: “Companies that are successful on the web *seem to* operate differently from their laggard counterparts” or “Companies that are successful on the web *often* operate differently from their laggard counterparts”, or “Companies that are successful on the web *may* operate differently from their laggard counterparts” (FAIRCLOUGH, 2003, p. 165).²⁵

Sobre este exemplo, Fairclough explica que a autora da declaração, ao realizá-la, não somente se compromete com a verdade do que diz, ela o faz refletindo e projetando no momento de sua enunciação seus conhecimentos sobre o assunto, sua postura e posição social diante daqueles que a ouvem. E enquanto gestora famosa e internacionalmente reconhecida, considerada uma guru na área em questão, ela se dirige a um público que não somente compra seus livros, mas também a toma como referência, como exemplo de sucesso a ser seguido. Neste momento interagem os três significados que são articulados na enunciação, os significados identificacional, acional e representacional. A autora combina, então, em sua declaração, gêneros, estilos e discursos, extratos das ordens do discurso que participam da prática social. É importante dizer que sendo as identidades relacionais (FAIRCLOUGH, 2003, p. 166), sua construção é tanto simbólica quanto social e está vinculada também a condições materiais (WOODWARD, 2012). “A identidade está vinculada também a condições sociais e materiais. Se um grupo é simbolicamente marcado como o inimigo ou como tabu, isso terá efeitos reais porque o grupo será socialmente excluído e terá desvantagens materiais” (WOODWARD, 2012, p. 14). Esses efeitos são possíveis através do processo de modalização, que como já mencionado manifesta modos de verdade. Fairclough termina a explicação do exemplo 9 (mencionado nesta página) dizendo que uma pessoa é o que é, devido a uma questão de como ela se relaciona com o mundo

²⁵ “No exemplo 9, a autora faz declarações sobre o que torna uma empresa online bem-sucedida, incluindo: ‘Empresas que têm sucesso na web operam de maneira diferente de suas concorrentes menos ativas’. Ela poderia ter escrito ou dito: ‘Empresas que têm sucesso na web *parecem* operar diferente de suas concorrentes menos ativas’ ou ‘Empresas que são bem-sucedidas na web *geralmente* operam de maneira diferente de suas concorrentes menos ativas’, ou ‘Empresas que são bem-sucedidas na web *podem* operar de maneira diferente de suas concorrentes menos ativas’ ”. (Tradução minha).

e com outras pessoas. A identidade de uma pessoa ou mesmo de uma coletividade é construída em textos, em parte por meio de escolhas de modalidade, mas a identidade é sempre “em relação a”, ao mundo dos negócios, como no exemplo trazido, e para aqueles que compõem esse universo (FAIRCLOUGH, 2003, p. 166).

Ele ainda traz mais algumas perspectivas importantes sobre modalidade, a partir de Verschueren (1999) e Hodge e Kress (1988). O primeiro defende, resumidamente, que a modalidade envolve maneiras pelas quais as atitudes podem ser expressas em enunciados, podendo sinalizar imprecisões, graus de dúvida ou certeza, necessidade, possibilidade, fatalidade, permissão, obrigação. Hodge e Kress referem-se às ‘posições’ ocupadas em relação às representações e os graus de ‘afinidade’ que aí se estabelecem com os sujeitos que produzem linguagem. Tais perspectivas, bem como a dele, diz Fairclough, encaram a modalidade em termos de relacionamento entre falante ou escritor, ou mesmo a(o) autora(a) e as representações (FAIRCLOUGH, 2003, p. 166).

4.2 TIPOS DE MODALIDADE

No âmbito da Lógica modal apresentam-se vários tipos de modalidade, alguns dos quais serão resgatados nos estudos linguísticos, sobretudo, no âmbito dos estudos de texto e discurso. É a partir das modalidades aléticas, também chamadas de lógicas, que “os lógicos definiram outros dois eixos conceituais, o do conhecimento e o da conduta, nomeando, então, as modalidades epistêmica e deôntica, do eixo da crença e da conduta, respectivamente (Parret, 1988, p. 93 e 96)” (NEVES, 2006, p. 155). A modalidade alética em si relaciona-se com a verdade necessária ou contingente das proposições, e essa necessidade e contingência estão ligadas a um aspecto ontológico.

[...] a modalidade alética é dificilmente detectada nas línguas naturais, já que o comprometimento da modalização alética com a verdade relacionada a mundos possíveis torna pouco claros no discurso comum casos de sentenças que sejam apenas aleticamente modalizadas. É muito improvável que um conteúdo asseverado num ato de fala seja portador de uma verdade não filtrada pelo conhecimento e julgamento do falante. Por essa razão, a modalidade alética não constitui matéria privilegiada de

investigação quando se trata de ocorrências reais de uma língua, diferentemente da modalização deôntica e, especialmente, da epistêmica (NEVES, 2006, pp. 159-160).

Se tomarmos como exemplo o seguinte conteúdo asseverado: “*ah... homofobia é ‘normal’ para torcidas de futebol*”, verificaremos aí que este conteúdo tem relação direta com o conhecimento, as crenças e o julgamento do falante, distanciando-se de uma realidade que não sofre interferências das subjetividades do falante e seu meio sociocultural. Um outro exemplo, este trazido por Neves (2006, p. 159) ao abordar sobre a modalidade alética, nos permite distinguir do primeiro: “A água *pode* ser encontrada em estado sólido, líquido ou gasoso”, e mais um outro exemplo: “Mas, se a Terra é uma bola e está girando todo dia perto do Sol, não *deve* ser verão em toda a Terra?”, respectivamente expressando possibilidade e necessidade aléticas, realidades intransitivamente possíveis e necessárias. É nesse ponto que o exame da modalidade, ou da modalização, nos campos da lógica e da linguística divergem, pois

são diferentes os objetivos da Linguística e da Lógica modal no estudo das modalidades, preocupando-se esta com a estrutura formal das modalidades em termos de valores de verdade, e independentemente do enunciador. Os estudos linguísticos, por seu lado, tratam das línguas naturais, e nelas, como diz Alexandrescu (1976, p. 19), saber que uma proposição *p* é obrigatória ou necessária é “saber para quem *p* é obrigatória ou necessária, quem aprecia o valor modal do enunciado *p*, e em virtude de qual sistema de normas” (NEVES, 2006, p. 156) (grifos da autora).

Outros tipos de modalidade poderiam ser citados e contemplados por autor e por perspectivas teóricas, como faz Neves (2006). Fiorin (2000, p. 178) que parte da Semiótica Francesa, por exemplo, afirma que “o inventário das modalidades nas línguas naturais é bastante confuso, porque os sentidos se superpõem”, e seria necessário adotar um procedimento hipotético-dedutivo para indicar modalidades de base. Para citar alguns desses tipos, embora este estudo se detenha nas modalidades epistêmica e deôntica, logo em seguida discutidas, é importante registrar que ainda constam alguns outros tipos de modalidades, tais como a bulomaica, também chamada de volitiva, a modalidade disposicional, também chamada de habilitativa, ambas ligadas a ideia de necessidade e possibilidade deôntica para Neves (2006); a partir de Palmer (1986) a modalidade disposicional, por exemplo, ganha o nome de “dinâmica”. Para Goossens (1985) a modalidade bulomaica é referida como facultativa.

A lista pode ser ainda maior conforme resume Neves (2006, p. 161) citando Perkins: “1) aléticas: referem-se a verdade; 2) epistêmicas: referem-se a conhecimento e a crença; 3) bulomaicas: referem-se a desejo; 4) deôntica: referem-se a obrigações; 5) temporais: referem-se a tempo; 6) avaliativas: referem-se a julgamentos; 7) causais: referem-se a causas e 8) probabilísticas: referem-se a probabilidades”.

O estudo da modalidade é muito complexo. As leituras apontam para o âmbito da filosofia, da linguística, e dentro desses campos há ainda outros e diversos enfoques e perspectivas. Portanto, a intenção não é encerrar as discussões sobre modalidade neste capítulo, mas abordar sobre duas modalidades básicas e contempladas nos estudos linguísticos, bem como neste estudo, para além de outras categorias analíticas, que são as modalidades epistêmica e deôntica.

4.2.1 MODALIDADE EPISTÊMICA

Conforme Duarte (2012, p. 78) “a modalidade, do ponto de vista linguístico, é uma categoria que expressa as *atitudes e opiniões* do falante, ou seja, traduz as noções de *possibilidade, dever, obrigação, necessidade* etc.” e pode se manifestar a partir de verbos e advérbios modais, adjetivos, mas também é possível modalizar a partir de tempo verbal, indeterminações, padrões de entonação, fala hesitante, elementos imagéticos e comportamentais, afinal estamos falando de estilos, de modos de ser, agir e interagir.

A modalidade epistêmica (FUZER; CABRAL, 2014) está necessariamente ligada ao eixo da crença, do conhecimento, o que significa que quando nós modalizamos, estamos trocando conhecimento, construindo sentidos, argumentando, trocando informações. Para essas estudosas, “também chamada ‘modalidade epistêmica’, a modalização ocorre em proposições, ou seja, quando há troca de informações ou conhecimentos. Nessa categoria, as informações podem ser expressas em graus de probabilidade ou usualidade”. No exemplo “*o planeta Terra provavelmente é redondo*” (SANTOS COSTA, 2020), o enunciador comunica que há *provas* de que o planeta Terra é redondo, garantindo um tom mais próximo da experiência, da realidade factível, cientificamente estudada e comprovada, ou seja, a Terra pode não ser perfeitamente arredondada, pode comportar acidentes geográficos, mas está mais próxima deste formato.

De acordo com Moura Neves (2006, p. 160), a modalidade epistêmica se relaciona com a maneira como o mundo é para o falante. Ela diz: “o conhecimento do falante sobre o mundo é representável como um conjunto de proposições. Uma proposição p é epistemicamente necessária se p for acarretada por aquilo que o falante sabe sobre o mundo, e uma proposição p é epistemicamente possível se p for compatível com aquilo que o falante sabe sobre o mundo”. Por isso, a modalidade epistêmica retrata e revela o nível de conhecimento do falante acerca de determinado assunto, tema, da realidade e do mundo em que se vive.

Como diz Fitneva (1994), conhecer a base epistêmica da informação que a linguagem veicula é tão importante quanto conhecer a própria informação. Essa “informação epistêmica” é definida como a qualificação da informação em termos de sua origem ou da própria atitude do falante (crença, dúvida, etc.) (NEVES, 2006, p. 164).

4.2.2 MODALIDADE DEÔNTICA

Sobre a modalidade deôntica, Fairclough (2003) afirma que ela se relaciona com trocas de atividade, Halliday, por outro lado, menciona sobre trocas de bens e serviços. Fiorin (2000, p. 180) explica que a modalidade deôntica diz “respeito ao poder fazer e ao dever fazer”. Para Fuzer e Cabral (2014, p. 115) esse tipo de modalidade ocorre em propostas, ofertas e comandos, “em comandos, há graus de *obrigação*: permitido, aceitável, necessário, obrigatório. Em ofertas, há graus de *inclinação*: inclinado, desejoso, disposto, determinado”.

Trago um exemplo como breve ilustração desta modalidade: “o Estado *deve contemplar a diversidade de famílias que existem*” (SANTOS COSTA, 2020). Há aí neste enunciado uma espécie de demanda do enunciador para com o Estado a partir do uso do verbo modal *dever*, que imprime sentido de “ter de fazer algo”, “possuir obrigações e deveres com algo ou alguém”. O enunciador, neste exemplo, cobra que o Estado contemple a diversidade de famílias, sobretudo, dada a sua existência explícita e concreta, bem como as implicações provenientes de ser e estar no mundo e em sociedade divergindo da cisheteronorma.

É importante ainda sinalizar que, além de apresentar diversos graus intermediários entre os polos positivo e negativo, típico da modalidade, o processo de modalização ainda apresenta, conforme Fuzer e Cabral (2014), o valor do julgamento do falante, um traço fundamental para

entendermos o tom do enunciado e a “medida das opiniões do autor” (FUZER; CABRAL, 2014, p. 115). Assim, ao usar palavras ou expressões como *acho*, *talvez*, *muito provavelmente*, *certamente*, entendemos que há gradações também em termos de valor.

Fuzer e Cabral (2014, p. 115) nos fornecem alguns exemplos:

- a) PIB no Brasil *certamente* vai crescer 7%, diz diretor do FMI.
- b) Agora é *bastante provável* que muitas das vozes que o defendiam passem a atacá-lo.
- c) *Acho* que aquele caso tinha um fundo de verdade.
- d) Em 20 anos *talvez* seja possível conectar de Marte.

5 AVALIATIVIDADE

A avaliatividade pode aparecer também como traço de modalidade, afinal, como veremos, o julgamento é um dos pilares do sistema de avaliatividade e ambas propostas analíticas falam sobre o modo como julgamos e realizamos nossas considerações acerca do mundo, dos eventos do mundo e das nossas relações com ele e com as pessoas que o habitam. Martin e White (2005), ao introduzirem a obra “*The language of evaluation: appraisal in English*”, já apresentam um quadro geral da avaliatividade:

This book is concerned with the interpersonal in language, with the subjective presence of writers/speakers in texts as they adopt stances towards both the material they present and those with whom they communicate. It is concerned with how writers/speakers approve and disapprove, enthuse and abhor, applaud and criticise, and with how they position their readers/listeners to do likewise. It is concerned with the construction by texts of communities of shared feelings and values, and with the linguistic mechanisms for the sharing of emotions, tastes and normative assessments (MARTIN; WHITE, 2005, p. 1)²⁶.

Tendo emergido da Linguística Sistêmico Funcional, a avaliatividade carrega fundamentos básicos da área que a situa, por exemplo, dentro de um modelo holístico de linguagem e contexto social (MARTIN; WHITE, 2005). As lentes oferecidas pela LSF guiam a análise para a ideia de que a linguagem é um meio para mapear significados ideacionais, interpessoais e textuais em constante interconexão. Com a contribuição de Fairclough, essa nomenclatura avançou para o que hoje conhecemos como significado representacional, identificacional e acional, e conseqüentemente para o modelo transformacional, com base na perspectiva ontológica do realismo crítico. Em particular, tanto a modalidade quanto a avaliatividade estão mais ligadas ao significado interpessoal (e identificacional na ADC), que também abrange as categorias de negociação e envolvimento.

²⁶ Este livro preocupa-se com o interpessoal na linguagem, com a presença subjetiva dos escritores/falantes em textos ao adotarem posturas tanto em relação ao material que apresentam quanto àqueles com quem se comunicam. Está preocupado com a forma como os escritores/falantes aprovam e desaprovam, entusiasmam-se e abominam, aplaudem e criticam, e como eles mobilizam seus leitores/ouvintes para fazerem o mesmo. O livro se preocupa com a construção de textos de comunidades que compartilham sentimentos e valores em comum, e com os mecanismos linguísticos com o qual compartilham emoções, gostos e avaliações normativas (**Tradução minha**).

Negotiation complements appraisal by focussing on the interactive aspects of discourse, speech function and exchange structure (as presented in Martin 1992b). [...] Involvement complements appraisal by focussing on non-gradable resources for negotiating tenor relations, especially solidarity (MARTIN; WHITE, 2005, p. 33).²⁷

A avaliação, considerada um dos três grandes recursos semânticos do discurso que constrói o significado interpessoal, é ainda interseccionada por outras categorias e constituída por alguns elementos como vemos na tabela 1.4 de Martin e White, na mesma obra já mencionada, “*The language of evaluation: appraisal in English*” (MARTIN; WHITE, 2005, p. 35). Fazem parte da avaliação o engajamento, o afeto, o julgamento, a apreciação e a gradação, mas em geral se fala de três domínios de interação, cujos elementos citados serão incorporados: o engajamento, a atitude e a gradação. Há ainda duas dimensões em que a avaliação se expressa, no nível lexicogramatical através do uso de verbos modais, vocabulário avaliativo, polaridade, numeração, intensificação, repetição, modo; e no nível fonológico, em que se expressa através da sonoridade, tonalidade, qualidade da voz etc. Sobre os três campos de interação, explica Martin e White (2005):

Appraisal itself is regionalised as three interacting domains – ‘attitude’, ‘engagement’ and ‘gradation’. Attitude is concerned with our feelings, including emotional reactions, judgements of behaviour and evaluation of things. Engagement deals with sourcing attitudes and the play of voices around opinions in discourse. Graduation attends to grading phenomena whereby feelings are amplified and categories blurred (MARTIN; WHITE, 2005, p. 35).²⁸

A tabela a seguir orienta e contextualiza de forma sumarizada os significados envolvidos no significado interpessoal. Nela, é possível observar a avaliação (*appraisal*) como um dos três principais recursos semânticos do discurso, assim como são a negociação e o envolvimento, no

²⁷ A negociação complementa a avaliação concentrando-se nos aspectos interativos do discurso, função da fala e estrutura de troca (conforme apresentado em Martin 1992b). [...] O envolvimento complementa a avaliação ao focar em recursos não graduáveis para negociar relações de tenor, especialmente solidariedade (MARTIN; WHITE, 2005, p. 33) (**Tradução minha**).

²⁸ A avaliação é regionalizada em três domínios interativos – ‘atitude’, ‘engajamento’ e ‘gradação’. A atitude está relacionada com nossos sentimentos, incluindo reações emocionais, julgamentos de comportamento e avaliação dos objetos/situações do mundo. Engajamento lida com atitudes gerativas e o jogo de vozes em torno de opiniões no discurso. A gradação atende a fenômenos graduais pelos quais os sentimentos são amplificados e as categorias borradas (MARTIN; WHITE, 2005, p. 35) (**Tradução minha**).

que se refere ao significado referido. Há também referência às duas dimensões em que a avaliação se expressa, no nível lexicogramatical e no nível fonológico.

Table 1.4 Interpersonal semantics in relation to lexicogrammar and phonology

Register	Discourse semantics	Lexicogrammar	Phonology
Tenor	Negotiation		
	– speech function – exchange	– mood – tagging	– tone (& ‘key’)
power (status)	Appraisal		
	– engagement – affect – judgement – appreciation – graduation	– ‘evaluative’ lexis – modal verbs – modal adjuncts – polarity – pre/numeration – intensification – repetition – manner; extent – logico-semantics – vocation	– loudness – pitch movement – voice quality – phonaesthesia – [formatting]
solidarity (contact)	Involvement		
	– naming – technicality – abstraction – anti-language – swearing	– proper names – technical lexis – specialised lexis – slang – taboo lexis – grammatical metaphor	– ‘accent’ ... – whisper ... – acronyms – ‘pig latins’ – secret scripts

(Tabela 1.4 de Martin e White, 2005, p. 35)

Assim, ao analisar os relatos e narrativas das participantes, entende-se que todos esses elementos se interconectam e são importantes para um entendimento global dos sentidos construídos no discurso e, no que se refere à categoria avaliação (*appraisal*), busca-se entender seus três domínios de interação, a atitude, o engajamento e gradação.

Com esta brevíssima explanação conceitual sobre avaliatividade, cabe ressaltar que dada a vastidão do assunto, a obra de Martin e White (2005) é uma indicação de literatura que pode contribuir bastante para a expansão do conhecimento acerca da temática.

6 COLONIZAÇÃO DISCURSIVA

O campo denominado “*women’s studies*” esteve em evidência nas páginas de quase todas as universidades onde verifiquei programas de pós-graduação que ficam no eixo norte global. Em grande parte, localizados em espaços acadêmicos feministas ou receptivos aos feminismos, centros que, “a princípio, denominavam-se ‘centro de estudos da mulher’ ou, no melhor dos casos, ‘centro de estudos feministas’. [...] A mudança para ‘estudos de gênero’ [...] responde às necessidades institucionais dos Estados-nação” (MOGROVEJO, 2020, p. 40). Em Abya Yala se apresentavam poucos programas neste âmbito e sempre nos cursos das ciências humanas e sociais, donde a institucionalização se mostrava ainda sutil. Norma Mogrovejo, professora e teórica peruana dos Estudos Lésbicos, explica que na América Latina, a passagem do ativismo para a academia foi uma estratégia muito importante dos movimentos feministas no início da década de 80 (MOGROVEJO, 2020). Sem cortar relações com o movimento social, estas feministas ampliaram espaços de discussão que possibilitaram a produção teórica no campo, ainda que constrangimentos econômicos e estatais se apresentassem. O avanço nas discussões em torno da questão sexo x gênero também foi crucial para uma guinada política mais eficaz.

A passagem do conceito de sexo, presente na concepção original dos estudos da mulher, ao de gênero tem uma dimensão simbólica implícita. O gênero ou a perspectiva de gênero é uma forma de observar a realidade para identificar as assimetrias (culturais, sociais, econômicas e políticas) entre homens e mulheres. A ideia de institucionalizar a perspectiva de gênero nasce nos círculos de ativistas e teóricas feministas da Europa e dos Estados Unidos, nos anos 1960, como uma técnica para remediar as desvantagens das populações de mulheres quanto a suas condições de desenvolvimento e bem-estar, nos âmbitos econômicos, educacionais, profissionais, de direitos humanos e de saúde, entre outros; isso, através da igualdade de direitos e a integração das mulheres aos espaços público-políticos de poder. Essa perspectiva coloca os espaços público-políticos de hegemonia masculina como os únicos referenciais históricos válidos e a cultura masculina como o único modelo a ser seguido. Foi apenas na década de 1970 [...] que os governos manifestaram interesse em inserir as mulheres em seus projetos econômicos (MOGROVEJO, 2020, pp. 34-35).

Na década de 1990, Estados membros da ONU implementaram “tal perspectiva em suas leis, planos, programas e políticas” (MOGROVEJO, 2022, p. 35), um “avanço” que seria

questionado por mentes mais afiadas e afinadas com uma mudança não desenvolvimentista, mas uma mudança mais sistêmica.

Os processos de institucionalização, tanto da perspectiva de gênero quanto do movimento feminista e dos movimentos sociais em geral, coincidiram com o impulso da globalização, a mundialização da economia neoliberal e os ajustes econômicos impostos por agências como o Banco Mundial, o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), a ONU etc. Políticas que se traduziram na redução da ação do Estado, favorecendo as empresas privadas e a acumulação de capital em poucas mãos. [...] Desde o princípio, a concepção das desigualdades de gênero esteve orientada para o desenvolvimento, mais que para uma transformação das lógicas relacionais de um sistema patriarcal de dominação (MOGROVEJO, 2020, p. 35).

É nesse sentido que se faz importante pensar, ou mesmo repensar a ordem econômica mundial vigente, que não se importa necessariamente com as opressões vividas por mulheres, negros ou por todo um conjunto de corpos ditos dissidentes, como também são as corporeidades da comunidade LGBTI+, que não à toa constitui a massa mal paga de trabalhadores; a ordem econômica encara tais fenômenos (opressões) como *úteis* ao seu prolongamento e continuidade, afinal de contas, todas essas violências são pilares do sistema capitalista, basta lembrar de sua lógica básica: para haver ricos, para haver acumulação de capital é necessário manter o desemprego estrutural através de um exército industrial de reserva, é preciso haver, portanto, pobres, braçais, operacionais, que se traduzem em explorados de toda ordem, mal pagos, trabalho escravo, direitos negados e uma série de outras precarizações do trabalho e das condições de vida, que é o real motor da economia capitalista, grosso modo. Não é, portanto, uma questão de introduzir estas pessoas e grupos no mercado que acabaremos com o racismo, com a LGBTQIA+fobia, com o machismo, com a discriminação aos PCDs, com a intolerância religiosa e outras formas de discriminação e exclusão social. Estas pessoas já estão introduzidas no mercado, seja como força produtiva explorada e precarizada, seja como exército reserva de mão de obra, uma espécie de cadastro reserva. Os papéis estão mais ou menos traçados na lógica do sistema socioeconômico vigente, não à toa o maior número de trabalhadores precarizados são mulheres, sobretudo, negras²⁹. Para quem não quer trabalhar de forma precarizada na ordem

²⁹ Jornal da USP: “*Mulheres vivenciam condições precárias de trabalho como estratégia de redução de custo*” (ROSABONI, 2023). Disponível em: <https://jornal.usp.br/diversidade/mulheres-vivenciam-condicoes-precarias-de-trabalho-como-estrategia-de-reducao-de-custo/#:~:text=O%20estudo%20aponta%20que%2C%20em.brancas%20e%20dos%20homens%20negros>.

vigente, sempre haverá um sujeito desempregado na reserva, para quem a barriga ronca de fome. As investidas que esporadicamente aparecem nas mídias – porque certamente nem tudo é noticiado –, de realização de trabalho com mão de obra escrava, como aconteceu em fevereiro de 2023 no Rio Grande do Sul com as vinícolas Aurora, Garibaldi e Salton, são exemplos do real desejo neoliberal, da tentativa de realizar-se plenamente. O trabalho escravo é o “ato falho” mais íntimo do capitalismo. Embora não seja um mero *slip-up*, é o ideal pelo qual esse programa avança incessantemente, afinal de contas apenas o trabalho produz riqueza. Por isso muito se tem falado e discutido sobre assumir ações e posturas anticapitalistas, o que de pronto nos respondem como sendo um projeto utópico. Safatle (2020) já questionou esse ponto, tomando como inspiração para a sua elaboração a continuação da tragédia Édipo Rei de Sófocles, em Antígona. Ora, ele defende:

Ismênia diz que ‘o impossível não se deve nem tentar’, só que eu diria outra coisa, tudo que realmente valeu a pena na nossa história um dia foi impossível. Tudo que realmente fez com que a nossa vida tivesse um pouco mais de sentido e um pouco mais de dinâmica, de transformação, um dia foi impossível, é verdade dizer..., a esquerda de uma certa forma aposta no que hoje aparece como impossível, né, hoje aparece como impensável, porque não se trata de limitar a potência da criação humana aos limites do presente, há aqueles que adorariam fazer com que as pessoas olhassem para si mesmas e se vissem como finitas, como fracas, como incapazes, como limitadas aos problemas do presente, porque é muito mais fácil você governar as pessoas assim, é muito mais tranquilo você impor, ter uma gestão da vida social com sujeitos que olham para sua própria impotência, que acreditam só na sua impotência, que não acreditam que possam fazer algo muito diferente do que já aconteceu, do que já ocorreu, eu diria, isso é simplesmente um discurso moral, é uma moral da finitude imposta à vida social, isso não tem nenhum dado concreto com a realidade. Um exemplo, se a gente tivesse no século treze e a gente tivesse aqui num debate e você falasse ‘não, mas eu sou republicano’, a pessoa iria olhar para você e falaria, ‘mas que loucura é essa ser republicano! república? todo mundo sabe que é um regime que deu completamente errado, só produziu fragilização do Estado, só produziu degradação, só produziu demagogia, como alguém pode ser republicano? olha a história! Olha aqui a história o quê que ela mostra, como a república romana..., todas as outras tentativas, tudo um fracasso’, hoje, qualquer pessoa sensata é republicana e não monárquica. Você percebe? Isso significa o que? Faz parte de um processo, processo das ideias, elas ganharem dinâmica a partir dos seus fracassos. É verdade que a esquerda seja uma das poucas perspectivas de avaliação da experiência política que se possa dizer, ‘não, houve problemas mesmo’, ‘houve fracasso mesmo’, ‘houve coisas que se foram tentadas e não deram certo’, é verdade, agora isso significa o quê? Significa que então, não se deve nunca mais tentar? Deve-se contentar... você percebe [aí] qual o discurso? [...] ou seja, é uma gestão social baseada no medo [...]. O

discurso de direita hoje é um discurso cujo afeto político central é o medo” (SAFATLE, 2020).³⁰

Os estudos de gênero foram mais bem assimilados ao ambiente acadêmico do que seria o feminismo em si, “sempre identificado pelos setores mais resistentes como militância e não como ciência” (MOGROVEJO, 2020, p. 36), isso justifica o fato de muitos programas excluírem, ao menos inicialmente, o termo de suas denominações. Ainda assim, a entrada do feminismo na academia aderiu a lógicas institucionais e de Estado, ao invés de propor caminhos e horizontes para mudanças mais sistêmicas e estruturais.

Como efeito deste processo de institucionalização, as perspectivas políticas dos estudos das mulheres e de gênero, na região, tendem mais à lógica institucional e ao apego às políticas públicas de Estado que à imaginação de outros mundos possíveis. Assim, a docência e a pesquisa acadêmica direcionam-se principalmente para a formação de especialistas em planejamento estratégico e de políticas sociais a partir do prisma do gênero; isto, a fim de que as estudantes consigam se inserir nos espaços de poder estatal como Institutos, Secretarias ou Conselhos da Mulher, assessorias de deputados, senadores e funcionários do governo, consultorias de organismos nacionais e internacionais dedicados à temática da mulher, e/ou como, elas mesmas, docentes universitárias que, em razão da especialização acadêmica, ficam conhecidas como tecnocratas do gênero, muitas delas, inclusive, não se assumindo feministas (MOGROVEJO, 2020, p. 36)

Para Mogrovejo, os feminismos latino-americanos, ao tentar atingir metas de igualdade, teriam replicado “teoremas vindos de realidades estrangeiras” e outras dinâmicas dos feminismos hegemônicos (para não homogeneizá-los em “o” feminismo hegemônico), o que produziu efeitos identificados nas produções epistêmicas da região, marcadas “pela tal colonialidade discursiva” (MOGROVEJO, 2020). A expressão “colonização discursiva”, apresentada pela professora Chandra Mohanty em seu ensaio “*Sob os olhos do ocidente*” (1986)³¹, discorre sobre a prática acadêmica do feminismo ocidental sobre mulheres do eixo sul global ou de países ditos em desenvolvimento:

³⁰ Acesso à entrevista “*Quem somos nós: nova direita por Vladimir Safatle*”: <https://www.youtube.com/watch?v=VC6tITfhsGU>;

“*Antígone*” de Sófocles, disponível online: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/antigone.pdf>

³¹ “*Bajo los ojos de Occidente*” (1986) (MOGROVEJO, 2020). Ver tradução de Ana Bernstein: “*Sob olhos ocidentais*”, Perspectiva Feminista, 2020.

com repercussões em suas vidas e lutas, que propõe que toda construção intelectual e política dos ‘feminismos do Terceiro Mundo’ deve conter a crítica interna dos feminismos hegemônicos do ‘Ocidente’, e a formulação de interesses e estratégias feministas baseadas na autonomia, geografia, história e cultura” (MOGROVEJO, 2020, p. 37)

Mohanty (2020) explica:

A definição de colonização que desejo invocar aqui é predominantemente discursiva, aborda um certo modo de apropriação e codificação da produção acadêmica e do conhecimento sobre mulheres no Terceiro Mundo através de certas categorias analíticas empregadas em textos dedicados ao tema. Esses textos tomam como seu referente interesses feministas do modo como têm sido articulados nos Estados Unidos e na Europa. Se uma das tarefas de formulação e compreensão do lócus de feminismos de Terceiro Mundo é delinear a maneira como resistem e trabalham contra o que estou me referindo como “discurso feminista ocidental”, uma análise da construção discursiva de mulheres do Terceiro Mundo no feminismo ocidental é um importante primeiro passo (MOHANTY, 2020, p. 8)³².

Voltando essa discussão para o *corpus* da pesquisa, a análise da construção discursiva em torno e a partir de sistemas simbólicos, que são motores das representações e das construções de identidades e modos de (inter)agir, como é o caso da família, nos mostra, com base nas respostas das participantes da pesquisa, como mostra o capítulo de análise de dados mais adiante (ver página 114), que elas entendem a família como lugar da diversidade, sendo possíveis as mais variadas composições familiares, tais como famílias *single*, multiespécie, formadas não necessariamente por pai, mãe e filhos, mas por avós e netos, primos, amigos, casais heterossexuais com ou sem filhos, casais homossexuais, sendo para elas crucial a existência do respeito, do cuidado e zelo, do acolhimento; independentemente de serem laços de sangue, é importante haver convívio afetivo e afinidade. Ficou nítido na fala das participantes que as famílias compostas por lésbicas não são somente possíveis, como existem, e existem desde sempre na história. Observou-se ainda, também com base em dados da ANTRA e discussões empreendidas nas seções teóricas, que a família é o lugar onde a população LGBTQIA+ é mais agredida. Ainda com base na análise da construção discursiva das participantes, falar sobre família tradicional inclui debates como raça, classe, gênero, nação, trabalho, capitalismo,

³² No texto traduzido, referente também ao trecho utilizado na tese, a tradutora explica o mantimento das expressões “Terceiro Mundo”, “Primeiro Mundo” julgando-os problemáticos. Compartilho da sua problematização (ver página 10).

cristianismo, cisheteronormatividade. Oitenta por cento das participantes não se identificam com o modelo de família tradicional (colonial); também afirmam que este é um modelo prejudicial principalmente às pessoas vítimas de intolerância religiosa, grupos mais pobres, mulheres no geral e a outros modelos familiares.

O quadro da colonialidade discursiva, conectando com o debate da Mogrovejo e da Mohanty, pode ser visto e se replicar, embora as participantes no geral demonstrem uma postura crítica e avessa ao tradicionalismo desta instituição, e quase sua totalidade reconheça que este modelo não é funcional às lesbianidades, uma vez que mesmo reproduzindo-o continuam sendo vítimas de agressões, mazelas e represálias sociais. Na pergunta de número onze, sobre se lésbicas podem reproduzir o modelo cishetero de família, as participantes em sua maioria revelaram que, cumprindo certas condições, é possível adotar a dinâmica neoliberal de família. Essa dinâmica é vista por elas como complicada, limitante, humilhante, “forçaço de barra”, um enquadramento que, a partir das vozes das participantes, acontece por motivos de proteção, sobrevivência, escolha e por que não? por falta de processos de problematização e conscientização das relações de poder aí envolvidas. A reprodução, sim, acontece, pois também se encontram numa dinâmica cultural que a reforça. Ao que parece a colonização discursiva é percebida por esta amostragem e se desenha num perfil típico da família estrutural, aquela já caracterizada como cishetero-patriarcal-monogâmica-cristã.

O quadro estrutural tem sido escancarado cada vez mais por muitas vias. O debate de temas situados, que falam sobre realidades cada vez mais locais-globais têm surgido continuamente por parte dos grupos alvo das opressões, sejam negros, mulheres, indígenas, PCDs, lésbicas, dentre outros. Termos e expressões como racismo estrutural, racismo religioso, (cis)heteronormatividade, homonacionalismo, desemprego estrutural, família estrutural, interseccionalidade, epistemicídio mostram que estamos cada vez mais identificando e nomeando os fenômenos, dando foco a realidades e narrativas antes ignoradas pela perspectiva das epistemes ocidentais branco-eurocênicas, e isso já representa um movimento de mudanças, um importante passo.

7 CISHETERONORMATIVIDADE, HOMONACIONALISMO E HOMONORMATIVIDADE

É necessário compreender que gênero e sexualidade são produções humanas, construções sociais históricas em constante movimento, que fazem parte da processualidade de um real histórico e provisório que, não sendo fixo, está sempre em transformação. Não se constituem, portanto, em experiências individualizadas, mas estão associadas a condições concretas de vida que se materializam, por exemplo, quando pessoas LGBTI+ são expulsas da escola ou de suas casas, mas também quando são excluídas do mercado de trabalho e privadas de direitos sociais elementares para uma existência digna, sendo diuturnamente alijadas das condições de reprodução da vida humana ou, de forma mais pungente, quando sofrem violências, muitas vezes letais, por serem dissidentes no seu gênero ou na sua sexualidade (BRANDÃO, 2023, p. 64).

O gênero não está reduzido ao número de dois e não remete às possibilidades supostamente estáveis do sexo. O gênero, conforme analisa Butler, é independente do sexo, é antes um artifício flutuante, performativamente produzido, sempre um feito (BUTLER, 2015). O que assegura a estrutura binária do sexo tem muito mais a ver com “objetivos reprodutivos de um sistema de heterossexualidade compulsória” (BUTLER, 2015, p. 47), escreve Butler com base em Wittig, e indaga: “seriam os fatos ostensivamente naturais do sexo produzidos discursivamente por vários discursos científicos a serviço de outros interesses políticos e sociais? Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado ‘sexo’ seja tão culturalmente construído quanto o gênero” (BUTLER, 2015, p. 27). A isso ela ainda adiciona: “o próprio conceito de sexo-como-matéria, do sexo-como-instrumento-de-significação-cultural, é uma formação discursiva que atua como fundação naturalizada da distinção natureza/cultura e das estratégias de dominação por ela sustentadas” (BUTLER, 2015, p. 74). O debate em torno desse assunto é muito mais profundo, e remete, para a filósofa a uma crítica das substâncias permanentes.

Em sua vez, Mogrovejo (2020) aborda o debate de gênero entrelaçando distintas perspectivas. Para ela, Butler, ao conceituar gênero se afasta das relações de poder estabelecidas, mesmo sendo a performatividade e a representação de papéis atos revolucionários, pois gênero seria aí “a constante estilização do corpo”, “uma roupa, uma aparência” que ao longo do tempo criam uma ideia “de substância ou de existência natural”, essa mesma ideia ocultaria a opressão

das mulheres, ou mesmo ocasionaria um desaparecimento das opressões (MOGROJEVO, 2020). Essas questões são levantadas quando se discute a categoria “mulher”, que inicialmente foi tão cara aos espaços feministas e que se tornou insuficiente no sentido da representação, bem como perigosa, uma vez que para uma parte das feministas pós-estruturalistas poderia incorrer em armadilhas essencialistas.

Na tentativa de falar em nome das mulheres, o feminismo ocidental assumiu uma tarefa arriscada, já que qualquer fonte de conhecimento sobre as mulheres está contaminada pela misoginia e pelo sexismo. Diante das brigas dos homens pós-estruturalistas referentes às noções de sujeito e à desconstrução das categorias de identidade, algumas correntes feministas, com medo dos essencialismos, recusaram qualquer referência ao termo “mulher” [...] Para as feministas pós-modernas, o feminismo produziu os mesmos erros da ciência masculina, na medida em que estimulou o desenvolvimento de princípios universais e essencialistas que representavam apenas as vozes das mulheres brancas ocidentais, burguesas, heterossexuais e cristãs. Por isso, algumas feministas pós-modernas defendem o abandono da categoria “mulher” (MOGROVEJO, 2020, p. 40).

Curiel faz esse movimento e, embora reconheça que “a política identitária foi necessária pela crítica produzida à universalidade, ao etno e heterocentrismo como legados fundamentais da modernidade e da colonização” (MOGROVEJO, 2020, p. 42), julga que foi insuficiente para a criação de um feminismo fora da centralidade euro-norte-cêntrica.

Como lésbica, penso que o debate sobre o sujeito do feminismo “mulher” não estaria ligado apenas às preocupações essencialistas, mas também ao fato de ser a lésbica um desencaixe do que viria a ser “mulher(es)”, pois não se trata mesmo desta categoria, mas de outra.

É com a lente da lesbianidade (BRANDÃO, 2023, p. 66) que devemos falar sobre a cisheteronormatividade. Em dezembro de 2023, Ana Caroline, frentista de um posto de gasolina no município de Maranhãozinho (MA), onde morava há poucos meses com sua namorada, 21 anos de idade, lésbica, negra, desfem (não-feminilizada), foi sequestrada na saída do seu trabalho. Ela foi encontrada desconfigurada, descaracterizada e carbonizada, tendo a pele do seu rosto arrancada, seu couro cabeludo arrancado, orelhas e olhos arrancados. Seu corpo foi encontrado com sinais de tortura. Março de 2024, ainda não foram encontradas motivações e suspeito do crime, que, aliás, não é tratado como se deve: *lesbocídio*, mas como homicídio/feminicídio. Ana Caroline como tantas outras lésbicas que foram e são assassinadas são alvo do desvestimento de seus afrontosos lugares. Lésbicas não ocupam o lugar de mulheres, elas são cobradas a isso, a

vestirem-se com a cisheteronorma. Quando isso não acontece, querem arrancar-nos aquilo que nos cobre, nos protege e indica nossa identidade, nossa pele, nosso cabelo, nosso ser e estar no mundo. A cisheteronormatividade é a fôrma que não cabemos. Essa fôrma, ao ser forçada nas nossas existências e corporeidades, nos decepa, nos corta fora as “sobras”, partes significativas da nossa identidade.

A heteronormatividade, construto social, é encarada como um “conjunto de normas, símbolos, instituições e leis que nos obriga a entender a heterossexualidade como única forma sadia, aceitável e legítima de se vivenciar as relações sociais” (IRINEU, 2023, p. 108). O termo *cisheteronormatividade* faz jus à crítica da cisgeneridade e ao sexismo, empreendida por pensadoras transtravestigêneres, como a Viviane Vergueiro. Essa marcação reclama a existência de sujeitos não-cis, transtravestigêneres, *queer*, não-binários, crítica que arranca da heterossexualidade o *cis* como natural, embora seja encarado como característica indissociável.

O debate foi ampliado quando da utilização do termo cissexismo, no sentido de compreender as formulações do movimento transexual e de travestis sobre a cisgeneridade (VERGUEIRO, 2014) (identificação com o gênero ao qual se foi designada ao nascer), tendo em vista que a transgeneridade (não identificação com o gênero ao qual se foi designada ao nascer) encontra-se em uma posição socialmente inferiorizada em relação à cisgeneridade – o que reflete em discursos de não reconhecimento de transexuais enquanto mulheres ou enquanto homens (JESUS, 2014) (IRINEU, 2023, p. 102).

Se a heteronormatividade impõe normas, modos de ser, agir e interagir socialmente, afetivamente, sexualmente, tendo como base a heterossexualidade, a cisheteronormatividade dirá sobre mais uma imposição, a da cisgeneridade.

Cathy Cohen, para quem a heterossexualidade é uma categoria normativa, define: “*by "heteronormativity" I mean both those localized practices and those centralized institutions which legitimize and privilege heterosexuality and heterosexual relationships as fundamental and "natural" within society*”³³ (COHEN, 1997, p. 440).

³³ Por “heteronormatividade” quero me referir tanto àquelas práticas localizadas, quanto àquelas instituições centralizadas que legitimam e privilegiam a heterossexualidade e as relações heterossexuais como fundamentais e “naturais” dentro da sociedade” (**Tradução minha**).

É importante retomar as respostas coletadas tendo em vista as discussões sobre heteronormatividade e cisheteronormatividade. Para as participantes a união entre lésbicas dentro dos moldes da cisheteronormatividade configura reprodução. A família lésbica seria possível a partir de condições, *desde que*: busque não reproduzir o machismo, “de forma não monogâmica”, também com amparo da lei (Manuela). Daniela acredita que não seja possível uma união *a não ser que*, pois, entende que é um modelo que desqualifica, invisibiliza e oprime as lesbianidades. Há sempre um combate, uma linha de frente, uma caça às bruxas. Maria nos lembra que há muitas probabilidades de reprodução do modelo, afinal estamos numa cultura que reforça “incansavelmente todos os dias que devemos nos encaixar nos padrões”, corroborando com a perspectiva da Laura, ao mencionar que aprendemos tais modos de se relacionar pelo fato de termos crescido neste modelo de sociedade. Assim, as lésbicas, como muitas dissidentes, assimilariam a cisheteronorma, que para Melissa é uma ferramenta de controle higienista perverso que impõe, mas que não promove saúde mental/emocional.

Também as participantes em quase sua totalidade acreditam que o modelo de família hegemônico, que está diretamente ligada à cisheteronormatividade, não é funcional à existência lésbica, sendo esta última uma questionadora do modelo. Além de argumentarem que a família tradicional é prejudicial, sobretudo, a grupos socialmente e economicamente desfavorecidos, grande parte das respondentes não se identificam com ela.

7.1 HOMONACIONALISMO E HOMONORMATIVIDADE

Gostaria de tecer breves considerações sobre o que se tem entendido como homonacionalismo e homonormatividade, que são debates já empreendidos no campo das ciências humanas e sociais, estudos feministas, de gênero e sexualidades (vide Irineu; Puar) e que precisam entrar nos debates das áreas de Letras, estudos da linguagem, sobretudo, nos Estudos Críticos do Discurso. Tais processos nos facilita compreender a assimilação/higienização de grupos dissidentes, como é a comunidade LGBTQIA+, dentro do quadro geral neoliberal e dos debates sobre direitos da comunidade. Um dos casos mais notáveis e beneficiados pelo

homonacionalismo é Israel, sua prática de *pinkwashing* e sua ligação com os Estados Unidos (PUAR, 2020).

Jasbir Puar³⁴ defende que a lei serve, e muito bem – ou ao menos deveria servir – para reparar injustiças sociais, porém, seu objetivo ao abordar sobre o homonacionalismo é “desestabilizar a determinação da mudança social e do ‘progresso’ em termos de legalização” (PUAR, 2020, p. 159) e destaca a importância e a urgência de “avaliarmos as consequências não progressistas das legislações progressistas, bem como os modos de comportamento corporal que desafiam os parâmetros identitários” (PUAR, 2020, p. 160). Em seu texto “*Homonacionalismo como mosaico: viagens virais, sexualidades afetivas*” (2020) ela define homonacionalismo como: “o uso da ‘aceitação’ e da ‘tolerância’ de *gays* e lésbicas como barômetro de avaliação da legitimidade e capacidade para a soberania nacional” (PUAR, 2020, p. 160). Isso se deve ao fato de movimentos sociais, principalmente, o movimento feminista transnacional haver cada vez mais entendido e denunciado o regime heterossexual – conforme análise de Curiel – como aquele que permeia a construção do Estado-nação, marginalizando sujeitos fora do escopo da cisheteronormatividade.

o homonacionalismo é fundamentalmente uma crítica à forma como os discursos de direitos liberais de lésbicas e *gays* produzem narrativas de progresso e modernidade que continuam a conceder apenas a determinadas parcelas da sociedade o acesso a formas culturais e legais de cidadania, às custas da impossibilidade parcial ou integral de acesso das demais camadas sociais a esses mesmos direitos. [...] o homonacionalismo corresponde à ascensão em simultâneo do reconhecimento de direitos, poder de compra e representação dos sujeitos LGBTQ, e das restrições das prestações sociais, dos direitos dos imigrantes e da expansão do poder do Estado nas tarefas de vigilância, encarceramento e deportação. A narrativa do progresso dos direitos *gays* é construída, assim, pisando em cima do Outro racializado e sexualizado [...]. [...] o homonacionalismo não se apresenta simplesmente como um sinônimo de “racismo *gay*” ou como outra forma de crítica à ‘conservadorização’ das identidades *gays* e lésbicas, e sim como uma forma analítica de apreender as consequências do sucesso dos movimentos liberais de direitos LGBT. Nesta altura, preciso demarcar – coisa que irei desenvolver melhor mais adiante – que não penso o homonacionalismo como uma identidade ou como um posicionamento; não se trata de mais um marcador destinado a separar um *queer* “bom” (progressista/transgressor/politicamente de esquerda) de um *queer* “mau” (esgotado/conservador/politicamente falido). Pelo contrário, elaboro o homonacionalismo como um mosaico de forças, afetos, energias e movimentos de desterritorialização e reterritorialização (PUAR, 2020, p. 161).

³⁴ Jasbir K. Puar is Professor and Graduate Director of Women’s and Gender Studies at Rutgers University. Ver: <https://jasbirkuar.com/>. Ler: “*Rethinking homonationalism*” (PUAR, 2013).

Caterine Rea (2020) vai se referir tanto ao homonacionalismo quanto à homonormatividade como “duas atitudes políticas, práticas normativas e epistêmicas, próprias às comunidades e grupos LGBT dos países ocidentais” (REA, 2020, p. 71).

Estas duas categorias prático-teóricas são ainda pouco discutidas no contexto brasileiro, quando não abertamente rejeitadas, como é o caso, em particular, da homonormatividade, confundida como uma deplorável revanche da opressão heteronormativa. Na realidade, tais termos nomeiam duas atitudes muito próximas que consistem em racializar, etnicizar e nacionalizar a sexualidade, em particular a dissidente, encaixando-a em padrões racistas, de classe e supostamente nacionais. Assim, mais precisamente, a correspondência da homonormatividade com padrões heteronormativos implica sua racialização e identificação com privilégios de classe (REA, 2020, p. 71).

Puar fala sobre o homonacionalismo como um artifício liberal, cujo pano de fundo é o norte global, especialmente Estados Unidos e Europa, e eventos situados no eixo, tendo como trama a relação entre racismo e liberalismo. Estas noções – homonacionalismo e homonormatividade – criam dicotomias perversas já vistas no cenário geopolítico atual. A ideia de que Israel é genocida tem sido amenizada por discursos homonacionalistas, que dizem que lá é o “paraíso *gay*”, um país que respeita os direitos LGBTs e que apoia o casamento e a formação familiar deste setor. Discursos como os seguintes circulam comumente no cotidiano e nas redes sociais:

é claro que somos contra a guerra, contra o terrorismo, mas e a homofobia dos mulçumanos? É claro que somos contra a ocupação do Oriente Médio pelos Estados Unidos, mas os iranianos continuam enforcando homens *gays* inocentes. É claro que apoiamos a revolução no Egito e a Primavera Árabe, mas a violência sexual contra mulheres naquela região prova que os egípcios são uns monstros [...]. [...] é claro que apoiamos os palestinos na sua luta por autodeterminação, mas eles são tão sexistas e homofóbicos!” (PUAR, 2020, pp. 162-163)³⁵.

³⁵ “Dois outros exemplos recentes de homonacionalismo nos Estados Unidos são dolorosamente ilustrativos das violências assimétricas dos discursos sobre direitos. A proibição de homossexuais nas forças armadas dos Estados Unidos – a política do ‘*Don’t ask don’t tell*’ – foi revogada no dia 18 de dezembro de 2010, o mesmo dia em que o Senado suspendeu a lei DREAM (Development, Relief, and Education for Alien Minors [Desenvolvimento, Ajuda e Educação para Menores Imigrantes]), uma legislação que teria assimilado milhões de estudantes ilegais, permitindo-lhes acessar maiores níveis de escolaridade e, ironicamente, alistar-se nas forças armadas. No segundo semestre de 2009, foi aprovada a lei Mathew Shepard James Byrd Hate Crimes Prevention [Lei Mathew Shepard James Byrd de Prevenção à Crimes de Ódio], a primeira legislação federal reconhecendo crimes de ódio contra pessoas gays, lésbicas e transexuais. Aprovada, ironicamente, em grande medida, por estar associada a um projeto de recursos militares” (PUAR, 2020, p. 163).

A autora ainda discorre sobre “‘*Lavagem cor-de-rosa*’ israelense em um mundo cada vez mais homonacionalista”, e define a lavagem-cor-de-rosa (em inglês *pinkwashing*) como “a utilização, pelo Estado de Israel, do seu excelente histórico de direitos LGBT como forma de desviar as atenções e, em alguns casos, justificar ou legitimar a sua ocupação da Palestina” (PUAR, 2020, p. 168).

Para finalizar esta seção, retomo algumas expressões identificadas nas respostas das participantes: *desde que, a não ser que*, dentro de algumas *condições*, realizando certos *acordos*, ou ainda, com o *amparo da lei*, que refletem de certo modo os processos higienistas e de assimilação de populações LGBT sutilmente impostos pelos processos de homonacionalismo e homonormatividade, que falsamente garantem a ascensão desses grupos – ou garante a uma parcela deles, àqueles cujos perfis passam pelos privilégios de raça, classe e gênero, no mínimo – ao contrário, seus perversos recortes de classe, raça, gênero, origem geográfica se desenham e impõem trocas perversas que visam atingir objetivos de Estado, regulações identitárias e sexuais, minimização das questões das mulheres, revitimização de sujeitos dissidentes, que antes já não podiam contar com a proteção do Estado contra violências, mas que agora se tornaram sujeitos-objetos da violência desses sistemas teoricamente de proteção, em troca do ganho de direitos sociais.

8 ASPECTOS METODOLÓGICOS

Esta é uma pesquisa de abordagem qualitativa, explanatória, que tem “como objetivo proporcionar maior familiaridade com o problema, com vistas a torná-lo mais explícito ou a construir hipóteses. A grande maioria dessas pesquisas envolve: (a) levantamento bibliográfico; (b) entrevistas com pessoas que tiveram experiências práticas com o problema pesquisado; e (c) análise de exemplos que ‘estimulem a compreensão’” (Sellitz et al., 1967, p. 63) (GIL, 2007, p. 41).

Foi realizado um levantamento bibliográfico acerca dos temas que circulam no universo da sua temática central, dados (relatos e narrativas) foram gerados a partir de aplicação de entrevistas semiestruturadas com mulheres LBTs, que aconteceram em *locus* virtual, haja vista a questão sanitária referente à pandemia da COVID-19 que esteve vigente desde 2020, o que impediu encontros presenciais, embora a ideia inicial tenha sido a aplicação de entrevistas presenciais. Os roteiros de entrevistas foram construídos em formato *Googleforms* e inseridos em grupos públicos específicos de ONGS, associações e eventos como a ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais), ATRAS (Associação de Travestis e Transexuais de Salvador), UNLGBT (União Nacional LGBT), a ABGLT (Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos), a LBL (Liga Brasileira de Lésbicas), o ENLÉSBI (Encontro de Lésbicas e Mulheres Bissexuais da Bahia). O instrumento também foi inserido em páginas ou grupos públicos de institutos da UFBA como o ILUFBA e o NEIM/UFBA, ou suas respectivas páginas públicas de corpo discente, e em outras páginas públicas informais que reúnem o público-alvo da pesquisa, como *Famílias pela diversidade*, *Família entre iguais*, *Maternidade entre casais lésbicos através de IC Inseminação Caseira*, *Duas Mães*, *Lésbicas em geral de Salvador e toda a Bahia* etc., todas encontráveis em redes sociais públicas, a exemplo do *Facebook*. Ao abrir o *Googleforms*, era apresentado à participante, como leitura obrigatória e marcação de confirmação de participação, o TCLE - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. No termo, além do convite, foram fornecidos detalhes sobre a pesquisa e outras medidas solicitadas pelo Conselho de Ética em Pesquisa da UFBA, de modo que buscou-se salvaguardar o direito das informantes quanto ao sigilo das informações coletadas.

Como efeito, os nomes das participantes apresentados no momento de análise de dados foram todos inventados pela pesquisadora. Responderam às doze (12) perguntas do roteiro, vinte e oito (28) participantes, gerando trezentas e trinta e seis (336) respostas. Destas, foram analisadas cento e oitenta (180) respostas, com foco exclusivo para as respostas das mulheres lésbicas (cis ou trans). Há registros de respostas de mulheres bissexuais e heterossexuais, que serão apreciadas em trabalho futuro, sendo um dos critérios para a seleção dos dados o volume de material gerado, mas, principalmente, o foco em analisar a perspectiva lesbiana.

Como referido anteriormente, este estudo tem caráter explanatório, uma vez que busca entender de que modo essas mulheres pensam e analisam a realidade que vivenciam e as estruturas socioculturais e políticas que a compõem, dialogando com a temática do estudo, tendo em vista as práticas sociais.

O *corpus* da pesquisa, por fim, resultou da reunião de relatos provenientes de entrevista construída a partir dos objetivos específicos e geral desta pesquisa, e foi arquivado eletronicamente, através de *Hard Disk* e plataforma *Googleforms*, sob a responsabilidade da pesquisadora.

Conforme as resoluções nº466/2012 e a nº510/2016, toda pesquisa com seres humanos envolve riscos em tipos e gradações variados. Nesta pesquisa, o desconforto previsto, e que a participante poderia ter apresentado foi o de sentir-se desconfortável com algumas perguntas ou mesmo não se sentir à vontade para abordar sobre determinados tópicos presentes no instrumento (entrevista). Contudo, foi informado à participante, via TCLE, que o compartilhamento de informações de ordem muito pessoal e/ou confidencial ou que lhe causasse algum constrangimento ou insegurança era opcional. Como medida de proteção optou-se pelo acolhimento profissional mediante atendimento psicológico. Em acordo com o CEP, a pesquisadora deveria orientar, encaminhar e acompanhar a participante aos serviços ligados ao SUS (UBSs, CAPs) ou aos serviços de acolhimento psicológico ofertados por redes parceiras do SUS (IES - Instituições de Ensino Superior, Universidades Públicas – ex: UFBA, UNEB) para o acompanhamento da(s) questão(ões) que porventura fosse(m) apresentada(s) diante dos riscos e desconfortos gerados pela pesquisa, porém, não houve casos nem solicitações.

Quanto à análise dos dados gerados, como já exposto, entende-se que perpassa pela análise das práticas discursivas como proposto por Fairclough (2001; 2003), que considera seu aspecto multifuncional, o que significa inter cruzar na análise os estratos das ordens do discurso (gênero, discurso e estilo) e seus respectivos significados (acional, representacional e identificacional), considerando, assim, categorias das três dimensões, sobretudo, da que se refere ao significado identificacional: com enfoque para modalidade e avaliação, embora se observe, há ocorrência de metáfora nas respostas das participantes (RESENDE; RAMALHO, 2013, p. 79).

8.1 DETALHAMENTO DO GRUPO

O grupo das lésbicas que responderam ao *Googleforms* é composto por quinze (15) participantes, dentre elas nove são negras (sendo três pardas), seis são brancas; cinco são de religião de matriz africana (“matriz africana”, “candomblé”, “afrobrasileira”); duas são de religião de matriz cristã (“católica” e “cristã não protestante”), duas ateias, uma espírita, uma espiritualista, uma agnóstica, uma asatru, uma respondeu “nenhuma”, e outra “amar a Deus”. No que se refere ao gênero, dez responderam “feminino”, uma respondeu “lésbica” como gênero, houve três registros para feminino/cisgênero e um registro para mulher trans. São pessoas com idade entre 24 e 50 anos, com predominância para 30 anos de idade. Neste grupo encontramos professoras, assistentes sociais, tradutora/revisora, psicólogas, analista de sistemas, escrevente de cartório, estudante, contadora, sendo maioria com formação completa, nove com terceiro grau e seis com pós-graduação, dentre elas mestras e doutoras. Todas são brasileiras, com ocorrência de naturalidade para Salvador/BA, Iaçú/BA, Rio de Janeiro/RJ, Jussara/GO, seis delas não especificaram naturalidade. No que se refere ao estado civil seis estão solteiras, duas casadas, três em união estável, quatro divorciadas. Por fim, no que se refere ao último dado pessoal, classe/identidade de classe, houve muitos registros para identidade de classe, cinco responderam pertencer à classe trabalhadora, uma usou o termo proletariada, quatro da classe média, duas da classe média baixa, duas da classe baixa, com especificação de uma delas como sendo da classe “D”.

9 ANÁLISE DE DADOS

9.1 ANÁLISE DAS RESPOSTAS DAS PARTICIPANTES

Para fins de preservação da identidade das participantes e conforme Termo de Consentimento Livre e Esclarecido disponibilizado e assinado por elas e pela pesquisadora responsável, os nomes que aparecem aqui são fictícios. Todas as outras informações referentes aos dados pessoais, considerando as categorias de formação/grau de escolaridade, profissão, idade, raça/cor/etnia, gênero, orientação sexual, nacionalidade/naturalidade, classe social/identidade de classe, estado civil, bem como as respostas às perguntas da entrevista encontram-se iguais às informadas pelas participantes, considerando as inadequações de digitação das respostas no formulário. Foram elencadas em tabelas as perguntas com suas respectivas respostas na ordem em que aparecem no roteiro de entrevista (em anexo). Desse modo, para manter a organização e para obter um panorama geral dos relatos de cada pergunta, todos eles aparecem na tabela correspondente à pergunta. A análise aparece em seguida. Dito isso, prosseguimos às análises propriamente ditas, começando pela pergunta 1.

Tabela – 1

Pergunta 1: O que é e o que não é família para você?

<i>NOME DA PARTICIPANTE</i>	<i>RESPOSTA DA PARTICIPANTE</i>
<i>Daniela</i>	Considero que a categoria Família precisa ser lida com suas dinâmicas sociais e afetivas de maneira diversa e específica, respeitando a sua pluralidade, raça, classe, território e gênero. Rompendo, inclusive, com o modelo de família universal branca e burguesa, modelo hierárquico oriundos da colonização instalada de forma perversa no Brasil e sobretudo, na Bahia. Se compreendemos que somos seres humanos diferentes, mas igual, em direitos, não tem como seguir um único modelo de família. Pois cairemos no engodo de famílias desestruturadas, mas que na verdade, são família que são vítimas das políticas higienista do estado.
<i>Natália</i>	Família é um grupo de pessoas com quem você pode contar sempre, apesar das desavenças, das diferenças, das brigas. São aquelas pessoas, não necessariamente de

	sangue, que você se junta porque têm afinidades e gostos comuns. Família não quer ver a sua caveira, família preza pela sua integridade física, emocional, seu estar no mundo importa para eles ou elas, sua pessoa importa quando vão fazer escolhas. Eles lembram de você.
<i>Maria</i>	Família é a relação afetiva entre eu e um par. Ou seja, praticamente tudo. Coloco como par, qualquer sujeito (ou animal) que estabeleça trocas.
<i>Ilma</i>	Família é um grupo de pessoas, com ou sem laços sanguíneos, que, convivendo entre si, se respeita mutuamente. O que não é uma família: o mesmo conceito de família, mas sem a parte do respeito.
<i>Laura</i>	Família é uma ou mais pessoas que se cuidam e zelam um pelo outro, tendo vínculo sanguíneo ou não. Para não configurar uma família as pessoas envolvidas não se identificam ou prezam pela integridade geral das pessoas que convivem.
<i>Ana</i>	União de 2 ou mais pessoas em um mesmo ambiente ou não, ligados por laços de sangue ou não.
<i>Melissa</i>	Família é o lugar da promoção da vida em todos os aspectos pelos afetos onde o respeito à diversidade, com princípios decoloniais. O que não é família é o que uma boa parte se torna com repetidas gerações de mentalidade colonial e reprodução velada e explícita de violência várias embasadas no machismo, misoginia, racismo, sexismo e LGBTIfobias.
<i>Dandara</i>	Família é quem cuida, acolhe e da as diretrizes.
<i>Manuela</i>	Família, para mim, é união de um grupo de pessoas, que se respeitam mutuamente e conseguem conviver em amor, apesar dos conflitos. Família não é laço consanguíneo.
<i>Talita</i>	Para mim Família é alicerce. Não é, quando falta de amor e fé. Conjunto de pessoas vinculadas por sangue ou coração.
<i>Bolaji</i>	Família é a base para o ser humano e não precisa ser biológica, basta que haja amor, dedicação, cuidado e carinho.
<i>Jurema</i>	Família tem a ver com convívio afetivo nem sempre associado à consanguinidade.
<i>Elis</i>	Família são pessoas que vivem juntas, compartilham entre si suas questões e dividem a rotina. pode ser por laço sanguíneo e/ou escolha (afinidade, afeto) e geralmente fazem um cuidado recíproco, se apoiam e comemoram as conquistas juntas.
<i>Indira</i>	Família são as pessoas que escolhemos e consideramos como família.
<i>Dalva</i>	Família é qualquer relação afetiva.

As doze participantes avaliaram a pergunta 1 pelo viés do que vem a ser ou não família, traçaram significados interpessoais (MELO, 2011) referentes ao tema, marcados por uma discursividade e uma interdiscursividade permeadas por expressões e palavras que se repetem nas respostas como um todo, a exemplo de: grupo de pessoas, união de duas ou mais pessoas, união, respeito, cuidado e suas variações como cuidar, zelar, acolher. Houve ocorrência repetida

também para a ideia de que família tem que ver com afinidade e não tem relação direta com consanguinidade, são afirmações com processos relacionais (*ser*) que classificam, definem/conceituam a família, atribuindo-lhe identidade, como aprecia Ilma: “família é um grupo de pessoas com ou sem laços de sangue”; Natália, ao declarar que família tem que ver com afinidade, gostos em comum, Manuela ao dizer que “família **não é** laço consanguíneo”, Talita quando diz que família é “conjunto de pessoas vinculadas pelo sangue ou coração”, Jurema ao dizer que família “**tem a ver** com convívio afetivo, nem sempre associado à consanguinidade” e ainda Bolaji interdiscursivamente quando usa metáfora ao dizer que “família é *base* para o ser humano e não precisa ser biológica, basta que haja amor, dedicação, cuidado e carinho”. As vozes das participantes acabam por se encontrar várias vezes dentro dessas e outras construções citadas, favorecendo acarretamentos lógicos, a exemplo de Ilma, em que sugere que família é um grupo de pessoas que se respeita, logo, um grupo de pessoas que não se respeita não é família. O que está por trás dessa construção é que se eu estou num grupo de pessoas e sou respeitada, estou numa família, e ela não tem que ver com sangue, afinal, podemos ser desrespeitados(as) por pessoas ditas de sangue, e o respeito se expressa de várias maneiras. Estas falas, que também são uma fala coletiva, escancaram a ideia de que sabemos e entendemos, mesmo que tacitamente, que família não é uma categoria biológica, como já constatado pela antropóloga Sarti (1992, p. 73) “a família não provém da unidade biológica, da mera reprodução. Constitui uma aliança de grupos”, portanto, quem utiliza esta perspectiva biologizante da família tem objetivos bem definidos e amarrados a relações de poder e, por que não, abuso de poder.

Há ainda referência em relação à família ser constituída por um par (Maria), sendo que esse par, modaliza epistemicamente a participante, “pode ser tudo”, “coloco como par, qualquer sujeito (ou animal) que estabeleça trocas”, há aí também processos avaliativos que apontam para força (gradação) do enunciado com o uso de “tudo”, em termos de intensificação/amplificação do processo de *ser um par* e quantifica em termos de volume e extensão, se levarmos em conta também seu antônimo, “nada”. Ao inserir o animal doméstico como membro de família, Maria, e, também Natália, que inclui seus animais de estimação na composição de sua família, instauram uma ideia de família mais total, holística e sistêmica, que estabelece relações afetivas/de afinidade com outras espécies de animais, que não só a nossa, ou seja, a família está para além de

ditames legais *sapiens sapiens*; nós, terráqueos, estamos em relação *a* e estabelecemos trocas a todo momento com o mundo e com seres e objetos do mundo, dentre estes outros seres, animais de outras espécies. Laura configura a família como sendo composta de “*uma ou mais pessoas* que se cuidam”, Ana fala sobre “*duas ou mais pessoas*” independente do ambiente. Neste caso, ambas também acionam a gradação por meio de quantificação a partir de “uma pessoa” ao indeterminado “mais pessoas” da entidade em questão. Interessante notar também a fala da Melissa, que considera a “família como lugar”, e lugar remete à ideia de espaço, onde nos localizam, nos localizamos, onde há posição, onde temos lugar, e lugar fala também de referentes, referências e referenciação.

É importante destacar aqui a avaliação de uma participante, Daniela, sendo ela mulher negra lésbica, mestra, assistente social, 39 anos de idade, cujo teor e caráter político e social delineiam uma resposta com traços menos comuns em relação às outras respostas. A participante se compromete com o assunto ao modalizar epistemicamente, invocando sua subjetividade e a partir do uso de verbo indicador de opinião: “*considero* que a categoria família”, ela completa, atribuindo tom de necessidade, que aqui interpreto como necessidade deôntica, uma vez que o conteúdo do enunciado exprime uma obrigação interna, em outras palavras, não é possível ignorar as dinâmicas sociais e afetivas ao abordar o tema família, há aí uma implicação (*a* implica *b*): “*precisa ser lida* com suas dinâmicas sociais e afetivas de maneira diversa e específica, respeitando a sua pluralidade, raça, classe, território e gênero”. De acordo com a participante, a diversidade familiar é fato cotidiano inquestionável e inviolável, afinal, diz ela “não tem como seguir um único modelo de família”. Ela invoca implicitamente o conceito de interseccionalidade (AKOTIRENE, 2019) para explicar os atravessamentos que constituem a família, pondo em xeque um universal de família; em suas palavras, coloca: “rompendo com o modelo de família universal branca e burguesa” e caracteriza-o em seguida como sendo hierárquico e colonial: “modelo hierárquico oriundo da colonização instalada de forma perversa no Brasil e, sobretudo, na Bahia”.

Ainda dentro da linha de raciocínio da Daniela, um modelo único de família leva à falsa ideia e discursividade/representação de *famílias desestruturadas*, que seriam estas que não correspondem ao modelo único, tradicional – que de único, aliás, tem apenas o ideal de ser –, e

que, por esse motivo, são alvo de políticas higienistas do Estado, aqui entendo também *higienistas* no sentido da raça, da etnia, da orientação sexual, do gênero, da orientação religiosa, pois o Estado funciona com essa ideia limitada de família nuclear, que é branca, cristã, cisheterossexual, androcêntrica, burguesa. Aliás, desestruturada, em seu sentido dicionarizado, seria algo sem estrutura, que perdeu a estrutura, mas que estrutura é esta que foi perdida? Que padrão é este que falta? É fácil categorizar formações familiares outras como desestruturadas, quando elas não se espelham no “universal”, embora todas elas sejam estruturadas exatamente da maneira que são e devem ser, no sentido da sua diversidade. Conforme fala da participante: “se compreendemos que somos seres humanos diferentes, mas igual [iguais], em direitos, não tem como seguir um único modelo de família. Pois cairemos no engodo de famílias desestruturadas, mas que na verdade, são família[s] que são vítimas das políticas higienista[s] do [E]stado” (DANIELA).

Tabela – 2

Pergunta 2: O que é necessário para o estabelecimento do *status* de família para você? e quais famílias são possíveis?

<i>NOME DA PARTICIPANTE</i>	<i>RESPOSTA DA PARTICIPANTE</i>
<i>Daniela</i>	Famílias que gozem de seus direitos, de forma plural e diversa, que seus membros sejam respeitados conforme o artigo 5º da Constituição Federal de 1988.
<i>Natália</i>	Pessoas que querem compartilhar a vida juntas. Todas, a infinidade é imensa. Não acredito em um formato de família, esse formato nunca existiu enquanto único em todos os tempos.
<i>Maria</i>	Todas são possíveis, contanto que haja afeto.
<i>Ilma</i>	1. Convívio sob o mesmo teto e respeito mútuo entre as partes 2. Desde as mais tradicionais até uma que seja formada por um grupo de amigos.
<i>Laura</i>	Quando uma ou mais pessoas se unem para se cuidar e estabelecer uma vida em comum. Todo tipo de família é possível com base nisso.
<i>Ana</i>	O desejo de conviver e compartilhar uma vida juntos, por longo ou curto tempo. Não vejo restrição para uma constituição familiar.
<i>Melissa</i>	O respeito entre todas as pessoas envolvidas. As famílias são diversas e se respeitadas, podem nas suas várias concepções, serem consideradas saudáveis.

<i>Dandara</i>	Homem X mulher, mulher X mulher, homem X homem, etc.
<i>Manuela</i>	É necessário amor, companheirismo, parceria, tolerância, respeito, empatia e muita paciência. Acredito que existem inúmeras possibilidades, inclusive grupo de pessoas que eram amigos e tornaram-se família, por todas essas características q citei como necessárias.
<i>Talita</i>	Amor, união, respeito. Todas!
<i>Bolaji</i>	É necessário responsabilidade, amor e respeito . E todas as famílias são possíveis.
<i>Jussara</i>	Convívio afetivo. Todas as famílias são possíveis.
<i>Elis</i>	As pessoas dizerem que são uma família. para algumas elas vão dizer "porque moramos juntxs". toda família é possível.
<i>Indira</i>	Conjunto de pessoas que se identificam e se amam.
<i>Dalva</i>	Apenas as pessoas se consideraram família. Todas as formas possíveis.

A segunda pergunta solicita que as participantes gerem narrativa acerca do tema: que elementos atribuem *status* de família para elas, e quais famílias são possíveis; intenta também entender como perfis, estilos, modos de ser e identificar são desenhados nas respostas, como as participantes qualificam o objeto, o problema, a “verdade”. Aí se observará ou não, valores diversos, deslocando-se do que é considerado verdadeiro, falso, certo, errado, apontando para o que é válido e por que, para aquela participante em específico. A partir disso abre-se para a rede de narrativas, isto é, para as outras participantes, para o que contam, falas que são localizadas num tempo-espaço, e, portanto, entendidas, demonstradas e conhecidas de tais e tais modos.

A pergunta modalizada é também fruto do(a) pesquisador(a)-sujeito/sujeito-pesquisador(a), e prova de que a pesquisa busca extrair posições do enunciador (FIORIN, 2000). Desse modo, observamos, conforme tabela que organiza elementos necessários e possibilidades de formações familiares, as seguintes informações:

<u>Participante</u>	<u>Elementos necessários para o status de família:</u>	<u>Possibilidades de formações familiares:</u>
Daniela	Respeito; artigo 5º da Constituição Federal de 1988 (a palavra legal)	Famílias que gozem de seus direitos, de forma plural e diversa
Natália	Pessoas <i>que querem</i> compartilhar a	Todas, a infinidade é imensa

	vida juntas (modalização bulomaica, indicando vontade, intenção)	
Maria	Afeto	Todas são possíveis
Ilma	1. Convívio sob o mesmo teto e respeito mútuo entre as partes	2. Desde as mais tradicionais até uma que seja formada por um grupo de amigos.
Laura	União, cuidado, vida em comum	Todo tipo de família é possível com base nisso.
Ana	O desejo de conviver e compartilhar uma vida juntos, por longo ou curto tempo	Não vejo restrição para uma constituição familiar.
Melissa	Respeito	As famílias são diversas
Dandara	Homem X mulher, mulher X mulher, homem X homem, etc.	Homem X mulher, mulher X mulher, homem X homem, etc.
Manuela	amor, companheirismo, parceria, tolerância, respeito, empatia e muita paciência	Acredito que existem inúmeras possibilidades, inclusive grupo de pessoas que eram amigas e tornaram-se família, por todas essas características q citei como necessárias.
Talita	Amor, união, respeito	Todas!
Bolaji	responsabilidade, amor e respeito	E todas as famílias são possíveis
Jussara	Convívio afetivo	Todas as famílias são possíveis
Elis	As pessoas dizerem que são uma família. para algumas elas vão dizer "porque moramos juntos". (vida em comum)	toda família é possível.
Indira	Conjunto de pessoas, identificação e amor	Não menciona
Dalva	As pessoas se considerarem família	Todas as formas possíveis.

É possível observar nas respostas que as lésbicas em questão não restringem a formação familiar apenas àquela formada por lésbicas ou mulheres bissexuais, ou ainda baseada na questão biológica, na reprodução, como acontece no formato cisheteronormativo cristianizado, que preconiza, sobretudo, a união entre um homem e uma mulher para fins reprodutivos. Ao contrário, a participante Ilma, no que se refere às possibilidades de formação familiar, responde

que são possíveis “desde as mais tradicionais até uma que seja formada por um grupo de amigos”. Há aí a consideração da diversidade em contraposição ao interdiscurso excludente presente nas religiões de matriz cristã e perceptível nos discursos e falas de praticantes fundamentalistas e seus representantes religiosos, que também são representantes políticos, como é o caso do parlamentar Ronaldo Fonseca, relator do “Estatuto da Família – Projeto de Lei (PL) nº 6.583/2013 –, que pretende restringir o conceito de família à união entre um homem, uma mulher e possíveis filhos do casal” (LOPES; SANTOS COSTA; RODRIGUES; OLIVEIRA, 2020, p. 236).

Em seu artigo “*A defesa da família tradicional e a perpetuação dos papéis de gênero naturalizados*”, Tainah Dias (2017) analisa a maneira como o discurso de verdade sobre a família, por parte dos membros que compõem a Frente Parlamentar Evangélica (FPE) no Congresso Nacional brasileiro, se delinea.

Dentre os principais focos de atuação dos parlamentares evangélicos está a *defesa da família*, conceito-chave invocado por estes parlamentares em campanhas eleitorais, audiências públicas, entrevistas ou proposições legislativas. Dentre essas iniciativas está o Projeto de Lei nº 6583 de 2013, que se refere ao *Estatuto da Família*, de autoria do deputado federal e membro da FPE Anderson Ferreira (PR-PE). O referido Projeto foi aprovado primeiramente em 24 de setembro de 2015 e, posteriormente, foi aprovado de forma integral em comissão especial na Câmara dos Deputados em 08 de outubro de 2015, após votação em separado dos destaques. Dentre estes destaques, ficou definido que família é somente a união formada por um *homem e uma mulher*, privilegiando a configuração heterossexual de família (DIAS, 2017, pp. 51-52).

É importante lembrar que a interdiscursividade é uma categoria representacional, que se refere mais especificamente aos “discursos articulados em textos e suas conexões com lutas hegemônicas mais amplas” (RAMALHO; RESENDE, 2011, p. 142), e suas curvas de visibilidade e dizibilidade são cruciais na manutenção e reprodução de mentalidades, paradigmas e relações abusivas de poder.

Dias analisa ainda, com base em Foucault (1999), sobre como os discursos de verdade em torno da família tradicional são produzidos para a manutenção do seu *status quo*, dentre eles, o de que “novas” famílias e a homossexualidade em si representam uma ameaça à perspectiva cisheteronormativa.

(...) a verdade não existe fora do poder ou sem poder (...) A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discursos que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT, 1999, p. 12) (DIAS, 2017, p. 57).

Mas afinal, por que as *novas famílias* ameaçam este *status quo*? No último tópico deste artigo debruçaremos, em nossa análise sobre possíveis entrelaçamentos entre homofobia e sexismo. Consideramos que as *novas famílias* questionam a ordem religiosa que estabelece papéis de gênero atrelados ao sexo biológico de nascimento de mulheres e homens, e que justificam a posição *inerentemente* inferior das mulheres (DIAS, 2017, p. 61).

As principais ideias que se repetem nas respostas das participantes na seção “*elementos necessários para o status de família*” constroem uma discursividade/representação de família cujo a) compartilhamento da vida juntos, cuja b) vida em comum, seguida de c) afetos (cuidado, amor, empatia), d) respeito e e) união são fatores necessários para se dizer que ali há uma família. No quesito “*possibilidades de formações familiares*”, a frase que representa a totalidade das respostas e que aponta para uma força alta em termos avaliativos gradativos é “*todas são possíveis*”, com a marcação do pronome indefinido plural, ou seja, as participantes não estabelecem moldes exatos, talvez a resposta que mais se aproxime de moldes seja a de Dandara: “Homem X mulher, mulher X mulher, homem X homem, etc.”, porque aí teríamos que discutir o que é ser homem e ser mulher; sua resposta leva a entender, no entanto, que gênero social é elemento constituinte das relações familiares, a família é regida por gênero, envolve gênero, relações *entre* gêneros, relações *de* gênero e temas afins, como por exemplo, falar sobre violências, sobre desemprego estrutural, terceirização, subemprego, a exploração da mão de obra de mulheres no geral, o desprestígio social feminino, a pouca representatividade feminina, a desvalorização do universo feminino em si. Também, a participante abre espaço para a continuidade das possibilidades de formações familiares com o uso de termo “etc.”.

Tabela – 3

Pergunta 3: Como seria sua frase que se inicia assim: “A família...”

NOME DA PARTICIPANTE	RESPOSTA DA PARTICIPANTE
<i>Daniela</i>	uma extensão de pessoas, formadas por laços consanguíneos ou não, entendendo, os laços comunitários são também considerados, família!
<i>Natália</i>	A família é um grupo de gente que se gosta de verdade e pode ter outras espécies animais no meio.
<i>Maria</i>	É uma construção cultural, reforçada diariamente, entretanto, necessária. Importante desconstruir o modelo heteronormativo de família.
<i>Ilma</i>	A família é onde há espaço para o respeito, empatia e amor.
<i>Laura</i>	"A família se une numa luta para defender o membro".
<i>Ana</i>	A família é o porto seguro e o campo de batalha, fonte de amor e dor.
<i>Melissa</i>	"À família não existe assim como a mulher mas, existem mulheres e mulheridades e do mesmo modo há famílias.
<i>Dandara</i>	É a base de sustentação de todo ser humano.
<i>Manuela</i>	É uma união de pessoas que tem muito amor, companheirismo, parceria, tolerância, respeito, empatia e muita paciência umas com as outras.
<i>Talita</i>	... é minha base de amor e exemplo!".
<i>Bolaji</i>	A família é a base do ser humano!!
<i>Jussara</i>	A família é um lugar de acolhimento.
<i>Elis</i>	A família pode ser o lugar mais confortante do mundo.
<i>Indira</i>	é quem a gente escolhe.
<i>Dalva</i>	É muito boa, mas dar problema.

Ainda na busca por explorar e ampliar o entendimento sobre família e seu significado para as participantes, a pergunta três solicitou que elas criassem uma frase que se inicia assim: "A família...". Isso resultou em algumas apreciações que estão dispostas e resumidas a seguir:

A Família...	É muito boa, mas dar problema.
	é quem a gente escolhe.
	A família pode ser o lugar mais confortável do mundo.
	A família é um lugar de acolhimento.
	A família é a base do ser humano!!
	... é minha base de amor e exemplo!."
	É a base de sustentação de todo ser humano.
	"A família se une numa luta para defender o membro".
	A família é onde há espaço para o respeito, empatia e amor.
	A família é um grupo de gente que se gosta de verdade e pode ter outras espécies animais no meio.
	A família é o porto seguro e o campo de batalha, fonte de amor e dor.

As participantes revelam a importância da instituição familiar para elas ao modalizar e avaliá-la metaforicamente como sendo *a base* (do ser humano, de amor e exemplo, companheirismo, paciência, a base de sustentação), aquilo que dá fundação, alicerce a todo ser humano. A família também é descrita como um lugar, um espaço, que se revela concreto e abstrato, aquele *mais confortável* do mundo, lugar em que se é acolhido, atribuindo valor positivo intensificado. Não é composta por qualquer pessoa, essa família, para ser considerada como tal é aquela que a gente escolhe: “é quem *a gente escolhe*”, implicando aí volição e quebra da ideia de família como laço de sangue e biologicamente determinada. Também a família é ao mesmo tempo um *porto seguro* e um *campo de batalha* (ambas metáforas) onde o amor e a dor se encontram, sendo assim, “a família *pode ser* o lugar mais confortável do mundo”, criando a possibilidade epistêmica do *pode não ser* [o lugar mais confortável do mundo], afinal, como afirma Dalva: “a família é muito boa, mas dar [dá] problema”, assinalando essa ambiguidade de afetos presente.

Se a família é esse “grupo de gente que se gosta de verdade”, o que envolve também animais de estimação, supõe-se, sim, que ela se une para defender um membro de família, e não o contrário. Há ainda outras respostas que as participantes construíram e que falam sobre a família como construção sociocultural heterogênea. Ao dizer que a família não existe, assim como a

mulher, Melissa constrói seu ponto de vista e argumenta a favor da diversidade de formações familiares, bem como da condição plural de ser mulher, assim, não existe *a* mulher: “existem mulheres e mulheridades e do mesmo modo há famílias”. O que se faz importante na visão de Maria é discutir, questionar o modelo único, tido como universal e compulsório, diz ela: “é uma construção cultural, reforçada diariamente, entretanto, *necessária*. Importante desconstruir o modelo heteronormativo de família”.

Tabela – 4

Pergunta 4: Como você descreveria o modelo de família tradicional? que elementos, ideias, relações, representações compõem para você esse modelo de família?

<i>NOME DA PARTICIPANTE</i>	RESPOSTA DA PARTICIPANTE
<i>Daniela</i>	Uma família branca, heteronormativa, composta por pai mãe e filhos. Família essa, que não sente as desigualdades e o atravessamento do racismo no Brasil que é estruturante e estrutural. Família de poder aquisitivo. Uma família que de fato se enxerga nas imagens de controle hegemônica de maneira positiva, através dos meios de comunicação como na TV, cinema, novelas, programas de TV, etc.
<i>Natália</i>	O modelo de família tradicional é ultrapassado, retrógrado, anacrônico, uma peça antiquada que não cabe em nenhum museu. Infelizmente temos um aparelho estatal que usa essa peça ultrapassada para se basear na criação de leis e políticas públicas, um verdadeiro desastre.
<i>Maria</i>	O problema da família tradicional é que ela foi construída, pela heteronormatividade, como padrão fixo a ser seguido. A verdadeira família é a tradicional, infelizmente, outras famílias não têm, espero que ainda, legitimidade social.
<i>Ilma</i>	Mulher cis, homem cis, filhos, cristianismo e, às vezes, ignorância e hipocrisia
<i>Laura</i>	Tradicionalmente a família é formada por um pai (homem), mãe (mulher) e filhos. Essa ideia foi concebida pelos ideais cristãos e é, ao longo da história, tida como normativa. Todas as outras formas de união e família, a partir disso, foi colocada a margem e caracterizada como disfuncional e doentia.
<i>Ana</i>	A tradicional: pai, mãe e filhos.
<i>Melissa</i>	Este conceito de formato de família é um modelo colonial partindo de uma idealização e da biopolítica de Estado moderno, no colonialismo histórico que vem sendo mantido como forma de controle mesmo na República.
<i>Dandara</i>	As famílias estão se modificando ao longo dos anos, não olho muito para as famílias tradicionais, em virtude dessas modificações.

<i>Manuela</i>	Héterossexual, cis gênero, monogâmica. A família que fala muito de amor, porém existem violências cometidas, sejam físicas ou psicológicas. Onde o homem tem o direito e a validação da sociedade de ficar com outras pessoas e a mulher não. É um modelo imposto a nós, e muitas pessoas não param pra refletir.
<i>Talita</i>	Responsabilidade, amor nas relações, pai, mãe, filhos, amigos, afilhados, família é para mim o que consideramos.
<i>Bolaji</i>	Para mim o modelo de família é aquele o qual todos os membros tenham comprometimento, carinho, atenção um com os outros e respeito as suas diversidades.
<i>Jussara</i>	A família tradicional é formada por casais heterossexuais e com filhos.
<i>Elis</i>	quadrada. mae papai filhinhx. casal hetero que tem filhx. elementos: aparencia, status, não ditos, frieza, hierarquia, abuso de poder, endurecimento, padrão, ilusão e risco.
<i>Indira</i>	É a família tradicional cristã, pai mãe e filhos.
<i>Dalva</i>	Tradicional seria a família heteronormativa e com dominação do homem sobre a mulher e eventuais filhos.

A pergunta de número 4 buscou entender o modo como as participantes enxergam, pensam e representam a família tradicional. As respostas são longas e trazem detalhes riquíssimos do ponto de vista da análise, aqui pontuo algumas questões que me parecem importantes ao analisar uma instituição social estruturante como é a família, e seu impacto na realidade social, levantando a crítica social já inscrita na fala das participantes.

Inicialmente verifica-se termos que se repetem em diferentes respostas e que tecem não apenas uma ação avaliativa das participantes, no nível do julgamento dos valores sociais e morais aceitos e normalizados, bem como a discursividade/representação da instituição em questão, tais como: heteronormatividade, heteronormativa, heterossexual, mulher cis, homem cis, cisgênero, monogâmica, cristã, cristianismo; também declarações que indicam a formação e funções sociais de pai, mãe e filhos, como, ao mencionar: “é a família tradicional cristã, pai, mãe e filhos”, “a família tradicional é formada por casais heterossexuais e com filhos”, “composta por pai, mãe e filhos”, que acompanham a expressão “família tradicional”, caracterizando-a. Estes exemplos indicam o que está mais que posto no senso comum sobre a família tradicional, o discurso da heteronorm (RICH, 1980) e por que não, da cisheteronorm, da família cristã e suas imagens (ARIÈS, 1986), mas também a cor dessa família e as questões referentes ao racismo, a classe social, tal como aparecem na fala da participante Daniela:

Uma família branca, heteronormativa, composta por pai mãe e filhos. *Família essa, que não sente as desigualdades e o atravessamento do racismo no Brasil* que é estruturante e estrutural. *Família de poder aquisitivo*. Uma família que de fato *se enxerga* nas imagens de controle hegemônica de maneira positiva, através dos meios de comunicação como na TV, cinema, novelas, programas de TV, etc. (DANIELA).

Daniela conecta esta análise à anterior (2), quando invoca as curvas de visibilidade e dizibilidade ao analisar esta família como aquela que *se enxerga* nas imagens de controle e *não sente as desigualdades e o atravessamento do racismo no Brasil*. Se enxergar, tal como posto, é sobre estar visível, ser mencionado, ocupar certo lugar, sobretudo, quando falamos de grandes meios de comunicação. Aqui a participante aciona um movimento de modalização que exprime sua posição e seu conhecimento em relação àquilo que diz, argumentando, e um movimento avaliativo de julgamento que revela a estima social dessa instituição, *uma família branca*, que é normalizada e aceita.

Dedê Fatumma (2023) em seu livro *Lesbiandade*, mais precisamente no primeiro capítulo: “*Subversão da expressão de gênero: meu corpo, meu território*”, ao rememorar suas vivências em família desde a infância, assinala ao menos duas dimensões que fogem à configuração de família *per se*, como a entendemos em sua construção sócio-histórica ocidentalizada: a dimensão de uma corporeidade lésbica que arreventa a expressão de gênero esperada para as meninas, que é a de um feminino cisheterossexual cristianizado, com papéis de gênero definidos e socialmente demandados, cujos discursos violentos já se apresentam desde bebês, muito antes mesmo de nascermos, como meios reguladores dessa corporeidade que desestabilizará um formato de família, pois que questiona o modelo fixo, o lugar da mulher e suas relações no interior desse conjunto.

As linguagens que vociferavam contra mim carregadas de ameaças, constrangimentos, olhares de repulsa, por não performar uma feminilidade hegemônica, tanto na infância quanto na adolescência, fizeram com que eu assumisse ainda mais um lugar de desobediência. Ainda que minha identidade de gênero estivesse conectada com o gênero do meu nascimento, sendo eu uma pessoa *cisgênera*, não era o suficiente: exigia-se um modelo de feminilidade, cor de roupa e performance que se inserissem nesse padrão. Eu sabia exatamente quem eu era, sabia dos meus desejos, anseios e afetos, e o que eu sentia por outras meninas; assim, passei a perceber que o meu movimento no mundo produzia sentidos e ações que iam contra as normas dicotômicas de gênero relacionadas à sexualidade (FATUMMA, 2021, p. 25).

A participante Maria vai localizar um problema nessa dinâmica familiar ao dizer que: “o problema da família tradicional é que ela foi construída pela heteronormatividade, como padrão fixo a ser seguido. *A verdadeira família* é a tradicional, *infelizmente*, outras famílias não têm [...] legitimidade social”. Maria atribui um afeto negativo de tristeza e desânimo com o uso do advérbio *infelizmente* e indica o tom do problema ao intensificar a força da sua avaliação sobre a família em questão, ao identificá-la como “*a verdadeira*”, justificando. A resposta de Laura reafirma esse entendimento comum: “todas as outras formas de união e família, a partir disso, foram colocadas à margem e caracterizadas como disfuncionais e doentias”. Tais famílias alijadas e sem legitimidade, não é surpresa, são compostas por sujeitos alijados e que têm sua existência questionada e muitas vezes exterminada pelo motivo de sua corporeidade não se enquadrar nos ditames hegemônicos perversos de gênero, sexualidade e raça vigentes. Não é possível excluir a categoria classe social deste debate, pois famílias de baixa renda tendem a ter suas dinâmicas familiares impactadas pelo trabalho infantil, pelo desemprego perene ou o subemprego, que retira dos pais e mães a chance de dedicar mais tempo aos seus filhos, muitas vezes dedicando-se aos filhos dos patrões. São inúmeros retratos possíveis e imagináveis em que a categoria classe social opera na distinção do que pode ser uma família ou não. A ideia de que a família é composta por pai, mãe e filhos cabe aos propósitos do sistema socioeconômico, que normaliza o *status* biológico dela, ignorando muitas vezes a construção social da afetividade, das afinidades, do cuidado, do zelo e do apoio, que acontece em nível de interação, em nível interpessoal de convivência, de tempo reservado para estas ações.

Uma segunda dimensão assinalada por Fatumma (2023) continuamente em seu texto é a dimensão de raça, sem que ela esteja separada das outras, ao contrário, são interseccionadas. A autora faz uma crítica ao teor ocidentalizante, colonial-moderno da construção familiar evocando os estudos da nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí. Retomando as palavras da participante Daniela, a família tradicional é “uma família branca [...], que não sente as desigualdades e o atravessamento do racismo no Brasil”; Dalva, uma outra participante, acrescenta: “tradicional seria a família heteronormativa e com dominação do homem sobre a mulher e eventuais filhos”. Ou ainda nas palavras de Manuela:

Héterossexual, cis gênero, monogâmica. A família que fala muito de amor, porém existem violências cometidas, sejam físicas ou psicológicas. Onde o homem tem o direito e a validação da sociedade de ficar com outras pessoas e a mulher não. É um modelo imposto a nós, e muitas pessoas não param pra refletir (MANUELA).

Tomando as categorias como interseccionalizadas na análise sobre famílias, coocorrem aqui a questão da raça e o domínio da figura masculina como aquela que tem sob seu poder a esposa e os filhos, delineando uma estrutura não somente branca da família tradicional, mas patriarcal, sexista. Sexista porque dentro desta formação a mulher é inferiorizada, é objetificada, é uma parte da propriedade privada, que tem histórico masculinista, vide o *paterfamilias*, vide as leituras de Silvia Federici, vide o discurso da “fraquejada”.

Para finalizar as análises referentes a esta pergunta, trago ainda a resposta de Dandara: “as famílias estão se modificando ao longo dos anos, não olho muito para as famílias tradicionais, em virtude dessas modificações”. Lanço olhar sobre a ideia existente de que estão superadas as questões de famílias LGBTQIA+ e das questões de sexualidades. O trecho: “em virtude dessas modificações” pede uma problematização do ponto de vista do discurso da lei, que pode “servir – inclusive, pode servir muito bem – para reparar injustiças sociais” (PUAR, 2020, p. 159), mas também do ponto de vista do homonacionalismo/homonormatividade, que abordarei de forma mais atenta no último capítulo. Do ponto de vista do discurso da lei, é importante lembrar, recentemente, no ano corrente desta pesquisa, 2023, milhares de casais LGBTIs tiveram seus casamentos e uniões estáveis anulados:

A Comissão de Previdência, Assistência Social, Infância, Adolescência e Família da Câmara dos Deputados aprovou o projeto que proíbe o casamento entre pessoas do mesmo sexo. A medida está prevista no parecer do relator, deputado Pastor Eurico (PL-PE), apresentado ao Projeto de Lei 580/07 e aos textos apensados a ele. O parecer recebeu 12 votos favoráveis e cinco contrários (AGÊNCIA CÂMARA DE NOTÍCIAS, 2023).³⁶

³⁶ Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/1006272-comissao-aprova-projeto-que-proibe-o-casamento-entre-pessoas-do-mesmo-sexo/>. Acesso em: outubro de 2023.

As famílias de fato vêm se modificando ao longo dos séculos, incluindo aí a família tradicional conservadora, afinal, a mudança é uma constante e é nela que recursos e constrangimentos, tal como entendemos nos Estudos Críticos do Discurso, atuam, sobretudo, os constrangimentos, em direção aos que sempre estiveram no lugar de resistir. É por isso que não se pode deixar de olhar para a família estrutural, pois, apesar das mudanças, quem não perde direitos é ela. Além do mais, a sensação de que se pesquisa sobre algo que está superado é algo muito real quando olhamos para um ambiente acadêmico fechado em si mesmo, autocentrado, cisheterocentrado, brancocentrado, burguês, que entende que são assuntos batidos, “superados” ou ideológicos no sentido pejorativo da palavra, porém talvez apenas para si. Como nos lembra Bourdieu: “o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 1989, p. 7).

Tabela – 5

Pergunta 5: Você se identifica com esse modelo de família? Se sim, de que modo?

<i>NOME DA PARTICIPANTE</i>	<i>RESPOSTA DA PARTICIPANTE</i>
<i>Daniela</i>	Não.
<i>Natália</i>	Jamais. Deus me livre! Acorda Brasil!
<i>Maria</i>	Não. Mas, não porque somos um casal de mulheres, posto que podemos, até mesmo sem querer, seguir a heteronormatividade.
<i>Ilma</i>	Sim. Apesar do cristianismo não fazer parte da minha família, todos os demais elementos na resposta acima se enquadram. Além disso, sempre foi cobrado que ninguém jamais fugisse às regras da normalidade e que não se envolvesse com nenhuma religião, mas sobretudo aquelas de matriz africana; e quando essas regras não são obedecidas (por exemplo, a desconfiança de que eu sou lésbica ou a minha irmã não gostar de vestido) a questão é resolvida com violência.
<i>Laura</i>	Não, uma vez que não necessariamente as pessoas precisam estar juntas para terem uma vida em comum ou zelar pelo outro nesse laço.
<i>Ana</i>	Não totalmente.
<i>Melissa</i>	Não. O que há é o que sempre houve: famílias diversas.
<i>Dandara</i>	Não sou tradicional. Viva a liberdade.
<i>Manuela</i>	Não.
<i>Talita</i>	Sim. Minha família é estruturada no amor. Minha mãe, pai, meus irmãos e sobrinhos.

<i>Bolaji</i>	Sim. Em razão, do respeito, sinceridade e amor.
<i>Jussara</i>	Não será a minha família, inclusive pela minha orientação sexual, mas reconheço sua existência na minha trajetória de socialização.
<i>Elis</i>	não, de maneira alguma. parece que eu vim de um faz-de-conta.
<i>Indira</i>	Não.
<i>Dalva</i>	Não.

A pergunta 5 buscou entender se as participantes se identificam com o modelo de família tradicional. As participantes Daniela, Manuela, Indira e Dalva respondem com um “não” categórico, visão que levanta a análise sob a ótica da modalidade (FAIRCLOUGH, 2003), implicando um grau de certeza, um posicionamento categórico frente ao objeto. As demais participantes, discorrem sobre suas negativas, bem como as três que respondem “sim”.

Natália, cuja orientação religiosa consta como espírita nos dados pessoais, em sua vez, ao responder: “Jamais. Deus me livre! Acorda Brasil!”, realiza um movimento avaliativo que se inicia rejeitando o modelo tradicional a partir do uso do advérbio de negação “Jamais”; o tom do advérbio se intensifica com a expressão exclamativa “Deus me livre!” logo em seguida, expressão que carrega um afeto de repulsa seguido pela invocação do divino em sua defesa e proteção. Se invocamos uma entidade em nossa defesa, para que nos livre de algo, deve-se ao fato de que este algo nos ameaça.

Posteriormente, Natália julga, no sentido da teoria da avaliatividade, a atitude e o comportamento das pessoas, aí representadas pela nação “Brasil”, como adormecidos. Ao dizer “acorda, Brasil!” de forma exclamada, supõe-se que há uma inação ou mesmo ignorância diante dos efeitos causados pela instituição família tradicional.

Às respostas de Maria e Jussara cabe também uma análise, pois elas se inter cruzam em sua base argumentativa, seja para complementar uma à outra, seja para contra-argumentar, discordar uma da outra. Maria e Jussara comentam:

Não. Mas, não porque somos um casal de mulheres, posto que podemos, até mesmo sem querer, seguir a heteronormatividade (MARIA).

Não será a minha família, inclusive pela minha orientação sexual, mas reconheço sua existência na minha trajetória de socialização (JUSSARA).

Maria associa adequadamente a família tradicional ao regime da heteronorma, uma vez que sua história é também a história da heteronormatividade, tema examinado minuciosamente por Adrienne Rich (1980), Monique Wittig (1992; 2019), Ochy Curiel (2013), e destaca a possibilidade de reprodução (“*posto que podemos*”) desse modelo entre casais lésbicos, o que também se aplica a LGBTQIA+s no geral, assim como o racismo, o machismo são reproduzidos por pessoas negras e por mulheres, trata-se de reprodução, sendo incabível a culpabilização das vítimas. Jussara, por outro lado, acredita que sua orientação sexual blinda a reprodução do modelo, embora ela reconheça ter vivido e socializado em meio dele. A posição de Jussara não soa romântica ou ingênua ao dizer “não será a minha família, inclusive pela minha orientação sexual [...]”, antes expressa seu desejo, também pelo fato de sua existência caminhar por trilhas distintas da heterossexualidade. Um pouco sobre isso, Adrienne Rich (1980) em seu texto clássico “*Heterossexualidade Compulsória e Existência Lésbica*”³⁷, levanta a questão de que o que há, na verdade, é um imperativo chamado “existência lésbica” seguido de seu continuum, o *continuum lésbico*. Não dá mais para fazer apenas alusão às lésbicas, ao contrário, elas existem, ponto, elas burlam as curvas de invisibilidade e dizibilidade cada vez mais, e sua nítida existência concreta questiona automaticamente a heteronorma e denuncia sua verticalização.

Existência lésbica sugere tanto o fato da presença histórica de lésbicas quanto da nossa criação contínua do significado dessa mesma existência. Entendo que o termo *continuum lésbico* possa incluir um conjunto – ao longo da vida de cada mulher e através da história – de experiências de identificação da mulher, não simplesmente o fato de que uma mulher tivesse alguma vez tido ou conscientemente tivesse desejado uma experiência sexual genital com outra mulher. Se nós ampliamos isso a fim de abarcar muito mais formas de intensidade primária entre mulheres, inclusive o compartilhamento de uma vida interior mais rica, um vínculo contra a tirania masculina, o dar e receber de apoio prático e político, se nós podemos ouvir isso em associações como uma *resistência ao casamento* e em um comportamento, digamos, “exaurido”, identificado por Mary Dale (significados obsoletos: “intratável”, “obstinada”, “licenciosa” e “impudica”, “uma mulher relutante de se submeter a cortejos”), nós começaremos a compreender a abrangência da história e da psicologia feminina que permaneceu fora de alcance como consequência de definições mais limitadas, na maioria clínicas, de *lesbianismo*. A existência lésbica inclui tanto a ruptura de um tabu quanto a rejeição de um modo compulsório de vida. É também um ataque direto e indireto ao direito masculino de ter acesso às mulheres. Mas é muito mais do que isso, de fato, embora possamos começar a percebê-la como uma forma de exprimir uma recusa ao patriarcado, um ato de resistência (RICH, 1980, pp. 35-36).

³⁷ Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence, Adrienne Rich (1980).

Com isso, a resposta de Jussara: “não será a minha família, inclusive pela minha orientação sexual [...]”, expressa um imperativo, não será mesmo, ainda que se reproduza a heteronorma, afinal, a experiência lésbica e a experiência de ser e existir enquanto família lésbica é severamente distinta da experiência de ser uma família tradicional. Os estigmas, as opressões, as barreiras, as dificuldades cotidianas extrínsecas e intrínsecas, bem como os “significados e potencialidades particulares” são únicos, e seguir a heteronorma não os apaga. Ilma, numa resposta a uma pergunta mais adiante, responde que a reprodução da heteronorma é uma das formas desse casal, dessa família continuar existindo, apesar da caça às bruxas.

Em relação às respostas positivas, a análise buscou cruzar as respostas gerais da entrevista de cada participante a esta pergunta, para os fins próprios de uma proposta explanatória. Algumas respostas contradizem outras e esta em questão, o que ocasiona uma certo nível de incoerência nas mensagens. As participantes responderam a esta pergunta da seguinte forma:

Sim. Apesar do cristianismo não fazer parte da minha família, todos os demais elementos na resposta acima se enquadram. Além disso, sempre foi cobrado que ninguém jamais fugisse às regras da normalidade e que não se envolvesse com nenhuma religião, mas sobretudo aquelas de matriz africana; e quando essas regras não são obedecidas (por exemplo, a desconfiança de que eu sou lésbica ou a minha irmã não gostar de vestido) a questão é resolvida com violência (ILMA).

Sim. Minha família é estruturada no amor. Minha mãe, pai, meus irmãos e sobrinhos (TALITA).

Sim. Em razão, do respeito, sinceridade e amor (BOLAJI).

Ao interseccionalizar as respostas gerais oferecidas pelas participantes, cada uma a sua vez, observa-se que, no caso da Ilma, mulher autodeclarada parda, lésbica, vinte e quatro anos, com nível superior, agnóstica, de classe média baixa e solteira, a família aparece associada a valores como respeito, empatia e amor (pergunta 3). No que se refere a sua ideia do que vem a ser a família tradicional, configura-a, nas palavras dela, como sendo composta por mulher e homem cis, filhos, cristianismo e, às vezes, ignorância e hipocrisia (pergunta 4). Mais adiante, quando perguntada se o modelo tradicional é prejudicial, sem desligá-lo de sua historicidade e de seus valores embutidos, Ilma responde que sim, pois perpetua problemas sociais, como intolerância

religiosa, violência de gênero e LGBTfobia. Nesta pergunta em análise, sobre se a participante se identifica com o modelo da família tradicional, ela responde que sim, removendo apenas o cristianismo como ponto de não identificação, “todos os demais elementos na resposta acima se enquadram”, a resposta acima a qual ela se refere é a já mencionada: “Mulher cis, homem cis, filhos, cristianismo e, às vezes, ignorância e hipocrisia”. Além disso, ao mencionar que se identifica, ela está também dizendo que sua identificação corrobora com os prejuízos e efeitos sociais causados pelo modelo, apontando mais uma incoerência na sua resposta.

No que se refere à resposta de Talita, mulher branca lésbica, pós-graduanda, trinta e três anos, católica, classe média e solteira, a família é mencionada como alicerce e associada a palavras como amor, união e respeito. Para ela, a família tradicional remete a ideia de responsabilidade, amor nas relações pai, mãe, filhos, amigos, afilhados. Proveniente de família heteronormativa, ao responder se a existência lésbica questiona o modelo tradicional, Talita declara: “não, na minha opinião tudo segue normal”. Mais adiante responde que o modelo de família tradicional não é funcional às lésbicas e que a família lésbica é possível, sim, mediante amparo legal. Talita parece dar respostas corriqueiras, sem muito aprofundamento, também nos faz pensar sobre o fato de que famílias e relações lésbicas, no sentido contratual, de oficialização de união, seja estável ou casamento, existem com certo esforço a partir de amparo legal, direito este que no ano de 2023, a comunidade LGBTQIA+ no Brasil perdeu. Nesse sentido, talvez seja adequado dizer que “tudo segue normal”, dentro da norma.

Por fim, Bolaji, mulher negra lésbica, nível superior, de religião de matriz africana, cinquenta anos de idade, resume a família como sendo a base do ser humano e a associa a palavras como amor, respeito e diversidade. Bolaji diz se identificar com o modelo, conforme resposta: “Sim. Em razão, do respeito, sinceridade e amor”, embora suas respostas não mencionem a família tradicional em si, mas um modelo ideal de família que englobe tais sentimentos e valores. Ao ser perguntada como ela descreveria o modelo de família tradicional, que representações, ideias, elementos comporiam tal modelo, responde: “Para mim o modelo de família é aquele o qual todos os membros tenham comprometimento, carinho, atenção um com os outros e respeito as suas diversidades”. Declara que o modelo de família tradicional brasileira não é prejudicial à sociedade, mas que não deve ser o ideal, e que a existência lésbica questiona o

modelo de família tradicional, pelo fato de estarmos numa sociedade machista. Sua identificação com o modelo tradicional pode estar relacionada ao fato de que, estando numa sociedade machista, sofre-se menos adequando-se a ele.

As respostas positivas a esta pergunta levantam algumas incoerências quando do cruzamento das respostas e de informações de cunho pessoal das participantes, como é o caso do gênero, da orientação sexual, da raça. Ser e estar mulher, ser e estar mulher negra e lésbica são categorias que por si só contradizem afirmações realizadas pelas participantes.

Tabela – 6

Pergunta 6: Você tem família de origem? qual é a composição da sua família de origem?

<i>NOME DA PARTICIPANTE</i>	<i>RESPOSTA DA PARTICIPANTE</i>
<i>Daniela</i>	Família negra, de classe trabalhadora, oriunda do interior e atualmente reside em bairro periférico onde os serviços das políticas públicas chegam de forma sucateadas.
<i>Natália</i>	Sim. Família feliz de margarina, papai, mamãe filho e filha. Só que do casal hetero surgiu uma sapatão.
<i>Maria</i>	Sim. Mãe solo.
<i>Ilma</i>	Sim. Mulher cis, homem cis, filhos, ateísmo e, sempre, ignorância e hipocrisia.
<i>Laura</i>	Minha família de origem segue o padrão normativo. Pai, mãe e irmãos.
<i>Ana</i>	Mãe, padastro, irmãs de sangue e irmãs emprestadas.
<i>Melissa</i>	Sim. Sou filha mulher trans e primogênita.
<i>Dandara</i>	Pai, padrasto, mae e irmaos.
<i>Manuela</i>	Sim. Minha família de origem, é no modelo heterossexual, cisgenero, "monogâmica", cristã.
<i>Talita</i>	Hétero normativa.
<i>Bolaji</i>	Sim. Patriarcal.
<i>Jussara</i>	Tenho. Trata-se de família tradicional. Mãe, pai e irmão.
<i>Elis</i>	sim. mae, pai, irma e irmao.
<i>Indira</i>	Não entendi.
<i>Dalva</i>	Pai, mãe e 7 irmãos.

Ao perguntar sobre família de origem, buscou-se entender sobre como a participante concebe sua origem e a do grupo com o qual identifica como família. Alguns de nós temos pai e mãe biológicos, algumas pessoas podem ter sido adotadas e nunca terem conhecido seus progenitores; algumas pessoas têm duas mães, dois pais, algumas pessoas podem considerar sua família de origem como aquela que as criou, afinal, família não pode ser confundida com o processo/ato biológico de procriação/reprodução da espécie, ela é, com base na discussão teórica desenvolvida nesta tese, a construção social de um grupo que se constitui a partir de elementos como afetividade, afinidade, zelo, respeito, convivência, identificação, apoio, suporte, para citar alguns, e que superam as definições biologizantes que apontam para relações de sangue.

As participantes responderam que “sim” ou “tenho” diretamente, ou indiretamente, ao descreverem suas famílias de origem, apenas Indira não compreendeu a pergunta, sendo sua resposta “não entendi”. As famílias de origem das participantes têm composições distintas, mas dentre as respostas, algumas similaridades podem ser observadas: “mulher cis, homem cis, filhos”, “minha família de origem segue o padrão normativo. Pai, mãe e irmãos”, “pai, padrasto, mãe e irmãos”, “mãe, padrasto, irmãs de sangue e irmãs emprestadas”, “trata-se de família tradicional. Mãe, pai e irmão”, “patriarcal”, “pai, mãe e 7 irmãos”, “minha família de origem é no modelo heterossexual, cisgênero, ‘monogâmica’, cristã”; há também a ocorrência para “mãe solo” no caso de Maria. Dessas respostas, é importante notar que para além do formato repetido atribuído à família tradicional, “pai, mãe e filhos”, quase sempre nesta ordem, as figuras/funções sociais de padrasto e irmãs emprestadas também aparecem. Ora, o que é o padrasto e a madrastra, se não também empréstimos, tais como são as irmãs “emprestadas”.

Um dos sentidos mais comuns do verbo emprestar, diz o Priberam (2023), é “confiar temporariamente algo, sob condição de ser devolvido”, o Michaelis (1998, p. 789) diz: “confiar, dar alguma coisa a outrem com a obrigatoriedade de restituição”, sentido que, no âmbito dos papéis exercidos por membros familiares, revela sua função social, sua construção sócio-histórica, derrubando mais uma vez o quesito reprodutivo, biológico. Ou seja, é possível ser irmã, ainda que temporariamente, de outra pessoa que não tenha relação direta de sangue comigo, assim como algumas avós exercem o papel de mãe para alguns netos, e a qualidade da relação está mais ligada aos afetos, respeito, cuidado, como já mencionaram as participantes, e não

necessariamente a ser irmão “de verdade”, no sentido consanguíneo, ou “emprestado”. Aliás, do ponto de vista da espiritualidade, não estamos todos em estado provisório? As funções sociais de mãe, irmã, avó, tia, irmão, pai, tio, se iniciam num dado tempo das nossas vidas, algumas vezes sem nossas escolhas individuais, me tornei tia, sem escolher ser tia, embora, atualmente eu possa escolher ser mãe, e essa relação entre papéis sociais (tia – sobrinhas; mãe – filhos) se concretizará sob várias condições, uma delas é o tempo, e sua qualidade, dedicado à construí-la.

Gostaria de tecer algumas considerações e explanações também acerca das respostas das participantes Maria, Daniela e Natália:

Sim. Mãe solo (MARIA).

Família negra, de classe trabalhadora, oriunda do interior e atualmente reside em bairro periférico onde os serviços das políticas públicas chegam de forma sucateadas (DANIELA).

Sim. Família feliz de margarina, papai, mamãe filho e filha. Só que do casal hetero surgiu uma sapatão (NATÁLIA).

Maria responde “sim”, para a pergunta “você tem família de origem?”, e complementa, descrevendo sua composição, “mãe solo”. Para a Academia Brasileira de Letras, mãe solo refere-se a: “mãe que assume de forma exclusiva todas as responsabilidades pela criação do filho, tanto financeiras quanto afetivas, em uma família monoparental. [A denominação *mãe solo* indica uma forma de parentalidade, desvinculada do estado civil.]” (ABL, 2023). Exemplifica trazendo um trecho do texto de Laura Bruzasco (2023):

Entende-se por mãe solo a mulher que assume de forma exclusiva todas as responsabilidades pelo filho, sejam elas financeiras ou afetivas. Erroneamente chamadas de ‘mães solteiras’, pois parentalidade nada tem a ver com estado civil, tem crescido o número de mães que cuidam sozinhas de seus lares e filhos. Segundo a pesquisa Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça, divulgada em março de 2017 pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), com base nos números da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (Pnad), em 2015, 83,5% das crianças brasileiras com menos de 4 anos tinham como primeira responsável uma mulher, seja mãe biológica, de criação ou madrastra. Segundo dados do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), com base no Censo Escolar de 2011, há 5,5 milhões de crianças brasileiras sem registro paterno na certidão de nascimento (BRUZASCO, 2023).

Maria, mulher autodeclarada parda, lésbica, classe média, nos mostra com sua resposta que a diversidade de arranjos familiares é imensa, podendo ser reduzida à monoparentalidade, que em geral se expressa como famílias assumidas por mulheres, as mães solo. Há ainda de se refletir sobre a raça e classe que incidem na configuração das famílias constituídas por mães solo, ainda que seja uma realidade geral do grupo das mulheres.

No que se refere à resposta da participante Daniela – mulher negra, lésbica, 39 anos, de religião de matriz africana e classe trabalhadora – ela qualifica sua família como “negra, de classe trabalhadora, oriunda do interior e atualmente reside em bairro periférico onde os serviços das políticas públicas chegam de forma sucateadas”. Raça, classe, origem geográfica são as categorias explícitas acionadas pela entrevistada para a composição de sua família, são desses lugares que ela se enxerga e enxerga seus membros familiares. Daniela não parte das funções tradicionais: pai, mãe, filhos etc., a família para ela é marcada por experiências de pertencimento a coletividades. Assim, partindo de sua representação de família, famílias negras encaram uma realidade distinta das famílias brancas, por exemplo, das que são burguesas, das que moram em grandes centros urbanos, afinal, quem reside em bairro periférico sabe, por conhecimento de causa e contrastivo, que os “serviços das políticas públicas chegam de forma sucateada”, comparando-se aos bairros ditos nobres. Para não incorrer em falsas simetrias, é necessário dizer que as generalizações aqui desenhadas são frutos de constatações de fatos vividos por coletividades, provenientes de leituras sociais críticas, frutos de dados e análises de pesquisas científicas, de levantamentos governamentais, generalizações que são marcadas por questões sócio-históricas e políticas de grande impacto na construção das realidades sociais atuais vividas por esses grupos, como é o caso da escravização; portanto, o que aqui denomino discurso da exceção pode ser perigoso, no sentido de ser uma fala particular sobre situações complexas, que pode reduzir a leitura e a análise do fenômeno social a relativizações precárias e por vezes criminosas, tal posicionamento pode reforçar o racismo, o machismo, a LGBTQIA+fobia, o capacitismo dentre outras mazelas estruturais da sociedade.

A miríade de realidades é gigante, certamente, porém, uma realidade particular de sucesso não representa a realidade coletiva permeada por obstáculos e impedimentos de toda ordem à chegada do mesmo sucesso, apenas para exemplificar. Assim, o discurso da exceção, que tenho

observado ocorrer em diversos círculos sociais, bem como nas redes sociais, reverberado por pessoas das mais bem intituladas academicamente às menos escolarizadas, se torna um mecanismo de reprodução de problemas sociais estruturais graves, pois particulariza o problema e tende à culpabilização da vítima. Costumo pensar que quem adota tal discurso, surfa na estrutura e nos privilégios de toda ordem. Tendo feito este movimento analítico-interpretativo com base na estrutura lógica da representação da participante Daniela, a imagem de família desenhada por ela é imediatamente outra, a família está ligada à sua experiência de pertencimento, distanciando-se assim, das funções sociais pré-estabelecidas pela já citada família tradicional.

Por fim, Natália – mulher branca lésbica, 35 anos de idade, de religião de matriz africana e classe trabalhadora – nos abastece de sentidos que apontam para a ordem socioeconômica e de quebra de essencialismos. Ao responder que “sim”, para dizer que tem família de origem, aquela da propaganda de margarina: “papai, mamãe, filho e filha”, ela vincula o modelo de família hegemônico a um grande símbolo do sistema capitalista que é a publicidade e a propaganda, característica das sociedades de consumo. É necessário rever algumas dessas propagandas para entender o contexto, o cenário, os elementos que compõem o cenário da publicidade, quem são essas pessoas que estão ali no famoso café da manhã em família, qual veículo será transmitida e problematizar o veículo, que geralmente se concretiza no aparelho televisivo. Assim, uma breve pesquisa com a expressão “família de margarina” na plataforma YouTube, nos revela o retrato da família margarina: pessoas brancas com padrão estético de uma branquitude hegemônica, assim também é o cenário e a decoração da cozinha ou sala de jantar que trazem elementos icônicos que se repetem nos comerciais das diferentes marcas do produto, como é o caso da jarra de suco de laranja, das frutas, dos pães e laticínios disponíveis, alguns outros cenários da casa podem ser vistos, quartos das crianças, bem como outras pessoas da família chegando de carro para o café da manhã, neste caso, na propaganda da Doriana de 1989 há um conversível, são os avós chegando. Essas propagandas estão disponíveis publicamente na plataforma e algumas atuais incluem pessoas negras, ainda que dividindo a publicidade com pessoas brancas. Há registro também para uma propaganda atual da Qualy, de 2022, “Café da manhã com Jojo”, neste caso é a Jojo Todynho, que está sozinha em sua casa, tomando seu café.

Esta análise poderia ficar muito extensa centrando-se apenas no fenômeno “família margarina”, incluindo aí considerações sobre o produto, o que é a margarina, seus principais concorrentes, o consumo do produto e sobre que classes sociais consomem mais margarina e por que, dentre outros efeitos, porém, é importante retomar a representação/discursividade que Natália traz para a família dela, como sendo essa família de margarina, que ela qualifica como “feliz”, um formato tradicional de família, com aquelas funções sociais reaparecendo e está aí uma família que é vendida pelo capital através das produções de mídia. Essa família, cuja heterossexualidade funciona como mecanismo de manutenção de papéis de gênero, e que por sua vez estão na base de sustentação das práticas neoliberais, gesta também sujeitos que não correspondem à (cis)heteronorma, elas estão representadas pela sigla LGBTQIA+, ou seja, não é da essência da família tradicional procriar pessoas heterossexuais, não é determinante, como diz Natália, “do casal hétero surgiu uma sapatão”. Aliás, todas as participantes deste estudo, que são lésbicas, são frutos da união de casais heterossexuais. Do mesmo modo, filhos e filhas de casais homossexuais não serão necessariamente homossexuais, esse é um discurso muito comum por parte de religiosos fundamentalistas.

Tabela – 7

Pergunta 7: Ao seu ver esse modelo de família tradicional é prejudicial à sociedade? Se sim, a quais sujeitos sociais/grupos sociais? De que modo?

<i>NOME DA PARTICIPANTE</i>	RESPOSTA DA PARTICIPANTE
<i>Daniela</i>	Sim, uma vez que, exclui de forma simbólica e material outros modelos de famílias. A exemplo de famílias monoparentais, que na maioria das vezes, são as mulheres negras chefes de família e famílias compostas por casais LGBTQIA+, que dissidem sexualmente e por isso, sofrem apagamentos na sociedade, por romperem com um modelo de poder cisheteronormativo.
<i>Natália</i>	Sim, é um modelo que limita, que poda, que sufoca, que estrangula a manifestação de ser e existir do ser humano enquanto sujeito coletivo, que pode se coletivizar da forma como deseja e não conforme um padrão papai, mamãe, filhinho e filhinha. Prejudica a todos aqueles que não se enquadram nesse padrão, e é quase todo mundo na verdade, no fundo no fundo. Muitos vivem sufocados dentro desses modelos.
<i>Maria</i>	Sem dúvida. Quando se estabelece um padrão, todos os outros são silenciados, essa tentativa de pagamento é

	extremamente violenta (simbólica e até mesmo física). Silenciamento de famílias com mães solo, com mães lésbicas, com mães T I, com pai que pare, com pais gays, com trisais, com casais sem filho, com alguém e seu amor pelo pet. Tod@s são prejudicad@s, até mesmo os robôs da família heterossexual perfeita.
<i>Ilma</i>	É prejudicial na medida em que pode perpetuar questões problemáticas que vão contra a ideia de convívio em sociedade, como a intolerância religiosa, a violência de gênero e LGBTfobia.
<i>Laura</i>	Sim. A partir do momento em que se estipula e impõe um modelo a ser seguido, é julgado e discriminado aqueles que não se encaixam nesse papel. Normalmente grupos mais pobres e de orientação sexual e de gênero são os mais afetados por muitas vezes não seguirem esse modelo.
<i>Ana</i>	Não.
<i>Melissa</i>	A manutenção da dita "família tradicional" é colonial e perversa a todos os grupos considerados minorias sociológicas de corpos que não sejam lidos como masculinos.
<i>Dandara</i>	A família tradicional só é prejudicial quando a crença religiosa interfere nas relações, onde tudo é pecado.
<i>Manuela</i>	Totalmente prejudicial. A todes, inclusive para nós LGBTI'S. Pois já começamos errades para essas pessoas, por vivermos relações com pessoas do mesmo gênero, ou termos uma relação diferente do q é imposto, com nosso corpo... Isso gera inúmeras violências contra nós.
<i>Talita</i>	Nenhuma estrutura de família é prejudicial a sociedade.
<i>Bolaji</i>	Não é prejudicial, acho que não deve ser mantida como a ideal!
<i>Jussara</i>	Não acho que existência dela em si é prejudicial. O que me parece prejudicial é moralismo em torno dela e da sua imperativa manutenção.
<i>Elis</i>	é sim, porque mantém ideia e predominância de um modelo, um modelo nocivo sobretudo p as mulheres que tem papel, em essencia, nesse modelo, de submissa, cuidadora e procriadora. é prejudicial a todas as outras possibilidades de familia.
<i>Indira</i>	Sim, principalmente aos lgbtqi+.
<i>Dalva</i>	É prejudicial pois não permite a existência e ampliação da diversidade familiar.

A pergunta de número sete buscou entender resumidamente se o modelo de família tradicional vigente, de acordo com as participantes, é prejudicial, a que grupos e de que modo. Em resumo pode-se organizar as ideias das respostas a partir do quadro a seguir:

Participante	É prejudicial?	A que grupos/sujeitos sociais?	De que modo?
Daniela	Sim, <i>exlui</i> de forma simbólica e material	outros modelos de família. Exemplifica: <i>famílias monoparentais, compostas por</i>	<i>sofrem apagamentos</i>

		<i>casais LGBTQIA+</i>	
Natália	Sim, é um modelo que <i>[poda, sufoca, estrangula]</i>	<i>o ser humano enquanto sujeito coletivo</i>	Muitos <i>vivem sufocados</i> dentro desses modelos (tradicionais)
Maria	Sem dúvida	<i>Mães solo, mães lésbicas, mães TI, pai que gesta, pais gays, trisais, casais sem filho, com alguém e seu amor pelo pet. Tod@s são prejudicad@s, até mesmo os robes da família heterossexual perfeita</i>	<i>são silenciados</i>
Ilma	É prejudicial	<i>Vítimas da intolerância religiosa, da violência de gênero e da LGBTfobia</i>	<i>Pode perpetuar violências e intolerâncias que vão contra o convívio social</i>
Laura	Sim	<i>Grupos mais pobres, de orientação sexual e de gênero dissidentes</i>	<i>É julgado e discriminado aqueles que não se encaixam no modelo estipulado</i>
Ana	Não	Sem mais informações	Sem mais informações
Melissa	É colonial e perversa	Grupos considerados minorias sociológicas de corpos que não são lidos como masculinos	
Manuela	Totalmente prejudicial	A todes, inclusive para nós LGBTIs	Já começamos errades para essas pessoas/ isso gera inúmeras violências contra nós
Talita	Nenhuma estrutura de família é prejudicial à sociedade	Nenhum grupo/sujeito é prejudicado	Sem mais informações
Bolaji	Não é prejudicial	Sem informações	Sem informações
Jussara	Não acho que a existência dela em si é prejudicial/ prejudicial é o moralismo em torno dela e da sua imperativa manutenção	Sem informações	Sem informações
Elis	É sim, (...) um modelo nocivo	Sobretudo para as mulheres	Mantem ideia e predominância de um

			modelo
Indira	Sim	Principalmente os LGBTQIA+	
Dalva	É prejudicial	Sem informações.	Não permite a existência e ampliação da diversidade familiar.

Das respostas sobre se o modelo tradicional de família imposto é prejudicial ao convívio em sociedade, oito foram positivas, seguidas de avaliação com gradação de processos e indicadores de modalidade em termos de intensidade (baixa, média e alta), partindo do “sim” e na sequência “sim, exclui”; “poda, sufoca, estrangula”; também se verifica esse fenômeno em “é prejudicial” e “*totalmente* prejudicial”; “é nocivo”; “é colonial e perversa”; e Daniela reforça ao dizer que esse prejuízo é tanto material quanto simbólico. O uso do advérbio de modo “totalmente” remete a ideia de que não há escapatória, os prejuízos são totais, “a todes” com diz a participante Manuela, e acrescentaria: sistêmicos, a totalidade é afetada, apesar de existirem grupos que estão em vantagem estrutural comparados a outros, considerados “minorias”³⁸, no sentido dos seus direitos violados e desatendidos, e que se encontram em desvantagem estrutural.

As participantes que responderam “não” mencionaram que prejudicial mesmo “é o moralismo em torno dela e da sua imperativa manutenção” (JUSSARA), referindo-se ao fato de que há uma demanda, um imperativo pela sua: restauração, preservação, continuidade, mantimento, que são alguns sinônimos da palavra manutenção, o que exprime um caráter deontológico a respeito deste gênero, que é a instituição familiar em questão e sua moral, ou seja, ela não é desinvestida de moral, ela é discursivamente constituída, nunca neutra. Bolaji diz que não é prejudicial, porém não apresenta maiores informações e explicações, sendo apenas categórica: “não é”. Esse grau de certeza sem maiores argumentos e explanações, caracteriza uma

³⁸ Guacira Louro em seu texto “*Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação*” (2020) menciona seu entendimento sobre o termo, referindo-se às minorias sexuais: “Hoje, as chamadas “minorias” sexuais estão muito mais visíveis e, conseqüentemente, torna-se mais explícita e acirrada a luta entre elas e os grupos conservadores. A denominação que lhes é atribuída parece, contudo, bastante imprópria. Como afirma a revista *La Gandhi Argentina* em seu editorial, “as minorias nunca poderiam se traduzir como uma inferioridade numérica mas sim como maiorias silenciosas que, ao se politizar, convertem o gueto em território e o estigma em orgulho – gay, étnico, de gênero”. Sua visibilidade tem efeitos contraditórios: por um lado, alguns setores passam a demonstrar uma crescente aceitação da pluralidade sexual e passam, até mesmo, a consumir alguns de seus produtos culturais; por outro lado, setores tradicionais renovam (e recrudescem) seus ataques, realizando desde campanhas de retomada dos valores tradicionais da família até manifestações de extrema agressão e violência física (LOURO, 2020, pp. 187-188).

modalização que além de universalizante (FAIRCLOUGH, 2003), é falsamente nítida, pois imprime um teor dogmático polarizado. Talita avalia que não há estrutura familiar que prejudique o convívio social com o uso do pronome indefinido “nenhuma”, portanto, partindo deste raciocínio, *nenhum* grupo/sujeito social é afetado/prejudicado ou prejudica o convívio social pelo estabelecimento de um modelo como padrão de referência para o funcionamento e estruturação social e de suas instituições. Vemos, porém, que na prática isso não acontece. Os modelos dissidentes de família, além de não serem considerados como tal, de sofrerem discriminações, desrespeito, ofensas públicas/privadas, desestabilizam a “normalidade” do padrão família tradicional e suas qualidades cishetero-cristianizadas.

Quanto aos grupos e sujeitos que as participantes pensam ser os mais afetados, as respostas são bastante detalhadas, apontando para questões de classe, religião, orientação sexual, gênero. Embora a raça não tenha ficado explícita, é sabido que não está apartada dessas outras categorias, dado o fenômeno da interseccionalidade. Resumidamente, os grupos/sujeitos sociais afetados seriam aqueles que constituem outros modelos de família, que dissidem do padrão cisheteronormativo, sejam eles pessoas LGBTQIA+, mães solo, mulheres no geral, corpos que não são lidos como masculinos, grupos mais pobres, mães lésbicas, pai que gesta, pais *gays*, trisais, casais sem filho, vítimas de intolerância religiosa, alguém e seu amor pelo *pet*, a própria família heterossexual “perfeita”. Há de se destacar a resposta de Natália quando se refere ao grupo/sujeito prejudicado como sendo o próprio ser humano enquanto sujeito coletivo, apontando mais uma vez para o caráter sistêmico da questão. Esses grupos/sujeitos sociais seriam alvos, então, de apagamentos, silenciamentos, julgamentos, discriminações, violências de toda ordem e intolerâncias. De acordo com a participante Manuela: “já começamos errades”, por não nos encaixarmos no modelo estabelecido, e se, porventura, nos encaixamos, vivemos sufocados dentro dele, como sugere Natália.

Sobre as vítimas de intolerância religiosa, esse é um ponto chave nesse debate e análise sobre família colonial, pois, a partir da discussão e fundamentação teórica desta tese, foi possível entender que um dos pilares de formação da família tradicional é a questão religiosa, mais precisamente de matriz cristã, ocidentalizada e colonial (ARIÈS, 1986). Formações familiares cuja fé destoa desse pilar, como são aquelas de matriz africana, que é a matriz que sofre

intolerância religiosa no contexto brasileiro ou mesmo diante da presença e hegemonia cristã em dado território, podem reproduzir um modelo tradicional de família, o que não as impede de sofrer violências por conta da sua crença e de serem tomadas como não legítimas pelo mesmo motivo. É importante destacar que a intolerância religiosa está diretamente ligada ao racismo, sendo chamada também de racismo religioso, como defende Sidnei Nogueira (2020), em seu livro *“Intolerância Religiosa”*, portanto, refere-se à discriminação interseccional sofrida por pessoas negras em razão da sua fé, embora pessoas brancas de religião de matriz africana também tendem a sofrer discriminação em razão da sua orientação religiosa, nitidamente não na mesma medida que as pessoas negras.

Porém, há também mais um outro lado nessa história que se refere à perspectiva de formações familiares abordada pela teórica, pesquisadora e professora nigeriana Oyèronké Oyèwúmi em seu texto *“Laços familiares/ligações conceituais: notas africanas sobre epistemologias feministas”* (2000), e que questiona a falsa universalidade do modelo de família nuclear ocidental. A autora afirma que o discurso sobre família está em toda parte e que a “retórica dos valores familiares tem sido útil para legitimar opressões assim como na montagem dos movimentos de oposição contra ela” (OYÈWÚMI, 2000, p. 1). Mais adiante ela questiona: “de que família, família de quem estamos falando? Nitidamente, é a família nuclear euro-estadunidense que é privilegiada, às custas de outras formas de família” (OYÈWÚMI, 2000, p. 1). Há aí um caso de “solipsismo branco”, que Oyèwúmi explica, citando Elizabeth Spelman (1988, p. 116), como sendo a tendência de tomar a brancura como referência para a explicação e reflexão sobre o mundo e seus fenômenos e objetos. Assim, como se o mundo fosse branco, suas categorias são marcadas como universais, de modo que a família branca colonial, a família nuclear ocidental, além de toda sua caracterização moral, implica em papéis bem definidos, geralmente tomados a partir da categoria gênero, que para Oyèwúmi, não funciona do mesmo modo dentro da perspectiva africana da qual aborda. Assim, as mulheres são investidas do papel “esposas” e seu espaço quase que exclusivo é a casa, ainda que seja o “domicílio conceitual”, que ao seu ver é um espaço “compelido e limitado”. Para ela, a família africana não se delimita a este espaço, além de a relação entre os papéis “esposa” e “marido” não ser tomada como é na realidade branca ocidental. Ela diz: “o problema é que *oko*, a categoria iorubá apresentada como

marido em inglês, não é um gênero específico, que engloba ambos os machos e fêmeas. As mulheres também assumem o papel de marido” (OYÈWÚMI, 2000, p. 4), e adiciona:

Em grande parte da África, “esposa” é apenas uma palavra de seis letras. Embora não seja um termo comum em si, *iyawo* (como um exemplo) é essencialmente uma categoria subordinada. Consequentemente, muitas mulheres tradicionalmente não têm privilegiado isso que as identificam. (Embora com a imposição colonial da prática de mulheres casadas serem rotuladas com o nome de seus parceiros conjugais, ao estilo europeu, este valor africano está sob sério ataque). Ser esposa tende a funcionar mais como um papel, que como uma identidade profundamente sentida, geralmente implantada, estrategicamente. Em toda a África, a categoria geralmente traduzida como *esposa* não é o gênero específico, mas simboliza relações de subordinação entre quaisquer duas pessoas. Consequentemente, no esquema conceitual africano é difícil confundir mulher e esposa e articulá-las como uma categoria (OYÈWÚMI, 2000, p. 4).

Há, entretanto, um adendo importante a se fazer até aqui, os contrapontos da perspectiva feminista branca e da leitura da teórica nigeriana não passaram pela relação lésbica, sendo que tais olhares ainda continuam heteronormativos. Aqui podemos questionar a autora na resignificação e na quebra/ruptura/afrota lésbica que provoca tanto à palavra *esposa*, quanto à palavra *marido*. Talvez aqui esses papéis entrem em colapso.

Tabela – 8

Pergunta 8: Você construiu ou faz parte de alguma formação familiar? Qual a composição? Se não, deseja formar família?

NOME DA PARTICIPANTE	RESPOSTA DA PARTICIPANTE
<i>Daniela</i>	Não. Mas desejo formar minha família junto com outra mulher e ter filhos biológicos, como também adotivos.
<i>Natália</i>	Sim. Moro com minha esposa e nossos filhos felinos. Somos uma família multiespécie. Temos plantas, nossas filhas. Queremos ter filhos humanos também, talvez adotados, não decidimos ainda.
<i>Maria</i>	Sim. Eu, esposa e nosso cachorro.
<i>Ilma</i>	Sou parte integrante da minha família de origem. Não tenho intenção de formar um novo grupo familiar, mas é certo que quero me desvincular da minha família de origem.
<i>Laura</i>	Não, mas pretendo.

<i>Ana</i>	Faço parte de uma família.
<i>Melissa</i>	Formei algumas famílias antes da transição até os 47 anos de idade. Hoje não pretendo formar mais família.
<i>Dandara</i>	Sim. Eu minha esposa e nossa pet bella.
<i>Manuela</i>	Já fui casada, com uma mulher. E tenho amizades que considero e sinto como minha família
<i>Talita</i>	Não. Mas vou formar uma família com outra mulher.
<i>Bolaji</i>	Ainda não construir família com filhos!
<i>Jussara</i>	Eu não tenho família constituída, mas pretendo formá-la com a minha namorada.
<i>Elis</i>	sim. somos eu, minha namorada e dois bichanxs.
<i>Indira</i>	Sim, eu e muitos irmãos e irmãs.
<i>Dalva</i>	Sim. Eu e minha namorada.

Sobre se mulheres lésbicas têm família, desejam ter ou vivem dentro de alguma composição familiar, embora sejam em geral famílias socialmente desconsideradas como famílias, sobretudo, quando divergem da cisheteronormatividade, as participantes constroem o sentido de pertencimento a um dado grupo familiar, caracterizando-o, seja ele composto por “eu e minha namorada”, “amizades que considero e sinto como família”, “eu e muitos irmãos e irmãs”, “eu, esposa e nosso cachorro”, “desejo formar minha família junto com outra mulher e ter filhos biológicos, como também adotivos”, “sim, moro com minha esposa e nossos filhos felinos. Somos uma família multiespécie. Temos plantas, nossas filhas”. A representação do tema se alia às noções de afinidade e aliança, construindo-se aí a noção de família maior, aquela que não se resume à consaguinidade, muito menos se reduz à ideia de reprodução/procriação (SARTI, 1992), mas que engloba amigos, filhos adotados e outros seres terráqueos, como são as plantas e outros animais, que não somente os seres humanos, ou seja, famílias lésbicas são modalizadas como sendo *multiespécie*, os gatos, cachorros, por exemplo, e plantas não são adicionais objetificados, apenas um *pet* (o animal doméstico) do capitalismo, embora uma das participantes tenha mencionado o termo, eles adquirem, para Natália, o *status* de membros de família, “filhos felinos [...] plantas, nossas filhas”, cuja afetividade, afinidade e aliança também se estabelecem, essa é

uma visão holística de família, no sentido sistêmico, e que pode avançar para além de considerar os demais terráqueos como membros de família.

Há registros de respostas, como a da Melissa, para não querer mais constituir família, embora ela diga que já constituiu anteriormente, sendo que as participantes que não têm família, mostraram desejo/preensão em formar com suas namoradas e/ou futuras companheiras, marcando forte presença de modalidade bulomaica positiva e negativa, aquela que está relacionada aos desejos do falante: “*desejo formar minha família junto com outra mulher e ter filhos biológicos*”, “*queremos ter filhos humanos também, talvez adotados*”, “*Não. Mas vou formar uma família com outra mulher*”, “*pretendo formá-la com a minha namorada*”; “*não tenho intenção de formar um novo grupo familiar*”, “*hoje não pretendo formar mais família*”.

Dedê Fatumma (2023) ao entrevistar Heliana Hemetério, “mulher negra, lésbica, mãe, feminista, historiadora, ativista, intelectual, integrante do Movimento Negro desde 1986 e dos movimentos Lésbico, LGBTQIA+ e de Mulheres Negras” (FATUMMA, 2023, p. 128), nos traz riquíssimas reflexões acerca das relações afetivo-sexuais entre mulheres, da questão da família e do envelhecimento lésbico, sobretudo, no que se refere às vivências de mulheres negras. Inicialmente, penso com Fatumma (2023) e Ana Carla Lemos (2016) que:

viver a lesbiandade inclui experiências distintas, que podem estar alinhadas ao medo de expor a orientação sexual [...] mediante represálias entrelaçadas pelas forças dominantes demonstradas nas práticas do machismo, sexismo, além da lesbofobia, arraigadas nas instituições que historicamente demonizaram e estigmatizaram as existências dessas mulheres (LEMOS, 2016)” (FATUMMA, 2023, p. 130).

Desse modo, pensar as famílias lésbicas, para além das caracterizações mencionadas pelas participantes, requer pensar no que na prática muda para essas mulheres, que desvantagens e lutas diárias são travadas não apenas para existirem espontaneamente e plenamente enquanto lésbicas que são, mas enquanto sujeito/família que destoa, que atrai olhares e provoca a desestabilização do modelo imposto.

Como efeito, a exemplo do envelhecimento lésbico diante de uma realidade historicamente lesbofóbica, Hemetério revela os desafios vividos por lésbicas no seio familiar cisheteronormativamente forjado:

Como é esse envelhecimento da mulher negra e lésbica? Estamos fora do contexto familiar. A gente poderia envelhecer entre as cunhadas, né? Entre as irmãs, entre sobrinhas, entre a família. Estamos todas envelhecendo! Cada uma envelhecendo no seu espaço, cada uma podendo falar desse envelhecimento, falar dessa dor do envelhecer, falar desse corpo que envelhece. Nós lésbicas negras, ainda temos um outro agravamento, a maioria de nós não vive junto da família, ou podemos até dizer assim: não, a minha família sabe que eu sou lésbica. Uma coisa é saber que você é lésbica, outra coisa é o acolhimento, né? Outra coisa é o acolhimento familiar, é você tá inserida entre as idosas da família. Você ser uma lésbica idosa que convive com a irmã, com a cunhada idosa, sabe? Que pode discutir com essas idosas hétero as questões do envelhecimento. Nós não temos isso! Envelhecer como uma lésbica negra, eu diria a você, é mais difícil do que como uma mulher hétero, é uma solidão. É uma solidão familiar, é uma solidão na sociedade e é uma solidão entre as nossas, porque nós não estamos falando disso (HEMETÉRIO, 2021) (FATUMMA, 2023, p. 141).

Há um outro relato de Hemetério que importa registrar aqui:

Eu fui do Conselho Nacional de Saúde. Você não tem ideia! E eu fui da comissão das políticas públicas para a terceira idade. Nossa senhora! Você fala que você é lésbica, ah! Aí tem aquele silêncio dos velhinhos, entendeu? E das velhinhas e das não tão velhinhas. Como se lésbica não envelhecesse. Estou aqui enquanto uma lésbica e negra, né? Tem questões da população negra, que você tem que falar da população negra. E aí você tem que falar do diferencial de ser uma idosa e você tem que falar do diferencial de ser uma idosa e lésbica, que está vivendo, que tá na vida, que tem uma companheira, que tem filho, que tem neto – que era o meu caso. E aí há uma perplexidade (HEMETÉRIO, 2021) (FATUMMA, 2023, p. 145).

Fatumma questiona: “melhor idade para quem? Qual população tem o prazer do envelhecimento saudável? Qual a cor desse corpo que está envelhecendo de forma saudável? (FATUMMA, 2023, p. 147), para pensarmos que o envelhecimento é um dos processos vivenciados pelo ser humano e que não se desliga das suas interações e círculos sociais, como é a família. O envelhecimento lésbico, em particular, pode se tornar um processo de solidão e sofrimento psíquico, pelo fato não apenas de envelhecer, mas também de ser mulher, lésbica, negra, uma vez que lidamos com discriminações múltiplas, interseccionais, que são grandes motivadoras de violências de toda ordem, de invisibilizações e de apagamentos. Retomo o conto da Natália Polesso, *As Tias*, em que a tia Leci encontrava dificuldades de acessar o quarto de

hospital onde sua companheira de vida, a Alvina, estava internada com um AVC. Na recepção do hospital, para entrar, perguntavam a ela: “o que você é dela?”.

As redes de apoio têm se tornado um fenômeno cada vez mais comentado dentro de círculos e comunidades LGBTQIA+, para fazer o recorte. Grupos de amigas, ex-companheiras, companheiras atuais, têm cada vez mais falado sobre a criação de redes de apoio para que se possa encontrar não somente apoio de fato, quando em necessidades de todo tipo, quando em sofrimento, quando em limitações de toda ordem, mas sobretudo, afeto, afinidade, trocas e compartilhamento de momentos e da vida em si. Dessas redes de apoio surgem grandes vínculos, aqueles que talvez sejam a família que muitas nunca encontraram nos laços familiares de origem, ditos de sangue.

Tabela – 9

Pergunta 9: A existência lésbica questiona o modelo tradicional de família? De que modo?

<i>NOME DA PARTICIPANTE</i>	<i>RESPOSTA DA PARTICIPANTE</i>
<i>Daniela</i>	Primeiro na esfera das relações socio-afetivo-sexual, de sair do ciclo hierárquico de gênero, que contribui para a manutenção de poder dos homens, segundo por romper com o modelo cisheteropatriarcal. É sabido que o regime heterossexual tem predominado não apenas nas relações sociais, mas em instituições.
<i>Natália</i>	Com certeza. A existência lésbica questiona várias coisas, é um tabefe. O fato de sapatonas existirem organicamente questiona todo o modelo heterossexual de sociedade e nação. Estarmos presentes significa que essa ordem não é única, nem nunca foi. Há outras coexistindo, sempre houve, e que devem ser contempladas em todos os sentidos.
<i>Maria</i>	Sim, quando os lugares são desmarcados da mesma maneira isso já é o próprio questionamento. Exemplificando, quando homem cis e uma mulher cis se relacionam, os lugares socioculturais são diferentes, o esperado é diferente. Já conosco, não existe o que é determinado para um ou outra fazerem já que nossos lugares são iguais, rompemos com a naturalização de uma família patriarcal.
<i>Ilma</i>	Com toda certeza. Sempre é cobrado às mulheres que elas constituam família com um homem, que engravidem logo, que foquem nessa tal família, então quando uma mulher lésbica rompe esse padrão há um estranhamento e aversão por parte da sociedade, porque não parece válido que uma mulher esteja feliz e realizada sem a presença de um homem.
<i>Laura</i>	Sim. Pois é esperado que a mulher procrie após o casamento. A existência lésbica coloca em conflito essa normatividade e gera desequilíbrio do pensamento tradicional.

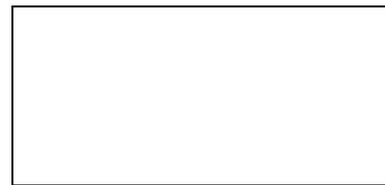
<i>Ana</i>	Sim. Pois a tradicional seria composta de um homem e uma mulher.
<i>Melissa</i>	A lesbiandade é intrínseca ao ser humano em todas as épocas e culturas. Isso que se chama “família tradicional” é uma imposição as variedades de famílias sim. O modelo colonial-capitalista dentro de uma ética de herança dita cristã do Estado moderno se coloca higienista ao considerar os corpos considerados dissidentes tal e qual nossos corpos lésbicos entre outros.
<i>Dandara</i>	Na minha visão não uma vez que existe novos modelos de família, amparados por lei. Viva todas as relações de amor.
<i>Manuela</i>	Sim e não, pois ser lésbica já não se enquadra no formato tradicional. Porém existem mulheres q repetem comportamentos machistas, vivem a monogamia como única forma de se relacionar.
<i>Talita</i>	Não. Na minha opinião tudo segue normal.
<i>Bolaji</i>	Sim. Acredito que seja pela sociedade machista.
<i>Jussara</i>	Acho que a existência lésbica tem potencial para questionar o modelo tradicional de família, mas isso não ocorre automaticamente. Entendo que muitos casais de lésbicas reproduzem as expectativas de casamento tradicional monogâmico com filhos. Isso pra mim acaba reforçando esse universo moralista em torno da família ao invés de questionar.
<i>Elis</i>	total. porque exclui a figura masculina e mostra autossuficiência feminina, com ênfase para cisgeneridade.
<i>Indira</i>	Sim, a norma cristã é a heterossexualidade.
<i>Dalva</i>	Sim. Por questionar a heteronormatividade predominante na família tradicional.

Se ela não se disfarça, a lésbica enfrenta discriminação quando procura aluguel ou, então, perseguição e violência nas ruas. Mesmo dentro de instituições influenciadas pelo feminismo, tais como os abrigos de mulheres agredidas e os programas acadêmicos de *Women's Studies*, lésbicas assumidas são demitidas e outras são persuadidas a ficar “no armário”. Abrigar-se no semelhante – assimilação para aquelas que, assim, o conseguem – é a mais passiva e debilitante das respostas à repressão política, à insegurança econômica e à renovada “temporada de caça” da diferença (RICH, 1980, p. 19).

Em seu texto “*Heterossexualidade Compulsória e Existência Lésbica*” (1980), Adrienne Rich nos faz refletir sobre o sentimento de fracasso gerado e transformado em violências, como resposta por parte dos homens em geral, sobretudo, da masculinidade hegemônica, não se exclui aqui homens *gays*, e de todo um modelo de vida tradicionalmente orientado, cuja “falta de feminilidade” das lésbicas “agride”, leia-se aí a feminilidade hegemônica imposta e tradicionalizada (cis-hetero-patriarcal-monogâmica-cristã), afinal, lidamos ou ao menos tendemos a lidar com as feminilidades, masculinidades de maneira dissidente, diversa e desencaixotada. Diz Rich (1980, p. 21): “a via da heterossexualidade compulsória, por meio da qual a experiência

lésbica é percebida através de uma escala que parte do desviante ao odioso ou a ser simplesmente apresentada como invisível, poderia ser ilustrada a partir de muitos textos”, tal lente, o da heterossexualidade compulsória, parte de uma referência engessada, que equivoca a realidade e produz um volume agigantado de problemas sociais estruturais, em nível coletivo, sobretudo, para tais grupos ditos “minorias”, e em nível individual, quando olhamos para a questão da saúde mental e do sofrimento psíquico.

Em 2021 foi lançado o Arquivo Lésbico Brasileiro, comemorou-se 40 anos da Imprensa Lésbica Brasileira e foi realizada a primeira etapa do 1o Lesbocenso Nacional: Mapeamento de Vivências Lésbicas no Brasil (2021-2022)³⁹, porém, a presença da lesbianidade na história é de tal modo intrínseca e retratada no dia a dia do *homo sapiens*⁴⁰, antes e depois das civilizações europeias invasoras-colonizadoras. Abaixo, a foto de Elisa e Marcela, mulheres que conseguiram enganar a Igreja para se casar em 1901⁴¹. A união delas é considerada como um dos primeiros, se não o primeiro casamento lésbico oficializado da história, infelizmente com desdobramentos desagradáveis, represálias sociais e necessidade de fuga.



³⁹ Lesbocenso Nacional: <https://lesbocenso.com.br/>

⁴⁰ Ver 1) “18 Fotos históricas de lésbicas que marcaram gerações QUESTÕES DE GÊNERO”: <https://www.geledes.org.br/18-fotos-historicas-de-lesbicas-que-marcaram-geracoes/>; 2) “A história das lésbicas que enganaram a Igreja para se casar”: <https://www.bbc.com/portuguese/curiosidades-43131470>.

⁴¹ É possível assistir ao filme “Elisa e Marcela” na plataforma de streaming Netflix.

Há muitas fotografias, imagens, registros de casais lésbicos no desenrolar da história e que são de acesso e domínio público. Essas imagens contam trajetórias de vida ricas em detalhes do ser, estar e existir enquanto lésbica. A existência lésbica é um fato que também se expressa nas narrativas e relatos desse sujeito que desafia e afronta as instituições sociais, sobretudo, as tradicionais como é o modelo de família hegemônico, pelo simples acontecimento de ser quem se é.

Os relatos e narrativas das participantes da pesquisa nos mostram um pouco o que pensam as lésbicas sobre a *existência lésbica*, seu impacto e se ela questiona a instituição família tradicional em algum sentido e de que modo. No que se refere às respostas das participantes, quase sua totalidade acredita que, “sim”, a existência lésbica questiona os modelos tradicionais vigentes. Ao pensar o fenômeno em termos avaliativos gradativos, que diz respeito à intensidade com que ocorre ou como ocorre, algumas participantes efetuaram escolhas que desenham a força do evento, sua potência. Assim, a existência lésbica questiona o modelo (?): “com certeza” (Natália), “com toda certeza” (Ilma), “total” (Elis). Estas participantes se posicionam de um lado da graduação cujo sentimento se expressa de forma intensificada, de acordo com as modalizações realizadas. Natália justifica e explica esse impacto ao usar uma metáfora conceitual (RESENDE; RAMALHO, 2013, p. 88): “a existência lésbica questiona várias coisas, *é um tabefe*”, que expressa a ideia de impacto, de pancada, sobretudo, por questionar muito (várias coisas), ou seja, a existência lésbica causa impactos/efeitos nesse “modelo heterossexual de sociedade e nação. Estarmos presentes significa que essa ordem não é única, nem nunca foi. Há outras coexistindo, sempre houve” (Natália). Mais uma vez a participante faz uso de palavras de cunho mais categórico para explicar o fenômeno: “nunca, sempre”, apelando indiretamente para o percurso histórico (elemento tempo) e o ser e estar orgânico das lésbicas nele.

É importante ainda pensar a ideia de nação levantada por Natália, associada ao modelo heterossexual de sociedade, que é um assunto caro à teórica, antropóloga social afro-dominicana Ochy Curiel. Em seu livro “*La nación heterosexual*”, Ochy explica, invocando diversas teóricas e estudiosas como Judith Butler, Jules Falquet, dentre outras, que o:

ideal de familia nuclear y heterosexual también está ligado al ideal de nación. Así como la existencia de la familia se piensa dentro de una “ley natural”, a pesar de que es histórica y contingente, la nación, sobre todo desde los relatos nacionalistas, también se ha naturalizado — a tal punto que es posible “morir por ella”, igual que por la familia (Anderson, ([1983] 1993) (CURIEL, 2013, p. 136).

Analisar a heterossexualidade como regime político, bem como suas facetas, seus propósitos e efeitos é um dos objetivos de Curiel, que ao colocar os instrumentos da ciência sobre ela – a heterossexualidade – escancara seu caráter construído, não imanente, julgando-a como mais uma norma coexistindo entre outras, e que se é hegemônica, deve-se a um percurso histórico recheado de instituições (substantivo/verbo), mecanismos e operações ideológicas, construção de significados que proporcionaram este estado de coisas.

Desde la antropología, se ha considerado como una práctica sexual hegemónica, ligada a otras instituciones sociales como la familia, la reproducción y producción, la división sexual del trabajo en torno a las relaciones entre los sexos (Moore, [1991] 2004; Stolke, 1992; Martin, 2006) (CURIEL, 2013, p. 45).

Assim, ao trazer a ideia de nação conectada à heterossexualidade, a participante Natália denuncia, ainda que possivelmente sem saber, um projeto de ser, agir e representar, já descrito e debatido por teóricas feministas de vários espectros, sobretudo do feminismo lésbico, e que legitima o modelo heterossexual (que é instituição e regime político) e denega outros. Ao analisar a economia política do sexo, Gayle Rubin (1975) vai considerar a heterossexualidade como mais um dos sistemas de troca existentes, o que implica: “*el intercambio de bienes y servicios, que da lugar al sistema económico; el intercambio de mensajes y códigos, que produce a su vez el sistema lingüístico y el intercambio de mujeres, que origina el sistema de parentesco que coloca las mujeres en el lugar de signos y mercancía*” (CURIEL, 2013, p. 47). Para Rich (1980), a heterossexualidade – que em sua perspectiva é imposta, compulsória/obrigatória – além de intentar convencer as mulheres de que o matrimônio e a gravidez são inevitáveis, mesmo que sejam processos insatisfatórios, limitadores, opressivos e adoecedores, é também base de toda uma rede de abuso e exploração sexual de meninas e mulheres, que são ensinadas desde muito cedo, “*mediante los cuentos de hadas, la televisión, las películas, la propaganda, las canciones populares o las ceremonias nupciales, para naturalizar el deseo de las mujeres hacia los hombres*” (CURIEL, 2013, p. 48), que tais violações são “naturais” e “normais”,

Con todo ello, Rich coloca la heterosexualidad como algo distinto a una simple “práctica sexual”, “preferencia”, “orientación” o “elección” para las mujeres. Para ella, se trata más bien de una imposición institucionalizada para asegurar el acceso físico, económico y emocional de los hombres a las mujeres, pues no considerar la heterosexualidad como una institución es “como no admitir que el sistema denominado capitalismo o sistemas de castas en el racismo es mantenido por una variedad de fuerzas, incluida la violencia física y la falsa conciencia” ([1980]1998:188) (CURIEL, 2013, p. 49).

Onde está a soberania nacional fora das regras da heterossexualidade? Esta pergunta retórica e irônica busca provocar o pensamento sobre a ligação entre a construção da ideia de nação, heterossexualidade e a cafonice retrógada da bandeira nacionalista-patriótica-fundamentalista, embora, sabe-se: perigosa e perversa. Quais são as premissas por trás do que vem a ser um Estado-nação?⁴²

Observando ideias de pensadores influentes do século XIX, Hobsbawm (2011) destaca que a fragmentação da humanidade em nações foi útil no desenvolvimento de um princípio poderoso de competitividade econômica. Embora a naturalização do nacionalismo faça com que se suponha que Estado e nação nasçam juntos, a nação só se tornou viável com o surgimento do Estado moderno, mais precisamente com a criação de Estados-nações (IRINEU, 2023, p. 104).

Outros relatos de participantes reforçam esta análise. Ao dizer “sim”, a existência lésbica questiona os modelos tradicionais vigentes, sobretudo, de família, Daniela ordena sua justificativa: primeiro ao sair do ciclo hierárquico *de gênero*, afinal, trata-se de mulheres estabelecendo relações socioafetivo-sexuais entre si, e o “socioafetivo” na fala da participante nos lembra que as relações entre mulheres não são apenas eróticas; segundo, porque rompe com o modelo cisheteropatriarcal. A seleção lexical do verbo *romper* aparece também na fala de Maria, ao exemplificar: “quando homem cis e uma mulher cis se relacionam, os lugares socioculturais são diferentes, o esperado é diferente. Já conosco, não existe o que é determinado para uma ou outra fazerem já que nossos lugares são iguais, rompemos com a naturalização de uma família patriarcal” (Maria). Esse rompimento gera conflitos com a heteronormatividade, e, conseqüentemente, como afirma a participante Laura: “gera desequilíbrio do pensamento

⁴² Importante ler “La representación y la unidad de la nación” e “El contrato social es heterosexual”, da página 95 à 108, do livro “La nación heterosexual” de Ochy Curiel (2013) para ampliar a reflexão acerca do assunto.

tradicional”, que também está ancorado às regras e à mentalidade cristã, conforme lê Indira: “a norma cristã é a heterossexualidade”. A saída encontrada pela heteronorma, que é masculinista, é tentar reposicionar as lésbicas em papéis de gênero tradicionais próprios dela, daí surgem as famosas perguntas dirigidas às lésbicas, frutos da mentalidade tradicional: “quem é o homem da relação?”. A resposta é óbvia: ninguém.

Há ainda as participantes que responderam negativamente à pergunta em questão (9). Talita acredita que a existência lésbica não questiona o modelo de família tradicional ao mencionar: “não, na minha opinião tudo segue normal”, que podemos entender como se a norma – a heteronorma – se mantivesse intacta, afinal, ela faz uso do pronome indefinido absoluto “tudo”. Aqui também podemos pensar sobre as limitações do instrumento utilizado, dado que em situação de entrevista presencial ou face-a-face, a participante pudesse explicar melhor seu posicionamento.

Dandara, ao responder que não, exprime a ideia de que o verbo “questionar” seria algo negativo, e que, portanto, a existência lésbica não põe em risco (não questiona) a família em si, não exatamente a tradicional, afinal, “existe[m] novos modelos de família, amparados por lei. Viva todas as relações de amor”, diz ela sem maiores aprofundamentos.

Manuela responde sim e não, primeiro por ser a lésbica um sujeito dissidente, e levanta a questão da reprodução de comportamentos machistas, monogâmicos ao afirmar: “porém, existem mulheres que repetem comportamentos machistas, vivem a monogamia como única forma de se relacionar”. A participante Jussara aborda a questão por um caminho semelhante ao declarar: “entendo que muitos casais de lésbicas reproduzem as expectativas de casamento tradicional monogâmico com filhos. Isso pra mim acaba reforçando esse universo moralista em torno da família ao invés de questionar”. Assim como já mencionado na análise da pergunta número 5, a reprodução desses modelos entre mulheres, sejam lésbicas ou não, o que também se aplica à comunidade LGBTQIA+s no geral, assim como a reprodução do racismo por pessoas negras, trata-se de reprodução, sendo delicado culpabilizar das vítimas. Esse debate é bastante sério e requer um olhar apurado, analítico e crítico-realista, o que tento fazer nas próximas análises.

Pensar cada vez mais a existência lésbica como categoria de análise da realidade social seria de grande ganho para os estudos da linguagem, os estudos feministas, para os estudos

lésbicos e as ciências sociais e humanas como um todo, uma vez que, como uma peça-chave, a existência lésbica pode mudar totalmente a dinâmica das relações pautadas em dimensões que tornam a vida na terra insustentável; a existência lésbica e seu *continuum* (RICH, 1980) tratam do feminino olhando para o feminino.

Tabela – 10

Pergunta 10: Você acredita no modelo de família tradicional como funcional à realidade das relações e existências lésbicas? Por que?

<i>NOME DA PARTICIPANTE</i>	<i>RESPOSTA DA PARTICIPANTE</i>
<i>Daniela</i>	Não. A existência lésbica rompe com a instituição família tradicional que está protegida de forma ideológica por outras instituições, como a igreja, a escola e o estado. Instituições fundamentalistas que pregam dogmas de cunho conservador, assim, a existência lésbica perpassa na contra mão dessas ideologias e assim, sendo vítimas de inúmeras violências, a exemplo do estupro corretivo de uma menina que se assume lésbica dentro de uma família tradicional.
<i>Natália</i>	Os casais lésbicos que querem viver o modelo de família tradicional o fazem, embora acredito que não consigam 100%, para se safarem das mazelas, das represálias sociais. No fundo elas se enquadram, mas não 100%, porque nunca são consideradas uma família tradicional. Portanto, não acho que seja funcional, há sempre uma força de barra, uma constante tentativa de se enquadrar e corresponder à heteronorma, e lésbicas são lésbicas. Há muita diferença nisso.
<i>Maria</i>	Pode existir, sim. Mas, não o modelo, já que é constituído por homem e mulher, entretanto, a heteronormatividade, que estabelece o padrão pode sim estar em famílias compostas por mulheres lésbicas.
<i>Ilma</i>	O modelo tradicional de família possui traços que visam a perpetuação de relações pautadas num passado supostamente perfeito, onde as regras são sempre obedecidas e que não há o rompimento com a normalidade, então acredito que esse modelo não seja funcional à realidade das relações e existências lésbicas, uma vez que a própria existência de uma mulher lésbica já vai na contramão dele.
<i>Laura</i>	Não. Pois o modelo tradicional de família não inclui a existência lésbica e acaba excluindo esse membro de alguma forma.
<i>Ana</i>	Não. A constituição de uma família é desejo, vontade, a existência da minha família depende da existência da sua.
<i>Melissa</i>	Não. Este modelo conceitual de família precisa ser desconstruído em toda a sociedade incluindo às uniões

	familiares.
<i>Dandara</i>	Não acredito, acredito que cada um deve formar sua família dentro das suas bases, não necessariamente tradicional.
<i>Manuela</i>	Não, pois já não vejo como funcional pra ninguém.
<i>Talita</i>	Não.
<i>Bolaji</i>	Acredito na formação familiar que abranja a necessidade do indivíduo como um todo..
<i>Jussara</i>	Não acredito. Acho que poderíamos tratar com mais naturalidade a hipótese da poligamia e do poliamor. O amor romântico é uma tradição falida.
<i>Elis</i>	nao. e nao entendi essa relação. no que que uma família trad pode ser funcional a gente?
<i>Indira</i>	Não, porque é um modelo excludente.
<i>Dalva</i>	Não. Por não permitir a diversidade sexual.

Sobre se o modelo de família tradicional é funcional à realidade lésbica, que funcione para essas mulheres, treze participantes acreditam que “não” e duas participantes responderam de forma pouco específica. Nas linhas a seguir proponho a leitura das respostas de forma coletivizada, de modo a compor sucintamente a voz do grupo.

As participantes que acreditam que o modelo de família tradicional não é funcional à realidade das relações e existências lésbicas pensam que “é um modelo excludente”, “não há diversidade sexual”, “não inclui a existência lésbica”, que inclusive não há relação entre o modelo e a existência lésbica, “no que que uma família tradicional pode ser funcional à gente?” questiona a participante Elis; pensam também que não é um modelo funcional à *ninguém*, “não vejo como funcional a ninguém”, e ainda, que “o conceito precisa ser desconstruído em toda a sociedade e às uniões” somando-se à ideia de que “poderíamos tratar com mais naturalidade a hipótese da poligamia e do poliamor. O amor romântico é uma tradição falida”. Uma das participantes também acredita que “cada um *deve* formar sua família *dentro de suas bases, não necessariamente* tradicional”, afinal, “construir família *é desejo, vontade*” e, “a existência da minha família independe da existência da sua”, são algumas considerações modalizadas da participante Ana. Esta última consideração pode soar equivocada diante do entendimento, já discutido em capítulos teóricos, de que famílias se formam por alianças, pela junção de

parceiros/grupos inicialmente estranhos uns aos outros, sobretudo, na perspectiva ocidental, e que passam a conviver, por afinidade, afetos e ou mesmo motivos materiais.

Algumas justificativas mais detalhadas são vistas nas respostas de Daniela, Natália e Ilma, que também discordam da “funcionalidade” do modelo tradicional, mas explicam ao dizer que a existência lésbica “rompe com a instituição família tradicional que está protegida de forma ideológica por outras instituições, como a igreja, a escola e o estado” (DANIELA). Para ela, a existência lésbica vai na contramão do modelo, assim como para Ilma, que também usa o termo “contramão” ao mencionar que “a própria existência de uma mulher lésbica já vai na contramão dele” – do modelo tradicional de família (ILMA).

Natália traz uma perspectiva já brevemente discutida em análises anteriores, que aborda a reprodução e a repetição do modelo por LGBTs no geral. Para ela não é possível viver cem por cento o modelo tradicional de família por casais lésbicos, mesmo que tentem, acredita que exista uma “força de barra”, uma contínua tentativa de se “enquadrar”, mas que tais sujeitos aprendem a se proteger de violências a partir dessas reproduções.

Os casais lésbicos que querem viver o modelo de família tradicional o fazem, embora acredito que não consigam 100%, para se safarem das mazelas, das represálias sociais. No fundo elas se enquadram, mas não 100%, porque nunca são consideradas uma família tradicional. Portanto, não acho que seja funcional, há sempre uma força de barra, uma constante tentativa de se enquadrar e corresponder à heteronorma, e lésbicas são lésbicas. Há muita diferença nisso (NATÁLIA).

O que se observa nas falas das participantes em geral e aqui na da participante Natália é o reconhecimento da diferença, não se ofusca nem se tenta superar esta diferença, as participantes entendem que são modelos inconciliáveis pois trata-se de sujeitos e dinâmicas com diferentes modos de ser, agir, interagir, são textos que coexistem, são distintos gêneros de família que coexistem.

Tabela – 11

Pergunta 11: Você acredita que pode haver união entre mulheres LBTs dentro dos moldes cisheteronormativos? Por que e de que maneira?

NOME DA PARTICIPANTE	RESPOSTA DA PARTICIPANTE
<i>Daniela</i>	Eu acredito que não, a não ser que essa relação seja construída engajada de forma crítica, reflexiva, compreendendo e respeitando a maneira da/o parceira/o de estar no mundo, colocando na linha de frente o amor.
<i>Natália</i>	É complicado. Essa união pode ficar bastante comprometida. O enquadramento é sempre limitante. Não se é necessariamente cis sendo lésbica, e não precisa nem falar que ser hetero é ser hetero e não lésbica! Acho que as lésbicas são as que mais questionam a cisheteronorma, é muito revoltante ver lésbicas tentando se enquadrar. Mas tento ser solidária na medida em que penso que não é fácil para todas as lésbicas serem sapatão.
<i>Maria</i>	Sim, creio que falei sobre isso antes. Muito provável, porque estamos inserid@s dentro de uma cultura que reforça incansavelmente todos os dias que nós devemos nos encaixar nos padrões. Daí vem a ideia que todo relacionamento lésbico é composto pela lady (mulher) e pela caminhoneira (homem), se tem uma criança, aí tudo se encaixa.
<i>Ilma</i>	União entre elas para continuarem existindo apesar do caça às bruxas que há contra elas, sim, é possível, e isso se faz com organização política, pois é inviável e até fantasioso pensar na existência e sobrevivência desses grupos sem falar sobre política.
<i>Laura</i>	É possível, uma vez que as lésbicas são concebidas dentro desse modelo de sociedade. Elas podem se unir e moldar sua própria concepção de família.
<i>Ana</i>	Não, se o molde cisheteronormativo for homem e mulher. Mas se esse molde for a união de duas pessoas que desejam constituir uma família então isso é possível.
<i>Melissa</i>	É possível porque o fato de LBTs reproduzirem a cisheteronormatividade é observável e automático se não for identificado e desconstruído. Contudo, assim como o machismo mata também aos homens, a cisheteronormatividade é uma ferramenta de controle higienista perverso que se impõe mas, que não promove saúde mental/emocional.
<i>Dandara</i>	Pode sim, pq cada um traz sua própria bagagem para dentro de uma relação, (ensinamentos e crenças familiares), ocorre que devem haver acordos.
<i>Manuela</i>	Existem esses tipos de união, vejo que algumas são bastante disfuncionais, e outras conseguem conviver bem em respeito de acordo com os acordos criados pelo casal.
<i>Talita</i>	Sim. Casamento. Filhos adotivos ou não.
<i>Bolaji</i>	Sim.
<i>Jussara</i>	Eu não acredito nisso mas vejo acontecer por imposições sociais.
<i>Elis</i>	nao so pode, como existe. pela reprodução do modelo e autoproteção comportamental e nao por serem saudáveis.
<i>Indira</i>	Não, a cisheteronormatividade é excludente e não de união.
<i>Dalva</i>	Acho difícil essa vida, mas há mulheres LBTs que buscam se enquadrar, por necessidade ou por escolha.

Nesta pergunta, as participantes se posicionaram sobre o fato de ser possível a união entre mulheres dentro dos moldes cisheteronormativos e justificaram de que maneira isso acontece, se acontece. Quase a totalidade das participantes revelaram que é possível reproduzir o modelo cishetero nas relações lésbicas. Daniela, embora acredite que não seja possível essa união, insere uma condicional, “a não ser que”, o que revela uma fresta de possibilidade sobre a questão: “*a não ser* que essa relação seja construída de forma crítica, reflexiva, compreendendo e respeitando a maneira da/o parceira/o de estar no mundo, colocando na linha de frente o amor”. Há aí muitas perguntas que poderiam ser feitas no sentido de extrair o que seria para a participante uma relação crítica, reflexiva, mas podemos extrair das suas respostas às perguntas anteriores, que a perspectiva crítica/reflexiva seria aquela que rompe/questiona modelos, ideologias, instituições que oprimem, desqualificam, invisibilizam a existência lésbica, aquela que insere reflexões acerca de raça, classe, gênero, buscando sair do ciclo hierárquico de gênero e entendendo a relevância das construções simbólicas x materiais na formatação das nossas realidades. Esse seria um brevíssimo raio X das respostas da Daniela, e que dialoga com muitas visões de outras participantes, que também relatam que há condições para que este modelo seja reproduzido pelas lésbicas. Ainda com Daniela, ao usar a expressão “linha de frente”, que faz menção ao universo militar, de combate entre forças amigas e inimigas, ela invoca para a sua condicional (a não ser que), a situação de guerra, de combate e de defesa, em que assumiria a posição frontal o amor, sentimento bastante complexo, muitas vezes romantizado, que serviria talvez de escudo a certos ataques, afinal, a linha de frente é geralmente aquela que encontra a outra linha de frente, onde há ali uma situação de batalha.

Maria diz que, sim, “muito provável”, com o intensificador “muito” maximizando as possibilidades dessa reprodução, e justifica que isso acontece, não à toa, “estamos inserid@s dentro de uma cultura que reforça *incansavelmente todos os dias* que nós *devemos* nos encaixar nos padrões”. Não é uma tarefa fácil ir contra a correnteza, quando há normas e padrões que insistem diuturnamente reiterar nossas obrigações de enquadramento dos nossos modos de ser e estar no mundo para com elas próprias e com o *status quo*, do qual questionamos e problematizamos. É importante ressaltar, com base nas discussões empreendidas pela professora, pesquisadora e assistente social Bruna Irineu (2023, p. 102) que: “a heteronormatividade também

se reproduz em processos de assimilação, higienização e busca pela normalização protagonizada por *gays* e lésbicas, que podemos nominar de homonormatividade”, processo pelo qual homossexuais são assimilados pela lógica cishetero ancorada às premissas de consumo capitalistas, o que cria uma espécie de pirâmide, onde os homossexuais assimilados são mais respeitados, para não dizer tolerados, e estariam no topo, e aqueles que questionam e subvertem essa lógica, estariam alijados na base.

A tentativa de criar a imagem de um “homossexual saudável” parece corresponder a uma tendência de enquadrar a homossexualidade em padrões heteronormativos. Essa estratégia de controle social, bastante visível na atualidade em diferentes discursos e práticas, em diferentes esferas da vida, traduz não necessariamente a aceitação da homossexualidade, mas a *heterossexualização* dela em detrimento de outras sexualidades periféricas. Em outros termos, certa expressão sexual torna-se factível mediante sua aproximação aos estilos de vida tradicionalmente atribuídos aos heterossexuais, especialmente no tocante à coerência entre sexo e gênero – modos aceitáveis de viver um gênero de acordo com o sexo biológico – e às relações amorosas – modos aceitáveis de se relacionar sexual e afetivamente com alguém. Tal processo legitima as homossexualidades enquadradas na heteronorma ao mesmo tempo em que coloca outras no campo da penumbra, do não legítimo ou do não factível. Não estaríamos, portanto, num momento de maior aceitação das homossexualidades e sim de alguns de seus *tipos* (LUZ; GONÇALVES, 2013, p. 4).

Maria modaliza indicando que ao que parece, “devemos” algo constante e continuamente, neste caso, nos encaixar. Como resultado dessa ação deontica, alguns lugares passam a existir na socialização lésbica, que seriam uma espécie, ainda que distante – afinal, não somos homens e muitas homossexuais questionamos a categoria mulher – de reprodução dos papéis de gênero tradicionais dentro das relações lésbicas, o que não configura de fato um *modus* lesbiano de ser e estar no mundo, afinal, já é “intrusivo” e quiçá, “perturbador” desta ordem, mulheres infringindo normas hegemônicas tradicionais de gênero. “Daí vem a ideia [...]”, diz Maria, “que todo relacionamento lésbico é composto pela *lady* (mulher) e pela caminhoneira (homem), se têm uma criança, aí tudo se encaixa”, há aí a reprodução do modelo de família tradicional tão demandado. Bingo! Para quem? Assim fizeram Marcela e Elisa, para serem aceitas na sociedade na época que viveram. É importante frisar que não há bingo algum acontecendo, nem para a norma tradicional vigente, muito menos para lésbicas, primeiro porque a cisheteronorma distinguirá facilmente a lesbianidade, mesmo que esta busque assimilar a homonormativa, ou seja assimilada por ela, mas

principalmente a lesbianidade desfem, recolocando-a na dissidência taxativa. O que ela – a norma – gostaria no fundo é que não existíssemos para não darmos o trabalho que damos; segundo porque lésbicas são lésbicas, suas feminilidades, transfeminilidades e mesmo suas masculinidades são sempre negociadas e *úteis* diante da norma. Saímos perdendo dentro dessa lógica. Mesmo essa mentalidade de que há lésbicas que reproduzem o papel masculino, no sentido de “repetir” o masculino hegemônico (seriam as *bofe*, *dyke*, *butch*, *fancha*, *caminhoneira*) e lésbicas que reproduzem o papel do feminino hegemônico porque seriam “irreconhecíveis” como homossexuais (seriam as *ladies*) tal como o modelo tradicional preconiza, no fundo limita o entendimento do viver as (trans)feminilidades e masculinidades lésbicas fora do escopo tradicional hegemônico cishetero, tratando tais entidades de maneira biologizada, falsamente simétrica e como propriedades privadas de certos corpos. Não quero dizer com essa reflexão que nossas masculinidades/(trans)feminilidades enquanto lésbicas não são autênticas, muito pelo contrário! São *feminilidades*, *transfeminilidades* e *masculinidades lésbicas*. Há vários *modi* de viver as lesbianidades, suas feminilidades, transfeminilidades e masculinidades, que lhes são próprias, diversas e distantes das demandas da cisheteronormatividade – embora seja possível reproduzi-las assimetricamente – o que torna as denominações antes pejorativas diante da cisheteronorma, passíveis de adoção, ressignificação e bandeira, mas nunca de definição pautada num modelo único, uniforme e ideal. Ser *dyke*, *bofe*, *caminhoneira* ou *lady* na esfera da homossexualidade não é sinônimo de masculino/feminino hegemônico cisheteros.

Ilma diz que apesar do “caça às bruxas que há contra elas”, a união acontece, e mediante condição: “isso se faz com organização política, pois é *inviável* e até *fantasioso* pensar na existência e sobrevivência desses grupos sem falar sobre política”. Usar o processo inquisitório para qualificar o contexto em que lésbicas se encontram traduz as condições disponíveis na atualidade para quem assume ou não o modelo cisheteronormativo nas suas relações homoafetivas, sobretudo, sendo mulheres. Certamente, dada a organização política que veio sendo construída no decorrer da história por esses grupos, a inquisição – que ficou conhecida a partir de Muraro (2014) como a “repressão sistemática ao feminino”, e aconteceu entre o fim do século XIV até meados do século XVIII (MURARO, 2014, p. 13) – contemporânea ganha outra

face, talvez mais amena, menos doentia, ou talvez a fogueira não queime da mesma forma, mas continue queimando de outras.

Laura menciona a reprodução do modelo cisheteronormativo por lésbicas, pois cresceram “dentro desse modelo de sociedade”, o que indica que há um aprendizado dos modos de se relacionar. Para Melissa, que usa o termo “reprodução”, a cisheteronormatividade é observável e automática se não for identificada e desconstruída, afinal, custa entendê-la como mais uma construção sociocultural, assim como a heterossexualidade como não-imanente, e, portanto, mais uma orientação sexual socialmente construída, tal como as outras, porém imposta. Melissa complementa: “a cisheteronormatividade é uma ferramenta de controle higienista perverso que impõe, mas que não promove saúde mental/emocional”.

Dandara e Manuela confluem ao abordar mais uma condição para que essa união exista dentro dos moldes cisheteronormativos: “ocorre que *deve* haver acordos”; “existem esses tipos de união, vejo que algumas são bastante disfuncionais, e outras conseguem conviver bem em respeito, *de acordo com os acordos criados pelo casal*”. Aqui as participantes falam sobre acordos criados pelo casal, que devem existir como condição de que a união dentro da cisheteronormatividade aconteça entre lésbicas. Desse modo, as participantes reconhecem que existem acordos, pactos, negociações, contratos, combinações já existentes na cisheteronormatividade, inclusive para as pessoas heterossexuais, e que as parceiras lésbicas precisam criar acordos sobre acordos já existentes. Aliás, é comum que relações sejam feitas de acordos, explícitos ou implícitos, afinal, relações interpessoais figuram o intercruzamento das diferenças, por isso são negociadas e repletas de combinações. Acontece que, se este trabalho duplo, talvez triplo, não é realizado, o que envolve as lesbianidades comprometidas e seus acordos próprios, bem como as negociações diante da cisheteronorma, há grandes chances desse arranjo ser disfuncional, como coloca Manuela: “vejo que algumas [relações] são bastante disfuncionais”, além da pressão e represália social que continua a soar repetidamente, como um imperativo, fazendo-as lembrar que são dissidentes e que querem ocupar um lugar que não lhes é próprio, embora *útil*.

Ainda nesta linha de raciocínio condicional das participantes, Jussara comenta que não acredita numa relação dentro desses moldes, “mas vejo acontecer por imposições”; Indira

qualifica a cisheteronormatividade como “excludente e não de união”. Elis afirma que essa união “não só pode, como existe”, com a condição de se reproduzir o modelo para fins de autoproteção, o que não implica que isso seja uma escolha saudável. Dalva, por fim, defende que o que acontece é enquadramento, por necessidade ou escolha: “acho *difícil* essa vida, mas há mulheres LBTs que buscam se enquadrar, por necessidade ou por escolha”.

Ainda sobre enquadramento, Natália é categórica: “o enquadramento é *sempre limitante*”. E explica que sendo uma lésbica cis, a passabilidade se torna um ingresso, um acesso, um escudo, porque você está de acordo com a norma, ou seja, você não é vistoriada(o) em princípio ou o tanto quanto o dissidente é. Ela diz: “não se é necessariamente cis sendo lésbica”, por isso, “é complicado. Essa união pode ficar bastante comprometida”. Uma das regiões da avaliatividade é o afeto, responsável por construir na linguagem as reações emocionais e indicar o nível de envolvimento da(o) falante em relação à situação, evento, objeto, pessoa, tema em questão. Em sua resposta, Natália destaca um tom de voz mais acentuado ao usar exclamação, expressões maximizadas como “é muito revoltante” e escolha de itens lexicais que marcam a profundidade da diferença para ela entre ser lésbica e “sapatão”: “não precisa nem falar que ser hetero é ser hetero e não lésbica! Acho que as lésbicas são as que mais questionam a cisheteronorma, é muito revoltante ver lésbicas tentando se enquadrar. Mas tento ser solidária na medida em que penso que não é fácil para todas as lésbicas serem sapatão”, colocando a sapatão numa escala de maior visibilidade em relação à lésbica.

Em geral, as participantes acreditam que a união entre lésbicas dentro dos moldes cisheteronormativos é apenas possível mediante condições que “forçam a barra”, impõem padrões, limitam e enquadram os sujeitos. Essa união envolve acordos duplos, triplos, porém que nunca atinge o ideal cisheteronormativo, afinal, trata-se aí da existência lésbica, que é por condição própria sinalizadora da não-imanência do cisheteropatriarcado, ela escancara a colonização discursiva da cisheteronorma. Não à toa os mecanismos de invisibilização e emudecimento dessas vozes são ferozes.

Tabela – 12

Pergunta 12: A família entre lésbicas é possível? De que modo? Ou haveria para você outro nome/configuração?

NOME DA PARTICIPANTE	RESPOSTA DA PARTICIPANTE
<i>Daniela</i>	Sim, do modo que tenha conversa, respeito, evitar que o modelo machismo tão impregnado na sociedade seja reproduzido nas relações lésbicas.
<i>Natália</i>	Super. A minha não é possível, a minha é. Existe e ponto. Acredito que família remete ao conceito tradicional, mas podemos pensar em um formato de família não tradicional, uma família livre de normas limitantes.
<i>Maria</i>	O próprio conceito de família deveria ser desconstruído, mas é importante para efetividade de leis e direitos. Sim, é possível.
<i>Ilma</i>	Não vejo porque não seria denominada também de família. É uma organização familiar sem a presença de um homem dominante e provedor, mas ainda assim uma organização familiar.
<i>Laura</i>	Sim, é possível, basta essas duas ou mais mulheres decidirem se unir e terem um vínculo em comum.
<i>Ana</i>	Claro que é possível. O nome seria amor, porque é isso que deve unir pessoas.
<i>Melissa</i>	A família desde que livre para ser como quiser é possível e saudável. Família diversa é o nome que já dispomos.
<i>Dandara</i>	Sim é possível, de modo simples, com o nome família.
<i>Manuela</i>	Totalmente possível. Para mim, de forma não monogâmica, com respeito, amor, sem reproduzir machismo, e toda forma q o modelo tradicional inclui. Nome, seria família mesmo, ou outro arranjo familiar (não colocaria novo, pq não acredito que seja novo somente a discussão q vem ganhando mais visibilidade).
<i>Talita</i>	Sim. Amparada pela lei.
<i>Bolaji</i>	Sim. Acredito que seja com naturalidade sem rotulacao.
<i>Jussara</i>	A família entre lésbicas existe e tem uma infinidade de possibilidades para sua configuração. Não entendo que haja "um modo". Todos eles existem.
<i>Elis</i>	é possível sim. esta dado. apenas por se intitularem familia, basta.
<i>Indira</i>	Sim são possíveis.
<i>Dalva</i>	Sim. Como qualquer família, a partir da diversidade.

Como lésbicas entendem a família, sobretudo, se for a realidade delas, a que constituem; como suas famílias são, como representam epistemicamente esta realidade? de que modo existem e se configuram; é possível, dentro de todo histórico do que vem a ser família, ser uma família lesbiana?

Todas as participantes responderam positivamente à pergunta, seja com “sim”, “super”, “claro que é possível”, “totalmente possível” ou mesmo com “ela existe”, “está dado”, “a minha não é possível, a minha é. Existe e ponto” o que revela, por um lado gradações avaliativas e de modalidade que apontam para posições que expressam cada vez mais certeza, do sim ao super, do super ao totalmente, e, por outro lado, avaliações que explicitam algo factível, ou como diríamos, uma informação velha, algo dado, nada novo. Também as participantes não revelaram a necessidade de se criar um nome distinto para a família lésbica, “família *diversa* é o nome que já dispomos” ou “o nome seria amor, porque *é isso que deve* unir pessoas”, ou ainda “nome, seria família mesmo, ou outro arranjo familiar (não colocaria novo, pq não acredito que seja novo, somente a discussão que vem ganhando mais visibilidade)”.

A família lésbica pode existir “de modo que tenha conversa, respeito”, são as condições básicas para a participante Daniela, além de buscar evitar reproduzir o machismo, a isso, Manuela concordará ao dizer “para mim, de forma não monogâmica, com respeito, amor, sem reproduzir machismo”; Bolaji dirá que a família lésbica existe “com naturalidade e sem rotulações”, embora possamos pensar que rotulações existem, é fato, como classificações, categorizações, e elas funcionam também para fins políticos e de estabelecimento de relações de poder, incluindo aí as relações abusivas de poder. O rótulo, cuja conotação é socialmente entendida como negativa quase sempre para as “minorias”, revela um fundo moral, que parte de universais já conhecidos, muitas vezes cristianizados, patriarcalizados, afinal, ser branco, homem, heterossexual também são rótulos, não vistos como tais, sequer como uma classificação de tão cristalizados e naturalizados que são. Assim, se não houver pre-ocupação com as ditas “rotulações”, sobretudo, por parte dos grupos aliados e minoritarizados, se não cuidarmos das rotulações, muitas vezes assumindo-as e ressignificando-as, outros grupos, sobretudo as elites simbólicas e materiais, cuidarão delas. Bourdieu (1989) desenvolve bem tais conceitos (elites simbólicas, *habitus*, campo, capital simbólico etc.) quando discorre sobre o poder simbólico.

Talita e Maria convergem em suas narrativas quando mencionam o amparo da lei para que tais formatos familiares lesbianos existam de fato. Talita diz, “sim”, é possível, “amparada pela lei”, enquanto Maria, ao defender que “o próprio conceito de família deveria ser desconstruído”, entende que tal conceito é importante para a efetividade de leis e direitos. É importante analisar e contrastar aqui o sentido do termo “amparo” (das leis, do Estado) recebido por pessoas, casais e famílias LGBTs, em relação ao “amparo” recebido por pessoas não-LGBTs. Perguntaríamos (?): “é possível uma família cishetero?”. A resposta de Talita, ao apontarmos para a conjuntura, nos fala de legitimação de alguns arranjos, enquanto para outros sugere apenas registro. De modo que, não existe *universal* “amparado” pela lei, eles são apenas registrados para fins de funcionamento das burocracias estatais. Aliás, o termo *amparar* indica em outras palavras, dar apoio (moral), dar proteção, sustentar. No âmbito da existência LGBT, o amparo soa como legitimado/não-legitimado, sendo assim, a família lésbica é possível, *desde que* “amparada pela lei”, afinal, não apenas pelo “pingue-pongue” dos nossos direitos, aprova-revoga-aprova-revoga, padrão que não ocorre com a realidade cisheterossexual no mesmo sentido, mas também pela vivência cotidiana, percebemos que as leis se fazem imprescindíveis para que grupos minoritarizados possam existir e ter o mínimo de dignidade, o que não significa que ela garanta tudo isso. Não se pode esquecer também que as leis, as medidas, decisões regulamentares, bem como as instituições fazem parte do que Foucault chama de dispositivos, que estão situados num tempo-espaço, correspondendo a urgências e demandas históricas.⁴³ Não vamos esquecer também de perguntar: lei para quem? Desde que se possa pagar fiança e multa para diminuir a pena ou ser absolvido, a lei tem sido instrumento de punição para pessoas empobrecidas ou grupos já marginalizados na sociedade, os recentes casos de jogadores de futebol da seleção brasileira envolvendo estupro de mulheres mostram isso.

Por fim, diz a participante Jussara, “a família entre lésbicas existe e tem uma infinidade de possibilidades para sua configuração. Não entendo que haja ‘um modo’. Todos eles existem”, não há uma unidade homogênea na constituição das famílias, nem mesmo nas ditas tradicionais, todas elas são diversas e heterogêneas, não cabendo aí um modo, um formato, uma fôrma.

⁴³ A) “Análise do Discurso com Michel Foucault: Ep.2 Os dispositivos” por Maria do Rosário Gregolin (GEADA Araraquara). Link: <https://www.youtube.com/watch?v=IpMURaG9hYc>. B) Ler também “A Ordem do Discurso” (1970).

10 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este capítulo concatena alguns dos resultados mais relevantes da pesquisa, além de trazer algumas reflexões que entrelaçam teoria e prática, buscando ampliar nossa leitura e entendimento das realidades de lésbicas e suas comunidades. Para isso, é importante recapitular o objetivo geral da pesquisa, que foi investigar, através de relatos e narrativas, como se configura o discurso da família estrutural, também chamada de tradicional, bem como representam e identificam a família lesbiana, e de que modo esse modelo hegemônico de família (re)produz violências contra elas, suas feminilidades, transfeminilidades e masculinidades.

As análises sociodiscursivas da pergunta um (1) mostraram que: no que se refere ao que vem a ser família, as participantes, no geral, avaliaram a partir de afirmações com processos relacionais (LIMA-LOPES, 2008) como sendo um grupo de pessoas, nutrido por união, cuidado, afetos e afinidades (dentre outros elementos que julgaram ser necessários, ver respostas da pergunta dois), que pode ou não ter laços consanguíneos, podendo apresentar vários formatos, desde *single* a multiespécie, formada por amigos, casais hetero/homo com ou sem filhos, avós e netos, bem como outros arranjos. Ao serem perguntadas sobre quais as possibilidades de formação familiar, responderam de forma mais ou menos similar que “todas as famílias são possíveis”; também modalizaram (NEVES, 2006) a necessidade da instituição em análise ser lida (“precisa ser lida”) tendo em vista suas diversas dinâmicas sociais, de modo interseccional, considerando categorias como raça, classe, território, gênero, uma vez que a diversidade é fato inquestionável, conforme coloca Daniela em sua resposta de número um; a ideia de *famílias desestruturadas* foi mencionada e levantou a questão sobre a discursividade/representação do modelo único de família, aquele hegemônico, que estaria por trás dos processos de desqualificação dos diversos modelos familiares, implicitamente ditos “sem estrutura”, quando o que existem são estruturas familiares, no plural. Essa discursividade do modelo único, que cria o mito da uniformidade familiar, para Daniela, é motor das políticas higienistas do Estado, que vitimiza outros modelos de família.

No que se refere aos resultados da pergunta 2, as lésbicas dessa amostragem entendem a formação familiar de forma abrangente e diversa, considerando a existência desde famílias

tradicionais às formadas por amigos, essa visão supera aquela que reclama ser família, somente a união formada por um homem e uma mulher. Esse último pensamento está de acordo com a interdiscursividade cristã excludente, evidenciada nas falas de representantes políticos da bancada evangélica como Ronaldo Fonseca e outros que se dizem em “defesa da família” através do apoio ao dito Estatuto da Família (PL. no. 6583/2013), de teor fundamentalista, que prega o modelo único (cisheteronormativo-branco-patriarcal-monogâmico-cristão).

Ainda objetivando entender como se configura a família para as participantes, como descrevem, qualificam, definem, há algumas ocorrências de metáfora, com predominância para a ideia de família como *base* (de sustentação do ser humano), como alicerce, e como *lugar* em seu sentido concreto e abstrato, o que implica a noção de referência/referenciação. Infelizmente a realidade e dados apresentados no texto da tese mostram que a família é o lugar que mais agride e violenta pessoas LGBTQIA+. Ao modalizar, uma das participantes revela que a família *pode ser* o lugar mais confortável do mundo, criando também a possibilidade epistêmica (NEVES, 2006) do *pode não ser* [o lugar mais confortável do mundo], apontando não apenas para seu conhecimento de uma realidade observada, mas possivelmente de causa. Há ainda as metáforas que relacionam a família a um “porto seguro” e ao mesmo tempo um “campo de batalha”, entrelaçando aí as situações e afetividades adversas que são possíveis de existir.

Na pergunta quatro, fica latente o intercruzamento de discursos na formação do que vem a ser e como as participantes enxergam e descrevem o modelo de família hegemônico, são discursos de ordem cisheteronormativa, cristianizada, sexista (“dominação do homem sobre a mulher e eventuais filhos” (Dalva)), é a “família que fala muito de amor, porém existem violências cometidas, sejam físicas ou psicológicas. Onde o homem tem o direito e a validação da sociedade de ficar com outras pessoas e a mulher não” (Manuela), tais perspectivas descrevem a realidade do modelo hegemônico, que preconiza a desqualificação do feminino em si e a exaltação do masculino, hegemônicos por assim dizer, puros e encaixotados, e a invisibilização/desqualificação de outros modos de viver as feminilidades e as masculinidades.

Não podemos deixar de destacar a importância da categoria classe social neste debate, uma vez que as dinâmicas familiares se apresentam de formas distintas ao considerá-la. Famílias de baixa renda têm suas dinâmicas impactadas pelo trabalho infantil, pelo desemprego perene ou

o subemprego, que retira dos pais e mães a chance de dedicar mais tempo aos seus filhos, muitas vezes dedicando-se aos filhos dos patrões. São inúmeros retratos possíveis em que a categoria classe social opera na distinção do que pode ser uma família ou não. Assim acontece também ao contemplarmos a categoria raça, conforme nos atualiza e modaliza Daniela. Ao construir sua argumentação sobre a família tradicional ela diz: [é] “*uma família branca, heteronormativa, composta por pai mãe e filhos. Família essa, que não sente as desigualdades e o atravessamento do racismo no Brasil que é estruturante e estrutural. Família de poder aquisitivo. Uma família que de fato se enxerga nas imagens de controle hegemônica[s] de maneira positiva, através dos meios de comunicação como na TV, cinema, novelas, programas de TV etc.*”. O grau de verdade se expressa nos atos de a família branca se enxergar positivamente nas imagens de controle, nos meios de comunicação e de não sentir na prática os efeitos do racismo, por ser uma família branca.

Ao perguntar sobre se as participantes se identificavam com este modelo hegemonizado, modalizações categóricas (FAIRCLOUGH, 2003) negativas foram observadas, algumas respostas marcando um grau de certeza ainda maior: “Jamais. Deus me livre! Acorda, Brasil!”, realizando um movimento avaliativo que rejeita o modelo tradicional a partir do uso do advérbio de negação “jamais”, intensificado pela expressão exclamativa “Deus me livre!” logo em seguida, expressão esta que aciona uma afetividade de repulsa seguida pela invocação do divino em sua proteção. Há também outras respostas mais breves e amenas com negativas pontuais, bem como afirmativas que consideram a possibilidade de reprodução da cisheteronorma por casais lésbicos, embora a nítida existência lésbica, isto é, sua materialidade, tão debatida por Monique Wittig e Adrienne Rich (1980), questione profundamente a heteronorma e denuncie sua verticalização. A reprodução da heteronorma é vista como parte de experiências vividas por lésbicas e experiências de ser e existir enquanto família lésbica permeadas por estigmas, opressões, barreiras, dificuldades cotidianas extrínsecas e intrínsecas, de modo que seguir a heteronorma se torna uma tentativa de (sobre)viver melhor, embora não apague tais estigmas, opressões e barreiras. Ilma, em sua resposta à pergunta onze, responde que a reprodução da heteronorma é uma das formas desse casal, dessa família continuar existindo.

Ainda como principais resultados, é importante destacar o uso de itens lexicais para qualificar as figuras/funções sociais de membros da família como ocorre na pergunta seis com o termo “emprestadas”, para “irmãs emprestadas” e “padrasto/madrasta”, embora não esteja explícito aí. Tal discursividade aponta para a construção e função sociais dos papéis de membros de família, afinal, o que é o padrasto e a madrasta, se não também empréstimos, tais como são as irmãs “emprestadas”, pessoas sem relação consanguínea que podem desempenhar papéis fundamentais na vida de muitas pessoas. Essa lógica apresentada derruba mais uma vez a ideia de família como construção biológica.

Das respostas sobre se o modelo tradicional de família imposto é prejudicial ao convívio em sociedade algumas avaliações/modalizações foram observadas: “sim; exclui; poda, sufoca; estrangula; é prejudicial; totalmente prejudicial; é nocivo; é colonial e perversa”; Daniela reforçou ao dizer que esse prejuízo aí representado é tanto material quanto simbólico. O uso do advérbio de modo “totalmente” remete a ideia de que não há escapatória, os prejuízos são totais, “a todes” com diz a participante Manuela, e acrescentaria: sistêmicos, a totalidade é afetada, apesar de existirem grupos que estão em vantagem estrutural comparados a outros, considerados “minorias”, no sentido dos seus direitos violados e desatendidos. Resumidamente, para as participantes os grupos/sujeitos sociais afetados são aqueles que constituem outros modelos de família, que dissidem do padrão cisheteronormativo, sejam eles pessoas LGBTQIA+, mães solo, mulheres no geral, corpos que não são lidos como masculinos, mães lésbicas, pessoas que gestam, pais *gays*, trisais, casais sem filho, alguém e seu amor pelo *pet*, a própria família heterossexual “perfeita”, e também grupos mais pobres e vítimas de intolerância religiosa. Há de se destacar a resposta de Natália quando se refere ao grupo/sujeito prejudicado como sendo o próprio ser humano enquanto sujeito coletivo, apontando mais uma vez para o caráter sistêmico da questão. Esses grupos/sujeitos sociais seriam alvos, então, de apagamentos, silenciamentos, julgamentos, discriminações, intolerâncias, enfim, violências de toda ordem.

Com o objetivo de entender se a existência lésbica questiona o modelo tradicional de família e de que modo, os resultados mostraram que quase a totalidade das participantes acredita que, “sim”, a existência lésbica questiona os modelos tradicionais vigentes. Algumas participantes efetuaram escolhas que intensificam sua afirmativa e desenham a força do evento,

sua potência: “com certeza” (Natália), “com toda certeza” (Ilma), “total” (Elis). Estas participantes se posicionam de um lado da gradação cujo sentimento se expressa de forma intensificada, de acordo com as modalizações realizadas. Natália justifica e explica esse impacto ao usar uma metáfora conceitual (RESENDE; RAMALHO, 2013, p.88): “a existência lésbica questiona várias coisas, *é um tabefe*”, que expressa a ideia de impacto, de pancada, sobretudo, por questionar muito (várias coisas), ou seja, a existência lésbica causa impactos/efeitos nesse “modelo heterossexual de sociedade e nação. Estarmos presentes significa que essa ordem não é única, nem nunca foi. Há outras coexistindo, sempre houve” (NATÁLIA). Mais uma vez a participante faz uso de palavras de cunho mais categórico para explicar o fenômeno: “nunca; sempre”, apelando indiretamente para o percurso histórico (elemento tempo) e o ser e estar orgânico das lésbicas nele.

É importante ainda pensar a ideia de nação levantada por Natália, associada ao modelo heterossexual de sociedade, assunto abordado por Ochy Curiel em seu livro *“La nación heterossexual”*. Ao trazer a ideia de nação conectada à heterossexualidade, Natália denuncia um projeto de ser, agir e representar, já descrito e debatido por teóricas feministas de vários espectros, sobretudo do feminismo lésbico, e que legitima o modelo heterossexual, denegando outros, como estruturante de várias esferas do social, incluindo o Estado-nação.

Sobre se o modelo de família tradicional é funcional à realidade lésbica, quase totalidade das participantes acreditam que não é funcional à realidade das relações e existências lésbicas, para elas “é um modelo excludente”, “não há diversidade sexual”, “não inclui a existência lésbica”, e que inclusive não há relação entre o modelo e a existência lésbica, “no que que uma família tradicional pode ser funcional à gente?” questiona a participante Elis. Daniela, Natália e Ilma, que também discordam da “funcionalidade” do modelo tradicional, explicam ao dizer que a existência lésbica “rompe com a instituição família tradicional que está protegida de forma ideológica por outras instituições, como a igreja, a escola e o estado” (DANIELA), o que revela as interseções interdiscursivas que subjazem a instituição em questão. Para ela, a existência lésbica vai na contramão do modelo, assim como para Ilma, que também usa a metáfora [ir na] “contramão” ao mencionar que “a própria existência de uma mulher lésbica já vai na contramão dele” – do modelo tradicional de família (ILMA), ou seja, vai contra as expectativas e normas

vigentes. Natália fala em “forçação de barra”, uma tentativa de se “enquadrar”, isto é, é possível a reprodução, não cem por cento dela, mas que para sobreviverem e se protegerem de violências, lésbicas e LGBTs no geral acabam tentando reproduzi-lo e isso envolve muitos condicionantes, como mostraram algumas respostas às perguntas onze e doze.

Por fim, todas as participantes responderam positivamente à pergunta doze, em que se buscou entender se a família lésbica é possível, de que modo e se haveria para ela um outro nome e configuração. As respostas variaram entre “sim”, “super”, “claro que é possível”, “totalmente possível” ou mesmo com “ela existe”, “está dado”, “a minha não é possível, a minha é. Existe e ponto” o que revela, por um lado gradações avaliativas e de modalidade que apontam para posições que expressam cada vez mais certeza, do sim ao super, do super ao totalmente, e, por outro lado, avaliações que explicitam algo factível, ou como diríamos, uma informação velha, dada. Também as participantes não revelaram a necessidade de se criar um nome distinto para a família lésbica, “família diversa é o nome que já dispomos”. Talita e Maria confluem em suas narrativas quando mencionam o amparo da lei para que tais formatos familiares lesbianos existam de fato. Talita diz, “sim”, é possível, “amparada pela lei”. Neste caso foi possível problematizar o termo “amparo” ao apontarmos para a conjuntura, que nos fala de legitimação de alguns arranjos, enquanto para outros sugere apenas registro. Desse modo, não haveria *universal* “amparado” pela lei, eles são apenas registrados para fins de funcionamento das burocracias estatais. No âmbito da existência LGBT, o amparo soa como legitimado/não-legitimado, sendo assim, a família lésbica é possível, *desde que* “amparada pela lei”, percebemos que as leis se fazem imprescindíveis para que grupos minoritarizados possam existir e ter o mínimo de dignidade, o que não significa que ela garanta tudo isso na prática cotidiana. Para a participante Jussara, “a família entre lésbicas existe e tem uma infinidade de possibilidades para sua configuração. Não entendo que haja ‘um modo’. *Todos* eles existem”, não há uma unidade homogênea na constituição das famílias, nem mesmo nas ditas tradicionais, todas elas são diversas e heterogêneas, não cabendo aí um modo, um formato, uma fôrma.

Nas seções a seguir deste capítulo de considerações finais, trago mais algumas reflexões finais que entrelaçam perspectivas teóricas importantes, correlacionando-as aos resultados, à

fundamentação teórica, buscando ampliá-la, e situações conjunturais que são parte e incidem nas macro e micro realidades de lésbicas e suas comunidades.

11 EU NÃO SOU UMA MULHER: A IMPORTÂNCIA DOS ESTUDOS LÉSBICOS PARA A MUDANÇA DISCURSIVO-SOCIAL

As mulheres estão fadadas a realizar três quartos do trabalho da sociedade (tanto no espaço público quanto no privado) além do trabalho corpóreo da reprodução de acordo com a imposição, uma espécie de imposto pré-estabelecido. Ser assassinada, mutilada, torturada e abusada física e mentalmente, ser estuprada, espancada e forçada a casar é o destino das mulheres. E destino, supostamente, não pode ser mudado (WITTIG, 1992, p. 11).

A lésbica deve ser encarada como uma categoria gênero-sexual, não sendo gênero aí sinônimo de mulher(es), embora façam parte as mulheridades. Também gênero e sexualidade são coisas distintas, como explica Irineu (2023): “é importante pensarmos também o conceito de “sexualidade”, tendo em vista que nas sociedades ocidentais modernas têm sido característica a vinculação de gênero e sexualidade como se fossem a mesma coisa (IRINEU, 2023, p. 101).

Nesta forma de pensar, espera-se socialmente que um sujeito nomeado ao nascer como masculino a partir de uma determinada genitália (no caso o pênis) cresça reproduzindo os valores, símbolos e interações de “homens”, e que em sua vida juvenil/adulta se envolva afetivo-sexualmente com o sexo oposto (no caso, “mulheres”). Esta leitura sobre o “imperativo heterossexual” se articula ao conceito de heteronormatividade. Este conceito tem se popularizado no Brasil desde meados dos anos 2000, não apenas na academia, mas também nos movimentos sociais feministas e LGBTI+. A heteronormatividade atinge não apenas LGBTI+, mas também pessoas heterossexuais. Basta mencionar o caso de mulheres heterossexuais que decidiram não se casar, ou casais heterossexuais que decidiram não ter filhos/as. Obviamente que essas pessoas não são agredidas fisicamente por suas decisões, diferentemente de travestis e transexuais que ocupam altos índices de violência em decorrência de sua identidade de gênero. É importante ressaltar que a heteronormatividade também se reproduz em processos de assimilação, higienização e busca pela normalização protagonizada por gays e lésbicas, que podemos nominar de homonormatividade. Assim, cabe retomar a discussão sobre sexualidade e articulá-la ao debate de gênero, abrindo espaço para a reflexão sobre a LGBTIfobia e o heterossexismo identificados por vários autores em sociedades tanto do norte global quanto do Sul global (IRINEU, 2023, p. 102).

Em grande parte, as violências lesbofóbicas, incluindo o lesbocídio, são violências que partem da ordem gênero-sexual. Primeiro por ser a lésbica um gênero que transita entre

feminilidades, transfeminilidades e masculinidades. A lésbica entra em barbearias, senta na cadeira e faz o cabelo, com máquina e tesoura, a lésbica pode até ser tolerada, mas ela adentra. Exemplos à parte, passaríamos a noite neles refletindo sobre suas nuances, os papéis de gênero tradicionais – que são binários e polarizados – dirigidos às mulheres não são da ordem da lesbianidade, ao menos, grande parte, e se alguns são replicados por identificação da lésbica, a quebra de paradigma se estabelece no sentido de que ela o faz *sendo lésbica*, também o faz ou para si, ou para *a outra*, se for de sua vontade. Aqui o foco está nos papéis tradicionais cisheterossexuais. Estar fora dos papéis de gênero tradicionais pré-estabelecidos ao nosso nascimento se tornam um fardo pesado. Parto da interseccionalidade para pensar essa categoria dentro dessas dimensões, e possivelmente outras, de forma única. Assim como a negra é uma categoria gênero-racial, as violências sofridas por negras não são apenas de um eixo, são interseccionais.

A reprodução de uma sociedade heterossexual e a heterossexualização das pessoas, desde que se nasce é um fenômeno encarado como imanente, tendo em vista uma genitália “asseguradora” da sua expressão. Daí a consideração materialista wittigiana da categoria sexo como categoria política que inaugura a sociedade como heterossexual:

A categoria de sexo é aquela que decreta como "natural" a relação que está na base da sociedade (heterossexual) e através da qual metade da população, as mulheres, são “heterossexualizadas” (a produção de mulheres é como a produção de eunucos, escravidão, criação de animais) e submetidas a uma economia heterossexual. [...] produto de uma sociedade heterossexual na qual homens apropriam-se da reprodução e da produção das mulheres, mas também de seus corpos através de um contrato chamado contrato marital. Compare esse contrato com o que liga um trabalhador a seu empregador. O contrato que amarra a mulher ao homem é em princípio um contrato para a vida toda, que só pode ser quebrado pela própria lei (divórcio). Ele prescreve para a mulher algumas obrigações, inclusive trabalho não remunerado. O trabalho (cuidado da casa, criação de crianças) e as obrigações (ceder sua reprodução em nome de seu marido, coabitação noite e dia, coito forçado, transmissão legal de residência implicada pelo conceito legal de “cessão do domicílio conjugal”) significam em seus próprios termos uma rendição da mulher de sua corporeidade a seu marido. Está implícito na política policial de não intervir quando um marido bate em sua esposa que ela está diretamente sob o domínio dele. A polícia intervém em casos de assalto ou espancamento, quando um cidadão bate em outro cidadão. Mas uma mulher que tenha assinado um contrato marital deixa de ser um cidadão comum (protegido pela lei) (WITTIG, 1992, pp. 16-19).

Muthien (2020) se pergunta: como devemos definir a lésbica? E comenta que o termo “lésbica” não a inclui porque ela está para além dos binarismos, ela se define como fluida, dinâmica e variável. A lésbica para ela remete a uma ideia de polaridade, “um *continuum* estático e linear”, seria uma orientação ou uma preferência? “somos vítimas da biologia ou agentes ativas de escolha?” (MUTHIEN, 2020, p. 81) pergunta. Para ser sincera fiquei chocada ao ler essas palavras, porque me soam equivocadas. A lésbica sequer se encaixa na proposta binária cishetero, sequer diz sobre uma identidade homogênea e encaixotada, a lesbianidade é plural, fluida, dinâmica e variável conforme a passagem do tempo e da vida. A lesbianidade está permeada por feminilidades, transfeminilidades, masculinidades não estáticas de toda ordem! Não somos vítimas da biologia, apenas quando nos entendem como mulheres, aliás, transexuais lésbicas existem, mais uma prova de que a lesbianidade não está ligada à genitália. Não é também uma questão de preferência ou escolha, mas de sentir, de afetos e desejos predominantes. A própria palavra definir usada pela teórica para “se definir” já causa um contrassenso, já que advoga ser fluida e dinâmica.

Eu quero entender a perspectiva da Muthien. E por isso, sei que sua crítica é direcionada a uma cosmovisão ocidentalizada que impregnou o entendimento das sexualidades, como é também o caso da lesbianidade, com a ideia do binarismo biologizado e de polos estáticos, por isso aqui advogo que a lésbica é uma categoria gênero-sexual distante daqueles papéis de gênero que mulheres são submetidas muito antes de nascer, embora sejam cobradas a exercê-los.

Sua vivência em realidades africanas, em que habitantes originários, mais precisamente da África do Sul, ela cita os Khoe-San, não são heteronormativos, explica sua crítica à lógica ocidental que cunhou o termo lésbica (do grego), embora admita que as práticas descritas por essa referência sejam universais e incluam a África. Dentro dessas realidades, conforme explica a pesquisadora, tais nomenclaturas não existem nem fazem sentido. Se questiona, “existe tal construto como o da lésbica africana?” (MUTHIEN, 2020, p. 82)⁴⁴:

no Zaire, a homossexualidade tinha um elemento místico, enquanto a bissexualidade é também bastante comum entre os grupos Bajuni da África do Leste. [...] as sexualidades não são necessariamente separadas das espiritualidades ou de outros aspectos da vida do

⁴⁴ Ler: “*Queerizando as fronteiras: uma perspectiva africana ativista*” de Bernedette Muthien.

ser humano, da mesma forma que as sexualidades sempre foram fluidas, especialmente na África pré-colonial e em muitas outras antigas sociedades nativas (MUTHIEN, 2020, p. 84).

Monique Wittig em seu clássico texto “*Não se nasce mulher*”, título que faz menção à também clássica análise de Simone de Beauvoir, discorre sobre o “mito da mulher” e nos lembra que as categorias “mulher” e “homem” são formações imaginárias, “categorias políticas e econômicas e não categorias eternas” (WITTIG, 2019, p. 88). Sua análise feminista materialista aponta para uma ruptura do que entendemos como mulheres em uma acepção natural.

Um enfoque feminista materialista da opressão feminina rompe com a ideia de que mulheres são um “grupo natural”: “um grupo racial de uma categoria especial, um grupo percebido como natural [...]. O que a análise realiza no nível das ideias, a prática concretiza no nível dos fatos: por sua própria existência, a sociedade lésbica destrói o fato (social) artificial que constitui as mulheres como um “grupo natural”. Uma sociedade lésbica revela pragmaticamente que a divisão criada pelos homens da qual as mulheres têm sido objeto é política e mostra que fomos reconstruídas ideologicamente como “grupo natural”. [...] não só não existe um grupo natural “mulheres” (nós, lésbicas somos a prova viva disso), mas também como indivíduos nós questionamos “mulher”, que para nós, assim como para Simone de Beauvoir, não passa de um mito” (WITTIG, 2019, pp. 83-84).

Portanto, a divisão que se tentou e ainda se tenta encontrar e sustentar na biologia, diz, na verdade, de uma divisão social. Se admitirmos que existe uma divisão natural entre mulheres e homens, validaremos a naturalização da história, o fato de que as categorias “mulheres” e “homens” sempre existiram e continuarão a existir, que os fenômenos sociais são biologicamente determinados, bem como nossas opressões (WITTIG, 2019). A lésbica seria então uma não-mulher e ao mesmo tempo um não-homem. Afirma: “a recusa em se tornar (ou continuar) heterossexual sempre significou recusar a se tornar um homem ou uma mulher, conscientemente ou não. Para uma lésbica isso vai mais além do que a recusa do papel de “mulher”. É a recusa ao poder econômico, ideológico e político do homem” (WITTIG, 2019, p. 86).

Wittig finaliza nos convidando a empregar nossas forças para o projeto de destruição da classe mulheres, dentro da qual os homens se apropriam delas. “Isso só pode ser conseguido pela destruição da heterossexualidade” sistema que oprime mulheres e “produz a doutrina da diferença entre os sexos para justificar a opressão” (WITTIG, 2019, p. 92). Outra alternativa, que deve se

somar a esta, seria de “re-historicizarmos e recuperarmos a fluidez pré-colonial, pelo menos de ir além da camisa de força dos binarismos, das opressões e das violências coloniais, ainda hoje presentes” (MUTHIEN, 2020, p. 84).

Este capítulo buscou contemplar reflexões sobre a resposta da participante Natália, ao responder sobre seu gênero nos dados pessoais, como sendo lésbica. Todas as outras lésbicas responderam “feminino”, “feminino/cis”, “mulher cis” e “mulher trans”.

Uma tese não encerra sua discussão por completo, tendo em vista tantos temas e perspectivas que circulam em seu texto e que dão o rumo dos fatos científicos, sua constante e contínua análise. Aqui encerro momentaneamente a reflexão que me propus fazer, certa de que deixei de observar, ler, abordar e escrever muitos tópicos importantes e pertinentes que, desejo, serão desenvolvidos em trabalhos futuros, sejam meus ou não.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. Coleção Feminismos Plurais. São Paulo: Pólen, 2019.

ALVES, B. M.; PITANGUY, J. **O que é feminismo**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

ARCHER, M. S. Realismo e o problema da agência. **Estudos de Sociologia**, 6 (2), 2000, pp. 51-75.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE TRAVESTIS E TRANSEXUAIS. **Dicas para travestis e mulheres trans profissionais do sexo em tempos de COVID-19**. Criado por Bruna Benevides, 2020. Acesso em: abr/2021. Disponível em: <https://antrabrazil.files.wordpress.com/2020/04/dica-profissionais-do-sexo-covid19-antra.pdf>.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE TRAVESTIS E TRANSEXUAIS. **Violência**. 2020. Acesso em: abr/2021. Disponível em: <https://antrabrazil.org/category/violencia/>.

ARIÈS, P. **História Social da Criança e da Família**. 2 ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986. Tradução: Dora Flaksman. pp. 195-224.

BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 12a ed. HUCITEC, 2006.

BERTRAND, D. **Os grupos caçadores-coletores do Rio Grande do Norte**. Mnome Revista de Humanidades, Caicó, v. 09. n. 23, nov./dez. De 2008.

BHASKAR, R. **Dialectic: the pulse of freedom**. London and New York: Verso, 1993.

BHASKAR, R. **A realist theory of science**. London and New York: Routledge, 2008.

BHASKAR, R. **Roy Bhaskar – Realismo Crítico**. Acesso em: 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tX9JGfPi8hs>.

BIROLI, F. **Família: Novos Conceitos**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2014. 88 p. (Coleção O que saber).

BONETTI, A. L.; PINHEIRO, L.; FERREIRA, P. A segurança pública no atendimento às mulheres: uma análise a partir do ligue 180. *In*: SARDENBERG, C. M. B.; TAVARES, M. S (Org.). **Violência de gênero contra mulheres: suas diferentes faces e estratégias de enfrentamento e monitoramento**. Salvador: EDUFBA, 2016. pp. 145-185.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A, 1989.

BRANDÃO, S. O corpo lésbico em sala de aula: sobre pedagogias subversivas na formação profissional em Serviço Social. *In*: DUARTE, M. J. O. (Org.). **Sexualidades & Serviço Social: perspectivas críticas, interseccionais e profissionais**. Juiz de Fora: Editora UFJF/Selo Serviço Social, 2023, pp. 61-70.

BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012. Dispõe sobre diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Acesso em: 2021. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/cns/2013/res0466_12_12_2012.html.

BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. Resolução nº 510, de 07 de abril de 2016. Dispõe sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais cujos procedimentos metodológicos envolvam a utilização de dados diretamente obtidos com os participantes ou de informações identificáveis ou que possam acarretar riscos maiores do que os existentes na vida cotidiana, na forma definida nesta Resolução. Acesso em: 2021. Disponível em: <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2016/Reso510.pdf>.

BRUZASCO, Luana. **05 direitos da mãe solo**. Luana Bruzasco – Direito Humanizado, 19 out. 2021. Blog. Disponível em: <https://www.luanabruzasco.com/post/05-cinco-dicas-para-m%C3%A3es-solo>. Acesso em: 17 nov. 2023.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CISNE, M.; SANTOS, S. M. M. **Feminismo, diversidade sexual e serviço social**. São Paulo: Cortez, 2018.

COHEN, C. J. Punks, bulldaggers, and welfare queens: the radical potential of queer politics? *In: GLQ - A Journal of lesbian & gay studies*, vol. 3. Canada: Overseas Publishers Association, 1997, p. 437-465.

COPI, I. M. **Introdução à lógica**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

CORRÊA, M. **Repensando a família patriarcal brasileira**. Cadernos de Pesquisa, São Paulo, (37) 5-16, maio, 1981.

COSTA, S. L. **A influência da história na evolução de alguns aspectos do direito de família**. Rio de Janeiro: EMERJ, 2013. 2 v. (Série Aperfeiçoamento de Magistrados, 13. 10 Anos do Código Civil - Aplicação, Acertos, Desacertos e Novos Rumos).

CURIEL, O. **La nación heterosexual: análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación**. Bogotá: Brecha Lésbica/ En la Frontera, 2013.

CURRY, N. Marxismo, pós-marxismo e realismo crítico: reflexões acerca do debate Bhaskar/Laclau. **Estudos de Sociologia**, 6 (2), 2000, pp. 97-116.

DIAS, T. B. A defesa da família tradicional e a perpetuação dos papéis de gênero naturalizados. **Mandrágora**, v.23. n. 1, 2017, p. 49-70

DUARTE, M. J. O. (Org.). **Sexualidades & Serviço Social: perspectivas críticas, interseccionais e profissionais**. Juiz de Fora: Editora UFJF/Selo Serviço Social, 2023.

DUARTE, M. E. L. **A expressão da modalidade deôntica e epistêmica na fala e na escrita e o padrão sv**. Revista do GELNE, Natal/RN, v. 14. Número Especial: 77-94, 2012.

FAIRCLOUGH, N. **Critical discourse analysis: papers in the critical study of language**. London/New York: Longman, 1995.

FAIRCLOUGH, N. **Analysing discourse: textual analysis for social research**. London: Routledge, 2003.

FAIRCLOUGH, N. Análise crítica do discurso como método em pesquisa social científica. *In*: WODAK, R.; MEYER, M. (orgs.). **Methods of critical discourse analysis**. Trad. Iran Ferreira de Melo. 2 ed. Londres: Sage, 2005. pp. 121-138.

FAIRCLOUGH, N. **Discurso e mudança social**. Brasília: Editora UNB, 2001.

FACO, V. M. G.; MELCHIORI, L. E. Conceito de família: adolescentes de zonas rural e urbana. *In*: VALLE, T. G. M. (Org.). **Aprendizagem e desenvolvimento humano: avaliações e intervenções** [online]. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. 222 p.

FATUMMA, D. **Lesbiandade**. Coleção Feminismos Plurais. São Paulo: Editora Jandaíra, 2023.

FEDERICI, S. **Mulheres e caça às bruxas: da idade média aos dias atuais**. São Paulo: Boitempo, 2019.

FILHO, H. P. F. **Lógica modal: uma abordagem introdutória**. 2018. 42f. Monografia - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2018.

FIORIN, J. L. **Modalização: da língua ao discurso**. Alfa, São Paulo, 44:171-192, 2000.

FLACSO BRASIL. **Mapa da Violência 2015: Homicídio de Mulheres no Brasil, 2015**. Acesso em: 2021. Disponível em: http://flacso.org.br/files/2015/11/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf.

FONSECA, C. **Olhares antropológicos sobre a família contemporânea**. Participação na Mesa Redonda “O lugar da família na ciência contemporânea: desafios e tendências na pesquisa”. Congresso Internacional Pesquisando a Família, Florianópolis 24-26 de abril, 2002.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. **A violência LGBTQIA+ no Brasil**. São Paulo, 2020. Acesso em: abril de 2020. Disponível em: https://www.fgv.br/mailling/2020/webinar/DIREITO/Nota_Tecnica_n.pdf

FUZER, C; CABRAL, S. R. S. Metafunção interpessoal: oração como troca. *In*: FUZER, C.; CABRAL, S. R. S. **Introdução à gramática sistêmico-funcional em língua portuguesa**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2014.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2007.

GOMES, P. Prefácio. *In*: ARISTÓTELES. **Organon**. Tradução, prefácio e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985. pp. 7-16.

GONÇALVES, V. M. **Da família moderna**. Rio de Janeiro: EMERJ, 2013. 2 v. (Série Aperfeiçoamento de Magistrados, 13. 10 Anos do Código Civil - Aplicação, Acertos, Desacertos e Novos Rumos).

GROSSI, M. P. **Gênero e parentesco**: famílias gays e lésbicas no Brasil. *Cadernos Pagu*, São Paulo, (21): pp. 261-280, 2003.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALLIDAY, M. A. K. **An introduction to functional grammar**. London and New York: Routledge, 2014.

_____, M. A. K. **An introduction to functional grammar**. London: British Library Cataloguing in Publication Data, 1985.

HANISCH, C. **The personal is political**. 1969. Disponível em: <https://webhome.cs.uvic.ca/~mserra/AttachedFiles/PersonalPolitical.pdf>

HEINE, L. M. B. Aspectos do funcionalismo linguístico. *In*: HEINE, P. V. A. (Org.). **Entre o texto e o discurso**. Salvador: Kalango, 2011. pp. 13-60.

- HOLLANDA, H. B. (Org.). **Pensamento feminista hoje**: sexualidades no sul global. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- HOLLANDA, H. B. (Org.). **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.
- HOOKS, b. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- IRINEU, B. A. Apagamento, desproteção social e política de extermínio: marcas da violência de Estado contra pessoas LGBTI+ no Brasil. *In*: DUARTE, M. J. O. (Org.). **Sexualidades & Serviço Social**: perspectivas críticas, interseccionais e profissionais. Juiz de Fora: Editora UFJF/Selo Serviço Social, 2023, pp. 101-115.
- JANSANA, R. **Lógica Modal**. Universidade de Barcelona, 2018. Acesso em 2020. Disponível em: <http://docplayer.es/46249169-Logica-modal-ramon-jansana-universitat-de-barcelona.html>.
- KUHN, T. S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- LIMA-LOPES, R. E. **Processos relacionais em cartas publicitárias**. Rev. Brasileira de Lingüística Aplicada, v. 8, n. 1, 2008, pp. 35-69.
- LOPES, M. O.; SANTOS COSTA, N. P.; RODRIGUES, T.; OLIVEIRA, D. O ethos discursivo de um parlamentar em um debate televisivo sobre o pl 658313 proposta de análise à luz dos estudos críticos do discurso. *In*: ALMEIDA, A. A. D.; BATISTA, A. S.; KUPSKE, F. F.; ZOGHBI, D. (Orgs.). **Língua em movimento**: estudos em linguagem e interação. Salvador, EDUFBA, 2020. v. 2. pp. 235-252.
- LOURO, G. L. **Teoria queer**: uma política pós-identitária para a educação. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LUZ, R. R.; GONÇALVES, H. S. **Heterossexualização das relações homoafetivas**: uma realidade para se alcançar a aceitação? Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2013, 12p.

MAGALHÃES, I.; MARTINS, A. R.; RESENDE, V. M. **Análise de Discurso Crítica**: um método de pesquisa qualitativa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2017.

MARTIN, J. R.; WHITE, P. R. R. **The language of evaluation**: appraisal in English. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

MBEMBE, A. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. n-1 edições, 2018.

MELO, I. F. **Análise Crítica do Discurso**: modelo de análise linguística e intervenção social. ESTUDOS LINGUÍSTICOS, São Paulo, 40 (3): p. 1335-1346, set-dez 2011.

MICHAELIS. **Moderno dicionário da língua portuguesa**. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1998.

MINAYO, M. C. S. (org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

MOITA LOPES, L. P. **Por uma linguística aplicada indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

MUTHIEN, B. Queerizando as fronteiras: uma perspectiva africana ativista. *In*: HOLLANDA, H. B. (Org.). **Pensamento feminista hoje**: sexualidades no sul global. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, pp. 79-87.

MOGROVEJO, N. O queer, as mulheres e as lésbicas na academia e no ativismo em Abya Yala. *In*: HOLLANDA, H. B. (Org.). **Pensamento feminista hoje**: sexualidades no sul global. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, pp. 33-57.

MURARO, R. M. Breve introdução histórica. *In*: KRAMER, H.; SPRENGER, J. **Malleus Maleficarum**. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 2014. pp. 5-17.

NASCIMENTO, L. **Transfeminismo**. Coleção Feminismos Plurais. São Paulo: Editora Jandaíra, 2021.

NETTO, J. P.; BRAZ, M. **Economia política**: uma introdução crítica. São Paulo: Cortez, 2012.

NEVES, M. H. M. **Texto e Gramática**. São Paulo: Editora Contexto, 2006.

NEVES, M. H. M. **Um visita histórica aos pilares da construção de uma visão funcional da linguagem**. ABRALIN ao Vivo, 2020. Acesso em: maio de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=05GhFNpDqfg&t=1855s>.

NOGUEIRA, S. B. **Intolerância religiosa**. Coleção Feminismos Plurais. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020.

OUTHWAITE, W. **New philosophies of social science**: realism, hermeneutics and critical theory. London: MacMillan, 1987. (Theoretical traditions).

OYÈWÚMI, Oyèronké. *A invenção das mulheres*: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYÈWÚMI, Oyèronké. Family bonds/Conceptual Binds: African notes on Feminist Epistemologies. **Signs**, Vol. 25, No. 4, Feminisms at a Millennium (Summer, 2000), pp. 1093-1098. Tradução para uso didático por Aline Matos da Rocha.

PENNYCOOK, A. Uma linguística aplicada transgressiva. *In*: MOITA LOPES, L. P. **Por uma linguística aplicada indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial, 2006, pp. 68-84.

PRIBERAM DICIONÁRIO. **Verbetes** **Emprestar**. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/emprestar>. Acesso em: 17 de nov. 2023.

POLESSO, N. B. **Amora**. Porto Alegre: Não Editora, 2015.

PUAR, J. K. Homonacionalismo como mosaico: viagens virais, sexualidades afetivas. *In*: HOLLANDA, H. B. (Org.). **Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, pp.159-185.

RAJAGOPALAN, K. **Por uma linguística crítica: linguagem, identidade e a questão ética**. São Paulo: Parábola Editorial, 2003.

RAJAGOPALAN, K. The philosophy of Applied Linguistics. *In*: DAVIES, A; ELDER, C. (orgs.). **A handbook of Applied Linguistics**. Oxford: Blackwell, 2004. pp. 397-420.

RAMALHO, V.; RESENDE, V. M. **Análise de discurso (para a) crítica: o texto como material de pesquisa**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2011. (Coleção: Linguagem e Sociedade).

REA, C. Crítica queer racializada e deslocamentos para o sul global. *In*: HOLLANDA, H. B. (Org.). **Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, pp. 67-77.

RESENDE, V. M. **Análise de discurso crítica e realismo crítico**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2009.

RESENDE, V. M.; RAMALHO, V. **Análise de discurso crítica**. São Paulo: Contexto, 2013.

RICH, A. **Heterossexualidade compulsória e existência lésbica**. Revista Signs: 1980. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2309>. Acesso em 2017.

RODRIGUES-JÚNIOR, A. S. Análise crítica do discurso. Modismo, teoria ou método? **Revista Brasileira de Linguística Aplicada**, Belo Horizonte, v.9, n.1, pp. 99-132, 2009.

RODRIGUEZ, B. C.; GOMES, I. C. **Novas formas de parentalidade**: do modelo tradicional à homoparentalidade. *Boletim de Psicologia*, São Paulo, v. LXII, Nº 136: 29-36, 2012.

ROJO, R. H. R. Fazer linguística aplicada em perspectiva histórica: privação sofrida e leveza de pensamento. *In*: MOITA LOPES, L. P. **Por uma linguística aplicada indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial, 2006, pp. 253-276.

ROSA, O. A. **Análise zooarqueológica do sítio Garivaldino (RS-TA-58) município de Montenegro, RS**. Pesquisas, série Antropologia. no. 67, pp. 133-172. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 2009.

ROSABONI, C. **Mulheres vivenciam condições precárias de trabalho como estratégia de redução de custo**. *Jornal da USP*. Disponível em: <https://jornal.usp.br/diversidade/mulheres-vivenciam-condicoes-precarias-de-trabalho-como-estrategia-de-reducao-de-custo/#:~:text=O%20estudo%20aponta%20que%2C%20em,brancas%20e%20dos%20homens%20negros>. Acesso em: 2024.

SAFFIOTI, H. **Gênero, patriarcado, violência**. 2.ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2015.

SANTOS COSTA, N. P. **Discursos potencializadores de violências contra mulheres na internet**. 2017. 161 f. Dissertação (Mestrado em Língua e Cultura) – Instituto de Letras. Universidade Federal da Bahia.

SANTOS COSTA, N. P. **Sobre modalidade em Norman Fairclough**. *In*: Seminário Estudantil de Pesquisa em Letras – 13, 2020, Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BIe0MIbqKMk&t=2936s>

SARTI, C. A. **Contribuições da antropologia para o estudo da família**. *Psicologia USP*, São Paulo, 3(1/2), pp. 69-76, 1992.

SAYER, A. Características-chave do Realismo Crítico na prática. Um breve resumo. **Estudos de Sociologia**, 6 (2), 2000, pp. 7-32.

SILVA NETO, S. A. O que é um paradigma? **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v.45, n.2, 2011. pp. 345-354.

SIMAKAWA, V. V. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes**: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 2015. 244 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos. Universidade Federal da Bahia.

SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, v. 20, nº 2, jul./dez. 1995. pp. 71-99.

SOUZA, S. B. O corpo lésbico em sala de aula: sobre pedagogias subversivas na formação profissional em Serviço Social. In: DUARTE, M. J. O. (Org.). **Sexualidades & Serviço Social**: perspectivas críticas, interseccionais e profissionais. Juiz de Fora: Editora UFJF/Selo Serviço Social, 2023, pp. 61-70.

SPELMAN, Elizabeth. 1998. **Innesential Woman**: Problems of Exclusion in Feminist Thought. Boston: Beacon.

STEARNS, P. N. **História das relações de gênero**. São Paulo: Contexto, 2015.

TAGLIAMENTO, G.; BRUNETTO, D.; ALMEIDA, R. M. **Lesbocenso nacional**: mapeamento de vivências lésbicas no Brasil (Relatório descritivo 1ª etapa). Liga Brasileira de Lésbicas (LBL) e Associação Lésbica Feminista de Brasília – Coturno de Vênus: Brasil, 2022.

TEIXEIRA, E. Reflexões sobre o paradigma holístico e holismo e saúde. **Rev.Esc.Enf.USP**, v.30, n.2, pp. 286-90, ago. 1996.

TOZZI, V. Realismo Crítico e historiografia. **Estudos de Sociologia**, 6 (2), 2000, pp. 77-95.

VAN DIJK, T. A. **Discurso e poder**. São Paulo: Contexto, 2010.

VAN DIJK, T. A. Aims of critical discourse analysis. **Japanese Discourse**. v.1. 1995. pp. 17-27.

VIRDZINA. Direção: Srdjan Karanovic. Intérpretes: Miodrag Krivokapic; Ina Gogálová; Slobodan Milovanovic; Mirko Vlahovic; Matija Prskalo; Vjenceslav Kapural; Nada Gacesic; Andrijana Videnovic; Marta Keler; Sladjana Bebic; Igor Bjelan. Domaći Film, 1991. 49 min.

WITTIG, M. Ninguém nasce mulher. *In*: HOLLANDA, H. B. (Org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, pp. 83-92.

WITTIG, M. **The category of sex: in the straight mind and other essays**. New York: Beacon Press, 1992, pp. 1-8.

WITTIG, M. **A categoria de sexo + outros ensaios**. Herética Difusão Feminista, [202-], 55p.

WODAK, R. De qué trata el análisis crítico del discurso (ACD). Resumen de su historia, sus conceptos fundamentales y sus desarrollos. *In*: R. Wodak & M. Meyer (orgs.). **Métodos de Análisis Crítico del Discurso**. Trad. T. Fernández y B. Eguibar: Gedisa, 2003. pp. 17-34.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In*: DA SILVA, T. T. (Org.); HALL, S.; WOODWARD, K. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. pp. 7-72.

ANEXO

ROTEIRO PARA ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA E QUESTIONÁRIO

ENTREVISTADORA/PESQUISADORA: NEILA PRISCILA DOS SANTOS COSTA

CURSO: DOUTORADO EM LÍNGUA E CULTURA

ÁREA: LINGUAGEM E INTERAÇÃO

LINHA: LINGUAGEM, COGNIÇÃO E DISCURSO

ORIENTADORA: DANIELE DE OLIVEIRA

TÍTULO DA PESQUISA:

LESBIANIDADES: UMA ANÁLISE DISCURSIVA SOBRE FAMÍLIA TRADICIONAL
(Título que constava no TCLE e no Googleforms).

ENTREVISTADA(E):

Formação/Grau de escolaridade: _____

Profissão: _____

Idade: _____

Raça/cor: negra__ branca__ parda__ indígena/etnia_____ outra: _____

Gênero: _____

Orientação sexual: _____

Orientação religiosa: _____

Origem geográfica: _____

Classe social: _____

Data e local da entrevista: _____

Estado Civil: casada__ solteira__ união estável__ outra: _____

1º bloco de perguntas (Sobre família):

O que é/não é família para você?

O que é necessário para o estabelecimento do *status* de família para você? / Quais famílias são possíveis?

A família é necessária? Por que sim/não?

Como a família precisa/deve ser?

Como seria sua frase que se inicia assim: “A família...”

2º bloco de perguntas (Sobre família tradicional):

Como você descreveria o modelo de família tradicional? que elementos, ideias, relações, representações, [contratos] compõem para você esse modelo de família vigente?

Você se identifica com esse modelo de família? Se sim, de que modo?

O modelo de família tradicional é necessário? Por que?

Você tem família de origem? qual é a composição da sua família de origem?

A seu ver esse modelo de família tradicional é prejudicial à sociedade? Se sim, a quais sujeitos sociais/grupos sociais? De que modo?

3º bloco de perguntas (Sobre famílias/uniões entre mulheres LBTs):

Você construiu ou faz parte de alguma formação familiar? Qual a composição? Se não, deseja formar família?

A existência lésbica questiona o modelo tradicional de família? De que modo?

Você(s) acredita(m) no modelo de família tradicional como funcional à realidade das relações e existências lésbicas? Por que? (característica para exemplo: monogamia)

Você acredita que pode haver união entre mulheres LBTs dentro dos moldes cisheteronormativos? Por que e de que maneira?

A família entre lésbicas é possível? De que modo? Ou haveria para você outro nome/configuração?