



PUC-SP

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

JAMILIE SANTOS DE SOUZA

**TECENDO IDENTIDADES NAS FRONTEIRAS:
O VESTIR EM NARRATIVAS DE MULHERES BISSEXUAIS**

MESTRADO EM PSICOLOGIA SOCIAL

SÃO PAULO

2021

JAMILIE SANTOS DE SOUZA

TECENDO IDENTIDADES NAS FRONTEIRAS:
O VESTIR EM NARRATIVAS DE MULHERES BISSEXUAIS

MESTRADO EM PSICOLOGIA SOCIAL

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia Social sob a orientação da Profa. Dra. Carla Cristina Garcia.

SÃO PAULO

2021

BANCA EXAMINADORA

O presente trabalho foi realizado com apoio do
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ).

NÚMERO DO PROCESSO: 155617/2019-2

This study was financed in part by the
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ).

PROCESS NUMBER: 155617/2019-2

*A todas as mulheres bissexuais que já se
sentiram desorientadas em seus caminhos
na busca por si mesmas.*

AGRADECIMENTOS

Ao longo dos mais de três anos em que eu estava planejando a entrada no mestrado, nunca imaginei que haveria um desastre mundial como a pandemia de COVID-19. Nesse contexto, tenho certeza de que não teria conseguido passar pelo processo de pesquisa e de escrita da dissertação se não houvesse pessoas tão incríveis ao meu lado. Por isso, tenho muitos agradecimentos a fazer (e espero não deixar ninguém de fora).

Quero agradecer o apoio da minha família nesse processo, especialmente da minha mãe, Maria Auxiliadora Machado, e da minha avó, Doralice Machado, mulheres excepcionais, que me inspiram com suas histórias e com quem tive, em um dos momentos mais difíceis por que passamos como família, o privilégio de compartilhar as comidas que fazia. Agradeço ao meu pai, Antônio José Bonifácio, por me apoiar e por torcer por mim sempre. Agradeço ao meu irmão, Antônio Bonifácio Neto, ou Boni Neto, pelas conversas, pelas risadas e pelos espaços para desabafo.

Agradeço imensamente à minha orientadora, professora Carla Cristina Garcia, que me acolheu com muito amor no Núcleo Inanna de Pesquisa, o NIP, mesmo antes da minha entrada no programa de mestrado, e que me fez ver o mundo com outras lentes, além de ter sido extremamente generosa ao longo de todo o processo, mesmo com o mundo se acabando. Carla, naquela primeira vez que eu te ouvi numa aula no SESC, pensei “Eu quero ser assim quando crescer!”.

Agradeço às minhas amigas, queridas companheiras do NIP, e de destruição do patriarcado, pelas sextas-feiras de risadas, de fofocas, de acolhimento e de trocas de referências. Obrigada, Nathalí Grillo, Sara Moura, Ester Xavier, Taoana Padilha, Camila Nava, Natália Godoy, Malu dos Santos, Camila Rodrigues, Tatá Arouck e Roberta Ribeiro. Um agradecimento especial à Flora Schroeder Garcia, minha amiga de núcleo e da vida, por ter feito a revisão dessa dissertação, que ficou bem maior do que eu esperava.

Agradeço a todos do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Identidade Metamorfose, o NEPIM, por me adotarem no núcleo e nas aulas. Um agradecimento especial à professora Cecília Pescatore Alves e ao professor Juracy Almeida, pelos seus apontamentos precisos. Agradeço também à professora Cláudia Vincentini por ter me acolhido na USP, e pelos comentários mais do que pertinentes ao meu texto.

Agradeço às minhas amigas da coletiva de estudos de moda, gênero, sexualidades e decolonialidades, Às Avestas. Obrigada, Patrícia Matos, Ana Julia Melo e Babi Carvalho, por todos os nossos encontros, discussões e construções coletivas. Agradeço especialmente à Natalia Rosa por ser, há anos, minha parceira de estudos e de planos de subversão do mundo acadêmico da moda, não apenas n'Às Avestas, mas também no Encontro Bafo, evento de moda e de dissidências sexuais e de gênero, que realizamos com o querido Lino Nascimento.

Agradeço demais a todas as pessoas integrantes do GAEBI, Grupo Amazônida de Estudos sobre Bissexualidade, pelas riquíssimas noites de quinta-feira. Em especial, agradeço às queridas Helena Monaco, Dani Klidzio, Lobélia Rodrigues, Maria Cristina e Beatriz Cruz, pela generosidade em ler meu texto e apontar tropeços e caminhos possíveis. Muita coisa nessa pesquisa foi possível graças ao GAEBI.

Agradeço às minhas amigas-irmãs que encontrei na cidade de pedra e com as quais tive a sorte de formar laços essenciais. Andrea Arradi, Maísa Mendes, Gabriela Souza, Carol Sulz, Luisa Drua, Renata El, Thaís Bergamo e Diego Gama, obrigada por tudo, tudo, tudo! Também agradeço a minhas amigas-irmãs de longa data, que me apoiaram quando eu me mudei pra São Paulo e que seguem me apoiando de longe. Mariana Menezes, Amanda Holanda, Esteffanny Frazão, Fernanda Negraes, Letícia Rodrigues, Amanda Leal e Thiago Alves, obrigada por me levarem aos rios de Belém todos os anos.

Quero deixar registrado o meu agradecimento ao Sistema Único de Saúde (SUS) e ao Instituto Butantan por todos os esforços para atender a população do país durante a pandemia e para produção, distribuição e aplicação da vacina contra a COVID-19. Escrevo isso após tomar a minha segunda dose da vacina, esperando que cheguemos logo ao fim dessa pandemia.

Meus maiores agradecimentos às minhas interlocutoras, participantes desta pesquisa: Paula, Fernanda, Joana e Michele. Muito obrigada por terem topado tantos encontros virtuais e por terem se aberto de forma tão sincera. Essa pesquisa só foi possível graças a vocês.

E, por fim, um agradecimento sem fim à minha namorada, meu amor, minha companheira da vida, Denise Alves-Rodrigues, que topou juntar quatro gatos em um apartamento no meio da pandemia, que me ajudou com os choros na quarentena e as crises na pesquisa, que ouviu as minhas elaborações teóricas aleatórias na mesa de café da manhã e que me incentivou a continuar a cada passo.

RESUMO

Esta dissertação se propõe a investigar como se dão as construções identitárias de mulheres bissexuais por meio de seu vestir e estética, tendo em vista suas existências em uma sociedade hétero e mononormativa que privilegia uma visão essencialista sobre as identidades e sobre as orientações sexuais humanas. Pretende entender se suas narrativas estético-corporais, como tecnologias de gênero expostas a suas realidades concretas, perpetuam normas hegemônicas ou subvertem enunciados binários, rompendo com as fronteiras estabelecidas. Tem como base teórica os estudos de moda e de psicologia social feministas, *queer* e bissexuais e utiliza como metodologia narrativas de história de vida e núcleos de significação. A coleta de dados da pesquisa foi realizada a partir de grupos de conversa *online* e de entrevistas individuais *online*, com mulheres bissexuais participantes do grupo virtual Bi-Sides. Para as entrevistas individuais *online*, as participantes selecionaram fotografias pessoais. Nas narrativas das mulheres bissexuais participantes, o vestir como um ato corporal situado faz-se uma potente ferramenta de tecelagem identitária para ultrapassarem modelos opostos que não as contemplam. Elas podem ir a lugares não concebidos pelas construções sociais — os interstícios das identidades, fonte de força e de criatividade para movimentos de mudança.

Palavras Chave: Bissexualidade; Identidade; Moda; Vestir; Mulheres.

ABSTRACT

This dissertation aims to investigate how the identity constructions of bisexual women take place through their dress and aesthetics, considering their existence in a hetero and mononormative society that privileges an essentialist view of human sexual identities and orientations. It intends to understand whether their corporal-aesthetic narratives, as gender technologies exposed to their concrete realities, perpetuate hegemonic norms or subvert binary statements, breaking established borders. Its theoretical basis are fashion studies, social psychology, feminist, queer and bisexual studies, and uses life history's narratives and core meanings as a methodology. Data collection for the survey was carried out from online conversation groups and individual online interviews with bisexual women participating in Bi-Sides' virtual group. For individual online interviews, participants selected personal photographs. In the narratives of the participating bisexual women, dressing as a situated bodily act becomes a powerful tool for weaving identity to overcome opposing models that do not contemplate them. They can go to places not conceived by social constructions — the interstices of identities, a source of strength and creativity for movements for change.

Key Words: Bisexuality; Identity; Fashion; Dress; Women.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 — Marsha P. Johnson e Sylvia Rivera nas ruas de Nova York por volta de 1989-1990.	37
Figura 2 — Brenda Howard, à esquerda, em uma parada do orgulho LGBTQ+ em Nova York.	38
Figura 3 — <i>O Manifesto Bissexual</i> , traduzido por Ká Filho.	39
Figura 4 — Bandeira do Orgulho Bissexual.	40
Figura 5 — Marielle Franco em fala na Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro. ...	42
Figura 6 — Bonde liderado pelo coletivo Bi-Sides na Caminhada das Mulheres Lésbicas e Bissexuais em São Paulo.	43
Figura 7 — Traje masculino e traje feminino em gravura do século XV.	65
Figura 8 — Retrato do rei francês Luis XIV, o Rei Sol, datado de 1701.	67
Figura 9 — Pintura representando a figura de um revolucionário <i>sans culote</i>	68
Figura 10 — Casal dançando em pintura feita por Pierre Auguste Renoir no final do século XIX.	70
Figura 11 — Foto de trabalhadora de mina de carvão usando calças em 1873.	72
Figura 12 — Desenho de ciclista com traje <i>bloomer</i> em anúncio inglês veiculado em 1897.	73
Figura 13 — Operárias inglesas de fábrica de munição vestindo calças.	75
Figura 14 — Capa de edição de 1949 da revista estadunidense <i>Seventeen</i>	76
Figura 15 — Anúncio de marca de jeans unissex nos EUA veiculado em 1975.	78
Figura 16 — David Bowie como a personagem andrógina Ziggy Stardust.	79
Figura 17 — Mulheres de calça e gravata no editorial “A roupa certa para você sair com seu namorado”.	80
Figura 18 — À esquerda, foto de menino em quarto com itens azuis, e à direita, foto de menina em quarto com itens rosa, nos anos 2000.	82
Figura 19 — Coleção agênero da marca Zara.	84
Figura 20 — Foto de mulheres no bar <i>Le Monocle</i> , em Paris, nos anos 1930.	88
Figura 21 — Marlene Dietrich, atriz bissexual, vestindo calça e paletó nos anos 1930.	89
Figura 22 — Mulheres no clube lésbico <i>The Gateways</i> , em Londres, nos anos 1950.	90

Figura 23 — <i>Buttons</i> usados por ativistas lésbicas nos Estados Unidos nos anos 1980.	93
Figura 24 — À esquerda, <i>button</i> com o <i>bi-angle</i> , usado como símbolo bissexual, e, à direita, a ativista bissexual estadunidense, Brenda Howard, usando <i>buttons</i> com triângulos de orgulho bi e <i>queer</i>	94
Figura 25 — Joana em seu aniversário de 19 anos.	116
Figura 26 — Joana e sua irmã gêmea prontas para ir a uma festa.	117
Figura 27 — Joana com cabelos cacheados após fazer a transição capilar.	119
Figura 28 — <i>Selfie</i> de Joana no elevador a caminho do trabalho.	121
Figura 29 — Paula na festa de formatura de sua prima.	124
Figura 30 — <i>Selfie</i> de Paula no banheiro em 2017.	126
Figura 31 — Paula de macacão após cortar o cabelo.	129
Figura 32 — <i>Selfie</i> de Paula no banheiro em 2020.	131
Figura 33 — Fernanda no Carnaval de rua de Belo Horizonte.	133
Figura 34 — Fernanda na varanda de sua casa.	135
Figura 35 — Fernanda em frente ao MASP.	138
Figura 36 — Autorretrato.	157

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: DESENROLANDO ALGUNS FIOS.....	21
1 COLOCANDO A BANDEIRA NO SOL	30
1.1. Origens e usos do termo “bissexualidade”	31
1.2. Transformação em identidade Política.....	35
1.3. Movimento bissexual atualmente no Brasil.....	40
2 NAS FRONTEIRAS DAS SEXUALIDADES	45
2.1. Mulheres bissexuais em deslocamentos duplos	46
2.2. Injustiças e apagamentos epistêmicos	48
2.3. Existências fronteiriças, identidades movediças.....	56
3 A MODA COMO TECNOLOGIA DE GÊNERO	61
3.1. O início das estéticas binárias.....	63
3.2. Movimentos de aproximação, e ferramentas de distanciamento	71
3.3. E onde estavam as lésbicas e as bissexuais?.....	86
4 TECENDO ESTÉTICAS NÃO ESTÁTICAS.....	95
4.1. Tramas Coletivas.....	97
4.1.1. A heterossexualidade do vestir e os estereótipos binários.....	97
4.1.2. Passabilidades e Não Reconhecimentos.....	102
4.1.3. Questionamentos, escolhas e ressignificações	109
4.2. Retratos 3x4.....	113
4.2.1. Joana.....	114
4.2.2. Paula	123
4.2.3. Fernanda.....	132
CONSIDERAÇÕES FINAIS: ALGUNS ARREMATOS	140
FONTES DAS FIBRAS: REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	144
APÊNDICE: AUTORRETRATO	152

Experimentei o chapéu de feltro, por brincadeira apenas, olhei-me no espelho da loja e vi: sob o chapéu de homem, a magreza ingrata do corpo, aquele defeito da infância, parecia outra coisa. Deixou de ser um elemento brutal, fatal, da natureza. Transformou-se em algo oposto, uma escolha que contrariava a outra, uma escolha intencional. Subitamente é algo desejado. Subitamente vejo-me como outra, como outra será vista, lá fora, à disposição de todos, à disposição de todos os olhares, lançada na circulação das cidades, das estradas, do desejo. Seguro o chapéu, não me separo mais dele, é meu, aquele chapéu que me possui inteira, não o largo mais.

(O Amante, Marguerite Duras)

INTRODUÇÃO: DESENROLANDO ALGUNS FIOS

Em registros sobre diversos povos ao redor do mundo, desde que possuem consciência dos seus próprios corpos, os seres humanos sentem a necessidade de modelar suas corporalidades, de criar a si mesmos compondo suas imagens materiais. De acordo com o historiador François Boucher (2010, p. 13), nenhuma cultura conhecida no Ocidente deixa de transformar seus corpos, seja com o propósito de melhorias pragmáticas, como proteção contra o clima ou para lutas, seja com o intuito de sedução, de comunicação ou de autoexpressão. O vestir — por meio de roupas, tatuagens, cheiros, pinturas corporais — é o meio pelo qual o corpo torna-se social, o que localiza o ato de vestir no limiar entre as vontades íntimas do indivíduo e a percepção social do mesmo (ENTWISTLE, 2015, p. 7)

O vestir tanto é um “sistema de signos por meio do qual os seres humanos delineiam a sua posição no mundo e a sua relação com ele” (CALANCA, 2011, p. 16), quanto uma prática corporal situada que evidencia as ações dos indivíduos sobre seus corpos (ENTWISTLE, 2015, p. 71). Esse sistema de comunicação social, que tem corpos como meio, não é uma linguagem com regras gramaticais exatas; é sempre atrelado ao contexto — a localização geográfica, social, histórica, racial, de gênero, entre outras, dos corpos. Joanne Entwistle ressalta que

[...] estilos e a preferência pessoal nas roupas são apenas uma parte da equação; como se vestem esses elementos, na verdade, como se ‘veste’ o corpo, é igualmente importante. O corpo é o que carrega o status social não apenas quando está vestido, mas também a partir de como se move, de como anda e de como fala. (2015, p. 134)¹

Em outras palavras, não se trata apenas do que se veste, mas de como se vestem as roupas e os adornos, e de como as atitudes corporais são vestidas. Também é necessário levar em conta a subjetividade do indivíduo, seus processos de construção identitária, o que ele deseja — ou não consegue deixar de — comunicar sobre si.

Para Antônio Ciampa (1989), as identidades dos sujeitos são totalidades contraditórias, múltiplas e mutáveis de si, concebidas dentro dos contextos históricos e sociais vividos, dos quais emergem as diferentes possibilidades e limitações, modos e alternativas de suas construções. Neste sentido, não há a possibilidade de que

¹ Todas as citações de obras originalmente em inglês foram traduzidos por mim.

exista um corpo “nu”, que não seja vestido de significados sociais (CALANCA, 2011, p. 74).

No caso da cultura estabelecida como hegemônica no Brasil contemporâneo, estamos inseridas em um sistema de gênero que consiste em “saberes comuns sobre homens e mulheres [que] constituem representações sociais que se alimentam dos valores, crenças e ideologias dominantes e que adquirem sentido através da objetivação das diferenças entre os sexos” (AMÂNCIO, 1993, p. 129). Os indivíduos inseridos nessa organização social são todos atravessados pelo gênero, absorvendo essas representações sociais e acreditando que são suas próprias representações reais, e não apenas “ficções performativas e somáticas convencidas de sua realidade natural” (PRECIADO, 2018, p. 391).

Segundo Teresa de Lauretis (1987), o gênero é o produto e o processo tanto do sistema social, quanto das performances individuais que constituem seres humanos em homens e mulheres; suas várias práticas políticas de linguagem, imaginário, discurso e materialidades são conceituadas como tecnologias de gênero. Tanto o vestir (como performance estética individual), quanto a moda (como sistema de produção capitalista de estéticas padronizantes), não são apenas fontes de informação sobre os indivíduos e a sociedade, mas igualmente (re)produtores do sistema hegemônico que cria sexos/gêneros binários e opositivos. Desta forma, as vestes nunca serão neutras. Na verdade, administrar a ambivalência entre os gêneros é parte da missão das imposições de roupas e de comportamentos distintos para homens e mulheres (HARVEY, 2003; HOLLANDER, 1996).

Apesar de, anteriormente no decorrer da história na Europa, vestuários masculinos e femininos possuírem sutis diferenciações, foi no século XIV, final da Idade Média e transição à Idade Moderna² mercantilista, que se instauraram maiores distinções entre as vestes dos dois gêneros na Europa (HOLLANDER, 1996, p. 50). No contexto de mudança de uma visão de mundo teocêntrica³ para uma visão antropocêntrica⁴, o indivíduo toma uma importância que há tempos não possuía, tornando seu próprio corpo um campo para o apelo de erotismo e de poder. Peças de vestuário compartilhadas por homens e mulheres, as togas longas e flutuantes são deixadas para trás. Calções colantes, como elementos de design que delineiam as

² Período do final do século XV até à Idade das Revoluções no século XVIII.

³ Visão que considera Deus o fundamento e centro de toda a ordem no mundo.

⁴ Visão que atribui ao ser humano uma posição de centralidade em relação a todo o universo.

pernas e dão ênfase à virilha, são inseridos no vestuário masculino; vestidos mais decotados e mais justos passam a ser usados pelas mulheres (LIPOVETSKY, 2014, p. 31). Na Idade Moderna, inicia-se um fenômeno que perdura até os dias de hoje; as disposições das roupas de mulheres e homens começam a ser feitas uma com relação à outra (HOLLANDER, 1996, p. 17-18).

Apesar dessas distinções, é apenas nos séculos XVIII e XIX, com a Revolução Francesa, a Revolução Industrial e a propagação de por ideias iluministas, protestantes e burguesas, que é disseminada, por meio das roupas masculinas e femininas, a hierarquia entre os gêneros nas diversas classes sociais na Europa e nas classes altas brancas em países do Ocidente colonial⁵. Por um lado, nesse momento histórico, normaliza-se, para os homens, o prático traje moderno derivado do guarda-roupa inglês — o terno, que passa a ser mais sóbrio e com ornamentos menos exuberantes simbolizando a racionalidade comum aos cidadãos plenos (homens branco burgueses europeus). Por outro lado, às mulheres brancas burguesas é reservado o uso de vestidos com babados, enfeites, rendas e volumes que impõem ao corpo feminino certa dificuldade para a locomoção, resquício de uma estética francesa monárquica, vista como fútil e, portanto, como tendo menor importância política frente à sociedade racionalista que se instaura (HARVEY, 2003, HOLLANDER, 1996, LIPOVETSKY, 2014).

Deixando parcialmente de lado a preocupação maior em destacar as diferenças entre as camadas sociais e priorizando a demarcação nítida dos gêneros, as vestes de homens e mulheres passam a deixar claro como a sociedade espera que as relações de gênero ocorram. Surge uma caracterização ética e política na relação europeia homem-mulher na qual o masculino é o centro⁶, o padrão, a razão e a medida de tudo, enquanto a mulher é enquadrada como fraca, sensível, dependente, bela e dócil (ROUSSEAU, 1995). Os papéis sexuais hegemônicos tornam-se binários e hierarquizados.

Naturaliza-se para as mulheres o papel de objeto passivo, destituído de vontade própria, de pensamentos e de ações ativos, é criado um tabu em torno da sexualidade feminina, negando-se sua existência para que seus corpos, produções e

⁵ Apesar da divisão sexual do vestir popularizar-se no final do século XVIII e ao longo do século XIX, as raízes dessa mudança pronunciaram-se desde o século XVII, especialmente em países como Holanda e Inglaterra (HOLLANDER, 1996).

⁶ Denomina-se androcentrismo o tipo de visão política que tem o homem como o centro.

subjetividades sejam controladas pelos homens (RICH, 2012). O sujeito sexual autônomo passa a ser apenas o masculino, sendo a sexualidade feminina, quando tida como existente, sempre submetida ao desejo masculino. Neste sentido, torna-se impossível pensar um caminho inverso em que a mulher seja o sujeito sexual e o homem seja o objeto e torna-se mais impossível ainda pensar em uma atração sexual entre dois objetos, uma vez que o ponto de vista feminino não existiria. Ao desenvolver o conceito de heterossexualidade compulsória, Adrienne Rich (2012) escancara o modo como, por meio do controle sexual, a perpetuação da estrutura hegemônica de poder se dá e afirma que as mulheres são criadas com a impossibilidade de pensar que seus desejos — e que a sua existência no mundo — possam não ser dirigidos aos homens. Por meio de tecnologias de gênero, o controle sexual faz-se tão presente na sociedade contemporânea ocidental que, muito frequentemente, é imposto inclusive em relacionamentos não heterossexuais por meio de questionamentos a casais gays e lésbicos sobre “quem é o homem e quem é a mulher da relação”, colocando-se assim as funções opostas de sujeitos ativos e objetos passivos associadas aos diferentes gêneros como essenciais a qualquer tipo de relação afetivo-sexual. Para o pensamento androcêntrico, heterossexual e hierárquico, por um lado, é necessário que haja diferenciações claras entre quem está em cima e quem está embaixo, tanto nas relações de poder social, quanto nas relações sexuais.

Por outro lado, é possível encontrar amplamente nos movimentos feministas e LGBT+s⁷ formas de existência que não são pautadas pelo sistema de gênero hegemônico. Ao pautarem de modo autônomo suas identidades e suas sexualidades e mostrarem que a existência humana — incluindo-se nela, o sexo e o gênero —, nada tem de universal ou binária, mas é múltipla e plena de infinitas possibilidades, esses grupos abrem rachaduras na heteronorma — o padrão de comportamento hegemônico que sempre presume a heterossexualidade dos indivíduos. Neste contexto, as roupas e as estéticas ganham propósitos psicossociais de construção de identidades políticas dos grupos, com objetivos de reafirmação identitária e de comunicação, proporcionando a noção de pertencimento e de proteção, o

⁷ A sigla LGBT+ é a versão reduzida da sigla LGBTQIAP+, que significa “Lésbicas, gays, bissexuais, transsexuais, travestis e transgêneros, queer, intersexos, assexuais, pansexuais e outras designações”. Neste texto, opto pela primeira versão não somente para facilitar o ritmo da leitura, como em conformidade com o uso feito pelas entrevistadas para designar genericamente alguém pertencente a essa comunidade, equivalente ao emprego do *queer* na língua inglesa.

reconhecimento entre as pessoas dessa comunidade e as interações sexuais (PINAFI et al., 2012, p. 277).

Ainda assim, ao padronizar as identidades contra hegemônicas, é possível cair em outras armadilhas e prisões — mesmo que fora das convenções sociais vigentes. Um dos exemplos é a cristalização e a naturalização do binarismo formado entre heterossexualidade e homossexualidade. Essa lógica de oposições não leva em conta o que está na fronteira, no gradiente, o que rompe, o que quebra a concepção errônea de identidades estáticas. Por não estar completamente abarcada por nenhuma das extremidades, a bissexualidade não é considerada nesse jogo entre imposição normativa e subversão.

Devido à bissexualidade não ser claramente expressada por marcas no corpo ou comportamentos estereotipados, ela levanta a discussão de uma sexualidade que recusa rótulos e que, aos olhos dos outros, se faz indecifrável (CAVALCANTI, 2007, não paginado). Em uma realidade que possui apenas referenciais binários, a identidade bissexual é inconcebível. Mesmo inseridas na sigla LGBTQ+, pessoas bissexuais frequentemente são colocadas somente enquanto apêndices discursivos (LEÃO, 2018, p. 14) e dificilmente são ou se sentem consideradas parte da comunidade. São chamadas de promíscuas, acusadas de estarem em cima do muro e de não terem identidade própria, o que faz com que internalizem um sentimento de não legitimidade para clamar um lugar no movimento. A construção e a expressão de suas sexualidades e de suas identidades torna-se um desafio maior ainda a mulheres bissexuais ocidentais, pois a sociedade ocidental as fetichiza ou as invisibiliza.

No entanto, saindo da lógica hetero e monossexual — orientação sexual na qual o indivíduo tem atração por apenas um gênero —, mulheres bissexuais automaticamente transpassam as delimitações atribuídas pelo sistema normativo de gênero. Ao não terem suas sexualidades voltadas exclusivamente a homens e ao não terem suas expressões corporais, suas vestes, suas estéticas decifradas por completo pelos signos sexuais vigentes, elas questionam, por meio de sua própria existência, os binômios de masculinidade e feminilidade, de heterossexualidade e homossexualidade. Elas vivem em fronteiras, em diálogos com, em negociações entre os referenciais binários opostos ou extrapolam os mesmos, confundindo ou marcando suas identidades e a identificação social percebida pelo outro.

Nesse cenário, o vestir como um ato corporal situado faz-se uma potente ferramenta de tecelagem identitária para mulheres bissexuais que vão além de

modelos opostos que não as contemplam. Elas podem ir a lugares não concebidos pelas construções sociais — os interstícios das identidades —, que podem configurar fontes de força e de criatividade a movimentos de mudança.

Portanto, proponho-me a investigar nesta pesquisa como mulheres bissexuais utilizam o vestir em seus processos de tecelagem identitárias, perpetuando ou subvertendo as normas hegemônicas em suas realidades concretas. A escolha pelo enfoque no vestir é estratégica. Tem por intuito contribuir com a valorização da área de estudos de moda, considerada por séculos como frívola devido à sua associação ao feminino e, por isso, marginalizada pelas ciências sociais (ENTWISTLE, 2015, p. 78). Além disso, deve-se especialmente ao fato de considerarmos as vestimentas e as estéticas como ricas fontes para os estudos de psicologia social.

De modo a me aproximar dos assuntos e dos temas importantes para a comunidade bissexual, desde 2019, participo de ambientes digitais e presenciais voltados a pessoas bissexuais. Entre os ambientes presenciais, compareci a rodas de conversa sobre bissexualidades femininas organizadas pela coletiva Mulheres Imigrantes Lésbicas e Bissexuais (MILB) e pelo coletivo Bi-Sides. Entre os ambientes digitais, interagi em grupos virtuais do *Facebook* como o Bissexuais Brasil, o Bi-Sides, e o Grupo Amazônida de Estudos sobre Bissexualidade (GAEBI), grupo independente e aberto de estudos do qual faço parte e cujos encontros são virtuais.

Com a intenção de evidenciar o que as próprias mulheres bissexuais — invisibilizadas historicamente nas comunidades LGBTQ+ e na academia — têm dito e construído acerca de suas sexualidades e de suas identidades, realizei uma chamada pública no grupo do *Facebook* Bi-Sides explicando os objetivos e as abordagens da pesquisa e convidando mulheres bis⁸ que tivessem interesse em participar.

Depois de entrar em contato com respondentes que se disponibilizaram a participar da construção deste trabalho, compus um grupo de quatro mulheres com as quais realizei conversas em grupo e entrevistas individuais. São elas: Fernanda⁹, 27 anos, médica, nascida na Bahia e atualmente residente da capital de Minas Gerais; Joana, 27 anos, designer de interiores, natural e residente da capital de São Paulo; Michele, 25 anos, estudante de medicina, nascida em São Paulo, mas residente no

⁸ Ao longo desta dissertação, usarei a palavra “bi”, versão abreviada da palavra “bissexual”, popular entre a comunidade LGBTQ+.

⁹ Trata-se de um pseudônimo. Todos os nomes das interlocutoras e das pessoas citadas por elas foram alterados a fim de preservar o anonimato.

interior de Minas Gerais; Paula, 25 anos, pedagoga, natural e residente do interior do Rio Grande do Sul. Todas são mulheres cisgêneras, brancas e de classe média.

Nas entrevistas, procurei compreender as percepções das interlocutoras quanto às normas de gênero e de sexualidades, a sua relação com a vestimenta e a própria composição estética em relação a essas normas e aos diferentes ambientes (heterossexuais ou LGBT+s), além dos seus incômodos, dos seus desejos e das suas inquietações quanto à bissexualidade, aos processos de construção de identidade e às suas estéticas. Inicialmente, preparei um roteiro semiestruturado para as entrevistas. Porém, deixei-o logo parcialmente de lado devido à vontade que as próprias participantes demonstraram de compartilhar suas experiências e suas histórias de vida. Ao perceber a necessidade da mudança de abordagem, compreendi que seria mais adequada a metodologia das narrativas de história de vida. A esse respeito, Cecília Pescatore Alves (2017) entende que, a partir das histórias de si, contadas de forma despretensiosa em conversas mais informais, é possível “identificar o sentido que o narrador atribuiu às relações vividas com a diversidade de pessoas e grupos, e como tais relações possibilitam mudanças na constituição da identidade (ALVES; VEIGA, 2021, p. 1).

Estas narrativas foram analisadas de duas formas. Em um primeiro momento, a metodologia de núcleos de significação, proposta por Wanda Aguiar e Sérgio Ozella, foi aplicada às conversas em grupo com o intuito de “apreender as mediações sociais constitutivas do sujeito, saindo assim da aparência, do imediato, e indo em busca do processo, do não dito, do sentido” (2006, p. 225). Para construir os núcleos de análise, transcrevi as conversas, realizei diversas leituras de cada transcrição e destaquei os pré-indicadores (assuntos) importantes nas narrativas. Após essa primeira etapa, realizei um processo de aglutinação dos pré-indicadores, uma redução desses assuntos pelas suas similaridades. Então, pude articular os indicadores que possuíam conteúdos semelhantes, complementares ou contraditórios, que se relacionam em um mesmo grande assunto, organizando, assim, os núcleos de significação. A partir da formação desses núcleos, analisei as narrativas das participantes de forma conjunta, costurando o texto com os referenciais teóricos que mais dialogavam com suas experiências e com suas necessidades. Apesar de falas das interlocutoras estarem presentes ao longo de toda a dissertação, no capítulo 2 e na primeira parte do capítulo 4 concentra-se a análise de seus núcleos de significação .

Em um segundo momento, foram analisadas as narrativas elaboradas pelas

interlocutoras nas entrevistas individuais. Essas análises encontram-se na segunda parte do capítulo 4. Para as entrevistas individuais, as participantes trouxeram fotos¹⁰ que serviram como gatilho para a reflexão sobre suas próprias histórias, sobre a construção de suas próprias identidades e que foram analisadas junto com as narradoras. Nesse momento, as narrativas foram analisadas separadamente e foi respeitada a ordem sequencial das falas.

Em conformidade com a perspectiva do feminismo da diferença e a perspectiva da psicologia social crítica, que rejeitam verdades neutras e universalizantes, assim como dualismos, não é minha pretensão que esta pesquisa seja neutra e desencarnada. Como aponta a epistemóloga Donna Haraway (2009), todo conhecimento é sempre parcial e situado, e, portanto, é necessário que explicitemos as particularidades de nossas perspectivas, para que nos responsabilizemos pela parcialidade do conhecimento que produzimos. Desta forma, entendo a mim mesma como uma pesquisadora-produto-histórico (LANE, 1989). Compreendo que minha pesquisa e minha escrita não estão desatreladas da minha realidade de mulher bissexual, jovem, branca, nortista e migrante. Estar residindo em São Paulo no meio da inesperada pandemia de COVID-19 foi a condição que permeou grande parte desta pesquisa e que deu o tom das possibilidades de recorte do tema de pesquisa, assim como das metodologias de investigação.

Considero esta dissertação como uma tecelagem intersubjetiva localizada entre a minha autoria, o pensamento de teóricas da psicologia social, da moda e do vestir, dos estudos feministas, *queer* e bissexuais, assim como os pensamentos das participantes Fernanda, Michele, Paula e Joana, que, com suas experiências, detem igual peso.

Com essas sinalizações em vista, no primeiro capítulo, “Botando a Bandeira no Sol”, serão abordados um panorama histórico do termo bissexual — de sua origem à sua transformação em bandeira política — e as movimentações da comunidade bissexual atualmente no Brasil. No segundo capítulo, “Nas Fronteiras das Sexualidades”, abordarei o monossexismo, a heterossexualidade compulsória, a bifobia e o apagamento da bissexualidade feminina, assim como as potencialidades dessas identidades. No terceiro capítulo, “Corpos-Vestidos em Mundos Binários”, abordarei a moda e o vestir tanto como ferramentas para a binarização dos gêneros

¹⁰ As fotos foram desenhadas para proteger o anonimato das participantes.

e das sexualidades, quanto como instrumentos de subversão das fronteiras. No quarto capítulo, “Tecendo Estéticas Não Estáticas”, serão abordadas mais especificamente as práticas do vestir na construção de si das mulheres bissexuais participantes desta pesquisa, tanto a partir das conversas em grupo, quanto de suas narrativas individuais. Em “Considerações Finais: Alguns Arremates”, abordarei algumas conclusões proporcionadas pelo percurso traçado nesta pesquisa, assim como possíveis caminhos para futuras investigações. E, por fim, em “Apêndice: Autorretrato”, compartilho também a minha narrativa.

1 COLOCANDO A BANDEIRA NO SOL

Atualmente, é consenso entre grande parte dos movimentos bissexuais que a bissexualidade não é uma categoria binária, e sim um termo guarda-chuva para a autoidentificação de pessoas que se sentem atraídas por mais de um gênero, ou pelo seu gênero e por outros além do seu, ou até mesmo por pessoas independentemente do gênero. Diferentemente da definição popular, segundo a qual bissexuais seriam pessoas que gostam de homens e de mulheres, as definições que, ao longo do tempo, ganharam força nos movimentos bis evidenciam a perspectiva de expansão e de multiplicidade das possibilidades de atração e/ou de relação pautadas, há pelo menos três décadas, por esses grupos. Assim, a definição da categoria *bissexualidade* aproxima-se da definição de *pansexualidade*. Essa última diz respeito a pessoas que sentem atração por todos os gêneros. No movimento bissexual brasileiro, há quem utilize essas nomeações como intercambiáveis. É o caso de Michele:

Eu já fiquei nessa noia um tempo, se eu sou bi, se eu sou pan. E hoje eu falo que eu sou bi, mas se você falar que eu sou pan, vou falar que eu sou também. Só que eu me identifiquei mesmo com o movimento bissexual, e hoje acaba sendo o termo que eu uso pra me identificar, junto com as cores da bandeira e tudo mais. (Michele)

Nos últimos dez anos, é possível perceber uma onda crescente do movimento bissexual nacional, tanto no ativismo, quanto na academia. Em ambos os âmbitos, constrói-se uma genealogia do movimento bissexual que demonstra que, desde o início, nossas práticas transbordam binarismos. O apego ao nome que carrega o sufixo “bi” — referente a “dois” — está justamente no resgate dessa história, na subversão de significados, na reafirmação de uma identidade coletiva que diz “Nós, bissexuais, existimos e sempre fizemos parte da luta da comunidade LGBTQ+!”.

Portanto, entendendo a importância de criar uma genealogia de nossas práticas para que saibamos de onde viemos e para onde queremos ir com o movimento, farei, neste capítulo, primeiramente um resgate do surgimento do termo bissexual nas práticas médicas no século XIX. Em seguida, tratarei da sua transformação em bandeira política no século XX. Por fim, farei um panorama das ações do movimento bissexual no Brasil no século XXI até hoje.

1.1 Origens e usos do termo “bissexualidade”

Apesar de comportamentos sexuais não limitados à reprodução heterossexual serem há alguns séculos condenados socialmente pelo pensamento europeu, especialmente pela Igreja, foi apenas no século XVIII, com o aumento dos centros urbanos, que os Estados no Ocidente passaram a analisar, tipificar e controlar as práticas sexuais dos cidadãos (JAEGER, 2018, p. 25). Nessa virada de século

[...] a ciência começou a ver a epistemologia sexual a partir de um sistema de oposições, e não mais de semelhanças e graus de desenvolvimento. Assim, criou-se uma estética da diferença sexual, em que a mulher não era mais entendida como uma variação inferior e imperfeita do homem, mas como um outro sexo, totalmente diferente, com formas e funções próprias. Desde então, passou-se a marcar as diferenças biológicas entre homem e mulher, produzindo-se dois sexos opostos (dimorfismo sexual): o masculino e o feminino. (JAEGER, 2018, p. 25)

Em sequência ao pensamento binário sexual, em 1869, os termos *homossexual* e *homossexualismo*¹¹ foram inventados, pelo médico suíço Karoly Maria Benkert, como categorias específicas de sujeito e de comportamentos que diferiam da normalidade heterossexual, nomeada alguns anos depois (LEWIS, 2012, p.26), e do crime de sodomia, um enquadramento jurídico que poderia ser cometido por qualquer pessoa. O sujeito homossexual era visto como um sujeito biologicamente à parte, diferente dos outros (CLEMENTE; MALIVERNI, 2020)¹². Segundo Guacira Lopes Louro,

A ciência, a Justiça, as igrejas, os grupos conservadores e os grupos emergentes irão atribuir a esses sujeitos e a suas práticas distintos sentidos. A homossexualidade, discursivamente produzida, transforma-se em questão social relevante. A disputa centra-se fundamentalmente em seu significado moral. Enquanto alguns assinalam o caráter desviante, a anormalidade ou a inferioridade do homossexual, outros proclamam sua normalidade e naturalidade —

¹¹ O termo homossexualismo não é mais utilizado nos dias de hoje a não ser em falas homofóbicas, já que seu sufixo “ismo” diz respeito à noção de doença.

¹² A sodomia começou a ser criminalizada na Europa medieval a partir do século XII. Dizia respeito a todo ato sexual que não tinha por fim a reprodução — incluía a masturbação, o sexo anal envolvendo um homem e uma mulher (sodomia imperfeita), o sexo anal envolvendo um homem e outro homem (sodomia perfeita), entre outras possibilidades. As mulheres não eram o foco principal das leis contra a sodomia, pois, uma vez que não tinham pênis, eram consideradas dessexualizadas. Práticas sociais de gênero que estavam em desacordo com a normatividade da época, como um homem vestir-se como uma mulher, também eram enquadradas como sodomia. (CLEMENTE; MALIVERNI, 2020)

mas todos parecem estar de acordo de que se trata de um 'tipo' humano distintivo. (LOURO, 2001, p. 542)

Posteriormente, psiquiatras e sexólogos como Richard von Krafft-Ebing e Havelock Ellis, qualificaram como invertido o sujeito que mantinha (ou que desejava manter) relações sexuais com indivíduos que possuíam o mesmo sexo que o seu. Compreender homens homossexuais como invertidos significava entender que esses teriam, na verdade, almas de mulheres em seus corpos masculinos, e que, portanto, expressariam também corporalmente a feminilidade. Seguia-se a mesma linha de pensamento em relação à inversão feminina. Considerando que a expressão do gênero seria uma consequência biológica, mulheres masculinas eram tidas como invertidas mesmo que não fossem comprovadas práticas sexuais com outras mulheres (RUPP, 2009; ANGELIDES, 2012). Ou seja, havia um alinhamento entre a interpretação do dimorfismo sexual, as práticas sexuais e os comportamentos cotidianos. É importante destacar que, nesse tipo de pensamento, havia um aspecto de complementariedade heterossexual. Sendo a heterossexualidade a única medida possível para classificar os sujeitos, as transgressões à norma eram também enquadradas nessa lógica.

Antes de existir a teoria da inversão sexual, o termo *bissexualidade* era usado pelas ciências biológicas como um conceito evolutivo “construído para explicar as origens da diferença sexual entre macho e fêmea” (ANGELIDES, 2012, p. 139). Posteriormente, o termo, adotado pelas ciências médicas, passou a designar pessoas que possuíam características corporais anatômicas ambíguas para o pensamento dimórfico, ou seja, tanto masculinas quanto femininas. Posteriormente, essas pessoas foram chamadas pelas ciências médicas de hermafroditas; atualmente, as conhecemos como intersexo¹³ (EISNER, 2013, p. 14-15).

Em um momento posterior, Ellis passou a ver a bissexualidade como uma das três sexualidades possíveis, mais próxima, no entanto, da inversão sexual completa. Já Krafft-Ebing descreveu práticas bissexuais como um “hermafroditismo psicosexual”, uma espécie de combinação de feminilidades e masculinidades

¹³ Especialistas calculam que de 1% a 4% da população mundial seja intersexo. Ainda é realizado alto número de cirurgias para adequar as genitálias de bebês intersexo aos padrões do dimorfismo sexual. Ocorrem hormonizações compulsórias com o mesmo fim (LUGONES, 2020). Além disso, atualmente, muitas pessoas intersexo são denominadas, de forma errônea ou estigmatizante, hermafroditas. O movimento intersexo busca atualmente visibilidade mundial e o fim de intervenções cirúrgicas desnecessárias (SOUZA, 2019).

psicológicas que resultaria no desejo simultâneo por homens e mulheres. Para o pensamento da inversão sexual, a única forma de explicar a bissexualidade seria admitir que o lado psicológico masculino do sujeito sentiria atração por mulheres, enquanto o lado feminino sentiria atração por homens.

Na Psicanálise, Freud considerou a bissexualidade enquanto uma sexualidade primitiva, não completamente desenvolvida, e denominou esse comportamento de sexualidade perverso polimorfa (LEWIS, 2012, p. 26-27). Ele acreditava que todos os sujeitos começariam suas sexualidades enquanto bissexuais e que, ao longo de seus desenvolvimentos, se tornariam heterossexuais ou homossexuais. Nesse sentido, para os sexólogos da época, a bissexualidade psíquica era considerada um resquício da bissexualidade biológica (hermafroditismo), presente em um passado original do seres humanos.

Deste modo, a bissexualidade não foi considerada como uma categoria sexual para o discurso científico, mas entendida como um estágio, uma posição intermediária ou uma pré-sexualidade. Pode-se pensar que, de certa forma, essa perspectiva segue imbricada nos discursos contemporâneos que negam a existência das bissexualidades e insistem em classificar os sujeitos como heterossexuais ou homossexuais (Callis, 2009). (JAEGER, 2018, p. 32)

Esses discursos relacionavam-se com pseudoteorias baseadas no evolucionismo social, elaborado a partir da teoria sobre a evolução das espécies de Charles Darwin. Entendidas atualmente enquanto racismo científico, as teorias fundamentadas no evolucionismo social desenvolviam-se com o objetivo de forjar uma posição de superioridade para as pessoas brancas em comparação com pessoas negras e indígenas, entre outras raças não europeias. Afirmavam que os grupos de pessoas brancas estariam mais à frente em uma linha ascendente (imaginária) da evolução humana, enquanto os outros grupos representariam um estágio de desenvolvimento primitivo, anterior ao estágio em que os europeus se encontravam (ANGELIDES, 2012). Do mesmo modo, a visão da bissexualidade como uma sexualidade primitiva tem suas raízes no discurso colonial e evolucionista da Europa, já que

As diferenças humanas de raça, idade, gênero e sexualidade eram entendidas como o efeito de uma relação espaço-temporal a que os evolucionistas e sexólogos se referiam como hermafroditismo primordial ou bissexualidade embrionária. [...] Isso significava que pessoas negras, mulheres, crianças e homossexuais eram vistos

como o efeito de uma evolução falha, mais próximos de ou mantendo mais elementos da bissexualidade (originária) da raça humana e do embrião individual. Em outras palavras, a distância que um indivíduo tinha desse estado primordial bissexual ditava o grau de seu avanço evolucionário. (ANGELIDES, 2012, p. 130-132)

Não surpreende, portanto, que Krafft-Ebing caracterize comportamentos bissexuais como típicos de “raças menos desenvolvidas” (EISNER, 2013).

Como demonstrado por Maria Lugones (2020) e por João Silvério Trevisan (2018), a existência, nas Américas, de diversos comportamentos sexuais não enquadrados no dimorfismo sexual, no dimorfismo de gênero e na heterossexualidade, também serviu como justificativa para a dominação colonial e para a matança dos nativos. A noção do sistema binário de gênero como característico de raças mais desenvolvidas teve um papel crucial no estabelecimento da suposta superioridade evolutiva europeia. Lugones afirma que

Os medos sexuais dos colonizadores os fizeram imaginar que os indígenas das Américas eram hermafroditas ou intersexuais com pênis enormes e peitos imensos vertendo leite. [...] Se o capitalismo global eurocêntrico só reconheceu o dimorfismo sexual entre homens e mulheres brancos/as burgueses/as, não pode ser verdade que a divisão sexual seja baseada na biologia. (2020, p. 64)

Neste sentido, a classificação de quem é um ser humano completo/desenvolvido está estreitamente atrelada à noção de desenvolvimento sexual dimórfico, seja ele anatômico ou psicológico. Apenas europeus brancos heterossexuais eram considerados humanos; para o restante, faltava ainda “chegar lá”. Segundo essa ótica, tanto pessoas (compreendidas hoje como) bissexuais, quanto pessoas intersexo, historicamente confundidas umas com as outras na interpretação médica europeia androcêntrica, constituíam estágios anteriores da humanidade, estágios primitivos, devido a suas existências não binárias. Segundo Judith Butler,

As imagens corporais que não se encaixam em nenhum desses gêneros [masculino e feminino] ficam fora do humano, constituem a rigor o domínio do desumanizado e do abjeto, em contraposição ao qual o próprio humano se estabelece. (2019, p. 194)

Embora essas crenças estivessem presentes desde os primórdios da expansão colonial da Europa, no século XIX, ganham status científico, e, portanto, passam a ser entendidas enquanto a verdade universal natural.

A interpretação de gênero torna-se intrinsecamente relacionada ao alinhamento entre órgãos sexuais, comportamento psicossocial e desejo sexual, todos atrelados à matriz binária e opositora heterossexual (BUTLER, 2019, p. 52). É apenas a partir dessa ótica que a teoria da inversão, segundo a qual um homem só poderia sentir atração por outro homem se ele fosse psicologicamente uma mulher, faz sentido. Do mesmo modo, seria possível uma pessoa relacionar-se sexualmente com mulheres e com homens somente se ela mesma fosse uma mulher-homem, fisiológica ou psicologicamente. Segundo a interpretação hegemônica, gênero e sexualidade andam de mãos dadas. O que é perceptível na nossa sociedade, já que ainda é comum ouvirmos que um homem gay “não é um homem de verdade” ou que uma mulher lésbica “quer ser homem”.

Discursos da medicina e da psicologia que concebem a bissexualidade de modo patologizante — como fase primitiva do desenvolvimento ou como distúrbio psicosssexual — reverberam até os tempos atuais em estigmas às pessoas bissexuais, como as noções de que bissexuais ainda não se decidiram, de que estão em cima do muro, de que são promíscuos, entre outras. A questão da marginalização, especialmente a que é imposta às mulheres bissexuais, será tratado com mais profundidade no segundo capítulo.

1.2 Transformação em identidade Política

Para ir além do discurso androcêntrico heterossexual, faz-se essencial evidenciar como as próprias bissexuais ressignificaram o rótulo médico na construção de um movimento de luta política.

No final dos anos 1960 e ao longo da década de 1970, nos Estados Unidos e na Europa, com o movimento jovem de contracultura e com a onda crescente de ativismo para a liberação gay¹⁴, o significado de bissexualidade passou de “uma combinação de masculinidade e feminilidade psicológica a uma combinação de heterossexualidade e homossexualidade” (LEWIS, 2012, p. 27). Pessoas bissexuais participaram ativamente da luta por direitos LGBTQ+ (na época, denominados direitos gays), mas houve pouca disseminação dessas contribuições. Na comunidade LGBTQ+,

¹⁴ O Movimento de Liberação Gay era composto não apenas por homens gays, mas também por mulheres trans, lésbicas, bissexuais e pessoas de outras identidades sexo/gênero dissidentes.

muitos ouviram falar da Revolta de *Stonewall*, que ocorreu em 28 de junho de 1969 em Nova York e que é considerada o marco inicial do movimento de liberação gay. Porém, apenas recentemente as mulheres trans e bissexuais Marsha P. Johnson e Sylvia Rivera vêm sendo resgatadas enquanto protagonistas desse episódio histórico. Além de desempenharem papel proeminente nesse evento, Johnson e Rivera organizaram A *S.T.A.R House*, o primeiro abrigo voltado para travestis em situação de rua (MILTON, 2021; OCHS, 2019).

Outra importante ativista do movimento de liberação gay foi Brenda Howard, mulher cis bissexual. Pioneira no ativismo bissexual, Howard organizou, um ano após a Revolta de *Stonewall*, a primeira marcha do orgulho gay em Nova York (GOODMAN, 2019).

Apesar da suma importância dessas figuras para a história do movimento, muitas pessoas bissexuais sentiam-se deslocadas ou não reconhecidas pela comunidade

[...] em parte pela falta de problematização da bissexualidade e priorização das preocupações dos/as ativistas identificando-se como bissexuais e em parte por causa da não inclusão da palavra “bissexual” nos nomes dos grupos (que tendiam a mencionar unicamente gays e/ou lésbicas) (ver Udis-Kessler 1995). Isso levou à criação de grupos de ativistas bissexuais separados dos grupos gays e lésbicas. O número de organizações bissexuais aumentou consideravelmente nos anos 1980 e 1990 e durante esses anos muitos se dedicaram a lutar para a inclusão da palavra “bissexual” nos nomes dos movimentos de ativismo gay e lésbico, das paradas e manifestações, etc., aumentando ainda mais a visibilidade do rótulo (ver Tucker 1995). Quando aumentou o número e a visibilidade dessas organizações, muitas mulheres que antes se identificavam como feministas lésbicas foram para esses grupos e começaram a se identificar como ativistas bissexuais (ver Udis-Kessler 1995). (LEWIS, 2012, p. 34)

Figura 1 — Marsha P. Johnson e Sylvia Rivera nas ruas de Nova York por volta de 1989-1990.



Fonte: *Women & the American Story* (WAMS)

Figura 2 — Brenda Howard, à esquerda, em uma parada do orgulho LGBTQ+ em Nova York.



Fonte: *Advocate*

Nos anos 1980 os movimentos bissexuais organizados nos Estados Unidos passaram a reivindicar a bissexualidade como uma identidade, assim como objeto de pesquisa e de pensamento político (EISNER, 2013, p. 20). Especialmente nos anos 1990, após as lutas junto a toda a comunidade LGBTQ+ por direitos de saúde e contra estigmas sociais durante a epidemia de AIDS, o movimento bissexual passou por uma renovação. Com a disseminação da teoria *queer* e o aumento de pautas identitárias de gêneros não binários, o movimento bissexual enfatiza que, desde o início, suas

práticas não partem dos binarismos sexuais. Em 1990, o Manifesto Bissexual¹⁵ (Figura 3) é publicado na revista *Anything that moves*, de São Francisco. O texto questiona estigmas, invisibilidades e reafirma a bissexualidade como uma identidade permeada pela fluidez.

Figura 3 — *O Manifesto Bissexual*, traduzido por Ká Filho.

O Manifesto Bissexual

Estamos cansados de sermos analisados, definidos e representados por pessoas que não são a gente, ou pior, que nem ao menos nos consideram. Estamos frustrados de nos imporem o isolamento e invisibilidade que vem quando nos obrigam a escolher um lado, hetero ou homo, para nos identificarmos.

Monossexualidade é a ditame heterossexista usada para oprimir homossexuais e invalidar bissexuais.

Bissexualidade é um todo, é uma identidade fluída. Não assumam que a bissexualidade tem natureza binária ou dualista; que temos "dois" lados ou que temos que se envolver simultaneamente com os dois gêneros para sermos seres humanos completos. Aliás, não assumam que há apenas dois gêneros. Não confundam nossa fluidez com confusão, irresponsabilidade, ou promiscuidade. Não igualem promiscuidade, infidelidade, ou comportamento sexual sem proteção com a bissexualidade. Esses são traços humanos que cruzam todas as orientações sexuais. Nada deveria ser presumido sobre sexualidade de ninguém, incluindo a nossa.

Nós estamos zangados com aqueles que recusam a aceitar nossa existência; nossas questões; nossas contribuições; nossas alianças; nossa voz.

Está na hora da voz bissexual ser ouvida!

(Publicado na revista "Anything That Moves"; 1990, traduzida por Ká Filho)

Fonte: *Bi-Sides*, 2020

Em 1998, com a maior disseminação do movimento, Michael Page cria a bandeira do orgulho bissexual em que o rosa simboliza a atração pelo mesmo gênero, o azul simboliza a atração pelo gênero oposto e o roxo simboliza todos os possíveis gêneros fora do binarismo (ÁVILA, 2021). Em 1999, Wendy Curry, Gigi Raven e

¹⁵ Às vésperas da entrega desta dissertação, no dia 25 de setembro de 2021, foi lido e publicado pela primeira vez o Manifesto Bissexual Brasileiro, criado conjuntamente por coletivos e ativistas bissexuais, e disponível no site da Frente Bissexual Brasileira (2021).

Michael Page estabelecem, nos EUA, o dia 23 de setembro como o dia da visibilidade sexual, o que reverbera no mundo inteiro (FONTES, 2020).

Figura 4 — Bandeira do Orgulho Bissexual.



Fonte: Orientando

1.3 Movimento bissexual atualmente no Brasil

No caso do Brasil, por um longo período, as identidades bissexuais não foram vistas com bons olhos; desde o início do movimento LGBTQ+ no país, em 1970, foram necessárias três décadas para o surgimento de coletivos que pautam especificamente a bissexualidade. Regina Facchini, antropóloga e ativista bissexual, em uma entrevista a Maria Leão afirma que

A principal demanda de bissexuais organizadas(os) formalmente a partir de meados dos anos 2000, dirigia-se ao próprio movimento [de libertação homossexual], e era pelo não apagamento de sua existência [bissexual]. (LEÃO, 2018, p. 320)

O Espaço B, que funcionou entre 2004 e 2008 na cidade de São Paulo-SP, foi o primeiro espaço voltado especificamente para realizar formações políticas relacionadas à bissexualidade no Brasil. Foi seguido pelo Núcleo Bissexuais do Estruturação (BIS), cujo surgimento, em Brasília, foi uma resposta à retirada, em 2003, da letra B da sigla vigente à época GLBT no XI Encontro brasileiro de gays, lésbicas e transgêneros. O núcleo BIS foi responsável pela publicação do primeiro periódico voltado para pessoas bissexuais — o “Jornal BIS”, que, assim como o próprio núcleo, existiu entre 2004 e 2006 (CAVALCANTI, 2007). Nessa época, foi criado ainda o

Coletivo Bissexual Brasileiro (CBB), que contou com a participação da antropóloga e ativista bissexual Regina Facchini, mas que, segundo ela, infelizmente foi dissolvido após

[...] um conflito por representação em um fórum do Ministério da Saúde (MS) — onde um ativista que publicamente se identificava como gay assumiu a cadeira destinada à representação de bissexuais. As pessoas de referência no Ministério, responsáveis por legitimar as representações, não levaram em consideração os questionamentos dos membros do CBB. (LEÃO, 2018, p. 52)

Esse exemplo mostra claramente como, em certas situações, grupos bissexuais foram apagados do movimento LGBTQ+ por membros da própria comunidade.

Neste momento, é importante destacar o impacto da organização de mulheres bissexuais para a mudança de nome do Seminário Nacional de Lésbicas (SENALE), em que essas mulheres estiveram presentes desde o início em 1996, para o Seminário Nacional de Lésbicas e Mulheres Bissexuais (SENALESBI) em 2010¹⁶. Do mesmo modo, deu-se a mudança de nome da Caminhada de Lésbicas e Simpatizantes, iniciada em 2003, para Caminhada de Mulheres Lésbicas e Bissexuais em 2014 (LEÃO, 2018).

Além disso, faz-se imprescindível manter viva a memória de Marielle Franco, vereadora do Rio de Janeiro, mulher bissexual, negra, socióloga e ativista pelos direitos LGBTQ+, assassinada em 2018 devido à sua atuação política. Infelizmente, após sua morte, ao afirmar-se que ela era uma mulher lésbica, sua autonominação como uma mulher bissexual vem sendo continuamente desrespeitada dentro e fora da comunidade LGBTQ+.

¹⁶ Apesar da mudança de nome ter ocorrido em 2010, a sigla só foi mudada em 2014. Maria Leão investiga esse processo e a construção da identidade mulher bissexual como uma identidade política em sua dissertação de mestrado (2018).

Figura 5 — Marielle Franco em fala na Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro.



Fonte: *Exame*

A partir de 2020, diversos outros coletivos de ativismo bissexual vêm surgindo, como o Coletivo BIL, o MovBi, a Primavera Bissexual, o Bissexuais BR, o Bi/Pan/Poli, o MILB, e, mais recentemente, a Frente Bissexual (uma frente ampla que reúne coletivos e ativistas bissexuais do país inteiro), entre muitos outros que surgem a cada dia. O Bi-Sides, criado em 2010, referência nacional de ativismo, formação e acolhimento, é o coletivo bissexual mais antigo em atividade no país. Atua por meio de um site com publicações informativas e críticas sobre bissexualidade para pessoas bissexuais e para pessoas de outras identidades monodissidentes, além de por meio da moderação de um grupo no *Facebook* que reúne mais de 5,5 mil pessoas monodissidentes do Brasil inteiro¹⁷. Antes da pandemia de Covid-19, sua equipe realizou encontros presenciais em espaços da cidade de São Paulo-SP, como a Casa 1 e o Centro Cultural São Paulo, para discussão em rodas de conversa abertas. Há outros grupos no *Facebook*, como o Bissexuais Brasil, o Sociedade do Uonuonon, entre outros, que agregam milhares de pessoas bis, possibilitando discussões diárias na Internet.

¹⁷ Informação referente a 13 de março de 2021.

Figura 6 — Bonde liderado pelo coletivo Bi-Sides na Caminhada das Mulheres Lésbicas e Bissexuais em São Paulo.



Fonte: Bi-Sides

Tendo em vista a importância desses espaços virtuais de sociabilidade para a articulação bissexual no Brasil, é importante destacar que

Os efeitos da popularização da internet e do acesso ao ensino superior, bem como do acesso facilitado a aportes teóricos se fazem sentir nas gerações mais jovens de ativistas, com destaque para a maior circulação e difusão dos estudos *queer*, de teorias interseccionais e decoloniais e de referências oriundas do feminismo negro e dos *transgender studies*. Apesar de mais sensíveis a quem atua nas universidades ou observa a movimentação de atores que chegaram à universidade mais recentemente, tais processos não devem ser subestimados. Se há *fake news* circulando na internet, há também memes fazendo circular apropriações de teoria social, que se tornam objeto de discussão e recriação em grupos nas redes sociais, em coletivos, em ocupações estudantis ou nas salas de aula e eventos nas universidades. (FACCHINI, 2018, p. 324-325)

Fora o aumento de grupos de ativismo e de sociabilidade bissexual, é possível constatar o crescimento da produção acadêmica acerca da bissexualidade e dos sujeitos bissexuais. Teóricas e teóricos como Fernando Seffner (2003), Camila Dias Cavalcanti (2007), Sara Elizabeth Lewis (2012), Marianna Barbosa Almeida (2015), Melissa Bittencourt Jaeger (2018), Maria Leão (2018), Danieli Klidzio (2019) e Helena Monaco (2020), além dos integrantes do Grupo Amazônida de Estudos Bissexuais

(GAEBI), vêm trazendo as pautas das experiências bissexuais para a academia.

Por fim, por mais que a bissexualidade tenha sido tratada de forma estigmatizante nas ciências da saúde e tenha sido deixada de lado por grande parte dos movimentos de libertação sexual, atualmente, no Brasil e no mundo, pesquisadores, ativistas e coletivos bissexuais empenham-se para resgatar a história e para construir esse movimento coletivo do qual também faço parte. Em outras palavras, começamos a nos autodesignar, construir nossas identidades coletivas e nossos próprios significados de bissexualidade.

2 NAS FRONTEIRAS DAS SEXUALIDADES

“Ou eu me reafirmo o tempo inteiro ou então...”

(Fernanda)

A existência da bissexualidade em um mundo que entende a realidade a partir de binarismos dá um nó na cabeça de muitas pessoas, o que faz com que seja difícil considerar essa sexualidade como uma possibilidade ou mesmo como existente. O termo monossexismo é usado na comunidade bissexual para explicar um sistema que funciona na premissa de que a bissexualidade não existe, privilegiando orientações monossexuais. O ativismo bissexual brasileiro passou a se autorreferir também como monodissidente, explicitando o fato de que está fora do pensamento binário hegemônico e o fato de que tece alianças com outras identidades não monossexuais.

A história do movimento bissexual internacional tem, pelo menos, cinquenta anos. O movimento bissexual brasileiro teve início há cerca de vinte anos. Atualmente, as pessoas bissexuais representam a maior parcela quantitativa da comunidade LGBT¹⁸. Ainda assim, muitas vezes bissexuais ainda não são levados em conta por pessoas heterossexuais e homossexuais. Apesar do aumento de pesquisas acadêmicas nos últimos vinte anos, ao pesquisarmos em portais de periódicos nacionais, os resultados encontrados relativos à produção teórica sobre a bissexualidade continuam escassos¹⁹. A maior parte dos trabalhos que citam mulheres bissexuais consiste em pesquisas focadas em mulheres lésbicas. Nesses trabalhos, as mulheres bissexuais integram um “etc.” como se as bissexualidades femininas estivessem contempladas pelas experiências de lesbianidades. A “outra parte” das experiências de mulheres bissexuais que não seria abrangida pelas experiências lésbicas, seria presumivelmente abarcada pelas experiências de mulheres heterossexuais. Desta forma, a manifestação identitária bissexual, quando

¹⁸ Segundo a pesquisa feita por Gary J. Gates (2011), no Instituto Williams, aproximadamente metade da população LGBT identifica-se como bissexual em diversos países. No texto, sempre que faço referência a pesquisas que trataram apenas das comunidades ou de indivíduos gays, lésbicas, bissexuais e trans, a sigla LGBT é escrita sem o “+”.

¹⁹ Ao utilizar a palavra “bissexualidade” em uma pesquisa na Plataforma SciELO no dia 25/01/2021, houve somente 27 resultados. Desse total, apenas 5 deles tratavam especificamente de bissexualidade e nenhum concentrava-se na bissexualidade feminina. Ao utilizar a mesma palavra no Portal de Periódicos CAPES, foram apresentados 109 resultados.

mencionada, é tratada de forma fragmentada.

Entre a não existência e a fragmentação, muitas mulheres bis passam por dificuldades de reconhecimento e de entendimento de si mesmas. De um lado, precisam lidar com a homofobia presentes em ambientes heterossexuais, de outro, com a ausência de acolhimento em grupos LGBTQ+. Em ambos os lados, com machismo, marginalizações e estereótipos.

Para as mulheres, das quais se espera que cumpram a função de esposas e alicerces morais da família, a bissexualidade significa lidar com desejos e vivências homoeróticas não submetidas ou necessariamente relacionadas ao fetiche masculino, representando uma constante inquietação à heteronorma. Para os “espaços sapatão”, dominados pela lesbianidade, há a construção romântica de que as relações entre mulheres seriam mais livres, puras, diante da ausência da força opressora dos homens. (LEÃO, 2018, p. 38)

Para além desses deslocamentos, por causa da invisibilidade das existências bis, mulheres bissexuais não têm vocabulário para descrever suas experiências de forma inteligível na sociedade monossexista. Apesar do crescimento das comunidades virtuais no país, muitas não têm contato com outras pessoas bissexuais de modo que possam falar sobre suas experiências e ser compreendidas por outras semelhantes.

Neste capítulo, levando em conta a situação de não lugar que mulheres bissexuais ocupam nas fronteiras das sexualidades e usando como fio condutor os núcleos de significação que emergiram a partir das narrativas das participantes, abordarei inicialmente o medo da LGBTQfobia na família e a sensação de não pertencimento à comunidade LGBTQ+, sentimentos comuns às mulheres bissexuais. Em seguida, tratarei das injustiças e dos apagamentos epistêmicos ocorridos com essas mulheres. Por fim, abordarei a importância da identidade coletiva para mulheres bis, assim como suas potências subversivas.

2.1 Mulheres bissexuais em deslocamentos duplos

A matriz heterossexual, segundo Butler (2019), é o que torna os seres humanos sujeitos inteligíveis a partir de um alinhamento entre órgãos sexuais, comportamento e práticas sexuais, como foi abordado no capítulo anterior. De acordo com essa perspectiva, desde que nascem, mulheres são submetidas a uma série de

ensinamentos que as fazem entender a heterossexualidade enquanto o caminho certo, natural e a homossexualidade como sinônimo de aberração. Atentando-se a isso, a feminista lésbica Adrienne Rich (2012) conceituou a heterossexualidade compulsória como um pilar chave de controle sexual na formação de mulheres ocidentais. Essa noção não diz respeito apenas às práticas sexuais e afetivas dessas mulheres, mas também ensina que sua identidade, suas atividades cotidianas, suas estéticas, seus vestires devem ser validados a partir do olhar masculino e heterossexual. Rich afirma que

Essa mentira [a heterossexualidade compulsória] coloca um sem-número de mulheres aprisionadas psicologicamente, tentando ajustar a mente, o espírito e a sexualidade dentro de um roteiro prescrito, uma vez que elas não podem olhar para além do parâmetro do que é aceitável. Ela absorve a energia de tais mulheres e drena até mesmo a energia das lésbicas “no armário” — a energia exaurida em uma vida dupla. (RICH,2012. p. 41)

No entanto, a imposição do “roteiro heterossexual” não atinge somente mulheres lésbicas:

Sou de uma família conservadora, cristã. Cresci ouvindo “pelo amor de deus, não quero ter uma filha sapatona!²⁰”, porque eu usava roupas de menino, e eu sempre tive comigo que isso é errado [ser sapatão]. Me perguntava “Será que eu sou sapatona? porque eu gosto também de mulheres. (Joana)

A fala de Joana ilustra o aprisionamento psicológico, mencionado por Rich, que acontece também com mulheres bissexuais a partir da LGBTfobia da família. Enquanto Joana demorou muito tempo para lidar com toda a extensão de suas atrações, Paula teve de viver desde cedo a “vida dupla” de mulheres que se relacionam com outras mulheres:

Quando eu era criança, eu ficava brincando com uma amiguinha de beijar, só que a minha mãe nos encontrou, e ficou fura da vida, e a partir daquele momento eu sabia que era proibido. Só que era bom o suficiente pra eu não parar de fazer! Então eu aprendi a ser uma enrustida! Naquele dia a minha mãe me ensinou a fazer a pior coisa que ela podia ensinar que é: saber viver tudo que eu queria, mas escondido. [...] E aí eu entrei num limbo dos 13 aos 15 anos, onde eu bloqueei todas essas memórias: então eu “era hétero”. Eu queria ser aceita, eu queria que as pessoas me aceitassem. Eu nunca tinha

²⁰ Embora as expressões “sapatona” ou “sapatão” para referir-se a mulheres lésbicas tenham origem pejorativa, foram ressignificadas pela comunidade LGBT+ e são usadas por indivíduos na comunidade para enfatizar o teor político e histórico dessa identidade sexual.

contado isso pra ninguém. Então pra vocês terem uma noção do quanto isso era escondido, eu não falava sobre isso nem com as próprias amigas que eu estava me relacionando. Não era uma coisa assim: “Nossa fulaninha, o que que a gente tá fazendo?”. Não, era: “Só vamos fazer aqui, e a gente finge que depois a gente esquece. Mas aqui agora vamos fazer isso”. (Paula)

Para Paula e Joana, a norma heterossexual era absoluta. A não nomeação dos seus sentimentos ou de seus atos, ficar “no armário”, era uma forma de manter-se dentro da normalidade, e portanto, de ter aceitação social.

Contudo, ao saírem do armário para outras pessoas da comunidade LGBT, muitas mulheres bis não encontram o acolhimento esperado. Por não terem acesso a indivíduos ou grupos bissexuais, a maior parte se assume para grupos gays ou lésbicos. Por isso, diversas vezes são incentivadas a assumirem-se como lésbicas para serem reconhecidas. Michele, por exemplo, relata que

Eu mudei de cidade com uns 14 anos, e conheci um amigo gay assumido [...] e eu comentei com ele, desabafei [sobre achar que era bissexual], e a partir dali ele ficava me chamando de sapatão, falando das minhas roupas, e coisas assim... E isso só me enfiou de novo numa bolha. Aí eu pensei que tinha que ter certeza antes de falar com alguém, porque sem ter certeza eu falei, e agora eu tava me sentindo exposta... (Michele)

A imposição pela escolha da monossexualidade empurrou Michele novamente para o armário da heterossexualidade.

Em alguns espaços lésbicos, é comum que as mulheres não queiram associar-se a mulheres bissexuais por considerarem-nas um meio de contaminação com o masculino, a partir de uma visão de que os relacionamentos entre mulheres seriam mais limpos, livres de ISTs ou dos problemas de opressão machista que mulheres podem sofrer ao relacionarem-se com homens (LEÃO, 2017; JAEGER, 2018). É importante sinalizar que admitir a existência das marginalizações de mulheres bis nos espaços LGBT+ ou por pessoas LGBT+ não significa dizer que há equivalência em relação ao poder exercido por parte dos héteros sobre essas mulheres. Acontece que, por essas mulheres acreditarem que, ao contrário das famílias conservadoras de que provêm, a comunidade LGBT+ seria acolhedora, é particularmente doloroso quando essas expectativas são quebradas.

2.2 Injustiças e apagamentos epistêmicos

Por ainda estarmos inseridos em uma epistemologia binária, herdada da colonização europeia, como discutido no primeiro capítulo, o pensamento hegemônico da sociedade brasileira permanece baseado em pares opostos — mente e corpo, cultura e natureza, civilizado e primitivo, certo e errado, bem e mal, etc. Essa lógica funciona como o ditado: “Uma coisa é uma coisa, e outra coisa é outra coisa”. Isso

ocorre também em relação ao entendimento sobre as sexualidades: logicamente, o que é heterossexual não pode ser homossexual e vice-versa. Essa lógica não comporta a complexidade de desejos, de experiências e de comportamentos que não estão localizados em polos excludentes, entre os quais está a bissexualidade. Sexualidades monodissidentes não são consideradas possíveis de serem nomeadas ou entendidas.

A filósofa Miranda Fricker (2007) elaborou a noção de “injustiça epistêmica”, um tipo de injustiça social que impede a consideração de certos sujeitos como produtores e disseminadores de conhecimento. Para ela, há dois subtipos: o primeiro é a injustiça testemunhal, a atribuição prévia de falta de credibilidade a uma pessoa que não teria capacidade de testemunhar sobre fatos e acontecimentos. Ou seja, o que for dito por aquela pessoa não é considerado confiável. Isso não é devido a um histórico de mentiras, e sim ao fato de que o indivíduo pertence a um grupo específico, discriminado naquele contexto histórico-social devido a marcadores sociais específicos como raça, gênero, classe, lugar de origem, entre outros. O segundo tipo de injustiça epistêmica é a injustiça hermenêutica, que ocorre quando a experiência hegemônica não possibilita ferramentas para entender e para descrever experiências de grupos subalternos, causando uma lacuna na capacidade do indivíduo de produzir certos conhecimentos sobre a realidade. Em ambos os casos, impossibilita-se a compreensão ou a legitimação, por uma maioria social, dos discursos dos falantes que sofrem essas injustiças.

Como abordado no primeiro capítulo, a bissexualidade, sendo uma sexualidade que não distingue entre gêneros como premissa para a atração, não é binária. Desta forma, constitui-se como uma existência não compreensível segundo as diretrizes da conformidade hetero e mononormativa, o que contribui para que indivíduos bissexuais passem pelos dois tipos de injustiças epistêmicas, tanto a injustiça testemunhal quanto a injustiça hermenêutica. Na experiência bissexual, a injustiça hermenêutica dá-se pela impossibilidade de entendimento e de descrição da própria monodissidência. É estatisticamente comprovado que pessoas bissexuais demoram mais tempo para “sair do armário” do que homens gays ou mulheres lésbicas (PEW RESEARCH CENTER, 2013). Em muitos casos, isso ocorre por não haver referências bissexuais nos repertórios sociais, inclusive nas mídias. Em outras palavras, não é dito que é possível ser bissexual. Sobre isso, Paula diz que:

Não existia, no interior do Rio Grande do Sul, em 2011/2012, não existia a palavra “bissexual”. Eu não lembro nunca de ter ouvido isso! E lembro de ouvir o tal do “gilete”, mas pra mim era uma coisa meio “Isso é gay?”, sabe? Eu não entendia. (Paula)

Mesmo que a bissexualidade seja considerada existente, ela é interpretada comumente como composta por uma metade heterossexual e outra metade homossexual. Trata-se de uma interpretação feita por um pensamento binário que divide a complexidade do ser inteiro, ao interpretá-lo a partir de lógicas externas que não lhe comportam. É como se não se fizesse necessária a elaboração de ferramentas interpretativas próprias da bissexualidade, uma vez que estaria contemplada (em metades separadas) pelo vocabulário das culturas homo e heterossexual. Ou seja, novamente, a bissexualidade não existiria por si só. Portanto, ao considerar que a bissexualidade não existe de todo ou fora dos termos homo e heterossexuais, não haveria motivos para elaborar pautas próprias, para construir movimentos coletivos e para criar vocabulário específico para a vivência bissexual, gerando lacunas gigantes na capacidade do saber de um dos maiores grupos da comunidade LGBT.

Diante da falta de vocabulário específico que traduzisse o que experienciava, Fernanda explica como percebia a si mesma em comparação a outras pessoas:

Desde criança eu sempre senti atração por menino e menina, independente, na verdade, do gênero. Só que eu não entendia isso como uma possibilidade. Eu achava que, das duas uma: ou todo mundo era assim, e ninguém seguia isso por convenção da sociedade, né? Pela heteronormatividade e tudo. Ou que eu tinha uma sexualidade um pouco “aflorada”. Tipo: “Nossa, a minha sexualidade é, tipo, um pouco mais aflorada do que de todo mundo aqui”. (Fernanda)

Fernanda, assim como Paula, demorou a ter acesso a palavras que descrevessem seus sentimentos e sua existência, o que fez com que ela procurasse outras explicações para o deslocamento que sentia em relação à normalidade.

Mais velhas, ao demonstrarem que sua atração não é direcionada somente a um dos gêneros, algumas das entrevistadas foram desacreditadas em relação a seus próprios desejos. Após passarem a se relacionar com mais de um gênero ou a se autonear como bissexuais, começaram a ser pressionadas para escolher um dos lados da monossexualidade. Dizem-lhes que a percepção que têm sobre si mesmas é ilusória, um autoengano. Encontramos aqui um exemplo do que Fricker (2007) chama de injustiça testemunhal. Foi o que ocorreu com Paula, quando, depois de um

tempo relacionando-se com mulheres e convivendo em um ambiente lésbico, conheceu Rafael e começou a relacionar-se com ele:

Em 2012, eu conheci esse meu marido, meu esposo, com quem estou casada até hoje. Quando eu me envolvi com ele, e eu lembro das minhas amigas sapatonas, [que] ficaram furiosas comigo, e diziam “Tu tá louca? Tu é sapatona! Que que tu tá fazendo? Tu tá se enganando! Tu tá tentando se esconder!”. Aí eu lembro de terminar com ele depois de um mês dizendo tipo: “Sou sapatão. Não dá pra gente ficar junto.”. E ele falou assim: “Tá, mas tu tá terminando comigo porque tu é sapatão, ou porque tu não quer mais ficar comigo?”. Aí eu falei “Não, é porque eu sou sapatão. Me falaram que eu sou sapatão, então eu sou sapatão, né? Eu tô me enganando.” E ele falou “Você tá louca? Que viagem é essa? Se tu quer ficar comigo, fica comigo, independente do que tu é!”. Aí eu fiquei tipo “É verdade, né? Não tem problema!” Aí nos próximos cinco anos, até 2017, eu dizia que eu era uma sapatão com uma exceção. Hahahahah. [...] Que idiota que eu era de achar que era uma sapatão com exceção! O tamanho da invisibilidade era tão grande que eu não me via como bi! (Paula)

A bissexualidade simplesmente não era uma possibilidade para as amigas lésbicas de Paula. E essa impossibilidade foi perpetuada por anos por ela mesma, que acreditava ser uma “sapatão com uma exceção”, embora estivesse, há vários anos, apaixonada por e em uma relação com um homem.

A invalidação por parte de pessoas monossexuais ocorre também na comunidade heterossexual, por parte de familiares, amigas/os e parceiras/os, quando pessoas bis falam a respeito de suas sexualidades. Infelizmente, é algo recorrente ainda em salas de atendimento psicoterapêutico. Como psicólogas/os e psicanalistas, em sua maioria, não são habilitadas/os para lidar com pacientes monodissidentes, muitas vezes tentam fazer as mulheres bis saírem de armários que não existem, acreditando que elas são, na verdade, lésbicas que ainda não se aceitaram, ou encerrá-las novamente na heterossexualidade, acreditando que a bissexualidade é apenas uma fase. Muitos associam a bissexualidade a “um desequilíbrio, a uma imaturidade, a uma adolescência tardia, a uma confusão, a um problema a ser corrigido ou a uma psicopatologia” (JAEGER, 2018, p. 82). Essa lógica de pensamento continua atrelada às bases médicas do século XIX em que a bissexualidade foi compreendida enquanto uma fase primitiva do desenvolvimento sexual humano, como abordado no capítulo.

O movimento bissexual nomeia como bifobia essas práticas de marginalização, de enquadramento em estereótipos, de descrédito que invisibilizam e estigmatizam

peessoas bissexuais e a própria bissexualidade como uma categoria de orientação sexual existente. Diferentemente do que se costuma pensar tanto em ambientes heterossexuais, quanto LGBT+s, mulheres bissexuais não sofrem opressões apenas quando são lidas como lésbicas. Pesquisas realizadas no Canadá, EUA, Reino Unido, Austrália, Hong Kong e Brasil²¹ mostram que, entre toda a comunidade cisgênera — ou seja, considerando homens hetero, gays e bis, e mulheres hetero, lésbicas e bis —, as mulheres bissexuais têm as piores taxas de saúde mental.

[...] um dos principais fatores para que a saúde física e mental de mulheres bissexuais seja tão mais deteriorada do que a das mulheres lésbicas é a ausência de laços de sociabilidade e apoio dentro da comunidade LGBT. Ao passo que para homossexuais “sair do armário” em geral represente formar laços comunitários e redução dos fatores de estresse e sofrimento mental, para bissexuais, a pressão por “se decidir” e ter a sua identidade posta em cheque ou precisar renegociar os termos com os quais se identificam a depender do parceiro, faz com que o sofrimento não diminua. (LEÃO, 2018, p. 44)

Como há pouco financiamento para pesquisas e para ONGs relacionadas à comunidade bissexual em comparação a outras comunidades LGBTs²², a situação da saúde de mulheres bis é pouco conhecida — mesmo que a preocupação com esse grupo tenha sido expressa recentemente em um relatório da ONU (UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY, 2018). Além dos fatores de estresse psicológico, essas pesquisas indicam que mulheres bissexuais cis estão expostas a risco maior de sofrer violências físicas e sexuais por parte de homens do que mulheres heterossexuais ou lésbicas. Para mulheres bissexuais trans, o risco violência aumenta ainda mais (MOVEMENT ADVANCEMENT PROJECT, 2016). A pesquisadora Nicole Johnson acredita que essas violências são mais frequentes com mulheres bis tanto devido à lente hipersexualizadora através da qual homens héteros veem a bissexualidade feminina, quanto devido ao fato de eles acreditarem que a bissexualidade feminina não é uma orientação sexual válida, e sim pura performance para o deleite masculino (SHEARING, 2018).

²¹ Fontes respectivas: (PERSSON; PFAUS; RYDER, 2015), (MOVEMENT ADVANCEMENT PROJECT, 2016), (MEREISH; KATZ-WISE; WOULFE, 2017), (TAYLOR; POWER; SMITH; RATHBONE, 2019), (CHAN; OPERARIO; MAK, 2020), (PAVELTCHUK; BORSA; DAMASIO, 2020).

²²O “*The 40th annual LGBT Funders Report*” constatou que, ao longo de 40 anos, entre 1970 e 2010, as organizações de lésbicas e gays receberam U\$ 487 milhões em fundos, as organizações de transgêneros receberam U\$ 16 milhões e as organizações de bissexuais receberam U\$ 84 mil nos EUA (CRUZ, 2015).

Joana diz que: “Todo mundo, todo mundo que não é bissexual acha que a bissexual vai ser pilantra. Volta naquela coisa da hipersexualização”. O que também parece estar atrelado à visão de regulação sexual das ciências médicas do século XIX²³, segundo a qual a bissexualidade seria um hermafroditismo físico ou psíquico, uma perversidade psicosexual, uma sexualidade excessiva que precisava ser conquistada e domesticada pelo pensamento heterossexual branco.

“Mas de qual você gosta mais? De homem ou de mulher?”, “ Se você tivesse que escolher um, qual escolheria?”, “Mas como é possível gostar dos dois?”, “Acho que isso não existe... É só putaria, hein?” e “Uma hora você vai ter que sair de cima do muro e se decidir por um lado!” são alguns dos exemplos mais comuns da bifobia que nos é direcionada após abriremos nossas bocas a respeito de nossa orientação sexual. As frases bifóbicas, além de estigmatizantes, desconsideram as sujeitas interpeladas como produtoras e como comunicadoras de conhecimento sobre suas próprias realidades. Essa desconfiança externa, tão corriqueira, entranha-se na cabeça das bissexuais, que começam a se questionar sobre seus próprios desejos, seus históricos de parceiros amorosos e sexuais e, por fim, sobre suas próprias sanidades mentais. Michele, por exemplo, mesmo já sabendo da existência da bissexualidade como orientação sexual, teve grande dificuldade de se entender como bissexual:

[...] por mais que eu tenha entendido isso cedo, uma parte de mim era sempre desconfiada, de que “Será que eu tô inventando isso? Será que eu não gosto de mulher de verdade? Será que eu quero chamar atenção? Será que é porque nenhum homem gosta de mim e aí esse é o jeito de chamar a atenção dos caras?”. E aí eu ficava duvidando de mim mesma...(Michele)

Tornamo-nos, então, investigadoras da legitimidade de nossas próprias existências. Em grupos virtuais voltados para pessoas bis, circulam memes que perguntam: “Você já se questionou se é mesmo bissexual hoje?”. No movimento bissexual, atualmente nomeia-se esse autoquestionamento e essa autodeslegitimação frequente como bifobia internalizada, o que sugere que ao menos algumas lacunas hermenêuticas estão sendo preenchidas.

As injustiças epistêmicas direcionadas a pessoas bissexuais — tanto a testemunhal, quanto a hermenêutica — relacionam-se com o contrato de apagamento

²³ Abordadas no primeiro capítulo.

epistêmico da bissexualidade, termo cunhado pelo jurista gay Kenji Yoshino (2000). A partir de um levantamento de pesquisas produzidas sobre bissexualidade, Yoshino demonstra que a invisibilidade das pautas e das experiências desse grupo não são um reflexo da pouca quantidade de bissexuais na comunidade LGBT, já que estatisticamente compomos maioria numérica da sigla. O que ocorre é um apagamento ativo da bissexualidade por grupos monossexuais e por suas epistemologias. Esse apagamento, segundo Yoshino, configura-se como um contrato social por não ser “um arranjo consciente entre indivíduos, mas, sim, uma norma social que surge de forma inconsciente” (2000, p. 18) e é também epistêmico por relacionar-se ao interesse de grupos que querem reprimir certos tipos de conhecimento.

Yoshino afirma que tanto heterossexuais quanto homossexuais, motivados pelo desejo de estabilização das identidades, estão envolvidos com o apagamento epistêmico da bissexualidade. Em um mundo binarista opositor, basta relacionar-se de forma romântica e/ou sexual com alguém do “sexo oposto”²⁴, para que a heterossexualidade seja assumida como interpretação sobre a orientação sexual do indivíduo e para que a homossexualidade seja descartada como possibilidade. Desta forma, é preservada uma linha, um muro, uma divisão de fronteiras bem clara entre o certo e o errado, entre o grupo hegemônico e o grupo marginalizado, entre héteros e gays/lésbicas. Do lado hegemônico, pessoas heterossexuais mantêm-se com a segurança da certeza de seu lugar de privilégios e de dominação. À margem, movimentos de gays e lésbicas, tendo se utilizado da estratégia de estabilização de suas identidades sexuais para a criação de uma política assimilacionista, mantêm a homossexualidade como uma identidade tão confiável quanto a heterossexualidade, e, portanto, igualmente genuína e merecedora de direitos. A partir dessa ótica meritocrática, cuja régua é a heterossexualidade, a previsibilidade da identidade e as limitações dos comportamentos são essenciais para a concessão de direitos sociais.

Uma vez que pessoas bissexuais são lidas ou como heterossexuais ou como gays/lésbicas, a experiência da existência bissexual é *per se* uma experiência de

²⁴ A expressão “sexo oposto”, apesar de ser comumente usada em referência a sexos diferentes (feminino e masculino) de acordo com a conceituação hegemônica binária, é alvo de diversas críticas de acadêmicas feministas, já que, além de expressar uma configuração de complementariedade e de exclusão das características sexuais, supõe que existam apenas duas configurações sexuais e desconsidera a parcela da população mundial que é intersexo. A pesquisadora Anne Fausto-Sterling aponta a existência de, pelo menos, cinco configurações sexuais já comprovadas (1993).

passabilidade — isto é, uma experiência em que indivíduos são lidos como aquilo que não são. O termo *passabilidade* foi cunhado, no século XIX, nos Estados Unidos em com respeito à estratégia adotada por pessoas negras que, como forma de escapar da escravidão se passavam, por brancas. Posteriormente, a passabilidade de gênero referiu-se a mulheres que, como forma de proteção, se passavam por homens em contextos de guerra e a pessoas trans que, para não sofrer opressões ou discriminações, se passavam por cis. Na comunidade LGBTQ+, a passabilidade sexual refere-se atualmente a pessoas LGBTQ+ que são percebidas como membros do grupo dominante, em outras palavras, como cisgêneras e heterossexuais. No caso da bissexualidade, a passabilidade é bem mais complexa e ambígua, já que é possível que pessoas bissexuais sejam entendidas tanto como heterossexuais, quanto como homossexuais (EISNER, 2013, p. 103).

No entanto, na comunidade LGBTQ+, é comum acreditarem, especialmente no caso de mulheres bissexuais, que pessoas bissexuais teriam naturalmente passabilidade heterossexual, o que as aproximaria mais do lado hegemônico (e, portanto, opressor). Contudo, é nessa falta de discernimento em relação a quem é e quem não é bissexual e de precisão relacionada às preferências sexuais/afetivas atreladas à bissexualidade que se encontra a potência subversiva desse tipo de existência.

Segundo Yoshino (2000), a própria bissexualidade é motivo de ansiedade para a heteronorma, justamente porque, admitindo-se a existência da primeira, não seria mais possível uma pessoa heterossexual provar sua (hetero)sexualidade e assegurar seu lugar de privilégio na sociedade meramente dizendo que se sente atraído pelo “sexo oposto”. Mais do que isso, começando pelo desejo e, quem sabe, estendendo-se a outros âmbitos das relações sociais, a não distinção entre homens e mulheres “ameaça não apenas o binarismo de gênero, mas também a própria definição de humanidade” (EISNER, 2013, p. 71). Afinal, como apontam Maria Lugones (2020) e Judith Butler (2019), desde a colonização, o gênero no Ocidente é critério de legitimação dos sujeitos como seres humanos ou como seres quase humanos.

Shiri Eisner, ativista e pesquisadora bissexual, defende que a passabilidade seria um termo estratégico para a bissexualidade, pois

A ideia da passabilidade como um disfarce pressupõe uma essência da identidade. Sem uma “essência verdadeira”, um disfarce torna-se impossível, pois o próprio significado do disfarce vem da discrepância

entre o que se "é" e o que se "percebe" do que é "visto". No entanto, em vez de ser vista como uma noção essencialista, a passabilidade pode subverter essas presunções mostrando, na prática, que as aparências — incluindo o próprio corpo dos sujeitos — não são garantia da "verdade" de sua identidade. Desse ponto de vista, a passabilidade torna-se particularmente útil para demonstrar a forma como *todas* as identidades e aparências são socialmente construídas, a forma como as identidades são escritas em nossos próprios corpos e a enorme fragilidade dessas construções em si. (2013, p. 120-121)

Eisner, citando Clare Hemmings, acredita que em vez de concentrarmos nossa atenção no "passar por" hetero/homossexual, como uma pressuposição de identidades estáticas, deveríamos focar no "passar através" das fronteiras das sexualidades, enfatizando o próprio movimento.

2.3 Existências fronteiriças, identidades movediças

Algumas teóricas dos estudos bissexuais (EISNER, 2013; CALLIS, 2014; JAEGER, 2018) resgatam a simbologia da fronteira de Gloria Anzaldúa, desenvolvida em seu livro *Borderlands/La Frontera* (1987), com o objetivo de ilustrar o lugar social que pessoas bissexuais ocupam no pensamento monossexista. No livro, Anzaldúa fala sobre, sendo *chicana*, habitar tanto uma fronteira física entre o México e os Estados Unidos, quanto sobre, sendo uma mulher lésbica, *queer*²⁵ e mestiça, habitar fronteiras psicológicas e simbólicas. Segundo ela, "As fronteiras se tornam fisicamente presentes em todos os lugares onde duas ou mais culturas se tocam" (ANZALDÚA *apud* COSTA; ÁVILA, 2005, p. 698). Para ela, viver sobre uma fronteira é não se reconhecer inteiramente em nenhuma das extremidades e, ainda assim, caminhar pelos espaços deslocando as culturas de onde supostamente deveriam estar fixas.

Pensando na bissexualidade feminina, que habita as fronteiras das sexualidades, podemos relacionar o que diz Anzaldúa — "apenas os seus rótulos me dividem" (1987, p. 205) — com o próprio muro sobre o qual se acusa os bissexuais de estarem. Tanto quanto a lógica binária, esse muro se dissolve quando se passa através dele, como um holograma, uma miragem, uma ilusão. Portanto, viver na ambiguidade das fronteiras sexuais, lugar tão desconfortável e imprevisível para o pensamento androcêntrico heterossexual, pode converter-se em uma potente fonte

²⁵ Antes da articulação da teoria *queer* na academia, Anzaldúa foi a primeira autora a mencionar a palavra *queer* em um trabalho teórico nos Estados Unidos (1987).

de mudança social.

No entanto, uma vez que a bissexualidade põe em risco a própria noção de categorias sexuais, como é possível nos utilizarmos desse potencial sem cair na armadilha de apagar a própria bissexualidade e a história do movimento (como outros grupos monossexuais já fizeram)?

Em um mundo que nega a existência de pessoas bis, silenciando-as, desacreditando-as e causando-lhes grandes danos psicológicos e físicos, não levantar a bandeira da bissexualidade seria contraproducente. As políticas de identidades diversas vezes acabam por delimitar as manifestações identitárias para que haja coerência em movimentos sociais e, portanto, uma sólida base para as reivindicações políticas coletivas. Autoras/es como Judith Butler (2019), Paul Preciado (2017) e Regina Facchini ressaltam que as identidades coletivas “aparecem geralmente como um fim em si mesmas” (FACCHINI *apud* ALMEIDA, 2015, p. 43), o que geraria, mesmo que no sentido contrário à norma, novas métricas e processos assimilacionistas. É como se as identidades previamente marginalizadas passassem a ser homogeneizadas e domesticadas, como ocorreu, na virada do século XX para o século XXI, com o movimento gay e o estabelecimento da homonormatividade (DRUCKER, 2017).

Como resposta ao pensamento de dissolução das identidades políticas (e especificamente a Judith Butler), Angela Figueiredo diz que

Uma perspectiva conservadora sobre a identidade tem abordado apenas os aspectos relativos à perda da singularidade, do direito à diferença. Essas perspectivas têm deixado de lado o fato de que as identidades são dinâmicas, são reinventadas, são discursivamente construídas em contextos históricos sociais específicos. Além disso, os discursos coletivos permitem retirar os sujeitos discriminados do isolamento a que foram historicamente submetidos. (FIGUEIREDO, 2019, p. 251)

Neste sentido, a relevância da reafirmação da bissexualidade como identidade para mulheres bis estaria na necessidade de formar comunidades de reconhecimento, de afeto e de acolhimento. Ao participar de rodas de conversa presenciais e ao realizar as entrevistas virtuais com as participantes, uma das primeiras percepções que tive foi a euforia que minhas interlocutoras transbordavam em suas falas. Elas estavam extremamente felizes por encontrar um espaço para falar sobre suas experiências como bissexuais e em que é possível existir de maneira não fragmentada, e sim inteira, contando com a compreensão de outras semelhantes.

Sobre isso, Paula diz que:

Estou em um processo de construção do meu “eu” muito grande; acredito que nós nos construímos, nos moldamos dentro do social, na construção com outras pessoas, e para isso é bom fazer com os meus pares. É difícil encontrar outras mulheres bis para falar sobre isso, sobre bissexualidade... (Paula)

A importância do encontro com pares está ainda no reconhecimento das experiências de outras, o que facilita não somente o processo de identificação de si, como a conscientização de que o que se está vivendo diz respeito à sua realidade individual e a sintomas sistêmicos. As comunidades são fundamentais para criar redes de fortalecimento com o intuito de libertação da heteronorminação²⁶.

Isso não quer dizer que essas comunidades precisem tornar-se homogêneas. Nos últimos anos, os movimentos bissexuais têm entendido isso muito bem e, por meio de eventos, postagens, conversas e memes, têm enfatizado as ideias de não conformidade e de multiplicidade das identidades monodissidentes, seja lutando contra parâmetros de normatização da bissexualidade — como a ideia de que pessoas bis precisam ter seu sentimento de atração dividido em 50% para homens e 50% para mulheres (o que além de ser um pensamento binário, exclui bissexuais que possuem preferências) —, seja juntando-se com outros grupos que fogem à mononorma — como pessoas pans, poli, omni²⁷, entre outras orientações possíveis. Criando uma grande aliança monodissidente, o movimento bissexual brasileiro têm tentado traçar um caminho diferente das estratégias de alguns movimentos homossexuais do século passado.

Entender as identidades não como prescrições comportamentais, e sim como processos contínuos de criação tem sido a chave para superar a contradição potencialmente gerada pela reivindicação da bissexualidade como identidade política. Esse entendimento de identidade presente nos movimentos bis brasileiros é compartilhado pelas participantes desta pesquisa. Paula, por exemplo, ao discorrer sobre como se entendeu bissexual e poliamorista, afirma que

Não foi um processo fácil tipo, ah, eu li sobre aquilo, entendi e me

²⁶ A heteronorminação ocorre quando a um grupo é conferida por via externa, geralmente por grupos dominantes, uma nomeação e uma definição. Na autonorminação, pelo contrário, os próprios grupos minoritários nomeiam-se e significam-se.

²⁷ Pansexualidade significa atração independente do gênero, omnissexualidade significa atração por todos os gêneros e polissexualidade significa atração por vários gêneros, mas não todos.

achei. Não! Não foi uma linha reta que eu fui gostando, e descobri tal coisa e tal... Não! Sabe, teve momentos em que eu voltei, que eu fui, que eu desisti, e voltei de novo, então... [...] Estamos em construção ainda! Hahahaha... E com o poliamor também; tudo isso mexe muito com a sexualidade, com a orientação sexual que a gente tem, né? É um negócio que é diferente, vai mexendo e não adianta. Hoje eu me vejo muito mais em uma aquarela de tudo, me vejo muito mais como um rio, do que como uma lagoa, esperando pra ver onde toda essa fluidez vai me levar. (Paula)

Ao se ver como uma aquarela de tudo, como um rio que flui, Paula pensa sua identidade como metamorfoseante, com múltiplas possibilidades e cheia de elementos que se sobrepõem. Sua elaboração conceitual é muito próxima a como Antônio Ciampa (1989) e a própria Gloria Anzaldúa (*apud* COSTA; ÁVILA, 2005) percebem os processos de identidades .

Com a mesma perspectiva sobre a não fixidez de sua identidade, Joana ao ser perguntada sobre o que mais gostava em relação a ser bissexual diz:

Eu acho que a melhor parte de ser bissexual é saber que eu sou bissexual! Eu acho que isso é fundamental, porque como eu disse, tá interligado com a minha sexualidade em geral. E a minha sexualidade tem uma influência direta na forma como eu me comporto. [...] O meu comportamento passou a ser menos robótico. Passou a ser uma coisa mais fluida, mais natural. Eu consegui me expressar melhor, minha comunicação melhorou muito com as pessoas, sabe? [...] Não tem um ponto: “até aqui eu sou isso”. Não. Eu posso caminhar dentro disso da forma que eu quiser. E isso é muito, não só libertador, mas... A minha perspectiva sobre o mundo, ela também é assim, sabe? Então eu acho que isso é muito bom. A gente tende a ter outras perspectivas. [...] Mas eu sinto que esse caminho de poder permear pra cá e pra lá, é uma coisa que é muito massa, porque ela não fica presa só na minha bissexualidade, ela faz parte de tudo que eu sou também. (Joana)

Para além de entender a identidade bissexual como uma sexualidade viável, Joana a vê como uma possibilidade de ter outras perspectivas libertárias e não estáticas sobre o mundo, passando através das fronteiras normativas. A partir dessa ótica, a bissexualidade configura-se como uma perspectiva estratégica para derrubar muros que dividem as nossas realidades.

A bissexualidade feminina, como uma fronteira conurbada²⁸, que agrega múltiplas possibilidades, estabelece-se como um lugar privilegiado para entender

²⁸ Pego emprestado do urbanismo o termo “conurbação”, que diz respeito a quando dois ou mais territórios próximos expandem-se sobre os limites uns dos outros, tornando-se impossível estabelecer onde um termina e o outro começa.

como a sociedade e o indivíduo são construídos dentro do sistema de gênero hegemônico, possibilitando-nos aprofundar os rasgos no tecido epistemológico da matriz heterossexual.

3 A MODA COMO TECNOLOGIA DE GÊNERO

“Quanto à moda, ela é, para mim, uma ramificação do que a gente segue na vida. Todo corpo é político. Tudo que eu boto ou deixo de botar, eu estou dizendo alguma coisa. O que eu quero que as pessoas sintam quando me veem hoje?”

(Paula)

Apesar de ser considerada um assunto desimportante por grande parte da sociedade ocidental, a moda existe como sistema social de organização e de produção do vestir pelo menos desde o século XIV na Europa, (ENTWISTLE, 2015, p. 44) e permeia a vida de grande parte dos sujeitos ao redor do mundo. Para além do que se entende da sua relação com as roupas e os estilos, podemos entendê-la como um

[...] fenômeno social da mudança cíclica dos costumes e dos hábitos, das escolhas e dos gostos, coletivamente validado e tornado quase obrigatório. Em relação à moda, o termo “costume”, na acepção de “hábito constante e permanente que determina o comportamento, a conduta, o modo de ser” de uma comunidade, de um grupo social, remete ao conceito de sistema, de estrutura, ou seja, um conjunto de vários elementos relacionados entre si. [...] Deste ponto de vista, a moda é sempre um fenômeno de costume. Portanto, pode-se dizer que existe moda quando o amor pelo novo se torna um princípio constante, um hábito, uma exigência cultural. (CALANCA, 2011, p. 12)

Ou seja, a moda está intimamente ligada à disseminação de práticas e de costumes, especialmente os atrelados à composição de imagens e comportamentos corporais, e à ideia de renovação.

Porém, por ser entendida como frívola, foi historicamente relacionada à preocupação que mulheres tinham com as estéticas de seus corpos, especialmente depois da ascensão do pensamento iluminista, que, com bases cartesianas, separa corpo e mente. As preocupações com a autoimagem passaram a ser consideradas em oposição ao racionalismo androcêntrico — o que é possível perceber nos discursos de Rousseau, que serão abordados mais à frente. No entanto,

Antes da virada sobre a visão e divisão do corpo/mente, “cachear os

cabelos e se tratar do estômago faziam parte de um mesmo saber, de um mesmo âmbito de cuidados”. A saúde não estava separada da estética, do prazer, da sexualidade, da magia, da medicina, etc. (CALANCA, 2011, p. 41)

Em um pensamento não inserido no dualismo cartesiano, não havia hierarquização entre o que se vestia e o que se pensava; corpo e a mente não eram desassociados e nem hierarquizados.

Nas últimas décadas, com o crescimento de movimentos que questionam o pensamento binário e androcêntrico, os estudos de moda estão cada vez mais em expansão na academia, especialmente em âmbito internacional sob o termo *fashion studies*. Para além das pesquisas voltadas ao entendimento do sistema de moda, teóricos da área têm se atentado às ramificações que concernem as relações antropológicas, sociológicas e psicológicas desenvolvidas por grupos e indivíduos para com suas roupas e estéticas. O vestir como prática de cada indivíduo, tanto em movimentos sociais contra hegemônicos quanto nas práticas do dia a dia, pode ser uma ferramenta poderosa por trazer aos sujeitos uma espécie de conhecimento de si (FRANÇA; SANTOS, 2017, p. 5), além de ser capaz de tornar seus valores identitários, políticos e sociais visíveis aos outros em espaços públicos (HARVEY, 2003, p. 23).

Diferentemente da moda, que está ligada à busca e à produção de novos produtos de consumo, o vestir relaciona-se com tudo que as pessoas possam fazer com seus corpos, ao criarem e construírem suas estéticas. Joanne Entwistle propõe “A ideia do vestir como uma prática corporal situada, como uma forma teórica e metodológica de entender a dinâmica complexa entre o corpo, as vestes e a cultura” (2015, p. 11). Em outras palavras, o vestir não é apenas a manifestação em imagem de um suposto eu interior dos sujeitos, e sim uma materialização da conurbação entre as vontades do indivíduo e os valores sociais. Portanto, o vestir como prática corporal situada

[...] nos permite ver as operações de poder nos espaços sociais (e particularmente como esse espaço é generificado) e como esses poderes impactam as experiências encarnadas e resultam em estratégias particulares dos sujeitos. (ENTWISTLE, 2015, p. 39)

Como prática de subjetividade encarnada, o vestir sempre está situado em geografias, histórias, culturas e sistemas sociais, pois a existência dos sujeitos no mundo é sempre contextual. Como dito na introdução deste trabalho, todos os corpos

são vestidos de significações sociais, mesmo despidos de roupas. Por isso, todos os indivíduos constituem-se como corpos-vestidos e comunicam múltiplos significados a partir das mensagens que desejam — ou que não conseguem deixar de — transmitir sobre si, dados seus diferentes contextos e repertórios, sejam seus referenciais hegemônicos ou não.

Especialmente ao longo do último século, mulheres e pessoas LGBTQ+, integrantes de grupos subalternizados pelo androcentrismo e heterossexismo, utilizaram o vestir como meio de subversão das normas sociais. Como uma criativa ferramenta para de criação de si, para comunicação entre grupos e para quebra de regras opressoras, o vestir expandiu as experiências e as estratégias políticas de grupos dissidentes. Segundo Carla Cristina Garcia,

Desafiando o monopólio masculino, heterossexual e branco das ciências, das artes ou da lei, as chamadas minorias se afirmam e se autorizam a falar sobre sexualidade, gênero e cultura. Aparecem novas questões a partir de suas experiências e de suas histórias; as noções consagradas de ética e de estética se veem perturbadas. Áreas temáticas consideradas até então pouco dignas de ocupar espaço e tempo dos acadêmicos ditos sérios, passam a ser objeto de núcleos de investigação. Incorpora-se então a questão da construção social do corpo e, junto com ele, das sexualidades e suas articulações e desarticulações com o gênero. (GARCIA, 2017, p. 33)

Com esses referenciais em vista, neste capítulo, abordarei como a moda e o vestir podem servir de tecnologias de gênero tanto para conservar a hegemonia, quanto para subvertê-la. Na primeira parte do capítulo, serão apresentados o contexto relativo ao início da moda e as divisões binárias que ela perpetuou. Na segunda parte, serão tratados os movimentos de aproximação entre estéticas femininas e masculinas na história recente, assim como as ferramentas de distanciamento que foram criadas para que a desgnerificação não ocorresse por completo. Na última parte, será abordado o papel das mulheres lésbicas e bissexuais nessa história recente e como elas transgrediram a heteronormatividade com o seu vestir.

3.1 O início das estéticas binárias

Na Europa, o vestir como distinção visual dos gêneros não foi sempre considerado de primeira importância; anteriormente, a distinção entre as classes era mais crucial.

Entre os séculos XIII e XIV, com o desenvolvimento do comércio internacional e dos centros urbanos, houve a ascensão de uma nova classe, a classe burguesa, que passou a acumular enormes fortunas a partir de seus negócios (ENTWISTLE, 2015, p. 83). Nessa mesma época, surgiram as primeiras leis suntuárias — decretos parlamentares ou monárquicos que restringiam o consumo e o uso de objetos — para limitar quem poderia utilizar certos itens de vestuário. Segundo Thaiana Vieira, “As leis tinham como motivações: reforçar as hierarquias sociais, administrar a economia e a entrada e saída de riquezas da região e moralizar algum grupo especificamente” (2017, p. 49). No final da Idade Média, representavam a implementação máxima dos valores hierárquicos da nobreza, ao intentar eliminar a possibilidade de mobilidade social para indivíduos de outras classes, especialmente da burguesia, de forma que as imagens desses indivíduos não permitissem dúvidas quanto à classe a que pertenciam. Os decretos separavam especialmente quais cores e tecidos os membros de cada classe poderiam vestir; o púrpura, o azul e o vermelho, assim como os tecidos finos, eram de uso exclusivo da nobreza, enquanto os servos e pobres deveriam usar somente marrons e beges, assim como tecidos grossos e rústicos. (VIEIRA, 2018, p. 50).

Porém, mesmo com a multiplicação das leis suntuárias na Itália, França e Espanha, os novos ricos vestiam-se cada vez mais como nobres, cobrindo-se de joias e de tecidos preciosos, devido ao seu poder aquisitivo que crescia cada vez mais. Nos séculos seguintes, a imitação contínua do vestuário da nobreza — que passou a procurar novas formas de diferenciar-se esteticamente —, propagou-se para outros grupos sociais como a média e a pequena burguesia, de que faziam parte advogados e pequenos comerciantes, entre outros. O contexto da ascensão da burguesia, junto com o crescimento do Estado moderno, possibilitou o surgimento da moda na sociedade europeia, já que legitimava o desejo das classes sujeitas ao trabalho, de materializar a ascensão social (LIPOVETSKY, 2014, p. 44-46).

Figura 7 — Traje masculino e traje feminino em gravura do século XV.



Fonte: *O Sexo e as Roupas*, Anne Hollander

O início do que chamamos de moda foi marcado ainda pela criação de um modo de vestir radicalmente novo. Ao passo que nos séculos anteriores as vestes para homens e mulheres diferissem pouco — sendo compostas por vestidos drapeados, ou compridos camisolões —, a partir do século XIV as diferenças entre os gêneros foram acentuadas. O traje masculino, baseado nas partes articuladas da armadura, passou a ser composto por um gibão curto estofado, acompanhado de calções justos que valorizavam as pernas e usado cabelos soltos, ondulantes. Para as mulheres, foi popularizado o vestido com corpete de decote baixo e saia comprida mais ampla. (CALANCA, 2011; HOLLANDER, 1996; LIPOVETSKY, 2014).

Um dos principais motivos para essa nova sexualização da aparência foi a popularização da cultura do amor cortês, que produziu um novo tipo de relação entre homens e mulheres na nova sociedade em organização. O próprio processo de centralização do “eu” no século XIV, que se distanciava da concepção coletivista da sociedade da Idade Média, foi central nessa construção. Segundo M. Calvesi

As modificações das estruturas da roupa masculina e feminina que se impõem a partir da metade do século XIV são traços da estética da sedução. A roupa, diferenciando-se de modo radical entre masculino e feminino, sexualiza a aparência. O fascínio dos corpos é exibido, acentuando a diferença entre os sexos. O costume da moda torna-se um instrumento de sedução. Desenha os atrativos do corpo, revela e, ao mesmo tempo, esconde a isca sexual, acentua o apelo erótico. A roupa não é mais somente um símbolo hierárquico de status, mas se torna também um instrumento de sedução, um luxuoso e original instrumento de prazer feito para se fazer notar. A sedução liberta-se da ordem ritual da tradição, encaminhando-se para o longo percurso mundano que individualiza, ainda que parcialmente, a roupa e idealiza o aspecto exterior. Excessos, crescimento exuberante dos artifícios, requinte ostensivo: a roupa da moda testemunha o ingresso na era moderna da sedução, da estetização da personalidade e da sensualidade. (Apud. CALANCA, 2011, p. 77)

Nesse sentido, a moda “está fundada historicamente no valor e na reivindicação da individualidade, na legitimidade da singularidade pessoal” (LIPOVETSKY, 2014, p. 53).

É importante lembrar que, por mais que nos séculos seguintes as roupas de homens e mulheres tenham sido feitas com claras diferenciações de peças e de modelagens, a moda de ambos os gêneros alinhava-se em estilo e em grau de ornamentação (HOLLANDER, 1996, p. 68). Até por volta do século XVIII, as classes mais altas vestiam, independentemente do gênero, tecidos luxuosos como o cetim, o veludo, o brocado em cores vibrantes, bordados, babados e com acessórios exuberantes como joias, saltos e perucas. Na França, especialmente a partir do reinado de Luís XIV, o chamado Rei Sol, a exuberância da corte real lançava moda para as elites de toda Europa, alcançando seu ápice no rebuscado Rococó, estilo presente no Palácio de Versalhes, possibilitado pelo acúmulo de capital nas cortes devido à expansão colonial francesa (BOUCHER, 2010; ENTWISTLE, 2015).

Figura 8 — Retrato do rei francês Luis XIV, o Rei Sol, datado de 1701.



Fonte: History.com

A partir do início no século XVII, em outros lugares, como Holanda e Inglaterra, um novo traje masculino, que se distanciava dos referenciais de luxo e de ostentação franceses, pronunciava-se. A nova moda paralela representava, com cortes mais sóbrios, cores mais escuras e tecidos em lã, um tipo de homem correto, que seguia os ideais burgueses da utilidade, do conforto, da prudência e da razão (LIPOVETSKY, 2014, p. 47). Esse alinhamento estético e moral burguês era principalmente influenciado pelos ideais racionalistas, pelo movimento protestante (especialmente, calvinista) e pelo desejo de distanciar-se dos ideais de exagero monárquico. A nova estética masculina em ascensão começava a criar maior distanciamento da moda feminina, distanciamento que se acentuaria nos anos seguintes (HOLLANDER, 1996).

Na França, no século XVIII, com o crescimento dos exageros da corte e da pobreza na população, aliado à ascensão do movimento iluminista, o movimento revolucionário burguês para a derrubada da monarquia ganhou impulso. Ao adotarem

o novo estilo inglês como símbolo, os revolucionários passaram a ser chamados pelo nome de suas calças, cujo corte era mais simples: *sans culotte*. As peças, mais curtas e mais largas, foram adotadas em homenagem aos homens da classe trabalhadora. A estética revolucionária, sóbria e sem adornos, tinha o intuito de representar tanto a igualdade e a fraternidade que permeavam os integrantes do grupo, quanto de deixar claro que o corpo importava pouco, já que era a razão que guiava o indivíduo (HOLLANDER, 1996).

Figura 9 — Pintura representando a figura de um revolucionário *sans culote*.



Fonte: A História do Vestuário no Ocidente, François Boucher

Porém, ao pregarem o lema “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”, os revolucionários burgueses não pretendiam incluir mulheres na nova cidadania igualitária estatal, mesmo que elas tenham feito parte da Revolução Francesa e vestido também calças em seus trajes revolucionários (CRANE, 2006). Sob a

perspectiva dualista cartesiana de mundo, Rousseau, uma das figuras mais proeminentes do Iluminismo, retratou a figura masculina como representante dos novos valores e as mulheres como seres frívolos e decadentes, mais próximas dos valores decadentes da monarquia. Em outras palavras, os homens deveriam exercer sobre mulheres o mesmo papel que os iluministas deveriam exercer sobre a corte, tomando o controle dos seus excessos e dos seus maus comportamentos. Em seu livro intitulado *Emílio ou Da Educação*, de 1762, Rousseau diz que:

Uma mulher perfeita e um homem perfeito não devem assemelhar-se nem de espírito nem de fisionomia, e a perfeição não é suscetível nem de mais nem de menos. [...] Um deve ser ativo e forte, o outro passivo e fraco: é necessário que um queira e possa, basta que o outro resista pouco. Estabelecido esse princípio, segue-se que a mulher é feita especialmente para agradar ao homem. (1995, p. 424)

Somando com essa perspectiva binária, no século XVIII, houve também a popularização da visão dimórfica dos sexos. Anteriormente, acreditava-se que homens e mulheres possuíam um mesmo sexo com graus diferentes de desenvolvimento (sendo as mulheres consideradas homens menos desenvolvidos). Entretanto, conforme a visão do dimorfismo sexual, homens e mulheres seriam dois sexos radicalmente opostos, o que justificaria a naturalização da desigualdade de direitos e a naturalização da assimetria estética, que deveria mimetizar as diferenças anatômicas (ARCOVERDE, 2017, p. 41). Ou seja, a aparência de homens e mulheres passou a ter o papel de deixar claro o lugar que cada sexo deveria ocupar na nova sociedade burguesa.

Com a disseminação desses ideais, naturaliza-se a noção de que mulheres possuem uma natureza defeituosa, não racional e inferior à masculina. Com o código civil napoleônico de 1804, as mulheres são impedidas de praticar ciências, de participar decisões políticas, de exercer quaisquer direitos como cidadãs (CRANE, 2006; CALANCA, 2013), o que é refletido na moda da época. Enquanto as roupas masculinas seguem uma estética sóbria, sem adornos, que sinaliza a igualdade entre os cidadãos racionais, às mulheres burguesas, que teriam “mais fome de adornos que de alimentos” (ROUSSEAU, 1995, p. 436), são destinadas as joias, os véus e os brilhos, para que sejam consideradas de boa aparência, já que essa deveria ser a prioridade deste gênero.

No entanto, esses estereótipos não servem apenas à tentativa de impor obediência às mulheres. Charles Montesquieu acreditava que o desejo de prazer da

suposta natureza feminina, “determinando o mundo das ‘aparências’, torna-se função social fundamental, porque produz a possibilidade de aumentar o comércio, e portanto, a riqueza geral” (CALANCA, 2013, p. 87).

Com a Revolução Industrial do século XIX e a saída definitiva do trabalho do ambiente doméstico para as fábricas, as diferenças estéticas e comportamentais entre homens e mulheres intensificam-se ainda mais. O espaço de trabalho (fábricas e escritórios) passa a ser entendido como masculino e o espaço da casa e de criação dos filhos, como feminino (HARVEY, 2003; ENTWISTLE, 2015).

Figura 10 — Casal dançando em pintura feita por Pierre Auguste Renoir no final do século XIX.



Fonte: Historie Par L'Image

De um lado, as mulheres de classe média e alta, destinadas ao ócio e ao espaço familiar, passam a representar, por meio das suas vestes, a riqueza de seus maridos ou pais. Elas eram “frequentemente identificadas de acordo com suas roupas.

Charges políticas, sátiras e comentários comumente se referiam às mulheres como as ‘anáguas’.” (CRANE, 2006, p. 199). Do outro lado, os homens vestiam trajes, compostos por camisa, paletó, calça e gravata, que representavam os ideais racionalistas e que pretendiam comunicar a mensagem de recusa às preocupações com a beleza e a sedução, o que foi chamado por Flügel de “a grande renúncia masculina” (LIPOVETSKY, 2014).

Faz-se cada vez mais presente o entendimento de que vestir cores vibrante e adornos é característica de seres humanos menos desenvolvidos, como mulheres e a população não branca das colônias europeias. Deixando claro como se dava a relação da natureza do homem burguês europeu com a estética da época, Goethe, poeta e teórico da cor, disse em seu livro “Doutrina das Cores” lançado em 1810:

É interessante notar que nações selvagens, povos primitivos e crianças sentem grande atração por cores vivas, que os animais se enfurecem com certas cores, e que homens sofisticados evitam cores vivas nas roupas e no ambiente que os cerca, procurando em geral delas se afastar. (GOETHE, 2013)

No mesmo século, inicia-se um processo de classificação dos seres humanos a partir de suas características corporais ou de suas “naturezas” psíquicas (como explicado no primeiro capítulo). Nesse sentido, popularizam-se os estudos de fisionomia — pseudociência que clama conhecer a “natureza” interior do indivíduo a partir de sua aparência superficial e de seus traços físicos (ENTWISTLE, 2013, p. 123-124). Ou seja, no século XIX, a compreensão existente é a de que a aparência corporal revelaria a “identidade verdadeira” dos seres humanos. Portanto, era imprescindível que as aparências masculinas e femininas fossem claramente diferenciáveis ao primeiro olhar, já que suas naturezas deveriam ser também completamente divergentes. Porém, a separação total das estéticas dos gêneros foi desafiada em diversos momentos.

3.2 Movimentos de aproximação, e ferramentas de distanciamento

É necessário salientar que a drástica separação entre mulheres e homens da moda burguesa dominante não era tão intensa nas classes trabalhadoras: desde o século XVI, pelo menos, mulheres da classe operária usavam calças para o trabalho devido à sua praticidade. Quando, no início século XVIII, em Paris, o uso de calças foi

oficialmente proibido a mulheres, trabalhadoras violavam as normas vitorianas vestindo calças e outros itens do vestuário masculino em minas de carvão, no campo, no litoral e em outros lugares onde o trabalho era invisível aos olhos reguladores da sociedade. O espaço do trabalho, considerado inadequado para as mulheres vitorianas²⁹, fez com que a adoção de calças fosse muito mais fácil para as mulheres proletárias: em 1870, a peça já era de uso comum entre elas (CRANE, 2005).

Figura 11 — Foto de trabalhadora de mina de carvão usando calças em 1873.



Fonte: A Moda e seu Papel Social, Diane Crane

No entanto, é importante salientar que houve algumas tentativas registradas de impedir o uso de calças das mulheres trabalhadoras. De 1842 a 1887, segundo Diane Crane, houve artigos de jornal e protestos de mineiros que argumentavam contra o

²⁹ Na época, acreditava-se que a maior diferenciação entre homens e mulheres era característica de sociedades (e de classes) mais desenvolvidas (SOMERVILLE, 1994). Portanto, não era esperado das classes mais baixas, vistas como menos desenvolvidas, que tivessem uma divisão estética e uma divisão de papéis sociais tão rígidas quanto as que existiam na classe burguesa.

uso dessa peça pelas trabalhadoras das minas. Apelando para a moralidade, ligada ao ideal da divisão entre os sexos, esses artigos argumentavam que o uso da calça feria a sexualidade daquelas mulheres, que elas “havam deixado de ser mulheres para se tornar ‘criaturas’ indecentes, imorais e repulsivas” (CRANE, 2006, p. 248). O objetivo não era apenas impedir o uso das calças em si, mas principalmente tentar proibir que aquelas mulheres trabalhassem nas minas. A regulação do vestuário estava intimamente ligada à regulação do trabalho feminino.

No caso das mulheres burguesas, que eram observadas mais de perto em relação ao regramento social, a aproximação com as vestimentas masculinas foi possível no final do século XIX, com o crescimento dos espaços urbanos e com as novas possibilidades de lazer, como o ciclismo. Como era um esporte completamente novo, o ciclismo não era identificado como uma atividade somente masculina. Além de ser de difícil realização fora do espaço público das ruas e dos parques, exigia o uso de peças de roupa mais práticas do que as saias e os vestidos da moda da época (CRANE, 2006).

Figura 12 — Desenho de ciclista com traje *bloomer* em anúncio inglês veiculado em 1897.



Fonte: A Moda e seu Papel Social, Diane Crane

No final do século XIX e começo do século XX, algumas mulheres burguesas da Europa, dos Estados Unidos e do Brasil começam a usar trajes com calças, como a *bloomer* e a *jupe-culotte* (saia-calção)³⁰, não apenas para o ciclismo, mas como traje para passeios urbanos. No entanto, o uso desses trajes por essas mulheres de classe alta em vias públicas causou grande alvoroço: multidões aglomeravam-se para vê-las andando nas ruas, reportagens de jornais noticiavam a indecência delas e charges caçoavam das supostas inclinações feministas e “antinaturais” das mulheres que usavam calças. Segundo Natália Epaminondas:

Um corpo de mulher vestido de calça, no século XIX, ofendia não apenas porque deixava de carregar o signo de feminilidade, a saia, mas também porque apresentava outra silhueta: ele era cabeça, tronco, braços e pernas. Em um período em que a delineação das pernas femininas era incomum, as reações sugerem que as calças femininas foram completamente erotizadas. Isso explicaria a escolha de insultos usados contra as calças femininas e as mulheres que as usavam no período, uma vez que muitos eram relacionados à sexualidade: lasciva, indigna, indecente, vulgar. Na revista americana *Republic*, em 1851, um comentarista se referiu às calças femininas como “um tipo de traje hermafrodita”. (2014, p. 34)

Com esses ataques e essas perseguições, a moda da época não conseguiu popularizar o uso de calças pelas mulheres burguesas de classe média e alta.

Durante a Primeira e a Segunda Guerra Mundial, nos Estados Unidos e na Europa, cresceu o uso de calças e macacões pelas mulheres trabalhadoras, já que suas áreas de trabalho foram ampliadas e que elas passaram a ocupar ainda mais espaço nas fábricas, na agricultura e, inclusive, nas forças armadas. Outro motivo importante para a permissão do uso de calças femininas em espaços mais públicos foi a escassez de matéria prima para novas roupas (CRANE, 2006). Porém, esse amplo movimento de adesão a calças femininas não ocorreu no Brasil, uma vez que, pelo fato de o país não ter participado massivamente dessas guerras, não houve grandes mudanças nas condições de trabalho das mulheres e tampouco escassez

³⁰ A *bloomer*, que consistia em uma espécie de calça com modelagem bufante sobreposta por uma saia curta, foi inventada pela feminista Amélia Bloomer com o intuito de propor um novo traje às mulheres. A *jupe-culotte* era composta por uma calça que ia da cintura até o tornozelo, sobreposta por uma saia ou por um vestido, que apresentavam uma ou mais aberturas laterais e cujo comprimento poderia chegar somente abaixo do joelho ou alcançar o tornozelo. (EPAMINONDAS, 2014, p. 18-19)

generalizada de matéria prima. (EPAMINONDAS, 2014).

Figura 13 — Operárias inglesas de fábrica de munição vestindo calças.



Fonte: *100 Anos de Moda*, Cally Blackman

Porém, como ocorreu após a Revolução Francesa, com o fim da Segunda Guerra Mundial, diversos direitos e liberdades adquiridos pelas mulheres foram retirados, especialmente nos Estados Unidos. No pós-guerra, com a volta dos soldados para suas casas, houve grande empenho por parte dos Estados de que as mulheres retornassem ao lar para que os empregos masculinos, deixados para trás pelos militares em campo, fossem reestabelecidos. Além da demissão em massa de mulheres nas fábricas, campanhas publicitárias foram feitas para convencê-las a

deixar o trabalho de lado e a voltar para suas casas. A moda também teve um grande papel nesse esforço midiático. Começando com o aclamado *New Look* do estilista Dior, a moda feminina do final dos anos 1940, e da década de 1950, que dava ênfase aos seios, quadris e cintura, com o formato ampulheta, ilustrava o papel que a sociedade daquela época queria que as mulheres desempenhassem: o de reprodutora da família e de rainha do lar (MISS REPRESENTATION, 2011). Os ideais vitorianos do século XIX foram resgatados, e as mulheres passaram a ser representadas novamente de acordo com os ideais de fragilidade, de doçura e de servidão ao marido e à família. Já o conjunto de terno, calça, camisa e gravata, reservado aos homens, ilustrava o papel de trabalhador e de provedor da família. A moda da época passa por novas binarização de estilos.

Figura 14 — Capa de edição de 1949 da revista estadunidense *Seventeen*.



Fonte: *100 Anos de Moda*, Cally Blackman

Foi apenas nos 1960 e 1970 que as calças começaram a se popularizar de fato entre mulheres de todas as camadas sociais, nos Estado Unidos, na Europa e no

Brasil. Nessas décadas, com os movimentos de juventude, a ascensão do movimento feminista, do movimento de liberação gay, e a renúncia dos jovens aos valores das gerações anteriores, foi promovida uma revolução sexual que colaborou para “uma maior aproximação entre novos tipos de feminilidades e masculinidades jovens” (FRANÇA; SANTOS, 2017, p. 6). Segundo Maureen França e Marinês Santos:

diversas lojas no final dos anos 1960 e início da década de 1970, começaram a criar jeans que servissem tanto para o público masculino quanto feminino, a partir de numerações específicas. Em menos de uma década, o jeans passou de algo visto apenas como masculino, para algo “neutro” e sexy (Paoletti, 2015, p. 49-50). Esta mudança possibilita a reflexão a respeito da maleabilidade das feminilidades/masculinidades como também o maior compartilhamento dos espaços por homens e mulheres. (2017, p. 7)

Essa moda, na qual as mulheres e homens passaram a se vestir com os mesmos tipos de peças — como calças jeans e macacões — e que propunha, portanto, uma quebra de binarismos estéticos, foi chamada de estilo unisex. Desta vez, além da aproximação do estilo feminino ao masculino, ocorreu também o contrário: estampas floridas, tecidos finos e cabelos longos, considerados anteriormente símbolos de feminilidade, invadem a moda masculina (MENEZES, 2019). De acordo com o novo horizonte de revolução jovem, preocupar-se com a rigidez da divisão sexual passa a ser visto como antiquado.

Figura 15 — Anúncio de marca de jeans unissex nos EUA veiculado em 1975.



Fonte: Fashion History Timeline

Figuras como os ícones *pop* David Bowie e Mick Jagger ganharam espaço na mídia com seus estilos extravagantes, coloridos, suas roupas coladas, seus saltos altos e seus corpos à mostra, constituindo exemplos de corpos-vestidos fora da heteronormatividade. Com sua aparência ambígua, David Bowie, assumidamente bissexual, faz chegar nas revistas a palavra androginia, que em sua raiz etmológica significa literalmente “homem-mulher”. Sobre a androginia na revista brasileira *Geração Pop*, França e Santos dizem que “o termo ainda era recente no mundo da música e da moda, e até mesmo a revista *Pop* o empregou de modo confuso e contraditório, uma vez que utilizou expressões como unissex e bissexualidade como seus correlatos” (2019, p. 133). Visto a confusão de termos feito na mídia brasileira jovem, é relevante destacar que na metade dos anos 1970 surge, na mídia ocidental, o termo “*bissexual chic*” para designar que a nova moda entre os jovens era assumir-se como bissexual, relacionando-se publicamente com homens, mulheres e figuras andróginas e, até mesmo, performar uma androginia estética (SAMUEL, 2013) — o que certamente estava aliado à revolução sexual jovem e ao crescimento do

movimento bissexual, mas acabava esvaziando a luta bissexual ao retratá-la como uma moda passageira.

Figura 16 — David Bowie como a personagem andrógina Ziggy Stardust.



Fonte: Carta Potiguar

A quebra de paradigmas estéticos encontrou limites em sua popularização para o público consumidor de moda mais geral. Ao mesmo tempo que as revistas queriam vender essa nova moda revolucionária, havia também uma tentativa de despolitização desse estilo e de afastamento dos códigos que poderiam insinuar transgressões de sexualidade. Por exemplo, nos editoriais da revista brasileira *Geração Pop*, o unissex era apresentado sempre com homens e mulheres interagindo de forma a deixar implícito uma relação heterossexual entre eles. Em editoriais que tinham mulheres vestindo peças consideradas masculinas como calças, gravata e paletó, o texto e a composição da matéria deixavam claro que aqueles *looks* eram para as mulheres (representadas por modelos dentro de um padrão de beleza branco e heterossexual) saírem com seus namorados (FRANÇA; SANTOS, 2017; 2020).

Figura 17 — Mulheres de calça e gravata no editorial “A roupa certa para você sair com seu namorado”.



Fonte: *Revista Geração Pop* (apud FRANÇA e SANTOS, 2021).

Tanto o estilo unissex, que pregava o uso das mesmas peças de roupas para homens e mulheres, quanto a androginia, que transformava o corpo-vestido em uma grande ambiguidade de gênero, ficaram limitados principalmente a celebridades e a grupos ativistas formados por *hippies*, feministas ou pessoas LGBTQ+, de onde surgiram os estilos originalmente. A moda hegemônica apropriou-se dos vestires desses grupos, ao mesmo tempo que domesticou essas imagens, já que era importante distanciar os jovens consumidores da ideia de que poderiam parecer gays ou lésbicas (FRANÇA; SANTOS, 2020). Ou seja, mesmo que imagens transgressoras de artistas LGBTQ+, como o cantor bissexual David Bowie, performassem uma quebra total da divisão de fronteiras entre o masculino e o feminino, entre a heterossexualidade e a homossexualidade, a mídia ainda empregava certos artifícios para preservar essa barreira estética, barreira que voltaria a ser reforçada nas décadas seguintes.

Se por um lado, o uso popular das calças feminina tornou-se um legado permanente das décadas 1960 e 1970 no Ocidente, por outro, a aceitação de mulheres de calças em situações formais levou tempo para ser concretizada: apenas em 2000 foi permitido que mulheres vestindo calças entrassem no Supremo Tribunal Federal brasileiro. E até os dias de hoje o uso de vestidos e de saias por homens continua sendo tabu em praticamente todas as situações. No contexto capitalista ocidental, em que as roupas e as estéticas de moda têm como uma de suas principais funções administrar a ambivalência entre homens e mulheres, manifestações estéticas que não permitem distinção clara e polarizada dos gêneros despertam sentimentos de incômodo e de desconforto.

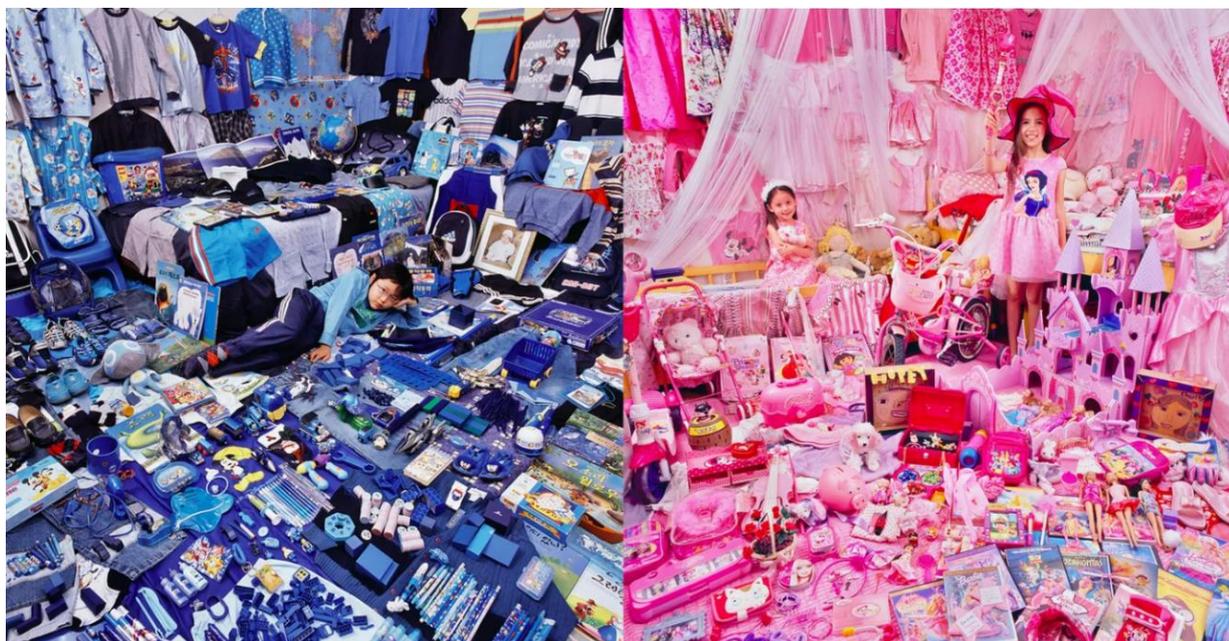
Logo após esse breve momento de aproximação superficial entre feminino e masculino, novas ferramentas de binarização dos gêneros foram acionadas pela moda, como as cores rosa e azul. Apesar de muitas pessoas acreditarem que meninos sempre usaram azul e que meninas sempre usaram rosa, até o começo do século XX, as roupas de crianças em geral eram feitas de tecidos brancos, mais baratos do que os tingidos. Em alguns grupos de classes altas, a atribuição de cores era o contrário da feita hoje: o azul, do manto de Maria de Nazaré, era associado às meninas, e o rosa, mais próximo do vermelho que representava a guerra, era associado aos meninos. Portanto, ainda não havia uma atribuição de cores específicas que crianças deveriam usar com base nos seus gêneros no Ocidente (BALISCEI, 2020).

Foi após a Segunda Guerra Mundial, que a atual relação com o rosa e o azul, começou a ser feita nos Estados Unidos para depois ser disseminada a outros países. De um lado, com a popularização, no cinema americano, de figuras masculinas rústicas, associadas ao trabalho braçal e vestindo calças jeans, como o *cowboy*, o azul passou a ser visto como mais próximo dos meninos. Do outro lado, Mamie Eisenhower, esposa do presidente Dwight D. Eisenhower, foi uma das maiores responsáveis pela propagação do rosa, sua cor favorita, como símbolo de feminilidade, já que era o símbolo da mulher do lar na década de 1950.

No entanto, foi apenas nos anos 1980 que essa relação entre cores e gêneros foi definitivamente firmada pela publicidade. Com a invenção do ultrassom, tornou-se possível saber o sexo do bebê e, portanto, comprar produtos generificados antes mesmo do seu nascimento. Em um cenário de avanço do conservadorismo, de guerra fria e de *backlash* aos movimentos feministas e LGBT+, a separação binária de gêneros foi reforçada por meio da publicidade dos bens de consumo. O intuito da nova

moda era alavancar as vendas de roupas e de brinquedos infantis, uma vez que, se tudo que a primeira filha tivesse fosse rosa, não seria possível reaproveitar os seus objetos se o próximo filho fosse um menino ou vice-versa (BALISCEI, 2020).

Figura 18 — À esquerda, foto de menino em quarto com itens azuis, e à direita, foto de menina em quarto com itens rosa, nos anos 2000.



Fonte: The Pink and Blue Project, JeongMee Yoon

Com a propagação dessa fórmula pelo *design* e pela publicidade, ao longo das décadas seguintes, o ideal de que azul é cor de menino e de que rosa é cor de menina passou por um processo de naturalização no imaginário popular. Hoje, com a popularização de festas de chá de revelação, que divulgam o sexo do bebê com pirotecnias em rosa ou azul, essa associação mantém (e aprofunda) sua relevância. Com uma nova onda conservadora frente aos avanços dos direitos de pessoas LGBTQ+, o uso supostamente indevido dessas cores passa a ser visto como algo quase que imoral por alguns grupos político religiosos, entre cujos membros podemos mencionar os atuais ministros do governo federal brasileiro, especialmente, Damara Alves, ministra do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, que afirmou que o Brasil, com o novo governo, entraria em uma nova era, na qual meninos usariam azul e meninas usariam rosa, como se essa já não fosse a realidade hegemônica.

No entanto, é importante salientar a tentativa de aproximação entre as modas

masculinas e femininas que vêm ocorrendo nas últimas duas décadas. Nos anos 2000 e 2010, direitos para pessoas trans e não heterossexuais foram conquistados ao redor do mundo, campanhas para a diversidade nos espaços públicos, nos ambientes de trabalho e na mídia tomaram força, e as estéticas de grupos dissidentes ganharam visibilidade novamente. Nesse cenário, surgiu a proposta de roupas sem gênero (*genderless*) ou agênero (*agender*), na qual as peças de roupa possuem cortes minimalistas e geométricos cores sóbrias como branco, preto, cinza e tons terrosos.

Diferentemente do estilo unissex, que propunha para os guarda-roupas femininos e masculinos as mesmas peças, porém com modelagens que se ajustassem a cada tipo de corpo, a moda agênero propunha tanto que a modelagem das roupas fosse a mesma para todos os corpos, independentemente dos seus gêneros, quanto a eliminação da possibilidade de qualquer “sinal de gênero” na peça (BEM; CALVI; LINKE, 2019).

Mas, em uma matriz heterossexual, como é possível produzir roupas que não tenham significação de gênero? A marca Zara, por exemplo, lançou em 2016 uma linha designada como *genderless*, na qual havia apenas calças jeans, camisetas brancas e moletoms cinzas. Além de as peças não serem novidade para os guarda-roupas de pessoas de todos os gêneros, a coleção foi criada a partir da visão de que as vestimentas que representam a não marcação do gênero nos corpos são as roupas em tons sóbrios e sem nenhum adorno, uma estética entendida como masculina desde o pensamento racional iluminista. Perpetua-se, assim, uma visão androcêntrica na qual o ser humano não marcado pelo gênero é o homem.

Figura 19 — Coleção agênero da marca Zara.



Fonte: Alex Cursino

Outras marcas de *fast fashion*, que não criaram outras linhas, passaram a dizer que as roupas que produziam já não eram limitadas pelo gênero, como a C&A, que fez um comercial em que, por alguns segundos, um homem usava um vestido, o que foi considerado inovador para a época. Porém, seu discurso não se concretizava na prática, pois, enquanto as roupas da sessão masculina, com cortes mais amplos, adaptavam-se ao corpo feminino, o contrário não acontecia; as peças femininas ficavam justas demais no corpo masculino, impedindo o conforto de quem as vestia (BEM; CALVI; LINKE, 2019). Ou seja, novamente as roupas masculinas são pensadas para os dois corpos, mas as femininas são feitas para uma mulher que, com base nos estereótipos sociais, teria o corpo menor e mais magro do que um homem.

No caso de algumas marcas nacionais menores, que se dizem sem gênero e que vêm utilizando, para todos, a mesma modelagem em tecidos com estampas coloridas (divergindo do conceito inicial de cores sóbrias), ainda são perceptíveis os esforços para a construção de imagens que diferenciam o vestir de homens e mulheres. O uso de faixas para acinturar macacões, assim como de amarrações para acentuar os decotes das peças em corpos femininos (LEITE; HANS, 2019, p. 365), é um exemplo de pequenos truques usados para manter a diferenciação entre mulheres e homens que usam as mesmas peças. O *styling* e o direcionamento dos modelos fotográficos — parecidos com as práticas dos editoriais da revista *Geração Pop* dos

anos 1970 —, são ferramentas usadas para generificar o próprio sem gênero.

A partir desse breve panorama do surgimento da moda, assim como dos movimentos de aproximação e de afastamento entre as estéticas femininas e masculinas na moda — ou seja, da binarização das aparências no Ocidente —, é possível perceber que as vestimentas não são instrumentos da expressão de uma propensão natural de cada gênero, mas instrumentos da construção dos ideais sociais hegemônicos, impostos sobre os indivíduos. Judith Butler entende esses atributos de gênero como performativos, isto é, eles:

[...]constituem efetivamente a identidade que pretensamente expressariam ou revelariam. A distinção entre expressão e performatividade é crucial. Se os atributos e atos do gênero, as várias maneiras como o corpo mostra ou produz sua significação cultural, são performativos, então não há identidade preexistente pela qual um ato ou um atributo possa ser medido; não haveria atos de gênero verdadeiros ou falsos, reais ou distorcidos, e a postulação de uma identidade de gênero verdadeira se revelaria de uma ficção reguladora. O fato de a realidade do gênero ser criada mediante performances sociais contínuas significa que as próprias noções de sexo essencial e de masculinidade ou feminilidade verdadeiras ou permanentes também são constituídas, como parte das estratégias que ocultam o caráter performativo do gênero e as possibilidades performativas de proliferação das configurações de gênero fora das estruturas restritivas da dominação masculinista e da heterossexualidade compulsória. (BUTLER, 2019, p. 244)

Nesse sentido, as mulheres são consideradas “mulheres de verdade” à medida que estejam alinhadas com as expectativas hegemônicas de cada momento histórico. Quando ultrapassam a barreira que mantém a estética do dimorfismo sexual, são entendidas como imorais ou como lésbicas, despertando as mais diversas reações sociais de repulsa e de condenação, como foi o caso das perseguições, no início do século XX, às mulheres que usavam calças nas ruas das cidades. Segundo Teresa de Lauretis (1987), os gêneros são produzidos por uma série de tecnologias sociais, que podem ser: epistemologias, discursos, mídias de comunicação e a própria moda. O intuito dessas tecnologias é fazer com que as pessoas acreditem que o binarismo de gênero, assim como os comportamentos e as estéticas provenientes dele, fazem parte de uma natureza imutável na qual todos os seres humanos estão inseridos.

Por mais que tenham tido momentos de aproximações nos últimos séculos, as modas de mulheres e homens têm servido para escancarar o gênero de quem as veste, o que Anne Hollander (1996, p. 17) chama de sexualidade do vestir. Considerando que não há como pensar nas construções e nas leituras da estética

dominante sem levar em conta que o gênero é concebido a partir da matriz heterossexual, não é possível desassociar ambos os aspectos (gênero e sexualidade) na produção hegemônica do vestir. Porém, mais do que pensar em uma sexualidade do vestir, é necessário entender que os corpos-vestidos são produzidos pela moda em uma heterossexualidade do vestir.

Portanto, mesmo que, no último século, a indústria da moda tenha disseminado aproximações entre as estéticas masculinas e femininas, não é dela o protagonismo na quebra dos binarismos da matriz heterossexual. Foram as pessoas LGBTQ+, na história recente, que, com seus corpos-vestidos de dissidência, transpassaram fronteiras e fizeram barulhos tão altos ao ponto que o sistema hegemônico da moda tentou apropriar-se de suas estéticas.

3.3 E onde estavam as lésbicas e as bissexuais?

“Antes eu não ligava pra moda, e não entendia isso [a moda] como uma questão de identidade. No meio em que eu vivo, da Medicina, a moda está relacionada com status, é usada pra mostrar que a pessoa tem dinheiro. Mas, quando eu entrei no meio LGBTQ+, comecei a enxergar a importância da roupa para as pessoas se expressarem e construir suas identidades. Aí eu entendi que eu poderia me vestir como eu quisesse!”

(Fernanda)

A moda configura uma das diversas tecnologias sociais empregadas na construção dos gêneros binários, masculino e feminino, sob a matriz heterossexual, como vimos anteriormente neste capítulo. Porém, as tecnologias de gênero, para além de serem instrumentos de reprodução da hegemonia, podem proporcionar meios para a construção de existências dissidentes (LAURETIS, 1987, p. 228). Para além da moda dominante, que usa de estéticas dissidentes domesticadas para vender novos produtos aos consumidores, o próprio vestir de pessoas LGBTQ+, como prática corporal situada, permite um meio de agência para os sujeitos, que, por meio de suas estéticas,

resistiram a imposições reguladoras e transpassaram barreiras heteronormativas.

Desde a antiguidade, com os poemas de Safo, há registros históricos de mulheres que se relacionam com mulheres. A poetisa, proveniente da ilha de Lesbos, influenciou a criação do termo “lésbicas”, empregado atualmente em referência a mulheres homossexuais. Porém, a noção de que essas mulheres estariam mais próximo anatomicamente, psicologicamente ou esteticamente dos homens é relativamente recente na história do Ocidente.

A popularização da ideia de dimorfismo sexual, que binariza atributos masculinos e femininos, assim como a invenção da teoria de inversão sexual, usada para patologizar e controlar sexualidades consideradas anormais, fixaram no imaginário social a ideia de que práticas sexuais estariam naturalmente ligadas a comportamentos sociais.

Como tratado nos capítulos anteriores, psiquiatras e psicanalistas acreditavam que “só os homens tinham um interesse sexual ativo, logo, [que] se duas mulheres mantinham relações [...] [seria] porque uma era invertida, pois [...] teria os atributos de atividade marcadamente masculinos” (SOARES, 206, p. 164). Ao considerarem mulheres lésbicas como invertidas, ou seja, ao considerarem que mulheres lésbicas seriam psicologicamente homens, viam o uso de roupas ditas masculinas como uma propensão natural dessas mulheres. Infelizmente a mentalidade da inversão sexual permeia as leituras sociais hegemônicas até os dias de hoje.

É necessário, portanto, ver os vestires de mulheres lésbicas não a partir de um olhar essencialista no qual se basearam teorias patologizantes, e sim como produto de contextos histórico-sociais elaborado por grupos de mulheres que ocuparam muitas vezes as margens da história. Assim como a moda hegemônica mudou ao longo dos séculos e das décadas, mulheres lésbica e bissexuais³¹ também construíram diversas — e criativas — estéticas ao longo do tempo.

Apesar de a moda dos anos 1960 e 1970 ser conhecida como a que deu visibilidade a grupos LGBTQ+, estéticas de grupos de lésbicas e de bis faziam-se presentes nos centros urbanos do Ocidente pelo menos desde o começo do século XX. Em 1910, em Berlim, o Barvarian Quarter passou a ser conhecido como um bairro

³¹ Apesar de a maior parte da historiografia referir-se a mulheres que se relacionavam afetiva e/ou sexualmente com outras mulheres como lésbicas, há inúmeros exemplos de mulheres bissexuais que frequentavam os espaços de sociabilidade lésbicos desde o seu surgimento. Portanto, como um exercício contra o apagamento de mulheres bissexuais na história, enfatizarei a existência de mulheres bissexuais nos contextos e estilos que trarei mais à frente.

lésbico, onde era comum que mulheres vestidas com roupas masculinas passeassem nas ruas à luz do dia, visíveis a todos, causando um alvoroço na cidade (RUPP, 2009, p. 181)³².

Figura 20 — Foto de mulheres no bar *Le Monocle*, em Paris, nos anos 1930.



Fonte: Dressing Dykes

Após a Primeira Guerra Mundial, nos anos 1920 e 1930, em capitais europeias como Paris e Londres, lésbicas e bissexuais frequentavam cafés e bailes voltados a mulheres, pontos de encontro para festejar e para se relacionar. O bar parisiense *Le Monocle*, um dos mais famosos da época, frequentado pela atriz bissexual Marlene Dietrich (PARRADO, 2017), realizava grandes bailes, onde as mulheres vestiam desde vestidos de cetim, com cabelos presos em ondas e maquiagem, a ternos e gravatas, com cabelos curtos e cartolas. Ou mesmo uma mistura desses elementos.

³² Alguns anos depois, essas mulheres seriam perseguidas pelos nazistas por serem degeneradas, e levadas a campos de concentração. No entanto, era mais comum que elas fossem classificadas como associais, prostitutas ou como parte de outros grupos perseguidos, já que era considerada extremamente problemática a ideia de que mulheres poderiam ter relações sexuais sem a necessidade da presença masculina (RUPP, 2009).

Eram comuns os bailes de *crossdressing*³³, nos quais as mulheres se vestiam com trajes completos masculinos para performar nas festas (RUPP, 2009). Além dos trajes completos, transgressores para a época, o monóculo e o anel de dedo mindinho eram usados como símbolos lésbicos por mulheres de classe alta (MEDHURST, 2021b).

Figura 21 — Marlene Dietrich, atriz bissexual, vestindo calça e paletó nos anos 1930.



Fonte: HuffPost

Nos Estados Unidos e na Inglaterra, nos anos 1940 e 1950, com a ocupação de mais espaços de trabalho por mulheres durante a Segunda Guerra Mundial e o afrouxamento das regulações sociais, surgiu a cultura de bares para mulheres lésbicas da classe trabalhadora. Nessa época, essas mulheres, usando *looks* mais despojados, como calças e cabelos curtos, reuniam-se nesses bares para flertar depois de trabalhar nas fábricas. A princípio, as frequentadoras eram em sua maioria

³³ Termo que diz respeito ao ato de mulheres vestirem-se para uma performance ou por um determinado período com roupas consideradas de homens e vice-versa.

mulheres operárias brancas, mas, nos anos 1950, esses espaços passam a ser frequentados também por mulheres operárias negras e por mulheres brancas de classe média (RUPP, 2009; MEDHURST, 2020).

Figura 22 — Mulheres no clube lésbico *The Gateways*, em Londres, nos anos 1950.



Fonte: Dressing Dykes

Como já tratado anteriormente, nas décadas de 1960 e 1970, com a Revolta de Stonewall, o início das paradas de orgulho LGBTQ+ e os movimentos jovens de contracultura, as estéticas anteriormente limitadas a grupos de mulheres lésbicas e bissexuais ganharam ampla notoriedade. As calças e as camisetas, usadas há décadas por lésbicas e bis, popularizaram-se também entre mulheres heterossexuais jovens, começando pelas feministas. É importante destacar que, ao mesmo tempo que feministas heterossexuais se beneficiaram das transgressões estéticas de grupos lésbicos e bis, houve uma grande parcela do movimento feminista estadunidense que, por não querer que a sociedade associasse o movimento feminista à lesbianidade, quis se afastar da imagem das mulheres lésbicas (CRANE, 2006, p. 259-260).

Infelizmente, esse não foi o único processo de afastamento do feminismo norteamericano em relação às mulheres lésbicas. Se, por um lado, alguns grupos de

feministas heterossexuais não queriam a presença de lésbicas nos espaços do movimento, por outro, algumas feministas lésbicas criticavam tanto as *butch*, que se vestiam com elementos do guarda roupa masculino como terno e gravata, quanto as *femme*, que usavam símbolos considerados tradicionalmente femininos como vestidos, cabelos longos e maquiagem. Essas feministas lésbicas consideravam que elas reproduziriam, respectivamente, valores da masculinidade e da feminilidade hegemônicas (RUPP, 2009). Segundo a historiadora Leila Rupp:

O aspecto do feminismo lésbico que recebeu mais críticas foi o seu posicionamento rígido sobre como as lésbicas deveriam se vestir, viver e amar. Rejeitando a feminilidade tradicional, mas também sendo críticas à masculinidade, o uniforme adequado para elas consistia em camisetas, jeans, e camisas de flanela, cabelos curtos e nenhuma maquiagem. Os requisitos do anti estilo do feminismo lésbico desestimularam muitas mulheres de classe operária, que rejeitaram a visão anticonsumista desse estilo lésbico, e mulheres não brancas, que sentiram que suas próprias referenciais culturais de estilo foram vistas como politicamente incorretas. (RUPP, 2009, p. 222)

Houve, portanto, regulação das estéticas de mulheres lésbicas e bis que participavam (ou que queriam participar) do movimento feminista estadunidense por parte dos próprios grupos feministas lésbicos, especialmente pelos compostos de mulheres brancas. Embora a intenção fosse criar um estilo de vestir mais crítico às normas de gênero, a imposição uniforme acabou mais por afastar, do que por acolher muitas mulheres que se identificavam com estéticas tradicionalmente vistas como femininas ou masculinas.

Enquanto, nos Estados Unidos, a dinâmica *butch-femme* foi criticada por alguns grupos de feministas lésbicas, em outros lugares do mundo, foi central para a sociabilidade de mulheres lésbicas e bis. No Brasil, por exemplo, entre os anos 1960 e 1970, sob o nariz da ditadura militar, começaram a surgir bares voltados para gays e lésbicas por onde circulavam tanto bofes³⁴, que incorporavam vestes masculinas como gravatas e paletós, quando *ladies* (ou fitinhas), que performavam estéticas mais femininas (FRANÇA, SANTOS, 2020).

Apesar de ser comum associar o uso que bofes fazem de roupas masculinas a uma identificação com a masculinidade dominante ou com uma suposta vontade de

³⁴ Os estilos bofe e *ladie*/fitinha, seriam estilos lésbicos brasileiros equivalentes aos estilos lésbicos norte americanos *butch* e *femme*. Sendo a *butch*/bofe uma mulher que performa uma estética tradicionalmente associada a estéticas masculinas operárias e a *femme*/fitinha, um estilo mais próximo do que é visto como tradicionalmente feminino.

ser homem, pesquisadoras como Gayle Rubin (1992) e Gilberta Soares (2016) mostram que algumas mulheres lésbicas utilizam de performances consideradas masculinas para comunicar suas sexualidades ou para atrair outras mulheres, não necessariamente atribuindo às suas identidades um significado de masculinidade. Leituras sobre corpos lésbicos que atrelam estéticas a gêneros — como o estilo bofe à masculinidade heterossexual — parecem estar ancoradas ainda na teoria essencialista da inversão sexual do século XIX. Não é possível entender tudo que abarca o estilo bofe a partir de uma visão essencialista. Segundo Gilberta Soares, antes de tudo, o estilo bofe é uma estética política:

A performance masculina do bofe assume a forma de anúncio público. É como se o simples fato de existir já denunciasse o interesse sexual por mulheres, além disso, é arrebatador de discriminações, interdições e preconceitos pela desestabilização que provoca na presumida articulação entre sexo, gênero, desejo e práticas sexuais. O estilo bofe não cabe dentro do armário, carrega consigo uma performance visível, que raramente consegue passar despercebida. (SOARES, 2016, p. 141)

A partir de sua pesquisa com mulheres lésbicas bofe do Rio Grande do Norte, Soares (2016) relata que, em ambientes casuais, bermudas, jeans, camisetas, regatas, chinelões, relógios, bonés e cabelos curtos, além de, em ambientes formais, camisa e calça social, são elementos que compõem o estilo bofe. Ela afirma que, por não cumprir as expectativas heterossexuais da feminilidade e por ser associado a mulheres trabalhadoras e não brancas, o estilo bofe, conhecido também como estilo caminhoneira, é geralmente visto pela sociedade como desleixado, independentemente do grau de vaidade e de cuidado que essas mulheres têm consigo mesmas.

Usado largamente pela literatura lésbica para compreender as relações entre mulheres, o par bofe/fitinha (ou *butch/femme*),

[...] se usado de forma definitiva e engessada, pode incorrer no risco de negar a multiplicidade de experiências entre mulheres, que podem se configurar como *butch-but* ou *femme-femme*, ou ainda extrapolar esses significados, numa mistura de configurações entre o feminino e o masculino. O debate sobre essas configurações tem sido extenso, sobretudo no meio lésbico e feminista. (SOARES, 2016, p. 212)

Nesse sentido, é importante destacar que há registros de longa data de mulheres que, embora se relacionassem com mulheres, por terem estéticas femininas mais próximas dos estilos hegemônicos de suas épocas, devido a gosto pessoal ou

necessidade de proteção, acabaram sendo invisibilizadas na historiografia LGBT+ (RUPP, 2019, MEDHURST, 2020). Nesses casos, o uso de acessórios-código — como, na Europa, nos anos 1930, os binóculos e os anéis no dedo mindinho e, no Brasil, atualmente, os anéis de coquinho — torna-se essencial para sinalizar de forma estratégica suas sexualidades a outras mulheres não heterossexuais.

Apesar desses objetos-código variarem dependendo da época ou da localidade, há um tipo de acessório usado por pessoas LGBT+ para identificação mútua que permanece relativamente popular há cinquenta anos: o *button*. Popularizados entre lésbicas e bis nos anos 1980 e 1990, nos *buttons*, havia símbolos estampados que indicavam a sexualidade ou o posicionamento político da pessoa que os utilizava. Nos Estados Unidos, um dos símbolos usados em paradas de orgulho foi o triângulo rosa, que, depois de ser usado para identificar homens gays em campos de concentração nazistas³⁵, foi ressignificado pela comunidade LGBT+ como símbolo *queer*, sendo utilizado especialmente por lésbicas em camisetas, cartazes e *buttons* (MEDHURST, 2021c). Pessoas bis usavam *buttons* com um triângulo rosa e um triângulo azul sobrepostos, formando um terceiro triângulo roxo. Esse símbolo ficou conhecido como *bi-angle* (BAXTER-WILLIAMS, 2015).

Figura 23 — *Buttons* usados por ativistas lésbicas nos Estados Unidos nos anos 1980.



Fonte: Dressing Dykes

³⁵ Como mulheres lésbicas não eram classificadas pelos nazistas como homossexuais, como dito anteriormente, a elas era designado o uso do triângulo preto nos campos de concentração.

Apesar de serem mais explícitos do que o uso de anéis em dedos específicos, os *buttons* eram relativamente seguros devido à facilidade de serem retirados e guardados a qualquer momento (MEDHURST, 2021c). Hoje, no Brasil — especialmente, na cidade de São Paulo, onde há uma das maiores paradas do orgulho LGBTQ+ —, é possível comprar *buttons* com as bandeiras lésbica e bissexual em algumas bancas de revista para serem usados em protestos ou no dia a dia, como acessórios que possibilitam o reconhecimento.

Figura 24 — À esquerda, *button* com o *bi-angle*, usado como símbolo bissexual, e, à direita, a ativista bissexual estadunidense, Brenda Howard, usando *buttons* com triângulos de orgulho bi e *queer*.



Fonte: Favim e The Legacy Project

Desta forma, é possível perceber o quanto o vestir, como tecnologia de subversão das normas de gênero e de sexualidades, como tecnologia de criação de si e de identificação de semelhantes, foi importante para mulheres lésbicas e bissexuais na história recente. Não apenas pelo uso de trajes completos considerados masculinos, como por meio de acessórios e de símbolos sutis que, para quem sabe ler os códigos, comunicam muito.

4 TECENDO ESTÉTICAS NÃO ESTÁTICAS

Mulheres bissexuais no Ocidente, especialmente no Brasil, encontram-se em meio a um complexo nó de machismo, heterossexualidade compulsória e monossexismo. Diante desse emaranhado social, como explorado nos capítulos anteriores, o vestir como tecnologia de gênero (LAURETIS, 1987) configurou-se historicamente enquanto uma importante ferramenta para a comunicação e para a construção de identidades, especialmente para aquelas que estão fora da matriz heterossexual. No entanto, ainda não há registros de pesquisas que abordem as relações forjadas entre corpos, estéticas, sexualidades e identidades de mulheres bissexuais no Brasil. Sabendo que é preciso “também buscar a perspectiva daqueles pontos de vista, que nunca podem ser conhecidos de antemão, que prometem alguma coisa extraordinária, isto é, conhecimento potente para a construção de mundos menos organizados por eixos de dominação.” (HARAWAY, 1995, p. 24), neste capítulo, tratarei das narrativas a respeito do vestir e dos processos de tecelagem identitária como mulheres bissexuais das interlocutoras desta pesquisa.

Parto do entendimento de que a construção de si advém tanto dos fios disponíveis em cada contexto, quanto da autonomia em escolher e modificar os materiais sociais encontrados. Nesta lógica, os vestires, as estéticas, as alterações corporais não seriam o intermediário entre o sujeito, a subjetividade e a sociedade, e sim, um lugar privilegiado para apreciar essa fronteira conurbada, um lugar de contaminação. Em outras palavras, o corpo é sempre contaminado pela sociedade, e a sociedade é sempre construída de forma pessoal.

Como tratado na introdução deste trabalho, a realização desta pesquisa deu-se, a partir de uma investigação prévia dos temas importantes para a comunidade bissexual em grupos virtuais monodissidentes, por meio de grupos de conversa e de entrevistas individuais com as participantes. Para chegar às participantes, fiz um chamada aberta em *posts* nos grupos *Bi-Sides* e *Bissexuais BR*, explicando o intuito da pesquisa e convidando mulheres interessadas a participar. Logo depois, entrei em contato com as que sinalizaram interesse e compus um grupo com seis mulheres bissexuais para dar início às conversas coletivas. No entanto, devido ao desencontro de datas e horários, apenas quatro mulheres conseguiram participar.

Todas as quatro interlocutoras participantes são mulheres cisgênero brancas,

de classe média, sem filhos, nascidas (ou residentes) no Sul ou no Sudeste do país, autodeclaradas mulheres bissexuais. São elas: Fernanda, 27 anos, médica, nascida na Bahia e atualmente residente da capital de Minas Gerais, uma mulher cis branca magra de pele clara, cabelos castanho-claros com luzes loiras, ondulados com comprimento um pouco abaixo dos ombros; Joana, 27 anos, designer de interiores, natural e residente da capital de São Paulo, uma mulher cis branca de cabelos ruivos, naturalmente cacheados (mas usados também lisos) e longos, rosto arredondado, *plus size* — como se autodenomina; Michele, 25 anos, estudante de medicina, nascida em São Paulo, mas residindo no interior de Minas Gerais, uma mulher cis branca, *plus size*, de cabelos castanho escuro lisos com o comprimento na altura dos ombros; Paula, 25 anos, pedagoga, natural e residente do interior do Rio Grande do Sul, uma cis mulher braca, magra, de cabelos castanho-escuros curtos cujas laterais são raspadas, que usa um grande alargador em espiral em cada orelha.

Após o contato e a confirmação das participantes, foram realizados encontros virtuais em duas etapas nas plataformas *Google Meets* e *Microsoft Teams*: na primeira etapa, realizada no segundo semestre de 2020, foram feitas conversas em grupo; na segunda etapa, realizada em abril de 2021, foram feitas entrevistas individuais com três das quatro participantes para a construção de suas narrativas pessoais. As entrevistas, gravadas e transcritas, foram aprovadas pela Plataforma Brasil, e as entrevistadas tiveram acesso a um termo de consentimento livre e esclarecido.

Para a realização da primeira etapa de entrevistas, elaborei um roteiro de perguntas, parcialmente deixado de lado diante da imensa vontade que as participantes, ao perceberem-se em um espaço com outras mulheres bissexuais com quem poderiam compartilhar livremente suas experiências sobre bissexualidade, mostraram de relatarem sobre si, contarem suas jornadas de vida. Nesse sentido, os relatos de história de vida foram desenvolvidos, pelas participantes, como forma de criar suturas, de elaborar senso de identidade por meio das experiências contadas (LIMA; CIAMPA, 2017, p. 2), e, para mim como pesquisadora, como método pelo qual foi possível identificar as condições sociais nas quais elas estavam inseridas, assim como seus processos de identidade (ALVES, 2017, p. 40-41), incluindo os modos como elas se relacionavam com as fronteiras sociais binárias na construção do seu vestir. Saliento novamente a importância de me localizar também como uma mulher de 27 anos, cis, branca e bissexual o que acredito ter possibilitado maior aproximação com as entrevistadas. Elas sentiram-se não apenas entusiasmadas em narrarem a

si próprias, mas também curiosas em saber sobre a minha própria narrativa de vida — que, quando fui perguntada, compartilhei nas conversas.

No segundo momento, para as entrevistas individuais, pedi às participantes que trouxessem fotografias de si mesmas para servirem como suporte à elaboração de suas narrativas sobre seus processos de tecelagem identitária. A minha escolha metodológica por trabalhar com essas fotos advém não somente da intenção de enriquecer este trabalho com as imagens dos vestires das interlocutoras, mas também da intenção de, por um lado, disparar memórias e sentimentos passados, passíveis de serem elaborados em suas narrativas, e, por outro, criar um contexto em que, ao se verem de fora, com o olhar de um possível outro, possa haver certo distanciamento.

Levando em consideração as duas etapas de entrevistas desta pesquisa, este capítulo divide-se em duas partes: na primeira, “Tramas Coletivas”, trato dos principais temas que surgiram nas conversas em grupo com as interlocutoras. Esses temas foram divididos nos núcleos de significação “A heterossexualidade do vestir e os estereótipos binários”, “Passabilidades e Não Reconhecimentos” e “Questionamentos, escolhas e ressignificações estéticas”, elaborados, seguindo a metodologia dos núcleos de significação (AGUIAR; OZELLA, 2006), a partir da análise conjunta de suas falas, com o intuito de entender os referenciais sociais, identitários e estéticos das interlocutoras e quais os sentidos que elas atribuem a esses temas. Na segunda parte, “Retratos 3x4”, aprofundo-me nas jornadas de tecelagem identitárias de três interlocutoras por meio da análise de suas narrativas individuais e de suas fotos (desenhadas para proteger suas identidades), abordando as especificidades das diferentes experiências de seus corpos-vestidos sendo mulheres bissexuais.

4.1. Tramas Coletivas

4.1.1. A heterossexualidade do vestir e os estereótipos binários.

A moda e o vestir hegemônico servem à reprodução das normas de existência na sociedade na qual vivemos, seja a heteronorma, seja a divisão binária opositora de gêneros, como tratado no capítulo anterior. O entendimento da sociedade em geral de que a heterossexualidade é um dado natural, presumível a respeito de qualquer pessoa, foi constatado e mencionado pelas participantes da pesquisa em diversos

momentos de nossas conversas.

Segundo Fernanda, “no geral, na sociedade, desde que você nasce, você é assumida como uma mulher hetero. A menos que você passe por um processo de sair do armário, o que não deveria ser necessário, sabe?”. Seu incômodo com a premissa da heterossexualidade é evidente em sua fala. Michele também afirma que, como a heterossexualidade é a norma, espera-se que todas as pessoas sejam heterossexuais até que se prove o contrário. Nunca pensam que um homem comum que esteja vestindo uma camisa social e trabalhando no banco possa ser uma pessoa LGBTQ+. Ou que qualquer pessoa possa ser LGBTQ+. Nesse sentido, “para pensar que alguma coisa é diferente em alguém, a pessoa precisa, digamos, de provas, sabe? Como uma pista. A partir do momento que a mulher está negando a feminilidade é que a pessoa vai pensar ‘Ah, será que ela é hetero mesmo?’” (Michele). Ou seja, se não há nada que pareça estranho ou fora do lugar em uma pessoa aos olhos da normatividade, não há motivos para imaginar que essa pessoa não seja heterossexual.

Para elas, no caso das mulheres, um possível indício de não heterossexualidade viria da quebra de expectativas relativas à feminilidade. Um pensamento comum a todas as participantes da pesquisa é que os parâmetros de feminilidade hegemônica, relacionados a estéticas e comportamentos, guiam o entendimento que a sociedade tem sobre a heterossexualidade das mulheres. É como se os dois termos, feminilidade e heterossexualidade, fossem equivalentes na leitura social de mulheres. Em outras palavras, se há uma heterossexualidade do vestir, que é tanto reproduzida, quanto presumida, ela seria, para mulheres, guiada pela heterofeminilidade³⁶.

Partindo do entendimento da heterofeminilidade como norma, ao pensarem sobre o estereótipo de mulheres heterossexuais, são acionados e compartilhados símbolos e comportamentos no imaginário social das entrevistadas:

[...] uma mulher feminina tem o cabelo comprido, tem o cabelo arrumado, ela usa maquiagem, ela faz sobancelha, ela não tem pelos, ela usa vestido e salto, ela cuida do corpo. Ela come bem, tem uma dieta balanceada. Então, eu acho que o primeiro impacto do feminino é visual, principalmente.
O feminino, ele aproxima a mulher da fase da infantilização mesmo. Então é uma mulher que fala com uma voz mais fina, a mulher que

³⁶ Termo cunhado por Natália Rosa Epaminondas — autora da dissertação “O design de calças femininas: Rio de Janeiro e São Paulo no início do século XX” (2014) — em uma de nossas conversas sobre esta pesquisa.

olha assim, de baixo pra cima, como as crianças fazem. A mulher sem pelo; crianças não têm pelo. [...] Também tem aquela coisa, assim, de o feminino ser muito passivo. A mulher que concorda com tudo que um homem fala, ela é muito feminina. A mulher que não concorda, ela não é feminina, e ainda é satirizada, porque fica isso de que o comportamento dela parece de um homem, o que é ridículo! (Joana)

Tanto para Joana, quanto para as outras, a maquiagem, a depilação, as unhas pintadas, os saltos altos, as saias e os vestidos são naturalizados pelo olhar hegemônico como manifestação da vaidade feminina. Além dos símbolos estéticos, todas acreditam que comportamentos passivos e infantilizados, que fariam com que mulheres tivessem “um papel secundário à presença de um homem, na família, no trabalho, etc.” (Michele), são vistos como características da heterofeminilidade. Assim, a feminilidade padrão seria uma ferramenta para a reiteração da hierarquia dos gêneros.

As interpretações das interlocutoras do que a sociedade espera de mulheres mostram que os estereótipos elaborados por pensadores iluministas do século XVIII, como Rousseau e Montesquieu, permeiam ainda o imaginário e as expectativas sociais que recaem sobre as mulheres. É importante destacar que tanto os pensadores mencionados, quanto as interlocutoras tratam em suas falas de um grupo específico de mulheres — as mulheres brancas. Estereótipos de fragilidade e de passividade nunca foram associados a mulheres negras ou indígenas, como muito bem evidencia Sojourner Truth em seu discurso “E eu não sou uma mulher?”³⁷.

Para Joana, “tudo isso é uma grande estrutura feita para manter as mulheres onde os homens querem, né? É dizer assim ‘Olha, se você se comporta dessa forma, você é feminina o suficiente pra eu me interessar por você’”. A imposição da feminilidade às mulheres brancas faz parte de uma estrutura machista e heterossexual cuja função é o controle de seus corpos. Quando Joana diz que existe a necessidade de mulheres se mostrarem suficientemente femininas, isto é, de vestirem um comportamento de vaidade e submissão, me vem à mente uma frase dita comumente a mulheres que rompem com esses padrões de feminilidade no âmbito familiar —

³⁷ O discurso de Sojourner Truth foi proferido como uma intervenção na *Women’s Rights Convention* em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851, após ouvir de pastores que as mulheres não deveriam ter o direito do voto por serem seres frágeis demais. A fala de Truth foi transcrita como poema e espalhada pelo mundo, virando símbolo para mulheres negras que foram afastadas dos movimentos feministas. Nos anos 1970 e 1980, mulheres lésbicas feministas resgataram a frase título do discurso de Truth, para reivindicar seus lugares no movimento feminista que não as queria por perto por serem lésbicas. A tradução para o português, feita por Osmundo Pinho, está disponível no site *Geledés* (2014).

uma frase que eu mesma ouvi diversas vezes: “Desse jeito, nenhum homem vai te querer!”. Nesse sentido, o reconhecimento e a aprovação masculina deveriam ser os objetivos almejados pelas mulheres, que querem ser desejadas por homens, o que configura um aspecto da heterossexualidade compulsória (RICH, 2012). Ou seja, para a norma, a mulher feminina é sempre vista como heterossexual, e, para ser vista como heterossexual, a mulher precisa vestir-se de feminilidade.

Porém, os limites da heterofeminilidade não são fixos e universais, podendo mudar de acordo com diferentes localizações geográficas e culturais. Por exemplo, Michele, que faz faculdade no interior de Minas Gerais, afirma que:

Em São Paulo, eu tenho a noção de que é mais comum homens e mulheres usarem roupas mais semelhantes. Até mesmo a social do trabalho, a roupa mais social da mulher é também uma camisa social de botão e um blazer. Em comparação, por exemplo, aqui em Minas as meninas vão vestidas mais socialmente de vestido, ou de macacão florido. Usam muito floral aqui, coisa que em São Paulo você tem que gostar muito pra usar. E um cabelo longo e com movimento... Pra mulher mineira o cabelo é uma questão muito [importante] de feminilidade. (Michele)

É possível entender que alguns padrões para o vestir de mulheres podem ser considerados mais conservadores do que outros, como é o caso do padrão no interior de Minas Gerais em comparação ao padrão na capital de São Paulo.

Essas variações relativas aos limites socialmente definidos podem acontecer dentro de uma mesma cidade, dependendo dos locais e dos círculos sociais frequentados. Segundo Fernanda, médica que trabalha em um hospital em Belo Horizonte, as pressões estéticas sobre mulheres são ainda mais intensas no seu meio profissional. No hospital onde trabalha, além de cabelos longos e de unhas feitas serem a norma, remédios para emagrecer e cirurgias plásticas, que padronizam rostos e corpos de acordo com um ideal magro e eurocentrado, fazem parte do cotidiano das mulheres heterossexuais. Ela relata que

Na última reunião que teve da equipe do hospital, tava todo mundo se vestindo igual! É todo mundo igual! Era a mesma calça, a mesma blusa, o mesmo cabelo, a mesma maquiagem. Todo mundo igual! É bizarro, é bizarro o que acontece. Ninguém tem identidade, sabe? [...] Aí, claro, quando você se enfia no meio LGBTQ+, aí muda a situação. Tem gente de todos os jeitos, de cabelo colorido, de cabelo raspado, gente vestida de todo jeito, o que é muito mais legal. (Fernanda)

Fernanda entende que, no próprio efeito da padronização estética, se encontra a

heterofeminilidade. Enquanto ela vê o meio médico como um espaço heteronormativo no qual as pessoas não podem desenvolver as suas identidades estéticas próprias, o meio LGBT+ permitiria uma variedade de possibilidades do vestir fora do padrão.

Para as interlocutoras, quando as mulheres divergem das normas de feminilidade, a sociedade ao redor passa a levantar a possibilidade de que sejam homossexuais. Partindo da divergência à heterofeminilidade, criam-se estereótipos sociais sobre mulheres lésbicas:

Ah, o estereótipo de sapatão é a mulher que... Começa com uma mulher que é vista como desleixada, porque o cabelo dela é curto, porque é mais prático. Ela não faz a sobancelha, não usa tanta maquiagem, ela usa roupas mais confortáveis, né... A feminilidade também tá ligada àquela frase "*beauty hurts*". Tipo, isso é ridículo, porque, se você tá desconfortável, você é feminina, se você não tá, você é sapatão! Então eu acho que o conforto tem tudo a ver com a mulher ser lida como sapatão. E eu acho que a praticidade também. Porque usar salto não é prático, não ter bolso no vestido não é prático. O bolso da calça feminina não cabe nem o seu cartão, não é nada prático, então você tem que usar uma bolsa. Mas se você comprar uma calça com o corte masculino, o bolso vai caber tudo que você precisa, então você não vai precisar de bolsa, então, você é sapatão.
(Joana)

Dessa forma, quando uma mulher não corresponde às expectativas de vaidade, preferindo a praticidade, sua (hetero)sexualidade pode ser questionada. O aspecto do conforto no vestir também parece ser um parâmetro chave para a determinação social da sexualidade de mulheres. Michele diz que "a forma de se comportar, de se portar como uma mulher mais assertiva, uma mulher que se impõe e não fica cheia de floreios pra fazer um pedido" seria vista também como algo fora da heterofeminilidade, e, portanto, lida automaticamente pelo pensamento binário como característica de mulheres lésbicas.

Como o conforto, a praticidade e a assertividade foram historicamente entendidos como ideais da masculinidade racional ocidental, por um lado, mulheres que priorizam esses aspectos são entendidas como mais alinhadas à masculinidade, e, portanto, lidas como lésbicas e, por outro, o vestir de mulheres lésbicas estaria "naturalmente" repleto de símbolos masculinos. Essa leitura heteronormativa sobre lesbianidades advém da teoria de inversão sexual³⁸, segundo a qual os papéis sociais (estéticos e comportamentais) de homens e de mulheres são naturais, opostos e

³⁸ Pensamento que foi utilizado por cientistas, médicos e psicanalistas para classificar as sexualidades e patologizar homossexuais, conforme abordado no primeiro capítulo.

complementares, em conformidade com a atração heterossexual, e que, portanto, pessoas homossexuais seguiriam essas premissas de forma invertida, já que internamente se assemelhariam ao gênero “oposto”. Em outras palavras, essa linha de interpretação, vigente no imaginário social até os dias de hoje, acredita que mulheres que se atraem por outras mulheres possuem características psicológicas masculinas e performam papéis e estéticas masculinos. Segundo as interlocutoras, como a sociedade hétero parte desses estereótipos, é muito difícil para essa sociedade conceber a existência de mulheres que se atraem por outras mulheres e que se apresentam visualmente portando símbolos de feminilidade (como cabelos longos, unhas pintadas, maquiagem, etc).

Ao entender que gênero, sexualidade e performance identitária se relacionam na construção dos estereótipos estéticos de mulheres, esta análise das participantes da pesquisa alinha-se com a leitura que Judith Butler (2019) faz do gênero na sociedade enquanto construído dentro da matriz heterossexual. Nesse sentido, o gênero e a sexualidade, interpretados socialmente, seriam também vestidos por meio do uso de indumentárias, da realização de processos estéticos e da adoção de comportamentos pautados por referenciais que invisibilizam possibilidades fora de binarismos.

Para as participantes, não existem estereótipos visuais específicos da bissexualidade. Segundo elas, apesar de existirem brincadeiras a respeito em grupos virtuais bissexuais — por exemplo, de que pessoas bis usam a barra da calça dobrada, ou que pessoas bis sentam-se em cadeiras de um jeito torto —, seriam mais uma tentativa de identificação com a comunidade do que símbolos de comunicação de uma cultura coletiva. Pelo fato de a bissexualidade ser tratada como uma impossibilidade — pelo apagamento epistêmico que a bissexualidade sofre devido à mentalidade hegemônica binária —, é extremamente difícil que seja considerada uma possibilidade quando se “lê” o corpo-vestido de alguém. Desse modo, a passabilidade é uma experiência constante para mulheres bissexuais.

4.1.2. Passabilidades e Não Reconhecimentos

A passabilidade ocorre quando uma pessoa pertencente a um grupo marginalizado é socialmente lida como parte do grupo dominante. Dentro da comunidade LGBTQ+, é comum a ideia de que pessoas bissexuais, especialmente

mulheres bis, teriam “naturalmente” uma passabilidade heterossexual, pois a sua dissidência sexual seria aparente apenas quando estivessem acompanhadas de parceiras ou de parceiros do mesmo gênero. A maior parte da comunidade não leva em consideração a possibilidade de mulheres bissexuais serem lidas à primeira vista como lésbicas quando estão sozinhas.

Indo contra essa premissa da passabilidade hétero inerente a bissexuais, Joana contou-nos, em mais de uma ocasião, sobre como era lida como sapatão mesmo antes de ter ideia de que era bissexual:

Na minha infância, eu era sempre lida como sapatão. Sempre tive uma postura não tão feminina nem delicada ou frágil, sempre me coloquei como forte, precisando me posicionar. [...] Ah, eu uso maquiagem, uso vestido, pinto a unha, meu cabelo fica liso, enfim. Mas eu sou uma pessoa que tem uma presença mais masculina, sabe? Eu gosto de beber cerveja, tipo os símbolos masculinos: beber cerveja, sentar com a perna aberta, falar palavrão, ter muitos amigos homens, enfim. (Joana)

Mesmo que Joana vista uma estética feminina por meio da maquiagem, vestido e unhas pintadas, sua postura corporal é marcada por comportamentos estereotipicamente masculinos: ela senta com as pernas abertas, fala palavrão, coloca-se como forte, bebe muita cerveja. Dessa forma, o desalinhamento entre Joana e as expectativas sociais sobre seu gênero frente à matriz heterossexual fez com que lida como sapatão por seus familiares. Com esse exemplo, o pressuposto de que mulheres bissexuais seriam naturalmente lidas como heterossexuais cai por terra, e a questão da passabilidade torna-se mais complexa.

À medida que Joana entende como as sexualidades de mulheres são julgadas a partir das estéticas corporais — e que existem sexualidades não desejadas pela sua família —, passa a manipular os estereótipos no seu vestir de forma consciente:

Quando eu vou visitar a minha família eu uso um vestido ou uma saia. Não um salto, mas uma rasteirinha beem feminina, uma coisa assim com *strass*. Eu sempre pinto a unha, então isso é uma coisa que tá sempre presente, mas, sabe... Uma tornozeleira, uma rasteirinha bem feminina, uma saia, uma blusa sem manga, uma coisa assim mais cavada. Se eu tô com uma camisa que eu tenho, tipo, xadrez, ela é manga $\frac{3}{4}$ eu já fico com cara de sapatão, mesmo de saia. Saia e salto com essa camisa, já é sapatão. [...] Quando eu trabalhava em uma sala de aula, eu me vestia mais masculina mesmo. Meu único problema mesmo é estar junto com a minha família, ouvir críticas, ser repreendida de alguma forma... A família inteira da minha avó é muito crítica; são racistas, são homofóbicos, então eu evito. O problema é que eu sinto uma pressão por conta da minha mãe. Ela fica muito

preocupada com o que as pessoas pensam ou acham, e eu tento preservar isso, mas ao mesmo tempo eu tenho feito o movimento de falar com ela sobre isso... Eu sei que eu tô num lugar de conforto porque eu estou casada com um homem. Mas já era uma coisa que eu queria fazer, falar com eles antes... Eu não posso ter essa posição política ainda porque vai ser difícil essa conversa. Enquanto isso não acontecer, vou continuar respeitando as preocupações da minha mãe, até que tudo se encaixe e ela entenda como uma coisa normal. (Joana)

A partir de seu relato, é possível perceber que, mesmo estando casada com um homem, ser percebida como heterossexual pela família, especialmente pela mãe, é uma preocupação para Joana. A escolha por roupas mais femininas, como saias, sandálias e afins, é permeada pela necessidade de proteger a si mesma diante de comentários homofóbicos e de rejeições familiares que possam surgir. No caso de Joana, a passabilidade heterossexual não foi premissa do seu processo identitário, mas hoje se configura como estratégia contra rupturas em suas relações familiares. O vestir de Joana, nesse contexto, é um ato consciente de preparar sua estética corporal para lidar com as expectativas sociais. Como afirma Entwistle (2015), o corpo vestido é o resultado de práticas postas em jogo pelo indivíduo, mas constituídas em limites sociais. Por isso, não há como pensar o tecer identitário isolado do contexto das relações com outros.

Já Michele, que transita entre a capital de São Paulo e o interior de Minas Gerais, onde os padrões de heterofeminilidade são mais conservadores, diz sentir pressões diferentes relacionadas ao seu vestir, dependendo de onde está.

Eu senti muito essa pressão da feminilidade vindo pra Minas. Hoje, por exemplo, tá muito calor aqui [no interior de Minas Gerais], e por isso eu tô usando uma blusa que é só um tecido, tipo um grande babado. Mas, se eu saísse com meus amigos LGBTQ+ de São Paulo com essa blusa, eu me sentiria muito feminina para lá... [...] Quando eu vou para São Paulo, para passear na [Av.] Paulista, que eu sei que aceita mais gente de todo tipo, me sinto mais à vontade de sair com uma blusinha diferente ou arco-íris. Aqui [no interior de Minas Gerais] é raro eu ver um casal LGBTQ+, então não me sinto à vontade. Eu sinto essa diferença: parece que o meu normal e casual daqui destoa em São Paulo, e o meu normal casual de São Paulo destoa daqui. (Michele)

Ou seja, Michele consegue ler de forma clara quais são os padrões estéticos de gênero em cada lugar e adaptar-se a eles de modo a não passar por situações sociais desconfortáveis. Michele entende que a cidade na qual estuda está dentro dos parâmetros mais conservadores da heterossexualidade, o que não a deixa à vontade para passar uma imagem menos feminina ou para utilizar símbolos que indiquem a

não heterossexualidade. Ao passo que, estando em uma cidade menos conservadora, mais próximo de outras pessoas LGBTQ+, ela se sente mais segura para se vestir como tem vontade. Ela continua:

Ainda é um risco para a segurança de muitas pessoas ser visto como uma pessoa LGBTQ+ no Brasil. Então, é arriscado, dependendo de onde eu tô, e em que situação eu tô, eu ser reconhecida como uma pessoa LGBTQ+. Mas, por outro lado, existe a parte do orgulho, existe a parte de se reafirmar e existe a parte de querer ser vista por outras pessoas que são também [LGBT+], de criar uma comunidade, e se sentir parte dessa comunidade. Quando você é bissexual, não é tão entendida como LGBTQ+, como se fosse um meio termo, tipo “Ah, tem um pézinho no Vale, mas é só de balada”. E, quando você não se sente tão parte dessa comunidade, [isso] afeta também essa sensação de segurança que a comunidade trás, afeta a nossa noção de identidade... (Michele)

Os relatos de Joana e Michele evidenciam o quanto espaços heterossexistas e LGBTQ+fóbicos são limitadores para as construções identitárias e estéticas das sujeitas. Além disso, revelam o quão importantes são espaços com referenciais de pessoas dissidentes de gênero e de sexualidades para mulheres bissexuais sentirem-se mais a vontade de se experimentarem e criarem a si mesmas. Dessa forma, os ambientes nos quais elas estão inseridas são elementos de extrema importância por poderem ampliar ou cercear as liberdades de suas tecelagens identitárias.

Por sua vez, Fernanda, médica que vive em Belo Horizonte, relata não sentir que seu vestir muda estando em ambientes heteronormativos ou em ambientes LGBTQ+. Para ela, o que muda é a percepção alheia sobre sua identidade. Fernanda diz que, apesar de parecer muito feminina no meio LGBTQ+, é lida como sapatão no hospital onde trabalha. No seu ambiente de trabalho, há uma reprodução muito forte da heterofeminilidade, já que “todas as meninas têm a unha feita, sobrancelha desenhada, todo mundo é cheio de botox e cirurgia plástica”. Assim, mesmo que ela considere-se com uma aparência muito feminina, ao ter optado não usar mais maquiagem e salto alto e ao criticar o excesso de procedimentos estéticos, a sua aparência e o seu comportamentos são tidos como desviantes da norma (do meio médico), e, portanto, lidos como indícios de lesbianidade. Em ambientes LGBTQ+,

Não me leem como bissexual ou como alguém que gosta de meninas. Por causa disso, a minha saída era me encher de arco-íris, usar filtro [em fotos nas redes sociais] de arco-íris, chaveiro de arco-íris, pra saberem que eu não era hetero. [...] Quando eu namorava uma menina, eu tinha muito menos problema em “parecer uma menina”,

porque você tá com uma menina, então não vão achar que você é hétero. Aí quando você não tá com uma menina fica isso “eu preciso estar me reafirmando, eu preciso estar me reafirmando.” [...] Será que eu preciso raspar a minha cabeça pras pessoas verem que eu sou bissexual? (Fernanda)

Com o mesmo vestir, a leitura que fazem sobre Fernanda muda com base no espaço no qual se encontra. Ela pode ser lida como lésbica em locais extremamente heteronormativos, como seu ambiente de trabalho, e ter uma passabilidade heterossexual em ambientes LGBTQ+ sem ter necessariamente a intenção de despertar essas diferentes leituras. Em nossas conversas, Fernanda afirmou diversas vezes que acha uma bobagem existirem estereótipos de mulher heterossexual e de mulher lésbica. Ela acredita que as pessoas deveriam poder vestir-se do jeito que querem, sem amarras sociais. Porém, ela também está ciente de que as pessoas utilizam símbolos estéticos para comunicar que são dissidentes da norma. Como ela mesma menciona, por ter uma aparência que comunica feminilidade heterossexual, ela utiliza outros símbolos chave, como o arco-íris, um dos maiores ícones da comunidade LGBTQ+, para que não seja lida como heterossexual quando não está acompanhada de uma namorada. Segundo Harvey, “vestimo-nos para sermos associados a um grupo e para escapar de grupos do passado, também nos vestimos de forma dissociativa para nos diferenciarmos de tipos com os quais não queremos ser confundidos” (2003, p. 24). Nesse caso, Fernanda não gostaria de ser lida como uma mulher heterossexual.

Quando diz que precisa sempre se reafirmar, Fernanda indica o quão difícil é para as comunidades monossexuais (hetero e homossexuais) conceberem que há existências possíveis para além dos extremos binários. Apesar de dizer não se importar muito com o que as pessoas ao seu redor vão pensar em relação ao que veste, o desejo de reconhecimento, especialmente por parte de outras mulheres lésbicas e bissexuais, em certa medida, permeia sua fala .

Muitas vezes eu me pegava pensando se tinha que fazer alguma coisa com o meu estilo, tipo assim “Será que eu tenho que me vestir de uma forma diferente para ser identificada assim? Porque eu não quero continuar sendo identificada como estou sendo. Então, o que é que eu preciso fazer?” (Fernanda)

Em um contexto completamente diferente, Paula conta que, embora, em sua adolescência, tentasse vestir símbolos de feminilidade por pressão social e por ter sofrido bullying, a interpretação que as pessoas ao seu redor tinham a seu respeito

sempre foi a de ser uma mulher lésbica. Ela atribui isso à sua atitude assertiva, de quem briga pelo que acredita. “Eu podia estar do jeito mais delicado que a minha atitude gritava que eu era alguma coisa além de hétero”, ela relata, trazendo novamente à tona a noção de que a heterofeminilidade está ligada à submissão.

Paula acredita que é possível utilizar os estereótipos estéticos de forma estratégica, não apenas para a reprodução das normas hegemônicas, mas também para a subversão das mesmas. Nesse sentido, ela trata os estereótipos do vestir como tecnologias de gênero (LAURETIS, 1987), que podem ser acionadas para usos inesperados, por exemplo, enquanto estratégia de proteção. Diferentemente dos casos de Joana e Michele, que vestem estéticas mais femininas em locais potencialmente intolerantes, Paula usa símbolos visuais ligados à lesbianidade para afastar homens:

Tem muito isso de homens que chegam nas minas sendo desagradáveis, sabe? E eu não recebo isso porque eu utilizo do estereótipo pra deixar eles longe de mim. E, cara, não apenas utilizo como gosto dele [do estereótipo] e gosto das roupas ‘masculinas’ e dos meus cabelos curtos e etc. Mas eu utilizo disso pra deixar eles [os homens] bem longe de mim. E só pra quem eu quiser que realmente fique perto, eu permito e mostro o docinho que eu sou.[...] Mas por fora eu passo a mensagem: “Meu deus, olha aquela ali! Não chegue perto!” Hahahahaha. A minha aparência já é um ótimo filtro pra uma série de homens babacas. Eu consigo ficar em uma bolha muito boa de homens por causa disso. (Paula)

Ou seja, Paula usa sua passabilidade sapatão para evitar assédios e situações desconfortáveis, invasivas, às quais muitos homens submetem mulheres ao “chegar [em] nas minas”. O seu vestir impõe limites a avanços não solicitados e seleciona aqueles homens que não buscam apenas estéticas femininas heterossexuais, com os quais estaria disposta a se relacionar. O que ela diz ser útil, mesmo que, por outro lado, sua aparência a exponha a situações de tratamentos homofóbicos em espaços públicos.

Ela também compartilha da sensação de não reconhecimento da sua bissexualidade, relatada pelas outras interlocutoras. Entretanto, no seu caso, esse não reconhecimento parte de sua passabilidade lésbica:

Por aqui a única coisa que me faz ser bi é ser casada com homem! Porque de resto todo mundo fica tipo “Como assim tu não é sapatão?” [...] Eu tenho uma prima muito mais nova do que eu, e ela ficou conversando com a minha irmã assim: “Nossa, a Luana tem muito jeito de lésbica, né? Mas ela é casada! E parece que ela é feliz... Será que

ela não percebeu que ela é lésbica?”. Eu fui descobrir agora que, há muitos anos, ela achava isso. Para vocês verem o quanto é pesado, sabe? (Paula)

Associar a aparência de Paula à lesbianidade causa grande confusão para quem a vê casada com um homem. Quando sua prima diz “Será que ela não percebeu que é lésbica?”, assume que, em um processo de autoengano, Paula estaria se iludindo ao não aceitar a sua própria (e gritante) lesbianidade. Esse tipo de pressuposição externa se constitui como uma injustiça epistêmica testemunhal (FRICKER, 2007), pois Paula não é considerada uma pessoa com credibilidade para nomear a sua própria sexualidade — experiência que nada tem de novo para mulheres bissexuais.

Além da desconfiança da validade de sua bissexualidade por parte de sua família, Paula também precisa lidar com o que diz a família de Rafael:

A família do Rafael tem um lado que eu odeio! Que acha que eu casei com o Rafael de fachada! E eles falaram isso pro Rafael: “Ai, qualquer dia desses tu vai encontrar ela com uma mulher!”. [...] Até hoje a família dele acha que ele é gay, e que eu sou lésbica, e que nós somos melhores amigos, e [que] a gente casou pra um dar suporte para o outro, e para gente viver bem. (Paula)

Pelo fato de seu corpo-vestido usar símbolos imagéticos popularmente associados à lesbianidade, o casamento de Paula, vista como “claramente” sapatão, com Rafael não é reconhecido pela família dele. Para a família, ou Paula estaria enganando Rafael e usando o casamento com ele para não sair do armário, ou ambos seriam homossexuais e, em comum acordo, usariam o casamento como proteção contra estigmas. Segundo ela, por sua estética pessoal incluir elementos tidos como masculinos, a família do marido não apenas não acredita em sua bissexualidade, mas desconfia também da heterossexualidade de Rafael, como se, para sentir atração por uma mulher que não performa feminilidade, um homem tivesse que ser, ao menos, bissexual.

O reconhecimento deles como um casal complica-se mais ainda quando, em determinadas situações, por causa da pandemia, Paula vestia máscara, além de roupas largas. Nesses momentos, relata que não foi vista como uma mulher lésbica, e sim como um homem, o que fez com que os dois fossem lidos como um casal gay por familiares mais distantes de Rafael. Em outras palavras, mesmo que componha um “casal heterossexual”, com sua bissexualidade e com sua passabilidade lésbica (ou mesmo masculina), Paula cria uma bagunça na heteronorma, que não possui

referenciais para a compreendê-la em sua totalidade.

Mesmo que tenham experiências de passabilidade muito diferentes, as interlocutoras possuem em comum a experiência do não reconhecimento de suas identidades como bissexuais. Além disso, as suas narrativas deixam claro que as leituras sociais sobre suas orientações sexuais muitas vezes têm menos a ver com as pessoas com quem elas se relacionam — como no caso de Paula, no qual a relação com seu esposo é ignorada, ou no caso de Joana, que já era lida como sapatão quando criança —, e muito mais a ver com suas aparências e seus comportamentos.

4.1.3. *Questionamentos, escolhas e ressignificações*

Diante da lógica monossexista, que entende que as existências possíveis seriam heterossexuais ou homossexuais e que inviabiliza a bissexualidade, mulheres bissexuais acabam por habitar o lugar da fronteira. Como *outsiders* que não pertencem a nenhum dos polos do binarismo heterossexualidade/homossexualidade, elas podem ter sentimentos de insegurança e de solidão. Porém, esse lugar da contradição, do estar simultaneamente dentro e fora dos espaços, pode configurar um ponto privilegiado para o questionamento das normas estabelecidas.

Fernanda, por exemplo, diz que quando começou a sair com mulheres, começou a questionar-se sobre o que deveria vestir para que outras mulheres percebessem que não era heterossexual: “O que eu quero olocar em mim? O que eu quero parecer?”. Ela relata que, em outros momentos de sua vida, tentou usar vestimentas e acessórios considerados menos femininos para ser identificada por outras mulheres LGBTQ+, mas logo percebeu que aqueles símbolos não faziam sentido para sua composição estética:

Todo mundo me falava “Ai, você tem que usar um anel de coquinho” Hahahahah. Eu não uso nada! Eu vou botar um anel de coquinho pra ir pro meu trabalho? Não! Não faz parte da minha vida, não tem nada a ver comigo! Eu não tô dizendo que é feio, só que não tem nada a ver comigo! Não é quem eu sou. Então, sabe? Eu não vou me transformar em uma pessoa que eu não sou, começar a usar coisas que me deixam desconfortável, que é a mesma coisa que a sociedade faz com a mulher. Tem que usar um monte de coisa que te deixa desconfortável para você ser aceita! Se eu não faço isso para sociedade, sabe? Eu já te falei, eu não vou pro hospital usando maquiagem, e todo mundo vai pro hospital usando maquiagem. Eu não faço isso [usar maquiagem] porque eu não me sinto confortável, assim como eu não vou trabalhar de salto! Então, assim, eu não faço

nada que me deixe desconfortável. *Eu já fiz. Hoje eu não faço mais. Então, se eu não faço para um lado, eu também não vou fazer para o outro.* Então, eu também não vou usar nada que me deixe desconfortável só porque eu quero ser lida como parte da comunidade LGBTQ+. (Fernanda) (grifo nosso)

Para ela, se não faz sentido usar maquiagem e salto alto para atender às expectativas de heterofeminilidade do seu local de trabalho, também não faz sentido usar anel de coquinho para atender às expectativas de como uma mulher que se relaciona com outras mulheres deveria parecer para ser reconhecida pela comunidade LGBTQ+. Nesse sentido, Fernanda abdica da sua vontade de reconhecimento, em prol do seu conforto pessoal, de modo que a construção da sua identidade, do seu corpo-vestido seja da forma como a faz se sentir bem.

Por conta de pressão familiar, Joana sempre teve a preocupação de performar mais feminilidade. Começou a se sentir mais à vontade consigo mesma depois que acolheu a sua bissexualidade. Segundo ela:

Essa coisa da passabilidade [hétero], é uma coisa que protege a gente, ao mesmo tempo que é uma coisa que condena porque volta naquilo do “bi de balada”. Mas eu acho que... É muito massa eu saber que a minha bissexualidade tem, ela tem a minha cara, sabe? *O meu visual, a minha cara, o meu comportamento é a minha bissexualidade.* E eu acho massa poder fluir, dentro da minha bissexualidade, poder fluir dentro desses extremos do espectro sapatão, mais masculinizada, e o espectro feminino. Eu posso, sabe? [...] Se eu vou sair com os meus amigos que sabem que eu sou bissexual, então eu vou do jeito que eu quiser. Se eu quiser uma saia, eu vou usar uma saia; se eu quiser usar uma calça, eu vou usar uma calça. E, se ficar sapatão, ficou. E aí tô maravilhosa. Vou usar uma maquiagem forte ou não vou usar... Hoje eu quero parecer o quê? Hoje eu quero que todo mundo saiba que eu sou bissexual ou hoje eu quero que todo mundo saiba que eu sou mais sapatão do quê...? Não importa. O que o meu coração mandar, eu vou por. (Joana)

Joana ressignifica o aspecto do trânsito, tão relacionado à bissexualidade, positivando o ato de fluir por meio da própria liberdade que essa identidade, sem estereótipos ou prescrições prévias, possibilita. Por mais que crie diversas situações de não reconhecimento, o movimento nas fronteiras das sexualidades configura-se como essencial para a tecelagem identitária de suas estéticas não estáticas. Para Joana, a bissexualidade seria não uma orientação sexual transitória, conforme o entendimento popular, e sim uma identidade que favorece o próprio ato de caminhar. Nesse sentido, Shiri Eisner (2015) fala sobre transformar a passabilidade no ato de passar através dos limites reguladores das identidades.

Em seu processo de entendimento como bissexual, Paula passou a entender que não era uma “sapatão com uma exceção” e a se ver como uma mulher andrógina. Ela diz estar satisfeita com o seu gênero, mas não com as expectativas sociais a respeito dele. Em seu processo de tecelagem identitária como mulher bissexual, houve um período de busca por entendimento, de experimentação sobre si mesma:

No momento que eu percebi que eu tava me tornando uma mulher adulta, eu fiquei “Não, peraí, o que é meu e o que me botaram? Tá, cabelo grande: é meu ou me botaram? Não, me botaram, detesto cabelo grande, tira. Brinco? Ugh, não! Detesto brinco. Bota alargador, cancela! Roupa? Ah, tem umas roupas que são legais, mas, humm, tem outras que não. Pelos: qual deles eu gosto, qual deles eu não gosto?” E aí eu fui me reconstruindo, sabe? (Paula)

Paula questiona cada item que coloca em seu corpo-vestido, desenvolvendo uma consciência muito clara do que acredita que lhe serve ou não. Um aspecto importante do seu vestir que foi ressignificado é seu cabelo curto e raspado dos lados. Ela conta que nunca gostou de cuidar do seu cabelo quando era longo, mas que adora aparar seu cabelo com a maquininha. Hoje, é o seu momento de autocuidado e de beleza.

Apesar de, por um lado, ter verbalizado diversas vezes a insatisfação com o não reconhecimento da sua bissexualidade (e, por consequência, o não reconhecimento da validade do seu casamento) por familiares do seu companheiro, por outro lado, ela diz gostar da confusão que a sua aparência causa em outros lugares. Por exemplo, conta que às vezes posta *nudes* nas redes sociais, e, como tem o típico corpo de “uma mulher gostosa”, mas com um rosto andrógino, alguns homens “desavisados” ficam confusos, com cara de “Como assim eu achei ela gostosa, e ela tem um cabelo raspado? Mas ela gosta de mulher? Mas ela gosta de homem? Mas ela disse que pode usar qualquer pronome com ela? Mas ela...?”, imita ela em meio a caretas e risadas.

Para além de desafiar as expectativas sociais a fim de tecer sua identidade como quer, Paula considera outros aspectos sociais enquanto motivadores importantes. Com uma fala empolgada e empolgante, conta ao grupo que o fato de não encontrar muitas pessoas LGBTQ+ no interior do Rio Grande do Sul, onde mora, a faz querer ser mais visível para outras pessoas que se sintam acuadas pela heteronorma. Ela afirma que, em cada escolha do seu vestir, leva em conta também outras pessoas que possam se identificar com a sua dissidência:

Eu acho incrível quando as pessoas se permitem por si, mas eu vejo

que me permito pelos outros também. Olha o pelo no sovaco, olha o alargador, olha a roupa que eu tô usando [uma camisa xadrez masculina]. Já é o suficiente que eu faça diferença pra uma criaturinha, que eu seja referência para alguém porque alguém vai dizer “ah, eu tenho curiosidade de ter o cabelo assim. Eu usaria a roupa que ela tá usando”. Mesmo que eu não me sinta tão desconstruída. [...] Quando eu to em ambientes não LGBTQ+ é aí que eu me reafirmo, é aí que eu crio uma guerra silenciosa e digo “tem pessoas como eu por aí!”. Eu vou cutucar a família tradicional brasileira. To aqui, existindo! (Paula)

Ressignificando seu próprio não reconhecimento, Paula trata seu corpo-vestido como um corpo político, com o potencial de ajudar outras e outros, que se sentem deslocadas/os, a se reconhecerem em suas inconformidades. Habitando sua identidade conurbada, ela “não apenas sustenta contradições, como também transforma a ambivalência em outra coisa” (ANZALDUA, 2019, p. 325).

Entender a sua bissexualidade, fez Michele ressignificar os processos de inconformidade estética que a acompanhavam: “eu fui percebendo a relação entre o meu corpo, a minha sexualidade e a minha 'esquisitice'”. Ela diz que, apesar de existirem momentos em que se sentiu e se sente intimidada pelas pressões heteronormativas, nunca quis usar o que todo mundo estava usando. Porém, hoje, entende que o aspecto do seu vestir interpretado pela norma como esquisito está relacionado justamente à sua dissidência sexual. Michele conta que, em seu processo de aceitação como uma mulher bissexual, começou, inconscientemente, a ousar mais em seu estilo, brincando com elementos masculinos e femininos. Mesmo que não tenha uma passabilidade lésbica, isso faz com que se diferencie no ambiente mais conservador do interior de Minas Gerais:

Todo mundo na festa, as meninas vão usando salto alto, ou, pelo menos, uma sapatilha, uma botinha e tal, e eu vou ou de coturno, ou de tênis. Teve uma época em que eu até tentei usar uns sapatos mais assim [como das meninas hétero], mas eu vejo que eu não consigo, eu não aguento. Então eu acabo indo com uns sapatos que eu gosto mesmo. Mas as vezes eu vou de vestido, não é aquela coisa assim... Eu acho que as pessoas separam, ou masculino ou feminino, e eu pego coisas dos dois, assim, e eu acho que eu brinco com isso, sabe? Então, já fui usando camisa masculina com uma saia de tule com meia arrastão, sabe? E é uma coisa que eu não vejo as outras pessoas daqui usando, as pessoas aqui são bem tradicionais no estilo. Tipo assim mini saia e cropped, de conjuntinho, sabe? (Michele)

Michele brinca inclusive com elementos LGBTQ+ que seriam considerados muito mais próximos da cultura gay, do que da cultura lésbica. Um amigo gay de Michele diz que ela é um gay afeminado no corpo de uma mulher cis bi, porque “eu gosto de coisas

extravagantes, eu gosto de *drag queen*, de maquiagens artísticas, etc. Glitter eu coloco em tudo!”. Além de explorar vestires tradicionalmente vistos como masculinos e como femininos, na construção de seu corpo-vestido, ela também explora outros caminhos dentro da própria comunidade LGBTQ+.

Apesar de afirmar diversas vezes, assim como outras participantes, que não existe um estilo bissexual ou símbolos estéticos bissexuais identificáveis, Michele acredita que o próprio cuidado quanto à construção do vestir, a própria reflexão sobre a relação entre o vestir e o contexto em que está inserido, sobre o que o vestir comunica, pode ser algo comum à experiência de mulheres bissexuais. Segundo ela, “a gente reflete um pouco sobre isso e pensa no que é imposto ou não”. Em um contexto em que não há referências populares para além das culturas homo e heterossexual, isso poderia ser explicado pela própria necessidade de construir a identidade bissexual.

Eu acho que quando você percebe que você se atrai por pessoas de todos os gêneros, você se desprende um pouco desses papéis e em outras áreas também. Porque eu percebo, assim, por exemplo, se eu fosse hétero, eu ia me ver como uma mulher, do mesmo lado que outras mulheres, e aí ia ter os homens, que são digamos que correspondentes, sabe? Quando você percebe que não tem essa divisão, é que as coisas não são claras assim, sabe, não são tão separadas assim, e que é tudo coisa que enfiar na sua cabeça, você se permite fazer mais coisas. Você enxerga as coisas de outra maneira também, nesse âmbito de gênero e de sexualidade. Então, eu acho que [se entender bissexual] abriu muito a minha cabeça pra outras coisas, fora do âmbito da sexualidade. (Michele)

O “não lugar” da bissexualidade, nesse sentido, transforma-se em “uma recusa a nos conduzirmos com base nas limitações estreitas da sociedade” (EISNER, 2013, p. 44). Aqui reside a potencialidade de que a bissexualidade rompa com as visões que limitam e que estabilizam as identidades vigentes, o que se configura como um perigo para a mononorma. De acordo com Yoshino (2000), como tratado no segundo capítulo, esse seria o principal motivo da perpetuação apagamento epistêmico da bissexualidade.

4.2. Retratos 3x4

Os estereótipos sociais de heterofeminilidade e de lesbianidade, as passabilidades, o questionamento de normas estéticas sociais, a vontade de

identificação e o entendimento da bissexualidade como espaço para tecelagens identitárias que ultrapassam prescrições binárias foram os principais temas que surgiram nas conversas em grupo com as interlocutoras desta pesquisa. Apesar de possuírem tanto experiências convergentes, quanto divergentes, todas compartilham a visão de que não é possível, a partir de uma estética específica, identificar a bissexualidade .

Entendendo que, para além dos temas comuns, os trajetos de construção de seus corpos-vestidos são muito distintos, após as conversas em grupo, propus às participantes que fizéssemos entrevistas individuais para abordarmos as especificidades nos processos de tecelagem identitárias como mulheres bissexuais. Para o encontro, sugeri que trouxessem entre duas e três fotos que representassem sentimentos ou momentos importantes para suas jornadas de elaboração de autoimagem. As fotos atuariam como ferramenta disparadora de memórias e de sentimentos, auxiliando nas reflexões sobre suas histórias.

Com o intuito de manter o anonimato, as fotos foram desenhadas, sendo os rostos substituídos por rostos inspirados em celebridades bissexuais, conforme a preferência de cada uma. Apesar de se interessar pela proposta, Michele não se sentiu confortável em expor suas fotos, mesmo que fossem redesenhadas. Por isso, não participou da dinâmica.

Todas as entrevistas foram realizadas por meio da plataforma *Microsoft Teams*, gravadas e transcritas. Os resultados foram analisados seguindo a ordem das fotos apresentadas pelas participantes. Adiante iremos nos aprofundar nas narrativas de Joana, Paula e Fernanda. Sigamos o fio da meada!

4.2.1. Joana

Realizei a entrevista com Joana, em um domingo à tarde, dia em que não precisaria trabalhar. Joana autodenomina-se uma mulher *plus size*. Tem a pele clara e rosada, o rosto arredondado e os cabelos ondulados, ruivos e longos. No dia de nosso encontro virtual, usava os cabelos soltos, jogados de lado, as unhas compridas, sem esmalte. Vestia uma blusa justa com decote V e manga curtas em tecido com listras verticais irregulares em preto e branco. Em suas orelhas, havia grandes brincos de argola quadrados e, em seu nariz, dois *piercings* de argola. Apesar de eu ter pedido que ela separasse até três fotos para essa dinâmica, Joana escolheu quatro que

acreditava retratarem momentos bastante significativos em sua trajetória. Assim, concordei em abordarmos as quatro fotos.

A primeira foto foi tirada em seu aniversário de 19 anos. Prestes a cortar o bolo, Joana usava os cabelos lisos, na altura dos ombros, com as pontas pintadas de preto (segundo ela, resquícios do seu passado *emo*³⁹). Vestia uma blusa justa com mangas de babado e estampa colorida de doces (que ela diz ser um pouco infantil) e uma calça *jeans* justa. Em seu pulso, havia um relógio grande e pulseiras douradas. A primeira coisa que ela comenta ao ver a foto é: “eu estava super magrinha!”. Apesar de estar sorrindo na imagem, conta que sua autoestima em relação à sua aparência era péssima. Sentia que não tinha o corpo perfeito (diante da expectativa da heteronorma), que não era suficientemente magra ou atraente. Na época, estava começando a perceber que se sentia atraída por mulheres e, por causa do ambiente conservador em que cresceu, tentava esconder isso de si própria e dos outros.

³⁹ O estilo *emo*, popular no Brasil no início dos anos 2000, consistia em um estilo musical com guitarras pesadas e letras tristes e sensíveis, e em um estilo estético com o uso de cores escuras como o preto e o roxo, em contraste com o branco, cabelos lisos, acompanhado de unhas pretas e lápis de olho.

Figura 25 — Joana em seu aniversário de 19 anos.



Fonte: Desenho elaborado pela autora, com base em foto de acervo pessoal de Joana

Quando perguntei o que ela sentia ao ver essa foto, ela me respondeu em um tom de muita compreensão pela Joana adolescente:

Eu vejo essa foto e eu não fico: "Nossa, que otária que eu era". Não. Eu não vejo dessa forma, eu vejo que eu precisei passar por uma fase, pra chegar hoje a um entendimento que eu tenho, e para me sentir à vontade de falar sobre ser bissexual. Deixou de ser um tabu. E, assim, na época, eu ainda não tinha tido nenhuma relação sexual com nenhum homem, nem com nenhuma mulher. E isso também era uma outra questão para mim, que era muito forte. E tudo isso meio que era uma bola de neve, que começava pequenininha e ficava enorme, e tudo me afetava. [...] E hoje eu olho [a foto] e falo "Ah, tudo bem. Aconteceu no tempo que tinha que acontecer". Acho que se eu tivesse vendo a Joana, 19 anos, eu ia falar "É bissexual e não sabe!" Hahahahaha. "Ainda não descobriu! Mas tá no caminho! Essa daí já vai descobrir!" hahahahaha. (Joana)

Logo em seguida, passamos para a segunda foto. Nela, Joana e sua irmã gêmea, aos 20 anos, estavam recém arrumadas para ir a uma festa chamada “Disco”, em São Paulo. Segundo Joana, tratava-se de uma balada extremamente heterossexual, um tipo de espaço que, hoje, não consegue mais frequentar. Na foto, novamente com cabelo alisado, veste uma blusa preta de manga japonesa e uma minissaia reta dourada, com recortes laterais em preto. Usa sapatos *peep toe* de salto alto, colares, pulseira, anéis e dourados, unhas pintadas de rosa e uma maquiagem mais elaborada. A estética de sua irmã gêmea é muito parecida. Porém, seus cabelos são loiros, a blusa não tem mangas, a minissaia é branca e o sapato é bege.

Figura 26 — Joana e sua irmã gêmea prontas para ir a uma festa.



Fonte: Desenho elaborado pela autora, com base em foto de acervo pessoal de Joana

Por serem gêmeas, a comparação a respeito de suas aparências é inevitável:

A minha irmã sempre foi muito diferente de mim. A minha irmã é heterossexual, né? Eu consigo ver a diferença, eu não sei se você também, mas eu consigo ver a diferença de uma para a outra. Eu sei que para mim eu tô num personagem aí nesse look. E a minha irmã não, ela tá ela mesma ali na foto. A roupa que ela está usando é uma roupa que pertence a ela, sabe? E, para mim, parece que to de fantasia. Eu tenho essa sensação quando eu olho essa foto. E eu lembro de sentir a mesma coisa quando eu coloquei essa roupa, só que nenhuma outra roupa tava me encaixando no lugar que eu tava indo. E minha irmã nunca precisou pensar sobre isso, pensar sobre aonde ela tava indo para escolher uma roupa, por exemplo. E eu tive que pensar sobre essa roupa. E eu ainda não tinha me encontrado como bissexual nessa época. Eu estava com 20 anos, então foi no ano seguinte [que se reconheceu como bissexual]. Essa é uma foto que eu olho e fico "Putz, não precisava disso tudo", sabe? (Joana)

Ao dizer que sentia na época, assim como sente hoje, que vestia uma fantasia, Joana deixa claro que, desde então, percebia ficar desconfortável ao atender às exigências da heterofeminilidade estética. Diante dessa foto, diferentemente de sua reação frente à foto anterior, Joana diz sentir-se muito incomodada. Ela não está mais diante da imagem de uma menina insegurança e confusa, mas de uma pessoa interpretando um papel que sabia não lhe caber.

Quando perguntei o que fazia com que ela se sentisse tão distante da estética que vestia na foto, ela diz que o modo como se vestia na época tinha uma enorme influência de sua mãe, que cobrava dela, de forma bastante incisiva, ser mais feminina. O resultado era a Joana que vemos na foto, dentro dos parâmetros da heterofeminilidade tradicional. . Como mencionado anteriormente, sua mãe preocupava-se muito com a possibilidade de que Joana fosse sapatão. Essa preocupação não se estendia à sua irmã gêmea. Ao contrário de Joana, ela não precisava ser pressionada a se aproximar de estéticas mais femininas; tendia a isso por sua própria vontade.

Apesar de ter se reconhecido como mulher bissexual no ano seguinte, nessa época, Joana frequentava baladas LGBTQ+ com um primo gay e beijava mulheres (sem sua mãe saber, claro). Brinca que não tem “como dizer que eu era ‘bi de balada’ porque toda vez que eu ia, eu beijava mulheres. Então, se fosse só curiosidade, já tinha acabado na primeira! Hahahaha.”

Figura 27 — Joana com cabelos cacheados após fazer a transição capilar.



Fonte: Desenho elaborado pela autora, com base em foto de acervo pessoal de Joana

No ano seguinte, Joana foi para o Canadá fazer um intercâmbio. Foi então que se assumiu bissexual para si mesma e para seus amigos. Segundo ela, a partir desse momento, passou a ter mais consciência sobre sua autoimagem.

A terceira foto, tirada logo após a sua saída do armário, retrata a transição estética e capilar pela qual passou. Com os cabelos cacheados e mais curtos, Joana usa batom vermelho forte nos lábios e *piercing* no septo. Veste uma camiseta de malha branca e mangas raglan curtas acinzentadas. A tatuagem de uma rosa é visível na parte interna do seu braço.

O cabelo cacheado nessa imagem é o elemento que mais chama atenção, que mais destoa das fotos anteriores. A esse respeito, Joana diz que:

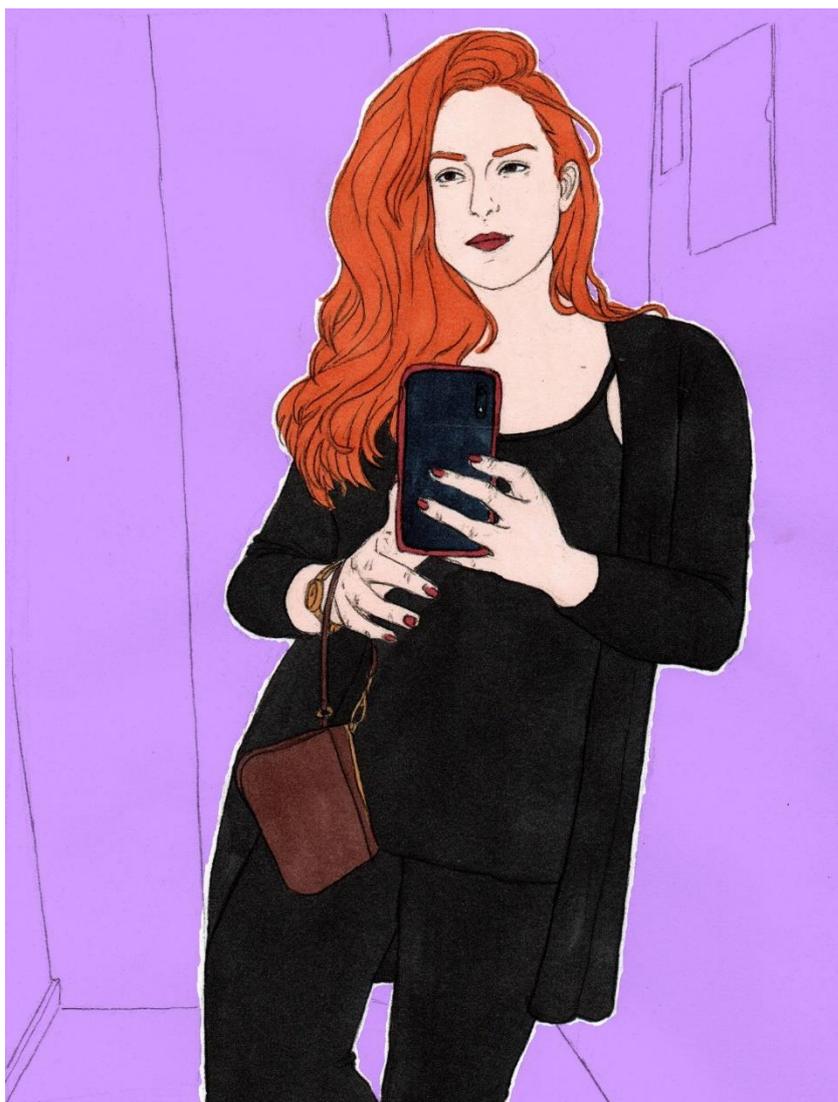
Acho que a transição capilar teve um impacto muito grande, assim, porque me trouxe muito poder pessoal, sabe? Eu sou muito ligada em astrologia, e eu tenho ascendente em leão, e o meu cabelo sempre foi enrolado, sempre. Mas aí eu fazia progressiva, porque minha mãe queria que eu fizesse progressiva, porque ela não achava bonito cabelo enrolado. E o cabelo da minha irmã sempre foi liso. E a minha mãe dizia "Aí, é mais bonito o cabelo liso, é mais feminino". (Joana)

É interessante perceber o quanto o cabelo é simbólico para ambas. Enquanto, para a mãe de Joana, o cabelo liso representava a feminilidade (que deveria ser) almejada, para Joana o cabelo cacheado é representativo da sua libertação diante de amarras sociais normativas.

Joana diz que, depois que assumiu seus cachos e sua bissexualidade, sua vida deslanchou: ela entrou no curso de *design* de interiores, conseguiu um emprego, fez novas amizades com pessoas que a acolhiam sendo abertamente bissexual... Essa foto retrata um momento de reviravolta extremamente positiva em sua vida porque, segundo ela, “mostra que a Joana saiu do piloto automático e ela assumiu a vida dela, entende? Você vê que nas outras fotos estou mais retraída, com a mão mais pra trás, né? E aí nessa foto, não. Nessa foto eu tô tipo ‘Caralho, eu sou foda!. Olha o meu poder, olha como posso ser quem eu sou, sabe?’”. Não dá para negar a diferença na sua postura confiante.

Na última foto escolhida, Joana está no elevador, saindo de casa para ir para o trabalho, onde atende clientes que procuram móveis planejados. Toda de preto, veste uma calça justa, uma blusa de alça e um *cardigan* comprido. Usa esmalte roxo escuro e um batom vinho. Sem os cachos da imagem anterior, seus cabelos estão longos e lisos.

Figura 28 — *Selfie* de Joana no elevador a caminho do trabalho.



Fonte: Desenho elaborado pela autora com base em foto do acervo pessoal de Joana

Joana diz que a loja na qual trabalha, frequentada por um público de maior poder aquisitivo, exige que ela tenha uma postura mais heteronormativa. Por isso, precisa usar salto alto e unhas pintadas, além de alisar o cabelo, já que esses elementos são vistos como mais elegantes e profissionais por parte dos clientes. Ela menciona que, quando estava casada⁴⁰, percebia o peso que a aliança tinha frente aos clientes heterossexuais. Era como se, ao olhar dos clientes, aquele anel no seu dedo a tornasse alguém mais confiável.

No ramo em que trabalha, especialmente realizando atendimento direto de clientes, é muito difícil, para ela, vestir-se à vontade. Embora não exista um manual

⁴⁰ Joana passou por um divórcio durante o período de realização desta pesquisa.

do funcionário que dite o que deve vestir para trabalhar, Joana captou, com facilidade, no convívio cotidiano na loja, essas normas estéticas expressas nas entrelinhas. A formalidade estética exigida para o trabalho não apenas está alinhada à heterofeminilidade, como a características físicas eurocêntricas.

Por outro lado, por conta da pandemia de COVID-19, devido à necessidade do uso de máscaras para o trabalho, há certa margem de manobra: já que seu nariz fica encoberto, Joana não precisa remover seus *piercings*. Só que, ao tirar a máscara para tomar um cafézinho, acaba surpreendendo os clientes lá presentes:

Porque tô eu de máscara, maquiada, de cabelo liso, de salto, aí quando veem que eu tenho esse monte de *piercing* na orelha, que eu tenho *piercing* no nariz, aí as pessoas se chocam. Às vezes também quando veem as minhas tatuagens. Eu também escondo as tatuagens, eu tenho muita tatuagem no braço e na perna. Então as pessoas ficam, assim, em choque! (Joana)

Ela conta que, apesar de haver um código de vestimenta mais heteronormativo no trabalho, ela tenta “trazer uma dúvida” no seu corpo-vestido. Quais seriam esses elementos de dúvida? Segundo ela, suas roupas em tecidos mais confortáveis e cores mais neutras, como pretos e cinzas, que, de alguma forma, destoariam da feminilidade esperada, pois não compactuariam com a máxima de que *beauty hurts*⁴¹. Para ela, sua postura séria, em conversas com seus colegas de trabalho, frente a assuntos relacionados a pessoas LGBTQ+, discriminação e direitos sociais, seria uma “pista” da sua não heterossexualidade.

Joana acredita que seu chefe já percebeu sua sexualidade, ou, pelo menos, desconfia de algo, já que nos últimos tempos, sempre que um cliente gay entra na loja, ele a encaminha para atendê-lo. Nessas situações, ela diz que:

Eu tenho que ter essa postura que é mascarada de heterossexual, mas quando entra um cliente que eu sei que é homossexual, eu já tiro essa máscara, sabe? Tipo "Olha, tá tudo bem!", aí eu já falo alguma coisa que é uma palavra-chave ou uso alguma expressão que é uma expressão que o grupo ou a comunidade LGBTQ+ está acostumado. E aí a pessoa já relaxa a postura, já passa a confiar mais (Joana).

Ou seja, quando Joana reconhece pessoas da comunidade LGBTQ+, ela não apenas se sente mais confortável, mas também, considerando o ambiente conservador da loja, tenta fazer com que essas pessoas se sintam acolhidas em sua presença.

⁴¹ Aqui, Joana faz referência tanto à ideia popular de que a beleza dói ou é desconfortável, quanto à música “Beauty Hurts” cantada por Beyoncé.

Quando está com amigos, fora do trabalho, ela se sente mais livre para soltar os cachos, para usar seus *piercings*, para deixar suas tatuagens à mostra, para usar a roupa que quer e para falar abertamente sobre a sua bissexualidade. As máscaras sociais são deixadas de lado. Ela me conta que foi um processo longo, que foi essencial destravar muitas portas para chegar ao lugar que se encontra hoje onde se sente bem consigo mesma. Sair da casa de sua família conservadora, morar em outro país, começar a se relacionar com homens e mulheres foram algumas das portas pelas quais passou, ajudando-a nesse percurso de tecelagem identitária.

Conta que se entender como uma mulher bissexual possibilitou abandonar uma Joana robótica por uma Joana mais livre: “Hoje eu deixo claro, se a pessoa não percebe pelo meu jeito, ou pela minha roupa, ou o que quer que seja, eu verbalizo ‘Ah, porque eu sou bissexual.’”. Joana faz questão de marcar sua identidade como bissexual no mundo, seja deixando isso claro com todas as letras em ambientes nos quais se sente segura, seja deixando pistas da sua não heterossexualidade em ambientes mais restritivos.

4.2.2. Paula

Paula apareceu na entrevista, realizada em uma quinta à tarde, em frente a uma parede branca cheia de posters coloridos, com o riso fácil. Com as tatuagens de seu colo à mostra, ela usava uma blusa azul turquesa de manga curta, um grande alargador em caracol em cada orelha, um *piercing* no freio da boca e o cabelo preto curto, preso em cima e raspado na lateral.

Antes de começarmos a falar sobre as fotos, ela comentou que releu a transcrição das conversas anteriores que tivemos em grupo. Disse que ficou um pouco surpresa em relação a como podia parecer tão incisiva. Eu perguntei se ela gostaria de mudar algo do que tinha falado. Ela disse que não e que se fosse fazer de novo

Talvez eu tivesse pensado mais ou talvez, provavelmente, chegasse na mesma posição. Eu ainda diria o que eu disse, até porque o que eu percebi ali é que grande parte do que eu falei vem da minha história, né? Não é exatamente sobre a posição que eu tô hoje, e sim sobre o trajeto, então... Isso não tem como mudar. Talvez um olhar, talvez alguma coisa diferente, ou algo que eu não tenha notado, mas minha história é minha história, não adianta. (Paula)

Ela também lembrou que, na época em que participou das conversas, ainda sentia

muito medo de falar sobre a sua bissexualidade com a sua mãe, já que era um assunto ainda não abordado entre as duas, mesmo que outros a lessem como lésbica. Porém, no final do ano, ela conversou sobre isso com a mãe, trazendo à tona o que não era dito. Segundo ela, foi como se um peso fosse tirado de suas costas.

Assim como Joana, Paula não conseguiu escolher apenas duas ou três fotos e trouxe quatro fotos, que também foram organizadas seguindo a ordem cronológica dos acontecimentos da sua vida, desde antes de se afirmar como bissexual até os dias de hoje.

Figura 29 — Paula na festa de formatura de sua prima.



Fonte: Desenho elaborado pela autora, com base em foto de acervo pessoal de Paula

Na primeira foto de Paula, tirada em 2011, ela tinha entre 16 e 17 anos, e estava

na formatura de sua prima. Vestia um vestido tomara-que-caia de tecido cintilante azul marinho, com a saia godê acima dos joelhos e uma flor do mesmo tecido presa na cintura. Usava brincos compridos, pulseiras e anéis prateados, um sapato de salto alto com tiras bege, maquiagem de festa e o cabelo ondulado. Apesar de, na época, de pensar que seria lésbica e de estar namorando uma mulher, Paula conta que esse foi o momento de sua vida no qual mais tentou performar o tipo de feminilidade padrão. Também foi quando foi mais aceita socialmente devido à imagem que conseguiu projetar.

Segundo ela, esse dia da foto foi um dos dias em que mais se sentiu bonita. Porém, não porque se sentia bem consigo mesma, e sim por ter conseguido atender, por meio da roupa, da maquiagem e do cabelo que usava, um padrão hegemônico; “Todo esse contexto de estar o mais magra, o mais branca, com o cabelo o mais liso possível e com essa roupa. Eu acho que é o ápice da minha tentativa de ser a mulher que esperavam que eu fosse, sabe?”. Ela diz que sempre foi considerada esquisita na escola, que sofria *bullying*, assédios, agressões e que, no dia dessa foto, sentiu que estava se distanciando de tudo isso para finalmente começar a se encaixar.

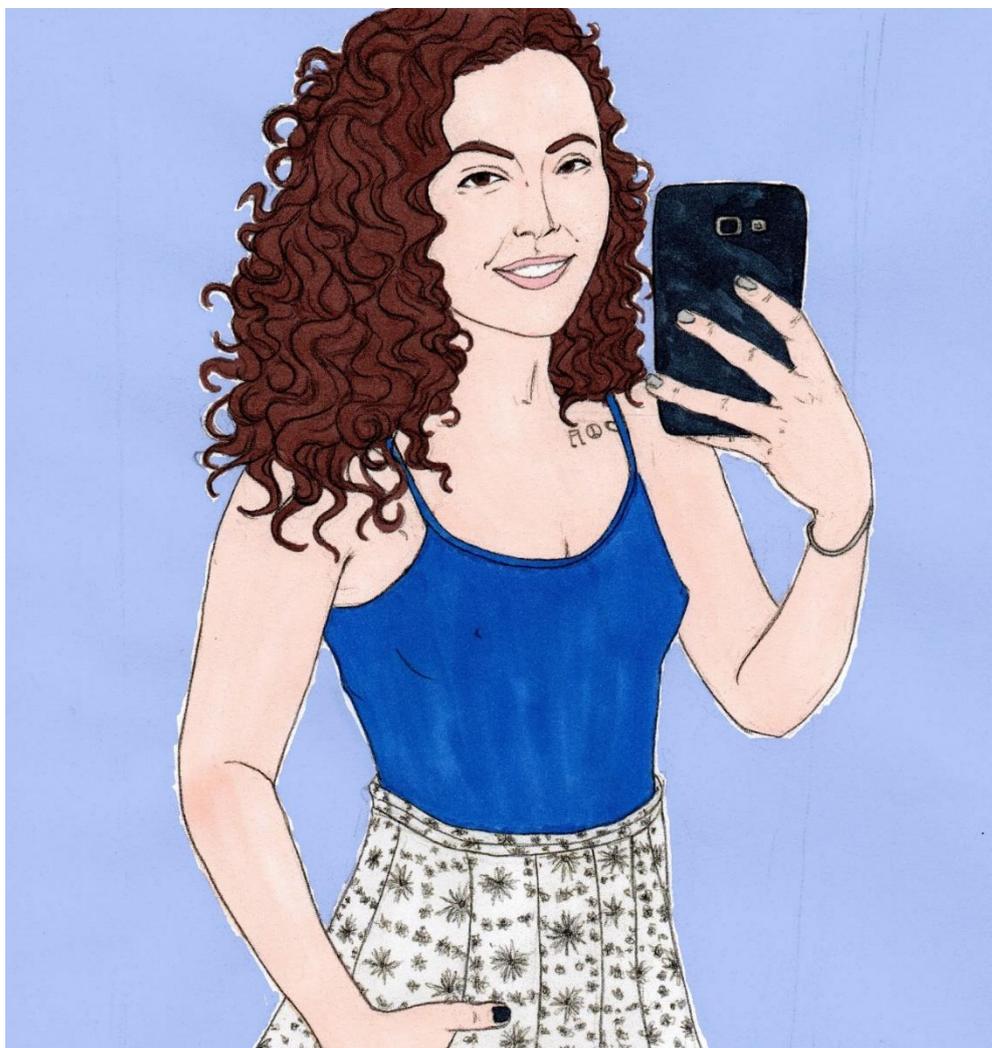
Ter uma estética mais feminina não era apenas algo quisto pelo ambiente heterossexual no qual cresceu, mas também pelas mulheres lésbicas e bissexuais com as quais passou a conviver em sua cidade — inclusive por sua própria namorada da época, uma mulher lésbica que a incentivava a performar feminilidade.

Várias vezes eu ouvi isso de literalmente elas gostarem de mim ou quererem ficar comigo por eu ser "feminina", sabe? Ou expressões como "Ah, as meninas por aí são tudo machinho. Se eu quisesse ficar com um macho ficava com um homem. Eu gosto é de mulher, e tu aparenta ser mulher, tu tem o cabelo comprido, é disso que eu gosto. Tu tem a *performance* feminina, é disso que eu gosto". Então tinha essa ideia deturpada do que é a mulher e esses gostos etc. A minha própria namorada era assim. (Paula)

Paula diz que se sentia pressionada a performar um personagem para ser aceita e desejada por outras pessoas. Ao olhar essa foto, diz que hoje em dia não usaria nada disso: nem o vestido, nem os sapatos, nem a maquiagem e nem o cabelo. Isso principalmente porque consegue lembrar muito bem que o sapato estava machucando o seu pé, que odiava o seu cabelo na época e que pesava apenas 45 quilos. Era um retrato do ideal de que a beleza feminina machuca — o *beauty hurts* mencionado por Joana. Paula diz sentir dó da menina na imagem. Ao mesmo tempo que ela entende que fazia isso na época porque trazia uma facilidade de aceitação

social, hoje acredita que essa aceitação era “muito fajuta, muito frágil”, já que, para recebê-la, tinha de se equilibrar nessa corda bamba da encenação da feminilidade.

Figura 30 — *Selfie* de Paula no banheiro em 2017.



Fonte: Desenho elaborado pela autora, com base em foto de acervo pessoal de Paula

Antes mesmo de abrirmos a segunda foto, ela diz “A próxima foto é comigo de cabelo cacheado!”. Nesta foto, tirada no espelho do banheiro de sua casa, Paula, sem maquiagem, usa o cabelo cacheado e comprido, uma blusa de alça em malha azul, que deixa uma tatuagem na clavícula aparente, e uma saia estampada em preto e cinza claro com pequenas flores formando quadrados. Em 2017, época em que a foto foi tirada, fazia um ano que estava casada com Rafael, seu atual marido. Havia passado por todo o processo de se questionar sobre sua sexualidade, não achava mais que era “uma lésbica com uma exceção” (como abordado anteriormente) e entendia-se como uma mulher bissexual. Ela conta que

Foi aqui que eu comecei a tirar as coisas. Foi literalmente assim. Era muito claro para mim: eu botava algo e eu fazia uma análise, sabe? Tipo assim: isso aqui me serve? No sentido de “Isso é para mim? Ou isso é o que os outros acham que é para mim? Ou isso é o que eu acho que é para mim?”, sabe? Então, eu virei a pessoa mais “natural” do mundo! Parei de me depilar, parei de usar qualquer tipo de maquiagem, parei de usar qualquer produto no meu cabelo. Aquela coisa bem assim: eu tirei tudo, tudo, tudo. Para tentar ver o que eu podia colocar, sabe? Porque eu estava tão sobrecarregada dessa ideia de ter que ter o cabelo liso, de ter que me maquiar — e eu me maquiava bastante (apesar de não saber fazer direito), mas eu me maquiava bastante, e a chapinha sempre tava grudada em mim. (Paula)

De acordo com Paula, ela passou por uma “transição capilar psicológica”, pois, embora nunca tenha chegado a alisar quimicamente seus cabelos, parou de fazer escova, de usar chapinha e de passar cremes para reduzir o volume. Nesse processo, passou a buscar na *Internet* informações sobre como cuidar do seu cabelo cacheado, uma vez que não tinha conhecimento sobre isso porque “a minha mãe é uma mulher branca e loira, ela vem de uma família branca e, obviamente, ela não fazia ideia de como lidar com o meu cabelo, e eu também não sabia lidar com ele, sabe?”. Novamente, ela contrasta o seu cabelo natural com características consideradas mais brancas, e que estariam, por esse motivo, dentro do ideal de beleza da sociedade. Não ter os cabelos lisos a afasta de expectativas da feminilidade branca e eurocentrada — o que também é presente no relato de Joana.

Um exemplo das muitas experimentações e reflexões acerca do que Paula queria, de fato, para si, em contraposição ao que foi imposto, é a busca por aprender a cuidar do seu cabelo cacheado, assim como a decisão de parar de se depilar e a decisão de parar de usar maquiagem. Com a intenção de entender o que lhe servia, Paula diz que se voltou para o “natural”, livrando-se de coisas que considerava “extra”. Depois simplesmente esperou. Deu tempo a si mesma para digerir as mudanças, pois não aguentava mais ser quem fora e precisava deixar-se germinar.

Depois de um tempo, percebeu que gostava do seu cabelo natural cacheado, mas que não gostava de ter cabelos longos; que gostava de depilar as pernas, mas que preferia ter pelos nas axilas; que não queria mais usar sutiã, e muitas coisas mais. Paula conta que é como se houvesse estado soterrada e iniciasse o movimento de subida, procurando o céu, o qual ainda não tinha encontrado. Diz que tinha, pelo menos, alcançado já a água.

Com um olhar muito carinhoso para essa foto, ela conta que foi nesse momento que começou a se libertar um pouco de algumas amarras sociais. No entanto, foi um momento difícil em outros aspectos:

Perdi muita amizade nesse período e eu achei muito doido isso. Porque as pessoas literalmente diziam: "Eu não te reconheço mais." Mas a verdade é que eu parei de interpretar papéis, sabe? Eu interpretava muito, e é muito doido porque eu tinha amigas de muitos anos, e elas sabiam que eu era bissexual, mas quando eu falava sobre ser bissexual, elas se incomodavam, porque eu estava dentro do papel da hétero que tinha um marido, etc, etc. Então quando os pelos começaram a crescer, quando o cabelo enrolado começou a surgir, quando eu parei de usar sutiã e o mamilo começou a apontar, todo mundo ficou assim: "Mas eu não te conheço mais!" E eu tipo: " É porque vocês não me conheciam antes. É porque eu não deixei vocês me conhecerem antes." Essa que é a verdade. (Paula)

Manter a fachada da heterofeminilidade não fazia mais sentido para ela, o que não quer dizer que isso tenha sido compreendido por seus círculos sociais. Falar abertamente sobre sua bissexualidade e rejeitar símbolos estéticos atribuídos a mulheres fez com que, mesmo sendo casada com um homem, Paula causasse muitos incômodos à norma heterossexual. Porém, mesmo que tenha perdido alguns vínculos afetivos, ela decidiu seguir, nadando contra a corrente, na empreitada de experimentar as possibilidades de tecer a si mesma a partir de outros referenciais estéticos.

Figura 31 — Paula de macacão após cortar o cabelo.



Fonte: Desenho elaborado pela autora, com base em foto de acervo pessoal de Paula

Ao passarmos pela foto seguinte, ela fala: “É engraçado, né? Até o sorriso na cara foi aumentando!”. Na imagem, Paula usa um macacão regata em tecido estampado de listras brancas e azuis, com a calça curta, um par de sapatos *oxford* de vinil preto com salto grosso, óculos de aro preto e dois grandes alargadores em caracol, um em cada orelha. Essa foto é do início da pandemia, no primeiro semestre de 2020, quando ela tinha acabado de cortar o cabelo bem curto, o que já queria fazer há dois anos. Sobre seus cabelos, ela diz que:

A sensação de sentir aquele cabelo bem curtinho me deu uma vida! Foi como.... Sei lá, eu imagino que deve ter pessoas que botam uma roupa e se sentem incríveis, sabe? Raspar a cabeça pra mim foi aquele momento de explosão, do tipo "Ooh! É isso! Sou eu aqui! Era assim que eu me via no espelho, era assim que eu me imaginava!" [...]

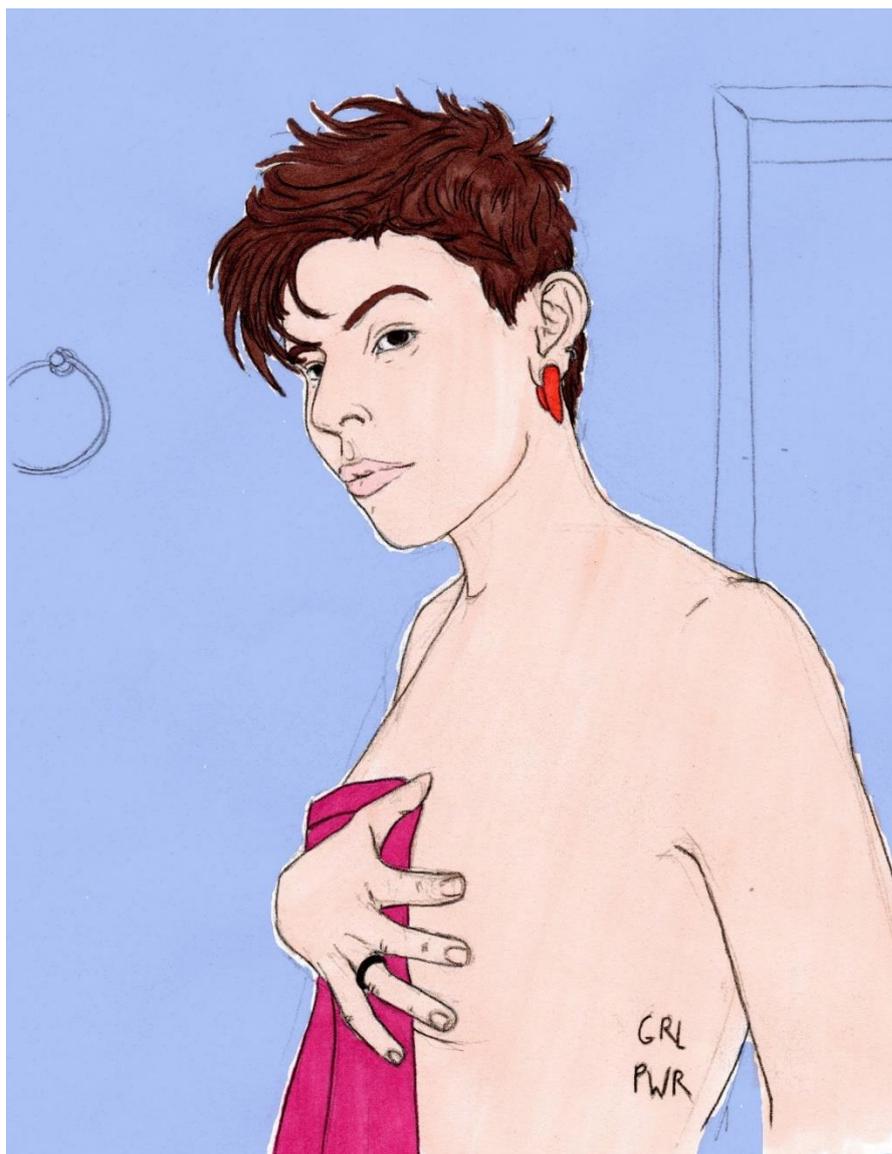
É muito doido o quanto se ver do lado de fora como tu se enxerga do lado de dentro é muito poderoso, sabe? [...] Aqui eu sou cem por cento eu. Cem por cento essa guria que não gosta de cabelo, mas que gosta de pelo no sovaco, e que gosta de usar essas roupas... (Paula)

A confiança que relata sentir é evidente em sua postura na foto. Com sua pose relaxada, que, ao mesmo tempo, destaca o seu *look* e as formas de seu corpo, Paula parece estar extremamente confortável com a sua autoimagem e com o que veste. Muito diferentes dos longos brincos prateados que usava na primeira foto são os alargadores que usa na foto — os mesmos que está usando enquanto fazemos a entrevista. Ela diz que o acréscimo dos alargadores foi uma das primeiras mudanças que a fizeram se sentir bem com a sua aparência.

Na quarta e última foto, de alguns meses depois, Paula, em uma pose confiante, continua usando seus alargadores, junto com um anel de coquinho. Dessa vez, não veste roupas. Com os cabelos curtos e molhados, os seios parcialmente cobertos por uma toalha e uma tatuagem “GRL PWR”⁴² em suas costelas à mostra, passa mais ainda um ar andrógino. Ela afirma que, nesse momento, ao tentar tirar uma foto no banheiro de sua casa e ver seu peito um pouco achatado, além de seu rosto com uma expressão não tão feminina, entendeu-se como uma pessoa andrógina. Apesar de ter passado por momentos de questionamento sobre sua identidade de gênero — perguntando-se se seria uma pessoa trans —, diz que hoje identifica-se como uma mulher cis com expressão andrógina.

⁴² Abreviação da expressão *Girl Power*, que significa algo como “Poder Feminino” ou “Poder das Garotas”.

Figura 32 — Selfie de Paula no banheiro em 2020.



Fonte: Desenho elaborado pela autora, com base em foto de acervo pessoal de Paula

“Ao me ver nua nessa foto, sem nada, foi que eu finalmente fiquei tipo ‘Uau!’, sabe? Talvez, nesse momento, eu tenha me encontrado muito mais nua do que vestida.” diz Paula. Ela diz se sentir muito mais livre e confiante sendo quem acredita que realmente é, com a estética que construiu para si — “até o momento”, frisa. Por mais que tenha chegado em um lugar de aceitação de si própria, Paula reflete:

Eu tenho muita roupa que é máscara social. Eu tenho, assim, um terço do meu guarda-roupa que são roupas para situações nas quais eu não vivo, mas que eu tenho medo de chegar naquele ponto e eu ter que usar alguma coisa específica, como, por exemplo, em uma entrevista de emprego em um lugar mais conservador. Então, eu tenho uma, duas blusas que são mais fechadas, que são mais femininas, mais

conservadoras. Uma blusa que eu não uso nunca, que eu não gosto, e que não tem nada a ver comigo, mas que eu acho que se eu botar aquela blusa, as chances de eu ser contratada para o emprego são muito maiores do que por exemplo, se eu botar esse macaquinho [da terceira foto], sabe? (Paula)

Como o meio no qual ela vive, estuda e trabalha é mais conservador, a sua aparência andrógina ou sua passabilidade lésbica podem não apenas provocar a perda de certas amizades, como diminuir as chances de emprego em determinadas escolas, que, segundo ela, privilegiam pedagogas evangélicas, mais conservadoras, que estão dentro dos parâmetros estéticos da heterofeminilidade. No entanto, logo depois de ter verbalizado essa preocupação, ela diz ter percebido que não fazia muito sentido continuar mantendo “essas três camisetas feias no armário”, já que elas não apenas não disfarçariam o restante da sua composição estética andrógina, como a fariam sentir-se insegura consigo mesma em uma entrevista de emprego. A partir desse estalo, ela fala que “Eu vou me sentir segura com o macaquinho [da terceira foto], sabe? Eu vou me sentir segura com o meu cabelo curto. Eu vou me sentir segura se eu estiver do meu jeito! É muito doido, acabei de perceber isso!”

4.2.3. *Fernanda*

Fernanda foi a última das três a ser entrevistada. Em sua rotina corrida de médica, conseguimos encaixar um encontro em uma quinta-feira à noite. Como tinha acabado de chegar do hospital, ela estava um pouco sem fôlego e comia um pedaço de bolo, para matar um jejum de quase 12 horas. Seus cabelos ondulados castanho-claros estavam soltos e partidos ao meio, ela não usava brincos ou maquiagem, tinha as unhas curtas pintadas de vermelho e vestia uma regata branca com um recorte frontal em preto e gola rente ao pescoço.

Quando perguntei se ela havia lido a transcrição das conversas anteriores, ela pediu desculpas e informou que, devido à correria do hospital, não tinha conseguido lê-las e tampouco separar as fotos para a nossa dinâmica. Disse que, na verdade, não tinha entendido muito bem a proposta, mas que poderia separar as fotos naquele momento. Então, eu expliquei novamente a ela a ideia de usar as fotos para auxiliar na elaboração de sua narrativa e relatei como havia sido a experiência com as outras participantes. Contei que Joana e Paula haviam escolhido imagens que ilustravam seus processos de transição estética, relacionados à descoberta de suas

bissexualidades. Fernanda disse que acreditava que, ao se entender como uma mulher bissexual, nada havia mudado em seu estilo pessoal, que não havia um “antes e depois”. Por isso, para ela, diferentemente das outras interlocutoras, não faria sentido analisarmos, a partir de uma cronologia de sua história, suas fotos. Assim, as três fotos de sua escolha datam de momentos recentes, embora retratem diferentes situações diferentes sentimentos.

Figura 33 — Fernanda no Carnaval de rua de Belo Horizonte.



Fonte: Desenho elaborado pela autora, com base em foto de acervo pessoal de Fernanda

Na primeira foto, com um sorriso bem aberto, Fernanda está no Carnaval de rua de Belo Horizonte em 2020, o último antes da pandemia. Veste uma longa saia em tecido semitransparente florido, com uma grande fenda em uma das pernas, e um

top cropped preto. Usa uma bolsa preta a tiracolo, grandes brincos de arco-íris e maquiagem com *glitter*. Há dois arco-íris pintados em seu rosto. Ela conta que começou a usar arco-íris em broches, brincos e maquiagem em momentos que sai para se divertir, com o intuito de sinalizar seu interesse por outras mulheres. Segundo ela, foi mais recentemente, após o término com uma ex-namorada, que passou a pensar: "Poxa, eu quero ser mais lida como bissexual, eu não quero que as pessoas fiquem pensando que eu sou hétero. Até porque eu gosto muito mais de mulher. Eu quero que as mulheres me vejam e pensem, tipo assim, que eu não sou heterossexual". Fernanda usa acessórios de arco-íris com o intuito de comunicar a outras mulheres da comunidade LGBTQ+ sua orientação sexual, sua disponibilidade para flertes. Nesse caso, como no caso dos *buttons* com triângulos rosa que mulheres lésbicas e bissexuais usavam nos anos 1980 (MEDHURST, 2021c), os brincos de arco-íris configuram-se como um símbolo-chave versátil, cuja leitura é instantânea e que comunica muito a quem sabe lê-lo.

Fernanda conta que, quando vê essa foto, pensa sobre o quanto o carnaval é um momento maravilhoso, em que todo mundo pode se vestir de qualquer jeito, pode beijar quem quiser. A foto traz-lhe uma sensação de liberdade muito grande, da possibilidade de ser feliz sendo ela mesma. Diversas vezes, ela comenta o quanto queria que as pessoas pudessem ter menos amarras sociais e que, para além do carnaval, pudessem se vestir do jeito que se sentissem confortáveis. Quando pergunto por que ela não poderia se vestir como na foto em seu dia a dia, ela responde que provavelmente sofreria assédio masculino nas ruas, principalmente devido à sua saia semitransparente e à sua blusa curta, e que não gostaria de passar por isso. Para a sociedade machista e conservadora na qual vive, o fato de que um corpo-vestido esteja de acordo com parâmetros da feminilidade é visto como um convite a cantadas e avanços masculinos não solicitados. Para essa sociedade, não importa se a intenção é vestir-se para si mesma.

Nesse sentido, a experiência de Fernanda difere completamente da de Paula, já que esta, por ser lida como uma mulher lésbica (mesmo estando casada com um homem), é exposta a situações de preconceito e de homofobia, ao mesmo tempo que seu vestir afasta assédios masculinos. Fernanda, que afirma relacionar-se quase que exclusivamente com mulheres há alguns anos, precisa preocupar-se muito mais com cantadas masculinas indesejadas do que com comentários homofóbicos. Seria, então, a aparência mais relevante do que as práticas afetivas/sexuais para que a

heteronorma imponha suas correções?

Figura 34 — Fernanda na varanda de sua casa.



Fonte: Desenho elaborado pela autora, com base em foto de acervo pessoal de Fernanda

Na segunda foto, de 2019, Fernanda está pronta para ir a uma festa com seus colegas de trabalho do hospital. Veste uma saia longa cor telha, uma regata *cropped* de alça com a barra godê em tecido leve estampado com manchas florais. Usa maquiagem de festa com sombra nos olhos e batom nos lábios. Ela diz que se acha bonita na foto e que gosta dessa roupa, mas que, quando se olhou no espelho no dia da festa, sentiu um leve desespero porque pensou “Meu deus! Eu estou me vestindo igual a todas as meninas desse hospital! Eu estou perdendo a minha identidade! Eu não sei mais quem eu sou!”. Quando chegou na festa, viu que todas as mulheres estavam vestidas da mesma forma, usando as mesmas cores, as mesmas peças de

roupa, o mesmo cabelo... Isso a deixou em choque: “sempre fico dizendo o tempo inteiro na minha cabeça que eu não vou ser afetada por essas pessoas, sabe? E, nesse dia, eu percebi que, porra, eu sou suscetível a isso também! [...] Quando você é exposto a uma coisa o tempo inteiro, você vai se tornando aquela coisa. É uma bosta!”.

Por mais que soubesse ter um estilo considerado muito feminino no meio LGBTQ+, Fernanda acreditava que mantinha um distanciamento dos padrões de hiperfeminilidade do hospital onde trabalha. Porém, começou a perceber o quanto a convivência a influenciava a adotar elementos estéticos que não usava antes, como o cabelo comprido e a maquiagem que usa na foto. Para ela, essa estética padrão (a qual adotou por um tempo) é uma norma tão estabelecida que fica difícil diferenciar as pessoas da equipe médica:

É engraçado porque chega um paciente e fala assim "Ah, foi você que me atendeu da outra vez!", e você olha lá [na ficha do paciente], e não foi você que atendeu, mas você não pode nem condenar o paciente porque é tudo igual! É o mesmo óculos, é o mesmo cabelo, é a mesma cor... A gente tem que ser sincero também, é a mesma cor de pele [branca], é a mesma roupa, é a mesma altura, é a mesma magreza, é a mesma, é a mesma. É todo mundo igual. (Fernanda)

De acordo com ela, ao entrar nesse meio, todo mundo foi perdendo um pouco da sua personalidade. Ainda que considere que isso aconteceu com ela também, considera ser quem menos perdeu sua identidade. Ela ainda pinta suas unhas de preto ou de vermelho, cores consideradas fortes demais no hospital; ela mantém seu cabelo castanho e ondulado, com cachos nas pontas, enquanto suas colegas de trabalho mantém os cabelos lisos e loiros... Para Fernanda, assim como para Joana e Paula, os cabelos lisos são símbolos importantes da feminilidade hegemônica. Por rejeitar esse símbolo, assim como o uso de maquiagem e salto, elementos de que abriu mão no último ano, como dito anteriormente, Fernanda acaba sendo vista como esquisita e sapatão por médicos no hospital em que trabalha.

Porém, ao sair do referencial da equipe médica, mesmo dentro do mesmo ambiente, Fernanda é lida como uma mulher heterossexual pelos pacientes que atende no hospital:

Sabe uma coisa que acontece? Toda vez que estou no hospital e que eu tenho pacientes, que visualmente eu identifico como LGBTQ+... Por exemplo, já aconteceu de uma paciente chegar com uma camisa com alguma coisa claramente LGBTQ+, ou lésbica, ou bi, ou as vezes só o

estilo da pessoa mesmo, o cabelo, o jeito de andar e a unha e tal, e eu identifico a pessoa, só que ela não me identifica de volta. E eu fico assim, poxa, eu queria ser identificada de volta, sabe? Eu queria que ela soubesse que eu sei como é estar no lugar dela. Principalmente quando é alguma coisa mais invasiva. Tipo, eu já tive que fazer exame pélvico ginecológico em paciente lésbica e, às vezes, eu queria que ela soubesse, tipo assim, que eu tenho uma experiência parecida com a dela. Eu queria que ela se identificasse comigo para ela se sentir mais confortável comigo, mas eu não acho que é meu papel falar isso para ela hora. Mas eu queria ser lida. Nessas horas, eu tenho vontade de ser lida [como LGBTQ+]. (Fernanda)

Nesse caso, a questão do (não) reconhecimento, já discutido anteriormente e mencionado várias vezes por Fernanda em nossas conversas, relaciona-se principalmente com sua prática profissional e com o tratamento de seus pacientes, extrapolando a intenção de ser identificada apenas para fins de encontrar interesses amorosos ou sexuais. Aqui, sua intenção é muito mais de acolher pessoas LGBTQ+ em uma situação na qual estão em jogo a vida e a saúde delas.

A terceira e última foto foi tirada em novembro de 2020 durante um passeio por São Paulo com uma amiga, residente na cidade. Depois de quase um ano em quarentena, foi a primeira vez que saiu e que encontrou alguém fora do seu ambiente de trabalho.

Na foto, Fernanda está sentada em frente ao MASP. Seus cabelos estão soltos e ela não usa maquiagem. Veste uma saia preta longa e ampla, uma jaqueta bege com bolsos esportivos na frente, uma camiseta preta com uma foto da Nina Simone⁴³ estampada, um tênis Vans⁴⁴ preto e adesivos da campanha do Boulos⁴⁵ para prefeito da cidade de São Paulo.

⁴³ Nina Simone foi uma famosa cantora de *blues* estadunidense que faleceu em 2003.

⁴⁴ A marca Vans é famosa pelos seus tênis, muito usados por skatistas.

⁴⁵ Boulos foi o candidato do PSOL na eleição para a prefeitura de São Paulo no ano de 2020. Ele chegou a ir para o segundo turno da eleição, mas perdeu para Bruno Covas, do PSDB, que já era prefeito da cidade à época.

Figura 35 — Fernanda em frente ao MASP.



Fonte: Desenho elaborado pela autora, com base em foto de acervo pessoal de Fernanda

Fernanda conta que foi um dia muito especial. Por adorar o anonimato e por sentir “pavor em ser conhecida”, a cidade de São Paulo, tão grande e tão cheia de gente, agradou-lhe demais. “Em um lugar que ninguém te conhece, você pode, tipo assim, só andar na rua, sem a preocupação com outras pessoas” (Fernanda). Nesse sentido, há uma distinção entre seu gosto de não ter conhecidos ao seu redor, e a vontade que tem de ser reconhecida no meio da multidão por pessoas cujas vivências são semelhantes às suas. Ela conta:

Eu tava com uma blusa da Nina Simone e uns adesivos do Boulos, e aí, com o adesivo do Boulos, rolava um reconhecimento. Um

reconhecimento que você quer. Não um reconhecimento LGBTQ+, mas um reconhecimento pela política partidária [de esquerda]. Então, a pessoa que passava por você fazia um gesto ou dava um olhar de confirmação, sabe? E, se você via também outra pessoa com adesivo, você também... Vocês já se queriam bem, sabe? Antes de se conhecer. Eu acho que é isso que eu queria. (Fernanda)

O reconhecimento que Fernanda queria vivenciar — como no ato de identificar outro alguém desconhecido com quem você compartilha experiências ou referências, no caso dela, como membro da comunidade LGBTQ+ — não diz respeito à legitimação de sua existência, e sim ao acolhimento e à compreensão, mesmo que por meio de um olhar ou de um aceno de cabeça.

No entanto, por mais que queira ser identificada por pessoas da comunidade LGBTQ+, Fernanda já aceitou que, quando não estiver usando vários itens com arco-íris, não vai ser reconhecida, já que também decidiu não se forçar a usar anel de coquinho ou camisa xadrez. Aceitou ainda que nunca será lida como uma mulher bissexual, já que fazem dela leituras sociais binárias, baseadas na lógica de exclusão: se ela não usa isso, então deve ser aquilo. É o caso da interpretação de seus colegas sobre ela: se ela não usa maquiagem e salto alto, deve ser sapatão.

Nesse sentido, ao se entender como uma mulher bissexual, o processo de tecelagem identitária de Fernanda foi muito menos sobre fazer uma transição estética e muito mais sobre entender que não precisa ceder a expectativas externas, sejam elas de grupos heteros ou da comunidade LGBTQ+, que pode respeitar seus gostos, seus limites e priorizar seu conforto. Mesmo assim, alguns incômodos não deixam de existir:

O que me deixa mais brava é que a gente não deveria precisar de tudo isso, sabe? As pessoas não deveriam assumir que você é hétero, ou que você é gay por [causa de] como você parece. Mas como fazer isso? É utópico. (Fernanda)

CONSIDERAÇÕES FINAIS: ALGUNS ARREMATES

Chego ao fim desta dissertação sentindo-me cansada, ao mesmo tempo que me sinto feliz por ter conseguido realizar essa pesquisa em uma situação tão adversa quanto a pandemia de COVID-19, mergulhada em uma nova onda de conservadorismo no Brasil. Situação que, infelizmente, ainda não terminou.

Para questionamentos que eu havia feito no começo da pesquisa e, até mesmo, para outros que não havia formulado anteriormente, posso tecer considerações e possíveis arremates. Há, entretanto, diversos fios soltos que surgiram, que podem me levar a outros caminhos.

Como disse no início deste texto, a intenção desta investigação nunca foi encontrar um estilo bissexual específico ou marcas estéticas comuns a mulheres bissexuais, e sim entender os processos de tecelagem identitária — ou seja, como são construídas as identidades por meio dos corpos-vestidos — e como, nesses processos, entrelaçaram-se as bissexualidades das quatro interlocutoras desta pesquisa — Paula, Fernanda, Michele e Joana.

Considerando a multiplicidade de suas experiências, houve muitas divergências, mas houve também muitas aproximações, tendo sido a maior delas a experiência de não reconhecimento de sua identidade como bissexual pelos olhares de outros. Devido ao fato de a leitura hegemônica sobre seus corpos partir de um referencial binário, a experiência dessas mulheres bissexuais configura-se como uma experiência de passabilidade — lésbica ou heterossexual.

A vontade de serem reconhecidas não diz respeito ao reconhecimento institucional, legal ou mesmo médico de suas identidades. Tampouco se limita à identificação da sexualidade em contexto de flerte.

Nos casos de Fernanda e de Joana, o reconhecimento tem muito mais relação com a cumplicidade, com o acolhimento, com o apoio tácito entre pessoas que passam por experiências semelhantes, seja no hospital, seja na loja em que trabalham, respectivamente. Embora ambas estejam inseridas em ambientes heteronormativos, Joana, submetida a regras mais rígidas em relação à aparência, encontra modos de indicar sua bissexualidade por meio de pistas visuais ou pelo uso de palavras-chave conhecidas por pessoas LGBTQ+, enquanto Fernanda, por ter um estilo muito feminino e por não sentir que há abertura para verbalizar sua identidade

como mulher bissexual, não é reconhecida por suas pacientes.

Já no caso de Paula, uma vez que a sua aparência corresponde a uma estética compreendida como lésbica, por um lado, ela é mais reconhecida por outras pessoas LGBT+ nas ruas de sua cidade, no interior do Rio Grande do Sul. Por outro, o seu casamento com um homem que ama, um relacionamento que poderia ser entendido como heterossexual, é considerado uma encenação.

Os incômodos relacionados ao não reconhecimento, assim como as situações de bifobia relatadas por elas, explicitam os sentimentos de incompreensão, solidão e falta de acolhimento que relataram sentir, ao terem suas identidades invalidadas. Seus relatos somam-se aos de outras mulheres bissexuais levantados em outras pesquisas, citadas ao longo deste texto.

Outro ponto a ser destacado é a própria heterossexualidade do vestir, presente nas próprias histórias das interlocutoras. Em diversos momentos, elas mencionaram a relação entre a heterofeminilidade e a formalidade do vestir nos ambientes de trabalho. Joana e Paula, em especial, sentem-se pressionadas a se vestirem de certa forma, mais conservadora e feminina, para serem consideradas mais profissionais em suas respectivas áreas. Como disse Paula, é necessário “vestir uma máscara social”.

Nos capítulos em que foi feito o levantamento histórico das relações entre gênero e moda, é explicitada a preocupação da sociedade hegemônica branca e eurocentrada com a heterossexualidade do vestir. A partir das falas das interlocutoras, percebe-se que essa preocupação continua existindo, especialmente nos locais de trabalho em que é exigida maior formalidade no vestir e em que mulheres que não performam feminilidade são vistas como desleixadas. Em outras palavras, a própria formalidade do vestir é heteronormativa. Acredito que o aprofundamento investigativo nesse aspecto do vestir, especialmente em ambientes de trabalho tradicionalmente conservadores, como a área empresarial e a área jurídica, possam trazer ricas contribuições para os estudos de gênero e de moda.

As aparências corporais e a performatividade das identidades ocupam um lugar de extrema relevância na regulação e na reprodução da matriz heterossexual. Em uma concepção conservadora sobre as identidades, como caixas fixas com conteúdos previsíveis, o corpo-vestido do indivíduo traduziria outros âmbitos de sua vida, como práticas sexuais e amorosas, que se encontram fora do contexto de análise imediata feita pelo olhar público. No entanto, as experiências de mulheres bissexuais, como as de Fernanda e de Paula, explicitam as falhas nessa concepção. Fernanda, que se

relaciona quase que exclusivamente com mulheres, mas é percebida socialmente como heterossexual — salvo no ambiente de hiperfeminilidade do hospital —, não relata ter passado por experiências de homofobia, e sim por assédio masculino nas ruas. Já Paula, que é casada com um homem, relata ter passado por episódios de homofobia por causa de sua aparência, a qual, em contrapartida, tem a utilidade de afastar cantadas indesejadas de homens em espaços públicos.

Em ambos os casos, a partir de interpretações binárias errôneas sobre seus corpos, a repressão direcionada a elas origina-se da intenção de regulação da matriz heterossexual — LGBTfóbica e machista. Isso evidencia que as experiências de passabilidade — lésbica ou hetero — de mulheres bissexuais independe, em muitos casos, de suas relações amorosas e/ou sexuais. Muitas vezes, a aparência é a base utilizada pela matriz heterossexual para determinar o tipo de repressão de que uma pessoa necessita para se enquadrar nas normas sociais.

Tendo em vista que esta pesquisa é uma produção teórica a partir de um ponto de vista parcial e situado, é importante frisar, por um lado, algumas de suas limitações. Para além das limitações físicas que ocorreram devido à pandemia de COVID-19, há limitações em relação à demografia das interlocutoras: todas eram mulheres cisgêneras, brancas, de classe média, na faixa dos 20 anos de idade, sem filhos e residentes nas regiões Sul e Sudeste do país. Certamente, outros recortes de pesquisa que considerem mulheres bissexuais de outras intersecções de raça, classe, idade, situação familiar e localidade geográfica, trarão narrativas com outras percepções e experiências de bissexualidade, que não foi possível abordar nesta pesquisa.

Por outro lado, acredito que a coincidência de três das quatro participantes desta pesquisa serem mulheres brancas de cabelos cacheados ou ondulados, proporcionou um ponto de vista específico que pode me levar a outros caminhos de investigação. Paula, Fernanda e Joana, frequentam ambientes majoritariamente brancos, dos quais destoam não apenas por suas sexualidades, mas também pela opção de usarem seus cabelos naturais. Elas relatam terem sofrido pressão, tanto no ambiente familiar, quanto no profissional, para alisar os cabelos. Além disso, mencionaram em diversos momentos o quanto usar os cabelos cacheados ou ondulados as afastava do que é visto como mais feminino. Dessa forma, os referenciais tanto de formalidade, quanto de beleza padrão para mulheres não partem somente dos moldes da heterofeminilidade, mas também da branquitude. Em outras

palavras, para atender as expectativas da feminilidade padrão, que é heterossexual, é necessário estar o mais próximo possível da branquitude.

Com essas considerações em vista, acredito que, para além de outros recortes de pesquisa que investiguem a bissexualidade, seja o momento de nos voltarmos, como pesquisadoras e pesquisadores, para a investigação da heterossexualidade e da branquitude hegemônicas, investigação que Ochy Curiel (2011) chama de antropologia da dominação. Acredito que compreender como o grupo caracterizado pela branquitude e pela heterossexualidade perpetua sua hegemonia, por meio de suas imagens, suas estéticas e suas regulações corporais, seja um rico caminho investigativo tanto na psicologia social, quanto nas ciências humanas em geral.

Por fim, acredito que essa pesquisa me trouxe a certeza da potência que reside nas experiências de mulheres bissexuais. Se, por um lado, tanto o reconhecimento quanto o acolhimento são escassos, por outro, é possível que tecer identidades nas fronteiras das sexualidades propicie existências mais plurais, desestabilizando a segurança dos rótulos e das aparências prescritos. Nesse sentido, a bissexualidade configura-se como um ponto de vista privilegiado para revelar as fragilidades do sistema da matriz heterossexual, o que não significa somente que pessoas bissexuais tem a possibilidade de vivenciar multiplicidade e fluidez em suas experiências. Significa ainda que as narrativas de pessoas monodissidentes escancaram as limitações impostas pelo sistema binário —perpetuador de uma visão essencialista das identidades — às possibilidades de experiências de vida de todas as pessoas, sejam elas bissexuais, heterossexuais ou homossexuais.

Ou seja, é necessário que purismos identitários sejam deixados de lado. Precisamos não mais presumir a heterossexualidade de mulheres com estéticas de acordo com o padrão, assim como precisamos não mais presumir a lesbianidade de mulheres que não performam feminilidade. A potência da bissexualidade reside na própria desestabilização das certezas. Para encontrar pessoas bis, podemos começar pela própria dúvida: será que aquele cara de terno e gravata, que trabalha no banco, é bi? Será que aquela menina de cabeça raspada, que está andando de skate na praça, é bi? Será que a pessoa que está lendo esta dissertação é bi?

FONTES DAS FIBRAS: REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Wanda M. J.; OZELLA, Sergio. Núcleos de significação como instrumento para a apreensão da constituição dos sentidos. **Psicologia, Ciência e Profissão**, v. 26, n. 2, p. 222-245, jun. 2006.

ALMEIDA, Mariana B. **Bissexualidades femininas**: repertórios entre jogos de (in)visibilidades. 2015. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Psicologia) — Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, 2015.

ALVES, Cecília P. Narrativas de história de vida e projeto de futuro no estudo do processo de identidade. **Textos e Debates**, Boa Vista, RR, n. 31, p. 33-41, jan./jun. 2017.

AMÂNCIO, Lígia. Gênero — Representações e identidades. **Sociologia — Problemas e Práticas**, Lisboa, Portugal, n. 14, p. 127-140, 1993.

ANGELIDES, Steven. Historicizing (bi)sexuality. **Journal of Homosexuality**, London, England, v. 52, Issue 1-2, p. 125-158, 2006.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/ La frontera**: the new mestiza. San Francisco, USA: Aunt Lute Books, 1987.

ARCOVERDE, Maíra. **Inconformidades indumentárias**: reflexões sobre moda e crossdressing. 2017. Dissertação (Mestrado em Têxtil e Moda) — Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2017.

ÁVILA, Flávia. Orgulho LGBTQIA+: Conheça as principais bandeiras e seus significados. **O Fuxico**, jun. 2021. Disponível em: <https://www.ofuxico.com.br/lgbtqia/orgulho-lgbtqia-conheca-as-bandeiras-e-seus-significados/>. Acesso em: 23 ago. 2021.

BALISCEI, João Paulo. Abordagem histórica e artística do uso das cores azul e rosa como pedagogias de gênero. *Revista Teias*, v. 21, p. 223-244, ago. 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistateias/article/view/46113/34718>. Acesso em: 06 set. 2021.

BAXTER-WILLIAMS, Libby. Hoisting our colours: A brief history of the bisexual pride flag. **Biscuit**, 2015. Disponível em: <https://www.thisisbiscuit.co.uk/hoisting-our-colours-a-brief-history-of-the-bisexual-pride-flag/>. Acesso em: 06 set. 2021.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**: a experiência vivida, v. 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BEM, Natani A. do; CALVI, Gabriel C.; LINKE, Paula P. Aspectos identitários da relação entre androginia e moda sem gênero. **Plural Design**, Joinville, SC, v. 2, n. 1, p. 81-90, out-dez. 2019.

BOUCHER, François. **História do vestuário no Ocidente**. São Paulo: Cosac Naify,

2010.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

CALANCA, Daniela. **História social da moda**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2011.

CALLIS, April S. Bisexual, pansexual, queer: non-binary identities and the sexual borderlands. **Sexualities**, [online] v. 17, n. 1–2, p. 63-80. jan. 2014.

CAVALCANTI, Camila D. **Visíveis e invisíveis: práticas e identidade bissexual**. 2007. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Sociologia) — Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, 2007.

CIAMPA, Antônio. **A estória do Severino e a história da Severina: um ensaio de psicologia social**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CIAMPA, Antônio da C. Identidade. *In*: CODO, Wanderley; LANE, Silvia T. M. (Org). **Psicologia Social: o homem em movimento**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989, p. 58-75.

CHAN, Randolph C.H.; OPERARIO, Don; MAK, Winnie W. S. Bisexual individuals are at greater risk of poor mental health than lesbians and gay men: the mediating role of sexual identity stress at multiple levels. **Journal of Affective Disorders**, v. 260, p. 292-301, jan. 2020.

CLEMENTE, A; MALINVERNI, C. Do corpo do sodomita à resistência pública do prazer: um itinerário para o estudo da pegação masculina nas cidades. **Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde**, v. 14, n. 1, p. 212-224, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.29397/reciis.v14i1.1876>. Acesso em: 04 jun. 2021.

CRANE, Diana. **A moda e seu papel social: classe, gênero e identidade das roupas**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2006.

CRUZ, Eliel. Why saying "bisexual" is more important than ever: with a health crisis growing, it's time to stand up and be counted. **Rolling Stones**, 22 set. 2015. Disponível em: <https://www.rollingstone.com/politics/politics-news/why-saying-bisexual-is-more-important-than-ever-40524/>. Acesso em: 13 mar. 2021.

COSTA, Claudia de L.; ÁVILA, Eliana. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o "feminismo da diferença". **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, SC, v. 13, n. 3, p. 691-703, dez. 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000300014&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 12 mar. 2021.

CURIEL, Ochy. El régimen heterosexual y la nación. Aportes del lesbianismo feminista a la antropología. *Revista La manzana de la discordia*, Cali, Colombia, v. 6, n. 1, p. 25-46, jan-jun. 2011. Disponível em: <https://manzanadiscordia.univalle>.

edu.co/index.php/la_manzana_de_la_discordia/%20article%20/view%20/1507.
Acesso em: 06 set. 2021.

DRUCKER, Peter. A normalidade gay e a transformação *queer*. **Cadernos Cemarx**, Campinas, SP, n. 10, p. 197-217, 2017. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/cemarx/article/download/10927/6204>. Acesso em: 13 mar. 2021.

DURAS, Marguerite. **O amante**. Rio de Janeiro: Editora Rio Gráfica, 1986.

EISNER, Shiri. **Bi: notes for a bisexual revolution**. Berkeley: Seal Press, 2013.

ENTWISTLE, Joanne. **The fashioned body: fashion, dress, and modern social theory**. Cambridge: Polity Press, 2015.

EPAMINONDAS, Natalia R. **O design de calças femininas: Rio de Janeiro e São Paulo no início do século XX**. 2014. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Design) — Universidade Anhembi Morumbi, São Paulo, SP, 2014.

FAUSTO-STERLING, Anne. The five sexes: why male and female are not enough. **The Sciences**, New York, USA, p. 20-25, mai/abr. 1993.

FRENTE BISSEXUAL BRASILEIRA. Manifesto Bissexual Brasileiro. 2021. Disponível em: <http://www.frentebissexualbrasileira.org/manifesto-bissexual-brasileiro>. Acesso em: 26 set. 2021.

FONTES, Kaique. Repensando a visibilidade bissexual. **Bi-Sides**, set. 2021. Disponível em: <https://www.bisides.com/post/repensando-a-visibilidade-bissexual>. Acesso em: 23 ago. 2021.

FRANÇA, Maureen S.; SANTOS, Marinês R. dos. A atuação da moda como tecnologia de gênero na construção de feminilidades e masculinidades jovens na revista “Geração Pop” (1972-1979). In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO & WOMEN’S WORLDS CONGRESS, 11 & 13, 2017, Florianópolis, SC. **Anais Eletrônicos...** Florianópolis: UFSC, 2017.

FRANÇA, Maureen S.; SANTOS, Marinês R. dos. Juventude “transada”: tensionamentos das normativas de gênero na moda promovida pela revista Pop (anos 1970). **dObra[s] — Revista Da Associação Brasileira De Estudos De Pesquisas Em Moda**, v. 12, n. 27, p. 123-146, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.26563/dobras.v12i27.986>. Acesso em: 13 mar. 2021.

FRANÇA, Maureen S.; SANTOS, Marinês R. dos. Gatoras usam calça, gravata, & paletó: novos modelos de feminilidades na Revista Pop (Anos 1970). **Veredas da História**, v. 20, n. 2, p. 221-253, dez., 2020.

FRICKER, Miranda. **Epistemic injustice: power and the ethics of knowing**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

GATES, Gary J. How many people are lesbian, gay, bisexual, and transgender?

Williams Institute UCLA, abr. 2011. Disponível em: <https://williamsinstitute.law.ucla.edu/publications/how-many-people-lgbt/>. Acesso em: 12 mar. 2021.

GOODMAN, Elisa. Meet "The Mother of Pride": The Pioneering Bisexual Activist Brenda Howard. **them**, 6 jun. 2019. Disponível em: <https://www.them.us/story/brenda-howard>. Acesso em: 12 mar. 2021.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 5, p. 7–41, 2009. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 12 mar. 2021.

HOLLANDER, Anne. **O sexo e as roupas**; a evolução do traje moderno. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

HARVEY, John. **Homens de preto**. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

JAEGER, Melissa B. **Experiência de minas bissexuais**: políticas identitárias e processos de marginalização. 2018. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Psicologia) — Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2018.

KLIDZIO, Danieli. **“Será que realmente existe isso?”**: Reflexões acerca da bissexualidade e da pansexualidade femininas. 2019. Monografia (Licenciatura em Ciências Sociais) — Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2019.

LANE, Silvia T. M. A Psicologia Social e uma nova concepção do homem para a psicologia. In: CODO, Wanderley; LANE, Silvia T. M. (Org). **Psicologia Social: o homem em movimento**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989, p. 10-19.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, Heloísa B. (Org.). **Tendências e impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 206-241. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4033218/mod_resource/content/1/LAURETIS%20Teresa%20de%20-%20-%20A%20Tecnologia%20do%20Genero.pdf. Acesso em: 13 mar. 2021.

LEÃO, Maria. **Os unicórnios no fim do arco-íris**: bissexualidade feminina, identidades e política no Seminário Nacional de Lésbicas e Mulheres Bissexuais. 2018. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva) — Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2018.

LEITE, Iracema T. R.; HANS, Waechter. A informação de moda sem gênero nas mídias sociais: o sujeito contemporâneo enquanto agente no processo de construção do vestuário. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE DESIGN DA INFORMAÇÃO, 9, 2019, Belo Horizonte, MG. **Anais eletrônicos...** Belo Horizonte: Sociedade Brasileira de Design da Informação — SBDI; UniBH, 2019.

LEWIS, Elizabeth S. **“Não é uma fase”**: construções identitárias em narrativas de

ativistas LGBT que se identificam como bissexuais. 2012. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Letras) — Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2012.

LIMA, Aluísio F. de; CIAMPA, Antonio da C. Sem pedras o arco não existe: o lugar da narrativa no estudo crítico da identidade. **Psicologia & Sociedade**, Belo Horizonte, MG, v. 29, p. 1-10, 2017. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822017000100407&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 13 mar. 2021.

LIPOVETSKY, Gilles. **O império do efêmero**: a moda e seu destino nas sociedades modernas. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

LOURO, Guacira L. Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 541-553, 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2001000200012&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 13 mar. 2021.

LUGONES, Maria. Colonialidade e Gênero. *In*: HOLLANDA, Heloisa B. de (Org). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 53-83.

MEDHURST, Eleanor. Femme chronology: 1950s bar lesbians and 2020s retro dykes. **Dressing Sykes**, 2020. Disponível em: <https://dressingdykes.com/2020/10/30/femme-chronology-1950s-bar-lesbians-and-2020s-retro-dykes/>. Acesso em: 06 ago. 2021.

MEDHURST, Eleanor. Lez accessorise: Carabiners and rings as lesbian signals. **Dressing Dykes**, 2021a. Disponível em: <https://dressingdykes.com/2021/05/14/lez-accessorise/>. Acesso em: 06 ago. 2021.

MEDHURST, Eleanor. The long-lasting legacy of lesbian button badges. **Dressing Dykes**, 2021c. Disponível em: <https://dressingdykes.com/2021/01/08/the-long-lasting-legacy-of-lesbian-button-badges/>. Acesso em: 06 ago. 2021.

MEDHURST, Eleanor. Was the 1920s monocle really a lesbian symbol?. **Dressing Dykes**, 2021b. Disponível em: <https://dressingdykes.com/2021/02/19/was-the-1920s-monocle-really-a-lesbian-symbol/>. Acesso em: 06 ago. 2021.

MENEZES, Emerson Silva. **Quem é esse rapaz que tanto androginiza?** Transgressões vestimentares nas homossexualidades não-hegemônicas. 2019. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Têxtil e Moda) — Universidade de São Paulo, São Paulo, Sp. 2019.

MEREISH, Ethan H.; KATZ-WISE, Sabra L.; WOULFE, Julie. Bisexual-specific minority stressors, psychological distress, and suicidality in bisexual individuals: the mediating role of loneliness. **Prevention Science**, v. 18, p. 716–725, 2017. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11121-017-0804-2#citeas>. Acesso em: 13 mar. 2021.

MILTON, Josh. Remembering the Stonewall riots: how a New York bar raid kickstarted the modern LGBT+ rights movement. **PinkNews**, jun, 2021. Disponível em: <https://www.pinknews.co.uk/2021/06/28/stonewall-riots-uprising-inn/>. Acesso em: 23 ago. 2021.

MISS REPRESENTATION. Direção de Jennifer Siebel Newsom. Produção de Jennifer Siebel Newsom, Regina K. Scully, Jacoba Atlas. Estados Unidos: Girls' Club Entertainment, 2011. Netflix (85 min).

MONACO, Helena. “**A gente existe!**”: ativismo e narrativas bissexuais em um coletivo monodissidente. 2020. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) — Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2020.

MONACO, Helena M. Quem cala consente? Ambientes digitais e suas implicações para a pesquisa antropológica. **Cadernos de Campo**, São Paulo, SP, v. 29, n. 2, p. 1-19, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/175295>. Acesso em: 4 ago. 2021.

MOVEMENT ADVANCEMENT PROJECT. Invisible Majority: The Disparities Facing Bisexual People and How to Remedy Them. Set. 2016. Disponível em: <https://www.lgbtmap.org/policy-and-issue-analysis/invisible-majority>. Acesso em: 13 mar. 2021.

OCHS, Robyn. Bisexuality Has Always Challenged Norms — Even in the Queer World. **The Nation**, jun. 2019. Disponível em: <https://www.thenation.com/article/archive/stonewall-bisexuality-lgbtq-exclusion/>. Acesso em: 23 ago. 2021.

PAINS, Clarissa. “Menino veste azul e menina veste rosa”, diz Damares Alves em vídeo. **O Globo**. 03 jan. 2019. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/menino-veste-azul-menina-veste-rosa-diz-damares-alves-em-video-23343024>. Acesso em: 12 mar. 2021.

PAVELTCHUK, Fernanda de O.; BORSA, Juliane C.; DAMASIO, Bruno F. Apoio social, sesiliência, estresse de minorias e saúde mental de mulheres lésbicas e bissexuais. **Psico-USF**, Bragança Paulista, SP, v. 25, n. 3, p. 403-414, jul/set. 2020. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-82712020000300403&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 13 mar. 2021.

PERSSON, Tonje J.; PFAUS, James G.; RYDER, Andrew G. Explaining mental health disparities for non-monosexual women: abuse history and risky sex, or the burdens of non-disclosure? **Social Science & Medicine**, v. 128, p. 366-373, mar. 2015. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/25223831/>. Acesso em: 13 mar. 2021.

PEW RESEARCH CENTER. “The coming out experience”. In: A Survey of LGBT Americans: Attitudes, Experiences and Values in Changing Times. **Pew Research Center**, 13 jun. 2013. Disponível em:

<https://www.pewresearch.org/social-trends/2013/06/13/chapter-3-the-coming-out-experience/>. Acesso em: 12 mar. 2021.

PINAFI, Tânia; TOLEDO, Livia G. Tecnologias de gênero e as lógicas do aprisionamento. **Bagoas**: estudos gays: gêneros e sexualidades. Natal, RN, v. 5, n. 06, nov. 2012. Acesso em: 13 mar. 2021.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto contrassexual**: políticas subversivas de identidade sexual. São Paulo: n-1 edições, 2017.

PRECIADO, Paul B. **Testo junkie**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Bagoas**: estudos gays, gêneros e sexualidades. Natal, RN, v. 4, n. 05, p. 18-44, nov. 2012.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da educação**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1995.

RUPP, Leila J. **Sapphistries**. Nova York: New York University Press, 2009.

SAMUEL, Lawrence R. Bisexual chic. Bisexuality bloomed in America in the 1970s. **Psychology Today**. 18 ago. 2013. Disponível em: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/psychology-yesterday/201308/bisexual-chic-0>. Acesso em: 13 mar. 2021.

SEFFNER, Fernando. **Derivas da masculinidade**: representação, identidade e diferença no âmbito da masculinidade bissexual. 2003. Tese (Programa de Pós-Graduação em Educação) — Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2003.

SHEARING, Lois. Bisexual women are more likely to face abuse — and no one is asking why. **Independent**, 08 jul. 2018. Disponível em: <https://www.independent.co.uk/voices/bisexual-lgbt-pride-sexual-assault-violence-invisible-minority-survivors-a8435226.html>. Acesso em: 13 mar. 2021.

SOARES, Gilberta S. **Sapatos tem sexo?** Metáforas de gênero em lésbicas de baixa renda, negras, no nordeste do Brasil. 2016. Tese (Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismos) — Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, 2016.

SOMERVILLE, Siobhan. Scientific Racism and the emergence of the homosexual body. **Journal of the History of Sexuality**, Austin, USA, v. 5, n. 2, p. 243-266, out. 1994.

SOUZA, Marcele. Nem rosa, nem azul: como é ser pessoa intersexo no Brasil? **Tab Uol**, 2019. Disponível em: <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2019/07/18/nem-rosa-nem-azul-como-e-ser-pessoa-intersexo-no-brasil.htm>. Acesso em: 23 ago. 2021.

TAYLOR, Julia; POWER, Jennifer; SMITH, Elizabeth; RATHBONE, Mark. Bisexual mental health: findings from the 'Who I Am' study. **Australian Journal of General**

Practice, v. 48, n. 3, mar. 2019. Disponível em: <https://www1.racgp.org.au/ajgp/2019/march/bisexual-mental-health>. Acesso em: 13 mar. 2021.

TREVISAN, João S. **Devassos no paraíso**: a homossexualidade no Brasil — da colônia à atualidade. 4ª ed, rev. atual. e amp. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

TRUTH, Sojourner. E não sou uma mulher? Trad. Osmundo Pinho. **Geledés**, 2014 [1851]. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em: 06 set. 2021.

VIEIRA, Thaiana G. **Moda e controle**: as vestimentas e adornos nas leis suntuárias em Valladolid na Baixa Idade Média. 2017. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Artes, Cultura e Linguagem). Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, 2017.

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY. Report of the Independent Expert on protection against violence and discrimination based on sexual orientation and gender identity. 11 maio. 2018. Disponível em: https://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/HRC/38/43. Acesso em: 13 mar. 2021.

VEIGA, Alfredo C. da; ALVES, Cecília P. O relato de história de vida à luz do pensamento de Walter Benjamin: contribuições aos estudos de identidade. **Psicologia USP**, São Paulo, SP, v. 31, p. 1-11, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0103-6564e190072>. Acesso em: 6 ago. 2021.

YOSHINO, Kenji. The epistemic contract of bisexual erasure. **Stanford Law Review**. Palo Alto, USA, v. 52, n. 2, 1 jan. 2000.

APÊNDICE: AUTORRETRATO

09 de junho de 2020

Não sei do que poderia chamar este texto; um ensaio, uma reflexão, uma confissão ou uma organização de tempos e de pensamentos. Talvez um pouco de tudo isso.

Com a pandemia, a quarentena e o mestrado entrelaçados, assim como o resto do mundo, tive (estou tendo) de rever as possibilidades, as abordagens e o foco do meu cotidiano, da minha existência e da minha pesquisa de mestrado. Meu campo de pesquisa, como muitos, está impossibilitado no momento e continuará assim por sabê-se lá quanto tempo, já que festas voltadas para mulheres lésbicas e bissexuais seriam o meu lócus de estudo. Agora me encontro dando passos para trás, revendo o caminho que percorri, as anotações que fiz, o pré-projeto que escrevi para o processo de seleção e até o que me fez chegar ao meu tema de pesquisa antes mesmo de entrar na pós-graduação.

Foi interessante rever meu pré-projeto submetido e perceber que várias de suas estruturas teóricas, suas roupagens, não cabem mais. Inicialmente, eu havia utilizado o conceito junguiano de *persona* com o objetivo de tentar entender como as roupas poderiam servir como máscaras para frequentar “mundos opostos” — festas lésbicas e festas heterossexuais —, e como são as experiências de mulheres bissexuais ao habitar e ao transitar entre esses mundos, manipulando as vestimentas como ferramentas de linguagem para que suas intenções de aproximação ou de flerte cheguem até o outro ou a outra. Depois de (quase) dois semestres de diversas aulas, leituras, conversas e de muita escrita, percebo que meu foco inicial estava muito mais voltado para as duas estruturas binárias-opositoras do que para as próprias possibilidades da bissexualidade em si.

A própria existência da bissexualidade em um mundo pensado a partir de binarismos dá um *bug* na cabeça das pessoas — “Como funciona sentir atração por homens e por mulheres?!”. Isso sem falar na atração por pessoas não binárias. No entanto, o que acredito ser mais relevante é a demonstração material de que as construções sociais de existências opostas-complementares — sejam dos binômios natureza/cultura, corpo/mente, feminino/masculino — são exatamente isso: apenas

construções sociais a serviço de sistemas econômicos, de modos de vida, de produção e de dominação. Talvez essa fronteira conurbada seja uma rachadura nas estruturas sistemáticas dicotômicas e, por isso mesmo, seja também um lugar privilegiado para observar e para entender como a sociedade e o indivíduo são compostos dentro desse arranjo. Isso, claro, se temos a intenção de aprofundar esses rasgos e de encontrar novas possibilidades de organização de sistema-mundo.

Adentrando o campo da sexualidade e do gênero, muitas pesquisadoras chegaram na heterossexualidade compulsória como um dos pilares estruturais da formação dos indivíduos ocidentais. A heterossexualidade compulsória não diz respeito apenas às práticas sexuais e afetivas, mas também à formação identitária das mulheres, criando-as de forma que suas atividades cotidianas, sua comunicação, seus jeitos, sua estética, seu vestir sejam validados a partir do olhar masculino (RICH, 2012). Em uma sociedade em que meninas precisam “sair do armário”, já que se presume que sejam heterossexuais até que digam o contrário, suas roupas desempenham um grande papel de adaptação (ou mesmo conformação) ao que se espera de suas demonstrações de feminilidade-heterossexualidade. Quem nunca ouviu da avó, da mãe ou da tia algo como “Os homens não gostam desse tipo de roupa” ou “Desse jeito nenhum homem vai te querer”? As discussões sobre imposições de padrões de beleza já são parte do dia a dia, mas quase nada se fala da heteronormatividade que permeia esses padrões femininos.

No artigo “Tecnologias de Gênero”, Teresa de Lauretis (1987) fala sobre como o audiovisual, as roupas, as revistas e outros itens ou outras mídias que consumimos são tecnologias usadas para reforçar as regras de conduta designadas diferentemente a homens e a mulheres. Neste caso, as roupas, além de serem tecnologias de gênero, seriam, seguindo o pensamento de Judith Butler (2019), ferramentas de performatividade da identidade ou, a meu ver, a partir das teorias do Antônio Ciampa (1987), itens de reposição da identidade. Assim como Lauretis vê as tecnologias de gênero enquanto instrumentos de reafirmação das normas, elas podem também ser utilizadas como estratégias subversivas. Não é novidade que, para muitos grupos subalternos, vestimentas representam resistência, e que, especialmente para grupos e indivíduos LGBTQ+, o vestir pode ser um processo de descobrimento de si próprio, um catalisador da metamorfose da identidade.

Pensando em minha própria história de vida, o quanto mudei desde que saí do armário é completamente perceptível através do meu vestir e da minha estética

corporal. Cresci em Belém do Pará, em meio a uma cultura extremamente católica (família e escola inclusos), na classe média, majoritariamente branca e heteronormativa. Meu primeiro beijo, aos 10 anos, foi com uma menina e, depois que eu descobri que seria supostamente uma aberração, passei a morrer de medo de descobrirem o que eu havia feito e me expulsarem de casa.

Apesar de reprimir a atração que sentia por garotas, beijar meninos posteriormente não era como uma obrigação, a atração por eles também sempre esteve lá. No âmbito das aparências e das vestimentas, apesar de, desde nova eu tentar ser meio diferente, porque não gostava de ser como todo mundo (passando por fases *emo*, *otaku*, *indie*, entre outras), a preocupação de não parecer sapatão sempre estava na minha mente. Era uma linha que eu nunca cruzava. Mesmo com esse cuidado, por volta de 13 ou 14 anos, eu me aproximei de um grupo de amigos assumidamente gays, lésbicas e bissexuais. No entanto, aos 15 anos, em uma excursão com amigas, lembro-me de uma menina ter ficado claramente apaixonada por mim e de eu ter feito de tudo para demonstrar aos outros que o sentimento não era recíproco. No fim dos meus 17 anos, me assumi como bissexual para mim mesma e para amigas próximas (mas não para a família), porque já sabia que, em poucos meses, viria fazer faculdade em São Paulo e porque não aguentava mais reprimir a atração que sentia por garotas.

Hoje, acredito que demorei esse tempo para me assumir como bissexual, para mim e para os outros, mesmo convivendo com pessoas LGB na época, porque, além dos meus traumas particulares, percebo que a bissexualidade ainda é vista socialmente como pura promiscuidade e indecisão ou como uma possibilidade de escolher entre lados (escolha que, no meu caso, tentei muito fazer para o lado heterossexual). Enquanto isso, a homossexualidade é naturalizada como uma inevitabilidade desafortunada — algo em relação a que (infelizmente) não há o que fazer.

Resumidamente, por esses motivos, cheguei em São Paulo seguindo um padrão de feminilidade bastante heteronormativo. Mas sair da casa dos pais dá uma liberdade maior para processos de experimentação de si e, no meu caso, isso se somou à entrada em uma faculdade de moda. A própria mudança para a cidade de São Paulo — um centro migratório para pessoas LGBTQ+ do Brasil inteiro e cidade referência de refúgio LGBTQ+ internacional — teve uma grande importância no acesso a possibilidades de liberdades simbólicas e materiais, às quais eu não, muito

provavelmente, teria tido acesso em outras capitais brasileiras. Nos anos que se seguiram, o vestir, que anteriormente já possuía relevância na minha construção de identidade, acompanhou também a investigação da minha própria bissexualidade, não mais escondida. Ao falar abertamente sobre minha sexualidade, algumas vezes cheguei a ouvir de pessoas, que elas de alguma forma percebiam que eu era bissexual, que eu “parecia bi”. Na época, ninguém conseguiu me explicar o que isso significava. E nem hoje.

Porém, os processos de apropriação de si não se dão de forma linear e evolucionista, não é mesmo? Nesse meio tempo, comecei um relacionamento monogâmico com um homem heterossexual. O namoro durou cerca de quatro anos — do final da faculdade ao início da vida como trabalhadora assalariada. Não é minha intenção me alongar sobre os adjetivos do relacionamento o relacionamento, mas o menciono aqui para situar como fui confrontada com a heteronormatividade novamente.

Como abordei anteriormente neste texto, pouco discutimos as imposições heterossexuais dos padrões estéticos femininos. Em diversas ocasiões em que me permiti expandir meus repertórios e testar novas formas de me compor corporalmente, senti-me desencorajada ou reprimida por falas sobre minhas roupas e minha aparência. Minhas calças de alfaiataria compradas em brechó eram “calças de vô”, meu corte *pixie* talvez não caísse tão bem no meu cabelo cacheado, uma calça reta era considerada estranha, uma camisa abotoada até a gola com manga longa e usada sem sutiã me deixava sem busto, e talvez eu também devesse voltar a depilar minha sobrelanceira e o buço.

Essas impressões não eram apenas expressadas pelo meu namorado da época. Perdi a conta de quantas vezes familiares me falaram para raspar os pelos as axilas (coisa que nunca disseram ao meu irmão). Além disso, aconteceu diversas vezes de atendentes de lojas e de supermercados me chamarem de “senhor” quando eu estava com o cabelo curto e roupas de frio. Que me chamassem por outro pronome me era indiferente, mas eu percebia o incômodo alheio quando a pessoa percebia que eu era uma mulher.

Ao mesmo tempo, quando eu estava maquiada ou vestindo uma roupa mais feminina, recebia mil elogios. Cheguei até a ouvir algumas vezes desse namorado “por que você não se veste sempre assim?”. É claro que, no caminho, eu fui captando a mensagem: para ser desejada, eu podia até ser um tanto experimental no meu

vestir, contanto que eu não deixasse de estar com uma maquiagem feminina ou de minissaia.

Em meio a crises de fim de namoro, me vi em uma busca pela aprovação do olhar masculino, o outro significativo afetivo, e em uma crise interna por me reprimir de modo a caber nesses padrões. Como diria Antônio Ciampa (1987), me encontrei em uma má afinidade da metamorfose, em uma mesmice que, felizmente, me coube por pouco tempo.

No processo de término de namoro e nos anos que se seguiram, voltei a ficar com mulheres (e com homens). Um pouco mais velha e com mais autoestima, passei a dar muito mais importância à minha experimentação vestimentar a partir da investigação da minha própria bissexualidade.

Por um período, quando usava aplicativos de encontros, propus a mim mesma uma metodologia investigativa nos *dates*: eu comecei a me vestir com *looks* hiperfemininos ao sair com mulheres lésbicas, enquanto que para sair com homens eu usava jaquetas de couro *bikers* e uma estética mais ligada historicamente à cultura sapatão. As reações foram ótimas: por um lado, os homens sempre comentavam o quanto eu me vestia “diferente” das outras meninas com as quais eles saíam, mas tentando fazer esse comentário de uma forma elogiosa, já que eu claramente havia me arrumado para o *date*. Por outro, logo que me viam chegar no lugar marcado, as mulheres me olhavam com desconfiança como se eu fosse uma heterossexual perdida num *date* lésbico. Durante essa investigação provocativa do olhar do outro, além de me divertir bastante e de tomar notas mentais (que posteriormente me ajudaram até a pensar meu projeto de mestrado), aprendi mais ativamente quais eram as roupas, cortes, modelos, estilos com os quais eu mais me identificava.

Agora percebo que, durante esse período, fui tecendo-me esteticamente de modo espontâneo sem estar totalmente localizada nas culturas tradicionalmente vistas como heterossexuais ou como lésbicas. Para além disso, fui escapando de pressões heteronormativas em relação ao vestir que antes me acompanhavam. Passei a me sentir mais autoconfiante — não sei se pela identificação com a composição do vestir que encontrei no caminho ou porque passei a me sentir mais livre para compor e experimentar a mim mesma, independentemente das estéticas que eu fosse usar. Essas experimentações e brincadeiras com o meu vestir, trouxeram-me um conhecimento sobre mim mesma muito maior do que eu esperava.

Hoje, percebo que a imprecisão, que cria rachaduras em binarismos, atrelada

à minha bissexualidade, transborda no meu vestir. Ao terminar de escrever este texto, entendo que quero investigar mais sobre esse potencial do vestir-se, do compor-se no processo de experimentação e de expansão identitária de mulheres bissexuais, especialmente frente aos padrões heterocentrados e binários.

Denise, minha atual namorada, quando me conheceu disse que ao me ver — com os meus cabelos cheios e cacheados, usando um macaquinho estampado de tecido fino, uma papete vermelha, e fazendo muitos gestos expressivos com as mãos enquanto falava — pensou: “Ela não parece hétero, mas também não acho que seja lésbica. O que ela é então?”. Talvez sejam esses *bugs* as pistas a serem seguidas.

Figura 36: Autorretrato ·



Fonte: Desenho elaborado pela autora