



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Desenvolvimento e Escolar

**TRAJETÓRIA DE DESENVOLVIMENTO DE PESSOAS NÃO-BINÁRIAS:
ENTRE AMBIVALÊNCIAS E RESISTÊNCIAS**

Isabella Alves Alencar de Araujo

Brasília, dezembro de 2025



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Desenvolvimento e Escolar

**TRAJETÓRIA DE DESENVOLVIMENTO DE PESSOAS NÃO-BINÁRIAS:
ENTRE AMBIVALENCIAS E RESISTÊNCIAS**

Isabella Alves Alencar de Araujo

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de Brasília como requisito à
obtenção do título de doutora em Psicologia do
Desenvolvimento e Escolar, linha de pesquisa
Processos de Desenvolvimento e Cultura.

ORIENTADORA: Prof.^a. Dr^a. MARIA CLAUDIA SANTOS LOPES DE OLIVEIRA

Brasília, dezembro de 2025

Esta tese foi realizada com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, incluindo bolsa de doutorado e bolsa do Programa de Doutorado-Sanduíche no Exterior (PDSE).



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Desenvolvimento e Escolar

TESE DE DOUTORADO APROVADA PELA SEGUINTE BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Dr^a. Maria Claudia Santos Lopes de Oliveira – Presidente
Universidade de Brasília – UnB

Prof.^a Dr^a. Giuseppina Marsico – Membro Externo
Università degli Studi di Salerno – Unisa e Universidade Federal da Bahia – UFBA

Prof.^a Dr^a. Carina Borgatti Moura – Membro Externo
Centro Universitário UDF – UDF

Prof. Dr. Angelo Brandelli Costa – Membro Externo
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS

Prof.^a Dr^a. Fabrícia Teixeira Borges – Membro Interno e Suplente
Universidade de Brasília – UnB

Brasília, dezembro de 2025

A todes/as/os es/os/as monstres/as/os que tensionam e resistem à cisheteronormatividade, e que, em vida ou na memória, se mantêm co(cri)ando modos habitáveis (e/ou menos violentos) de ser, existir, significar e se relacionar;

A Papailivo, Mainha, Vovó Socorro e Vovô Chico, “fazer-lhes justiça era acreditar que, um dia, alguém poderia reconhecer a sua influência em mim e, talvez, considerar da minha pessoa algo semelhante. Com maior erro ou virtude, resolvi tentar” (Valter Hugo Mãe, “As mais belas coisas do mundo”);

E à Giovanna, por tudo que já vivemos e pelo que há de vir. Esta tese e meus sonhos carregam você.

Agradecimentos

O amor encontra modos variados de emergir. Aprendi sobre o amor, sobre as nuances de amar e de ser amada desde cedo, e aprendi, na mesma intensidade, a ser grata por esse sentimento. Estes agradecimentos partem dessa experiência: da emergência do amor nas redes de afeto e em suas diferentes expressões. Foram esses encontros que seguem me fazendo perceber, cada vez mais, que a vida e os sonhos não se constroem sozinhos e que nunca estou ou estive só.

Aos meus pais, sempre tão presentes e carinhosos, agradeço por serem os primeiros a me ensinarem o amor, por me ensinarem a cultivar meus sonhos, a me organizar para eles, a não perder as esperanças e por comemorarem comigo em cada etapa. Agradeço também pelos domingos compartilhados, que me dão fôlego para a semana.

À Giovanna, que me fez melhor pelo seu cuidado. Minha parceira de vida, você é a minha sorte. Obrigada por, dentre tantas coisas, me acompanhar, me fortalecer ao longo de todo o meu trajeto acadêmico e por compartilhar a guarda das preciosidades da minha vida, Belonísia e Tintin.

À Nina, que está comigo em todos os momentos da vida e que vai onde for para celebrar cada conquista, você é e sempre será minha primeira melhor amiga.

À minha querida orientadora, Prof.^a Dra. Maria Claudia Santos Lopes de Oliveira, por ter me acolhido no programa. Não consigo imaginar pessoa melhor para estar comigo neste percurso. Sua curiosidade e admiração pela vida e pelo humano, assim como sua visão crítica, responsável e implicada, me inspiram e me ajudaram a encontrar a minha voz.

Às pessoas cuja participação tornou este estudo possível, agradeço profundamente o engajamento e a disponibilidade de Chico, Cora, Quíron e Lilo. Vocês abriram suas vidas para mim, me levaram aos lugares da rotina e aos espaços significativos de suas trajetórias, mesmo diante dos sentimentos que poderiam emergir, das horas de convivência que este processo

demandou e das queimadas que assolavam o Distrito Federal. Vocês me permitiram entrar; espero ter feito jus a essa confiança.

À banca, tanto na qualificação quanto na defesa, agradeço pela leitura cuidadosa e pelo diálogo crítico que contribuíram para o meu percurso como pesquisadora e me mostraram que é possível, no contexto acadêmico, construir uma rede em que podemos nos desenvolver com respeito. Obrigada, professoras Giuseppina Marsico, Carina Borgatti Moura, Fabrícia Teixeira Borges, Vivian Volkmer e professor Angelo Brandelli Costa. Em especial, agradeço à Pina por ter me acolhido no doutorado sanduíche, permitindo que eu vivesse um sonho. Estar em Salerno me fez uma pesquisadora (e uma pessoa) melhor.

Assim, aproveito para agradecer também às minhas redes de apoio acadêmicas: ao meu grupo tão crítico e amado, o GAIA/UnB; ao Laboratório de Psicologia Cultural (LabMis/UnB); ao Grupo de Estudos em Lesbianidade (GEL/UFMG); e ao *Kitchen Seminar*.

Às pessoas amigas, pessoais e acadêmicas. Ludmilla Morel, Caio Costa, Fernanda Balter, Letícia Cardoso (também revisora deste trabalho), Noemi Viana, Paula Silveira-Barbosa, Anna Albano, Natália Siqueira, Luciana Dantas, Juliane Obando, Diogo Monzo, Eduarda Martins e Mariana de Sousa, agradeço por estarem comigo em tantos momentos. Aos que conheci em Salerno durante o doutorado sanduíche: Rayane Nunes, Bárbara Del Arco, Murilo Cruz, Leonardo Barragan, Nadia Dario e Rafaelle Modugno; e aos meus sanduicheiros, Leonardo Boasquevisque, Luana Melo, Fernanda Borges e Rhamon Silva, agradeço pelo compartilhamento e pelo carinho.

Ao Manifesto Coworking, agradeço por ter acolhido a terceira fase desta pesquisa. Quando conversei com Léo sobre a necessidade de um espaço, ele prontamente disponibilizou o *coworking*, que, além de ter uma estrutura excelente, conta com uma equipe que cuidou muito bem de nós.

À Brava (@brav.a_), que ao longo dos anos tem coconstruído espaços de convivência e conhecimento entre pessoas dissidentes e que me ensinou tanto pelos tensionamentos e pelos afetos produzidos ali.

Por fim, mas não menos importante, agradeço à Capes, que, por meio de bolsas, financiou meus estudos no mestrado e no doutorado e possibilitou a realização do doutorado sanduíche. Ter essas bolsas permitiu que eu seguisse meu sonho de permanecer na área acadêmica e, ao mesmo tempo, fosse além, estudando em outro país e ampliando habilidades, conhecimentos e redes, mesmo em um campo ainda marcado pela escassez de valorização e investimento. Espero que as políticas de fomento sigam ampliando as bases necessárias para que a pesquisa seja reconhecida como o que de fato é: um trabalho que exige tempo, cuidado e condições adequadas para quem a realiza.

“Prefiro ser essa metamorfose ambulante / Do que ter aquela velha opinião formada sobre tudo” — Raul Seixas, Metamorfose Ambulante (1973)

“Eu diria mesmo que, ao contrário do que se costuma afirmar, o processo de metamorfose política que acompanha a transexualidade foi uma das coisas mais belas e alegres por que já passei na vida. Todos os aspectos terríveis e assustadores da transexualidade dizem respeito não ao processo de transição em si, mas à forma como as fronteiras de gênero punem e ameaçam matar aquele que tenta ultrapassá-las. Não é a transexualidade que é assustadora e perigosa, mas o regime da diferença sexual”

— Paul B. Preciado, Eu sou o monstro que vos fala (2022, pp. 42-43)

“Como mestiza, eu não tenho país, minha terra natal me despejou; no entanto, todos os países são meus porque eu sou a irmã ou a amante em potencial de todas as mulheres. (Como uma lésbica, não tenho raça, meu próprio povo me rejeita; mas sou de todas as raças porque a queer em mim existe em todas as raças.) Sou sem cultura porque, como uma feminista, desafio as crenças culturais/religiosas coletivas de origem masculina dos indo-hispânicos e anglos; entretanto, tenho cultura porque estou participando da criação de uma outra cultura, uma nova história para explicar o mundo e a nossa participação nele, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que nos conectam um/a ao/à outro/a e ao planeta. Soy un amasamiento, sou um ato de juntar e unir que não apenas produz uma criatura tanto da luz como da escuridão, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e de escuro e dá-lhes novos significados”

*— Gloria Anzaldúa, Borderlands/La Frontera: The new mestiza (1987, pp. 80-81,
tradução nossa)*

Resumo

Nesta tese, o tema da não-binariedade é abordado por meio de deslocamentos epistêmicos que reconfiguram os modos pelos quais a Psicologia do Desenvolvimento Humano comprehende os processos psicológicos. A não-binariedade é compreendida como uma forma de autoidentificação que tensiona regimes normativos de gênero. Por outro lado, a cisheteronormatividade se configura como eixo mediador afetivo-semiótico que canaliza crenças, valores e afetos. Os sistemas valorativos cisheteronormativos buscam canalizar as formas de inteligibilidade sobre as diferenças humanas, concepções de si, formação dos corpos-*selves*, modos de se relacionar e de produzir conhecimento. Parte-se da Psicologia Cultural Semiótica, em diálogo com epistemologias decoloniais e *queer*, que acolhem o princípio de que sujeito e sociocultura são coconstituídos, permeados por ambivalências, resistências e movimentos de co(cri)ação, que se desenrolam na irreversibilidade do tempo. O objetivo desta pesquisa é investigar como as dinâmicas semióticas caracterizadas por ambivalência e resistência operam na (re)configuração das concepções de si e na formação do corpo-*self* nas trajetórias de desenvolvimento de pessoas não-binárias. Considerando o Ciclo Metodológico, adotou-se uma abordagem qualitativa com enfoque idiográfico e triangulação de três fases articuladas: entrevistas individuais semiestruturadas, entrevistas em movimento, do tipo *go-along*, e uma sessão de grupo de reflexão coletiva. Participaram três pessoas adultas, Chico, Cora e Quíron (com idades entre 26 e 29 anos), identificadas como não-binárias e, à época da pesquisa, residentes no Distrito Federal, Brasil. A apresentação dos resultados articula duas dimensões complementares: a) as ressonâncias entre os casos analisados, considerando-se os signos comuns entre eles, como mulher, bissexual, lésbica e pessoa não-binária; b) as singularidades e dinâmicas próprias de cada trajetória, por meio de um enfoque idiográfico. A discussão organiza-se em três eixos interconectados. Eixo 1) “Processos dilemáticos e produção da autopermissão”, aborda as tensões afetivo-semióticas

derivadas de campos dilemáticos, que emergem nas reflexões, concepções de si e expressões do corpo-*self* que emergem no movimento de deslocamento para além da normatividade.

Nesse sentido, o conceito de disforia é deslocado de uma leitura intrapsíquica para uma compreensão intersubjetiva, vinculada às interpelações que restringem as possibilidades de autopermissão. Eixo 2) “Formação do corpo-*self* e a persistência da visão”, que explora como a suspensão, ainda que parcial, das forças normativas e das interpelações do Outro instaura zonas de experimentação e (re)elaboração afetivo-semiótica, das quais emergem modos alternativos de viver, desejar e reconhecer-se. Essas dinâmicas se manifestaram em experiências situadas, como nos quartos, nos centros urbanos e no contexto da pandemia. Eixo 3) “Não-binariedade e desenvolvimento humano: indeterminação e emergência da novidade”, comprehende a não-binariedade, nas trajetórias analisadas, como operador transformacional e autorregulatório do sistema psicológico, por meio do brincar, do experimentar e do contestar diante das interpelações cisheteronormativas. Considerando que as perguntas são mais fecundas do que as respostas, este trabalho se comprehende como portador de um campo de ambivalências e resistências que sustenta o inacabamento e a indeterminação como princípios ético-políticos e epistêmicos da co(cri)ação e da produção de conhecimento socioculturalmente responsável.

Palavras-chave: Psicologia Cultural Semiótica; Desenvolvimento Humano; Não-binariedade; Ambivalência; Resistência; Autopermissão.

Abstract

In this dissertation, the theme of non-binarity is engaged through epistemic displacements that reconfigure how Human Development Psychology conceives psychological processes. Non-binarity is understood as a mode of self-identification that challenges normative gender regimes. In contrast, cisheteronormativity functions as an affective-semiotic axis that canalizes beliefs, values, and affects. Cisheteronormative value systems regulate the intelligibility of human differences and the formation of self-conceptions, body-selves, relational modes, and ways of producing knowledge. Grounded in the Cultural Psychology of Semiotic Dynamics, and in dialogue with decolonial and queer epistemologies, this work assumes that subject and socioculture are co-constitutive dimensions in continuous (re)configuration, permeated by ambivalence, resistance, and co-creation processes unfolding within the irreversibility of time. The research investigates how semiotic dynamics characterized by ambivalence and resistance operate in the (re)configuration of self-conceptions and in the formation of the body-self throughout the developmental trajectories of non-binary people. Following the Methodological Cycle, a qualitative idiographic approach was adopted, articulated through three interconnected phases: semi-structured individual interviews, go-along interviews, and a collective reflection group. Three adults, Chico, Cora, and Quíron (aged 26 to 29), participated in the study. All identified as non-binary and were residing in Brasília, Brazil, at the time of the research. The presentation of results articulates two complementary dimensions: (a) the resonances among cases, guided by common schematic signs such as woman, bisexual, lesbian, and non-binary; and (b) the idiographic specificities of each trajectory, attentive to the singular affective-semiotic dynamics of meaning-making. The discussion unfolds through three interwoven analytical axes. Axis 1) “Dilemmatic processes and the production of self-permission” explores affective-semiotic tensions emerging within dilemmatic fields, where reflections on self-

conception and the expression of the body-self mark movements of displacement beyond normativity. Within this field, the notion of dysphoria is displaced from an intrapsychic reading toward an intersubjective understanding linked to relational interpellations that constrain possibilities of self-permission. Axis 2) “The formation of the body-self and the persistence of vision” examines how the partial suspension of normative forces and of the Other’s interpellations engenders zones of affective–semiotic experimentation and (re)elaboration, where alternative ways of living, desiring, and recognizing oneself become imaginable. These dynamics manifested in situated experiences, within bedrooms, urban centers, and during the pandemic. Axis 3) “Non-binarity and human development: indeterminacy and the emergence of novelty” situates non-binarity as a transformational and self-regulatory operator within the psychological system, through acts of play, experimentation, and contestation in response to cisgender normative interpellations. Affirming that questions are more generative than answers, this work conceives itself as a field of ambivalence and resistance, sustaining incompleteness and indeterminacy as ethical–political and epistemic principles of co-creation and of socioculturally implicated knowledge production.

Keywords: Cultural Psychology of semiotic dynamics; Human Development; Non-binarity; Ambivalence; Resistance; Self-permission.

Sumário

Apresentação.....	1
Introdução.....	4
Capítulo 1 – Psicologia Cultural Semiótica: As Dinâmicas Semióticas entre Sujeito-Cultura....	13
Cultura, Irreversibilidade do Tempo e Mediação Semiótica: “ <i>Os seres humanos são individualmente sociais e socialmente individuais</i> ”.....	17
Produção de Sentidos e Significados: Esquematização e Pleromatização	22
Semiosferas e a Produção de Fronteiras	25
A Produção de Fronteiras Simbólicas Rígidas pela Cisheteronormatividade	29
Instituições e Normatividade	34
Memórias Coletivas e (Inter-)Subjetividade	40
Capítulo 2 – Criação Sociocultural e Histórica dos Significados sobre os Corpos no Brasil.....	43
“O Verbo se fez Carne e Habitou entre Nós”: Colonização.....	44
Sodomitas, Nefandos e Tríbades	51
Corpos em Diagnóstico: Sexo, Gênero e Desejo.....	57
Cisheteronormatividade e a patologização da dissidência	60
Capítulo 3 – Não-binariedade e os Processos de Desenvolvimento Humano.....	69
Co(cri)ação e Não-binariedade	70
Processos Constitutivos do Desenvolvimento Humano: Ambivalência	76
Processos Constitutivos do Desenvolvimento Humano: Resistência.....	84
Capítulo 4 – Objetivos Geral e Específicos	93
Capítulo 5 – Metodologia.....	94
A Produção de Conhecimento e a Metodologia Qualitativa	94
Triangulação entre Entrevista Individual, <i>Go-Along</i> e Grupo de Reflexão Coletiva.....	101
Método de Pesquisa	105
Participantes de Pesquisa.....	105
Procedimentos para a Coconstrução de Informação	107
Procedimento para Análises de Informações	117
Capítulo 6 – Resultados	121
6.1. Chico (ele/dele)	122
Signo Mulher e as Interpelações da Sociocultura	123
Infância e adolescência: instituição familiar.....	124
Infância e adolescência: instituição escolar	129
Bisexualidade.....	132
Lesbianidade: “Naked in Plano Piloto”	138
Homem Trans e Pessoa Não-Binária Transmasculina	144
Homem Trans	145
Jonas Maria	147
As transformações no corpo-self	149
Testosterona	149
Mamoplastia e hysterectomy	153
Passabilidade	155
Experiência Profissional	158
(Não-)Pertencimentos em Brasília.....	160
Não-Binariedade Transmasculina	162
Relacionamentos sexual-românticos	165
6.2. Cora (ele/dele, ela/dela).....	167
Signo Mulher e as Interpelações da Sociocultura	169
Infância e adolescência: instituição familiar, escolar e religiosa.....	170
Bisexualidade	173
Lesbianidade.....	179
Conflitos familiares em razão da lesbianidade	180
Locais de pertencimento em Brasília.....	183

Ensino Superior: Universidade de Brasília.....	187
Lésbica em Deslocamento.....	189
“Eu sou uma lésbica negra e, por isso, eu sou uma pessoa não-binária”	192
Relação com a família	196
Desafio em relação à comunidade lésbica	197
(Não-)Pertencimentos em Brasília, São Paulo e Rio de Janeiro.....	199
Os afetos e a não-monogamia.....	202
Trabalho e Representatividade	204
6.3. Quíron (elu/delu, ele/dele).....	205
Signo Mulher e as Interpelações da Sociocultura	208
Infância e Adolescência: Produção da Dissidência	208
Lesbianidade e a Fuga da “Heterossexualidade Compulsória”.....	212
Ensino Superior: instituição privada e Universidade de Brasília	216
Corpolítica	221
Umbanda e um novo significado para a vida	223
Homem Trans	224
Corporeidade: mamoplastia, testosterona, psoríase e o “corpo público”	226
Assexualidade e (re)elaborações intersubjetivas	230
Não-Binariedade Transmasculina	232
Relação com a Psicologia	235
Pertencimento BDSM: o encontro com o Shibari e com o próprio corpo.....	237
Capítulo 7 – Discussão	240
Processos Dilemáticos e a Produção da Autopermissão	240
Disforia como Sintoma Intersubjetivo da “Incongruência de Gênero”, Não como Causa	246
O que você se permitiria ser se o Olhar interpelador do Outro fosse suspenso?	249
A Formação do Corpo-self e a Persistência da Visão.....	253
Não-Binariedade e Desenvolvimento Humano: Indeterminação e Emergência da Novidade....	258
(In-)Conclusão	265
Referências.....	270
Apêndices	288
Apêndice A – Roteiro: Trajetórias de Dissidência des/as/os participantes	289
Apêndice B – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).....	290
Apêndice C – Roteiro Grupo de Reflexão Coletiva	292

Lista de Figuras

Figura 1 – Estrutura de Tensegrity (Marsico, 2024, p. 241).....	28
Figura 2 – Fotografia de Diego Bressani (BBC, 2022)	33
Figura 3 – Modelo de Regulação Afetivo-Semiótica (baseada em Valsiner, 2014, p. 126, tradução nossa).....	89
Figura 4 – Relação triádica tensional entre binariedade e não-binariedade (baseada em Tateo, 2016, 2017)	260

Apresentação

Esta tese é, ao mesmo tempo, produtora e resultado do meu próprio deslocamento. Desde muito cedo, os estudos sobre o ser humano me tocam. Não por acaso, aos doze anos, um desenho animado chamado *Esquadrão do Tempo* me apresentou Freud, no episódio “The Island of Freud”. Desde então, a Psicologia e, por um período, a Psicanálise tornaram-se parte inseparável da minha curiosidade, dos meus interesses e da minha forma de significar o mundo.

Com o passar do tempo, as experiências com profissionais da área me colocaram diante de uma profunda decepção e também de sofrimento. A Psicologia que eu amava não podia ser aquilo que via (e vivenciava) sendo praticado. Essa constatação despertou sentimentos ambivalentes e abriu um processo dilemático em que a escolha foi não abandonar esse amor, mas compreendê-lo. Foi assim que decidi cursar Psicologia, para investigar suas formas de produzir conhecimento e suas práticas.

Infelizmente, compreendi suas práticas. Como acontece com muitas pessoas que percorrem sistemas educacionais formais e informais pouco comprometidos com o pensamento crítico, o ingresso na graduação intensificou minhas inquietações e enfraqueceu ainda mais o encantamento que antes me movia. O currículo, ainda rígido e pautado por modelos que pouco dialogavam com a complexidade da experiência humana, me fez experimentar o que hoje reconheço como um estado pleromático de desconforto e inquietação. Eram sentimentos difusos, mas persistentes, que eu ainda não sabia nomear, embora reconhecesse que algo ali me convocava a pensar e a fazer de outro modo.

A Psicologia, antes objeto da minha curiosidade e fascínio, passou a me causar resistência. Sem perceber, parei de amá-la com o mesmo fervor de antes e fui me afastando. Eu queria transformações, não conformações; práticas comprometidas com o cuidado, não diagnósticos ou enquadramentos que repetissem as violências que eu mesma havia vivido e

que ouvia em relatos de encontros com profissionais pouco (ou nada) éticos. Nesse movimento de afastamento, comecei a buscar outros caminhos fora da academia. Lia sozinha, conversava com pessoas significativas e me aproximava de movimentos sociais e dos Estudos de Gênero, que também começavam a compor minha trajetória naquele tempo da graduação.

Foi então que encontrei um grupo de pessoas comprometidas que me convocaram a fazer diferente e a pensar a Psicologia de outro modo. Parafraseando Maldonado-Torres (2007), sinto que esse foi o meu despertar onto-epistêmico na Psicologia. A partir desse encontro, a Psicologia Cultural Semiótica se tornou o caminho que me permitiu articular temas que me mobilizavam a uma compreensão crítica da coconstituição entre os processos psicológicos e socioculturais. Essa perspectiva não apenas ampliou a minha forma de interpretar, produzir e compartilhar conhecimento, mas também transformou o modo como me implico na profissão, mobilizando dimensões profissionais e pessoais que seguem (re)configurando minha relação com o próprio ato de conhecer e de fazer Psicologia.

Nesse compromisso pessoal, profissional e político de me manter curiosa, inquieta e implicada, aprofundei questionamentos sobre o sistema cisheteronormativo e suas formas de regular a vida, até que me deparei com a autodenominação sapatão não-binário em uma aula da Brava¹. Durante uma discussão sobre o pensamento de Monique Wittig e sua provocação contida no enunciado “lésbicas não são mulheres”, senti-me atravessada. Foi esse encontro que despertou novas perguntas e acabou se tornando o ponto de partida desta tese. Quem são essas pessoas? Por que se identificam dessa forma? Como isso é possível — ou impossível? Busquei respostas em outros cursos e leituras, mas percebi que os caminhos mais férteis para minhas inquietações estavam nos encontros e nas conversas com pessoas que se tornaram próximas e queridas.

¹ A Brava é um coletivo que oferece cursos online a preços acessíveis, abordando temas como dissidência, questões étnico-raciais, estudos decoloniais e feministas, entre outros. Para maiores informações, acesse a página no Instagram: @brav.a_

Esses encontros me fizeram perceber, na não-binariedade, uma força crítica capaz de tensionar normas rigidamente estabelecidas e naturalizadas, abrindo caminhos para repensar os modos de compreender o humano e suas formas de ser, de existir, de sentir, de significar e de se relacionar. É um tema que me mobiliza profundamente, embora eu ainda soubesse muito pouco sobre ele. Voltei, então, ao contexto acadêmico em meio aos diálogos e experiências que já me atravessavam; e, nesse movimento, voltei também a mim.

Insegura sobre como o tema seria recebido na Psicologia, decidi arriscar. Mesmo ouvindo perguntas como “por que não escolher um tema menos polêmico?”, eu sabia que não conseguiria fazer diferente. Encontrei em minha orientadora alguém curiosa, crítica e implicada, o que sinto como um verdadeiro golpe de sorte (ou talvez o resultado de uma boa análise do currículo Lattes depois de uma ótima indicação).

Entrei no doutorado com mais perguntas do que respostas, e continuo assim. Mas já não as temo. Elas me fazem perceber que sou, o tempo todo, processo e universo em formação. Com o tempo, meu pessimismo em relação à Psicologia foi se transformando, se arrefecendo. Encontrei pessoas e grupos comprometidos com a mudança, que ajudaram a legitimar o meu próprio percurso: um processo de autopermissão tecido em redes de apoio acadêmicas e afetivas que sigo cultivando.

Por isso, me identifico e me implico: sou uma pessoa latinamente branca, de classe média, designada mulher ao nascer. Me reconheço como lésbica, mas, neste momento, não consigo dizer muito mais do que isso. Também reconheço os privilégios que me atravessam na forma como sou lida socialmente. Hoje, confesso, volto a estar em estado pleromatizado sobre minhas próprias concepções de mim. Nelas, permanecem tensionamentos que não me angustiam; ao contrário, me movem. Talvez seja justamente nesse fluxo que encontro minhas formas de (re)existência e de autopermissão.

Introdução

“Acho que a coisa mais importante, o fator isolado² de maior peso na vida de alguém é se nasceu macho ou fêmea. Na maioria das sociedades esse fator determina as expectativas da pessoa, suas atividades, seus pontos de vista, sua ética e conduta... quase tudo. Vocabulário. Usos semióticos. Roupa. [...] É extremamente difícil separar as diferenças inatas das aprendidas”

(Le Guin, 2019, p. 235)

Publicado pela primeira vez em 1969, *A Mão Esquerda da Escuridão* (2019), de Ursula K. Le Guin, provocou grande repercussão nos Estados Unidos ao romper convenções da ficção científica (*sci-fi*) e introduzir questões até então pouco exploradas sobre corpo, gênero e humanidade. A obra recebeu os prêmios Nebula, em 1969, e Hugo, em 1970, os mais importantes do *sci-fi*, e passou a ser reconhecida como um marco literário e cultural.

A narrativa imagina, e nos convoca a imaginar, um mundo em que o sistema sexo-gênero (Rubin, 2012) deixa de operar como princípio organizador das formas de significar e de produzir inteligibilidade sobre a experiência. Em Gethen, planeta fictício onde a história se desenrola, Le Guin (2019) descreve, em contraste com a Terra, modos de vida em que os corpos-*selves* transitam entre possibilidades abertas e indeterminadas; os seres se (re)configuram em corporalidades que alternam posições sexuadas ao longo do ciclo da vida; e as relações sexual-românticas não se fixam em pares regidos pela lógica da monogamia. Dessa forma, as diferenças não se estabilizam em oposições fixas, mas se expressam em um contínuo de transformações.

² Nisso discordamos de Le Guin (2019). Não concebemos o gênero como fator isolado, mas como dimensão sociocultural e histórica, reiterada pelos valores socioculturalmente coordenados nos processos de significação (inter)subjetiva. A partir da perspectiva aqui adotada, transversalizada pelos Estudos Decoloniais, ressaltamos que o gênero se imbrica a outros eixos de diferenciação (étnico-racial, de classe, sexualidade, capacitismo e geopolítica), compondo redes afetivo-semióticas de poder que canalizam as formas de ser, viver, conhecer, relacionar e desenvolver-se.

Como mencionado, o sistema sexo-gênero não define fronteiras rígidas sobre as diferenças (Madureira, 2018), nem atua como princípio moral que hierarquiza as corporalidades (Foucault, 1999; Laqueur, 2001; Lugones, 2019). As relações se sustentam em uma lógica de coexistência dinâmica entre alteridades e ambivalências, entre o “eu e o tu” (Le Guin, 2019, p. 235), em que “Luz é a mão esquerda da escuridão / e escuridão, a mão direita da luz. / Dois são um, vida e morte, unidas [...] como fim e jornada” (p. 234). Nesse mundo, reconhecer a indeterminação é condição de continuidade da vida: “A única coisa que torna a vida possível é a incerteza permanente e intolerável — não saber o que vem depois” (p. 84). O terráqueo, aquele que não se transforma, torna-se o “pervertido”, o estranho. As inversões elaboradas por Le Guin (2019) são reveladoras: o desvio não está no que muda, mas no que permanece fixo diante das possibilidades plurais e da indeterminação do porvir.

Mais do que uma ficção especulativa, *A Mão Esquerda da Escuridão* pode ser lido como uma provocação filosófica, ontológica e epistêmica que nos convida a imaginar o humano para além do que foi naturalizado como universal e legítimo. Em sua escrita, Le Guin (2019) propõe outros modos de viver, significar e tecer relações nas tramas socioculturais que permeiam a existência. Sua ficção desafia a lógica cisheteronormativa e emerge em um tempo histórico atravessado por movimentos feministas e outras insurgências que desestabilizavam as fundações modernas das normatividades sobre corpo, gênero e desejo. A força desse tensionamento instaura um campo de deslocamento que nos instiga a acompanhar as potências criativas da indeterminação, da ambivalência e da resistência; dinâmicas que constituem o desenvolvimento humano e orientam as reflexões que se desdobram ao longo deste trabalho.

Esses tensionamentos, contudo, excedem a ficção científica. Monique Wittig (2022), Gayle Rubin (2012), Judith Butler (2019a, 2019b, 2019c), Teresa de Lauretis (2019), Paul B. Preciado (2019a, 2019b, 2022), Donna Haraway (1995, 2019), Michel Foucault (1999) e

Thomas Laqueur (2001) se destacam entre os que analisam como sexo e gênero se instituem como ficções modernas, enredadas em dispositivos históricos e políticos que naturalizam distinções e legitimam modos de regulação da vida. Quando articulada com o marco da colonialidade, essa crítica se expande: Oyeronke Oyéwùmí (2020, 2021), Gloria Anzaldúa (1987, 2019), María Lugones (2019, 2020) e Ochy Curiel (2007, 2013, 2017) evidenciam que tais ficções operam em estreita articulação com processos de racialização e dominação, compondo redes de poder e significado que sustentam hierarquias entre corpos, saberes e modos de existir.

Essas redes se mantêm por meio de normatividades (Brinkmann, 2016; Butler, 2019a, 2019b, 2019c; Foucault, 1999), instituições (Valsiner, 2012, 2014) e memórias coletivas (Glăveanu, 2017; Glăveanu & Wagoner, 2016; Saint-Laurent, 2017) que continuam a funcionar como matrizes de inteligibilidade do humano. Entre elas, a ciência ocupa lugar central, consolidando sexo e gênero como categorias organizadoras da experiência e delimitando o que pode ser reconhecido ou legitimado como existência. Na Psicologia, essa lógica encontra expressão paradigmática: a figura do sujeito universal, forjada na tradição moderno-colonial, permanece como referência implícita de humanidade, orientando as formas de conhecer, intervir e compreender as experiências, os fenômenos e os processos humanos (Alves & Delmondez, 2015; Carvalhaes & Lima, 2020; Heinrich et al., 2010); Orellana, 2016; Pavón-Cuellar, 2021; Pereira et al., 2022; Maldonado-Torres, 2007).

A naturalização da diferença, nesses termos, pode ser observada no estudo de Chaudhary e Shukla (2017) sobre as transformações nos modos de significar os Hijras, após a dominação colonial britânica: população antes reconhecida pertencendo a uma casta sagrada, foi posteriormente reinterpretada como pertencente a um “terceiro sexo” ou “intersexo” na Índia e relegada a formas desumanas de violência e exclusão. As autoras apontam que as categorias de sexo e gênero passaram a constituir elementos centrais da identidade moderna,

regulando os modos de ser e existir de indivíduos inseridos em culturas atravessadas por padrões ocidentais de classificação. Assim, argumentam que:

Assim que o bebê nasce, esta é talvez a primeira característica identificada pela comunidade: “É uma menina/menino!” A vida da criança se configura em torno desta realidade primária. Padrões de socialização, relacionamentos, aparência, expectativas, posições e percepções são mediados pelo gênero, a manifestação social das diferenças sexuais. O que acontece quando alguém não é homem nem mulher? O fato da sua existência legitima as discussões e a aceitação do terceiro gênero, mas o diálogo com ou sobre eles é mínimo e eles são claramente marginalizados da sociedade dominante. O gênero, tal como o entendemos, é uma construção social e só existe para nós em duas categorias e no mundo moderno não abrimos espaços para nada no meio ou além. Talvez não seja errado dizer que nos tempos atuais simplesmente não reconhecemos o terceiro gênero. É uma categoria invisível³ (Chaudhary & Shukla, 2017, p. 37, tradução nossa).

Reconhecer a dimensão moderno-colonial da produção científica de conhecimento é condição necessária para tensionar o próprio campo. Aproximar a Psicologia das discussões produzidas nas Ciências Humanas e Sociais requer um exercício contínuo de descentramento e um deslocamento epistêmico capaz de confrontar tanto seu histórico solipsista (Lopes de Oliveira, 2021; Valsiner, 2014;) quanto os modos pelos quais a disciplina converteu, ao longo do tempo, certas experiências em sintoma, diagnóstico ou patologia.

³ No original: “Sexual identity forms an integral part of any individual’s sense of self. As soon as a baby is delivered, this is perhaps the first feature that is identified by the community, ‘It’s a girl/boy!’ The life of the child is configured around this primary reality. Socialization patterns, relationships, appearance, expectations, positions and perceptions are mediated by gender, the social manifestation of sex differences. What happens when one is neither a male nor female? The fact of their existence legitimizes discussions about and acceptance of the third gender, yet talk with or about them is minimal, and they are clearly marginalized from mainstream society. Gender, as we understand it, is a social construct and only exists for us in two categories and in the modern world we have not made spaces for anything in-between or beyond. Perhaps it would not be wrong to say that in the present times, we simply do not recognize the third gender. It is an invisible category”.

Essa tradição produziu vulnerabilidades individuais e coletivas ao converter experiências em “transtornos” e classificá-las fora dos enquadramentos de normalidade derivados da figura do sujeito universal (Orellana, 2016; Pavón-Cuéllar, 2021). Interpelar essas heranças é tarefa ética-política e epistêmica de uma Psicologia comprometida com a crítica às formas de exclusão e violência que ela própria ajudou a instituir; e que, ao fazê-lo, pode (re)configurar seus fundamentos e contribuir na criação de mundos mais habitáveis, plurais e menos violentos (Alencar de Araujo & Madureira, 2025; Alves & Delmondez, 2015; Carvalhaes & Lima, 2020; Maldonado-Torres, 2007; Pavón-Cuellar, 2021; Pereira et al., 2022).

Nesta tese, os deslocamentos epistêmicos se delineiam a partir da triangulação entre modelos teóricos que nos auxiliam a tensionar a produção científica hegemônica em Psicologia. O primeiro deles é a Psicologia Cultural Semiótica (PCS), abordagem contemporânea que comprehende o desenvolvimento humano como um processo dinâmico, dialógico e relacional, em que sujeito e cultura constituem uma unidade de análise indissociável. Essa perspectiva insere a Psicologia no diálogo com as demais Ciências Humanas e Sociais, ampliando as possibilidades de compreender a experiência em sua complexidade (Branco et al., 2020; Lopes de Oliveira, 2021, 2023; Lopes de Oliveira et al., 2025; Valsiner, 2014, 2017a). A partir desse horizonte, a Teoria *Queer* e os Estudos Decoloniais se tornam interlocutores críticos que aprofundam a contestação à lógica moderno-colonial e à pretensa linearidade entre sexo, gênero e desejo, eixo que ainda orienta modos normativos de conceber o Outro, o mundo e a própria constituição do humano.

O fluxo de deslocamentos que delineia esta tese se amplia a partir de um fenômeno que nos permite transversalizar as dimensões teóricas até aqui apresentadas. A não-binariiedade, autoidentificação que vem ganhando expressão nas sociedades ocidentais contemporâneas, configura um campo analítico e político que orienta as articulações entre a

Psicologia Cultural Semiótica e epistemologias críticas de base *Queer* e Decolonial. Um estudo preliminar realizado pela Faculdade de Medicina de Botucatu estimou que pessoas transexuais e não-binárias representam cerca de 2% da população adulta brasileira — aproximadamente três milhões de pessoas (Spizzirri et al., 2021). Embora ainda não existam dados oficiais⁴, é plausível supor que tais estimativas estejam defasadas, considerando o caráter emergente e a crescente visibilidade das vivências não-binárias nos últimos anos.

Acreditamos que a identificação com a não-binariiedade pode ser compreendida como uma força crítica que tensiona a lógica moderno-colonial binária e cisheteronormativa, que segue organizando e orientando as formas de significar, experienciar e relacionar-se. Ao desestabilizar e resistir às canalizações socioculturais normativas e insinuar modos outros de produção de significado, a não-binariiedade nos convoca a reexaminar os pressupostos ontológicos, epistemológicos e conceituais que sustentam discursos e práticas socioculturais e científicas, abrindo passagem para compreensões mais plurais e mais sensíveis à complexidade dos processos psicológicos. A partir desse campo de interlocução, aprofundaremos em conceitos que consideramos centrais para a compreensão do desenvolvimento humano à luz da Psicologia Cultural e das epistemologias críticas: a ambivalência e a resistência como dinâmicas constitutivas da vida psicológica.

Desse percurso reflexivo derivam algumas perguntas: Como as dinâmicas semióticas de ambivalência e resistência, constitutivas dos processos de produção de significados e das formas de relação consigo, com o Outro e com o mundo, (se) configuraram (n)as trajetórias de

⁴ O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) anunciou em 2023 a previsão de divulgar, entre outubro e dezembro de 2024, o primeiro estudo baseado em dados do Censo Demográfico que incluiria a população trans, travesti e não-binária. Até o momento da escrita desta tese (2025), entretanto, tal publicação ainda não ocorreu. A ausência desses dados nas estatísticas oficiais tem dificultado a compreensão da realidade social e das condições de vida dessas comunidades, bem como o mapeamento de ações voltadas à formulação de políticas públicas específicas, frente às suas necessidades, demandas e vulnerabilidades. Os dados atualmente disponíveis sobre as populações dissidentes de gênero, inclusive aqueles relativos às violências sofridas, têm sido produzidos por organizações e coletivos da sociedade civil. Para mais informações, acesse: <https://revistaafirmativa.com.br/ibge-realiza-pesquisa-inedita-para-calcular-populacao-trans-travesti-e-nao-binaria-no-pais/> e também: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/direitos-humanos/audio/2023-10/ibge-vai-estimar-tamanho-da-populacao-trans-e-travesti-no-brasil>

pessoas não-binárias em uma sociedade amplamente alicerçada na cisheteronormatividade? E de que modo essas experiências podem tensionar e deslocar os referenciais epistemológicos que historicamente orientam a Psicologia na compreensão do desenvolvimento humano?

Partindo dessas considerações, esta tese tem como objetivo investigar como as dinâmicas semióticas de ambivalência e resistência operam na (re)configuração das concepções de si e na formação do corpo-*self* nas trajetórias de desenvolvimento de pessoas não-binárias, promovendo diálogos entre a Psicologia Cultural Semiótica e epistemologias críticas de base *Queer* e Decolonial. Está organizada em sete capítulos, que apresentam os deslocamentos ontológicos, epistemológicos, teóricos, metodológicos e analíticos realizados ao longo da pesquisa.

O Capítulo 1, “Psicologia Cultural Semiótica: As Dinâmicas Semióticas entre Sujeito e Cultura”, apresenta o primeiro deslocamento epistêmico proposto por esta tese: o repositionamento da Psicologia do Desenvolvimento diante das tradições teóricas que historicamente a direcionaram. Discute-se como perspectivas clássicas contribuíram para a produção de vulnerabilidades e apagamentos de modos de ser, de existir, de significar e de se relacionar que escapam à norma. Em contraposição, a Psicologia Cultural Semiótica é introduzida como ferramenta crítica e campo teórico que comprehende o desenvolvimento humano em sua natureza processual, dialógica e situada, concebendo subjetividade e cultura como uma unidade de análise indissociável.

A partir dessa perspectiva, o capítulo apresenta conceitos centrais — como sociocultura, irreversibilidade do tempo, mediação semiótica (com destaque para esquematização e pleromatização), semiosferas e produção de fronteiras — e discute como os processos de canalização sociocultural operam nas e pelas instituições, normatividades e memórias coletivas. Esses fundamentos possibilitam compreender os processos de produção de sentidos e significados como fluxos de continuidade e transformação, em que as dinâmicas

afetivo-semióticas configuram o desenvolvimento e as formas tipicamente humanas de experienciar, de significar e de se relacionar no mundo.

Assim, no Capítulo 2, “Criação Sociocultural e Histórica dos Significados sobre os Corpos no Brasil”, propõe um deslocamento ontológico (da concepção de sujeito e de humano) ao problematizar as bases moderno-coloniais que orienta(ra)m a produção de saberes na Psicologia e em outras Ciências Humanas e Sociais. Argumenta-se que as ontologias implícitas nessas tradições, sustentadas por discursos religiosos, científicos e morais, instituíram um sujeito pretensamente universal e, ao fazê-lo, produziram núcleos de significado que, ao longo do tempo, consolidaram, por exemplo, a cisheteronormatividade como regime de verdade supostamente incontestável sobre as diferenças humanas. O capítulo dialoga com produções teóricas e epistemológicas críticas comprometidas em tensionar tais ontologias hegemônicas e desestabilizar a naturalização dessa lógica.

No Capítulo 3, “Não-Binariedade e os Processos de Desenvolvimento Humano”, deslocamos o foco para as frestas da matriz de inteligibilidade cisheteronormativo. A não-binariedade é apresentada de forma mais aprofundada, abrindo espaço para a reflexão, a (re)elaboração e a (re)configuração de sentidos e significados, valores e modos de se relacionar consigo, com o Outro e com o mundo. É compreendida como um processo de co(cri)ação que possibilita analisar o desenvolvimento em sua continuidade de negociações e tensionamentos (inter)subjetivos, semióticos, socioculturais e históricos da experiência humana. Para aprofundar essa discussão, damos destaque aos conceitos de ambivalência e resistência, trabalhados em diálogo com a literatura contemporânea da Psicologia Cultural Semiótica, delineando o desenvolvimento como um campo tensional e criativo em que estabilidade e transformação coexistem e se coconstituem.

Por fim, no Capítulo 5, o percurso metodológico adotado é qualitativo, com enfoque idiográfico (Salvatore & Valsiner, 2008; Valsiner, 2017a), voltado à compreensão situada e

relacional das dinâmicas de significação que atravessam as trajetórias de desenvolvimento. Participaram do estudo três pessoas adultas que se identificam como não-binárias e foram designadas mulheres ao nascer, Chico, Cora e Quíron, todas residentes no Distrito Federal (DF), Brasil. A pesquisa articulou três procedimentos principais: entrevistas individuais semiestruturadas, o método *go-along*, e um grupo de reflexão coletiva, compondo uma triangulação que possibilitou acompanhar, em diferentes contextos narrativos e interativos, os processos de (re)elaboração de sentidos e significados sobre gênero, corpo e experiência. Os resultados e a discussão são apresentados nos capítulos 6 e 7, respectivamente.

Portanto, esta tese emerge do esforço de tensionar os limites epistêmicos da Psicologia do Desenvolvimento Humano, convocando o campo a se (re)avaliar diante das experiências dissidentes que historicamente manteve às margens de sua inteligibilidade. As trajetórias de pessoas não-binárias criam campos de interlocução que interpelam as concepções de sujeito e desenvolvimento ainda orientadas por pressupostos moderno-coloniais, entre os quais se inscreve a cisheteronormatividade. Ao acompanhar as dinâmicas de ambivalência e resistência que se constituem nesses percursos, propõe-se compreender o desenvolvimento como processo relacional e situado diante de um futuro indeterminado, no qual as formas de ser, de significar e de se relacionar com o mundo se (re)elaboram continuamente. Assim, esta tese afirma um deslocamento ético-político e epistêmico que implica reconhecer, na própria Psicologia, a necessidade de se reconstruir diante das vidas que por tanto tempo contribuiu para silenciar.

Capítulo 1 – Psicologia Cultural Semiótica: As Dinâmicas Semióticas entre Sujeito-Cultura

O tema da não-binariade é, ainda hoje, insuficientemente explorado pela psicologia do desenvolvimento, o que exige de quem se propõe a estudá-lo proceder deslocamentos teóricos e epistemológicos. Um dos primeiros deslocamentos epistêmicos necessários para compreender a potência subversiva da não-binariade nos estudos psicológicos envolve a apropriação da Psicologia Cultural Semiótica (PSC) como base teórico-analítica, o que implica romper com abordagens tradicionais em Psicologia do Desenvolvimento Humano que ainda são amplamente difundidas no meio acadêmico.

Nos estudos clássicos⁵ predominam perspectivas que compreendem o desenvolvimento humano e as formações subjetivas de maneira linear, teleológica, adultocêntrica e reducionista, organizando-os em fases rígidas associadas a períodos específicos da vida (Lopes de Oliveira, 2021). Essas perspectivas frequentemente resultaram em explicações normalizantes e normatizantes dos processos psicológicos que ocorrem na infância e adolescência (Chaudhary et al., 2022; Lopes de Oliveira, 2021, 2023; Overton, 2006; Valsiner, 2006a, 2014; Villadsen, 2017), limitando a compreensão da diversidade de trajetórias possíveis e restringindo a visão de desenvolvimento.

Não obstante, os modelos dominantes se consolidaram na produção de conhecimento voltado à identificação de padrões supostamente universais, resultando em diagnósticos e patologizações de todos os indicadores de desenvolvimentos que escapam desses parâmetros normativos. As teorias clássicas do desenvolvimento psicológico negligenciaram o papel da coconstrução subjetiva por meio da alteridade e desconsideraram fatores geográficos, políticos, históricos e econômicos que constituem, de diferentes formas, as dinâmicas do

⁵ Vide os estágios do desenvolvimento cognitivo de Jean Piaget, os estágios do desenvolvimento psicogênico de Henri Wallon, os estágios do desenvolvimento psicossocial de Erik Erikson e os estágios psicossexuais de Sigmund Freud.

desenvolvimento humano. Assim, tais aspectos socioculturais foram frequentemente tratados como epifenômenos irrelevantes para a investigação psicológica (Alves & Delmondez, 2015; Carvalhaes & Lima, 2020; Lopes de Oliveira, 2021, 2023; Lopes de Oliveira et al., 2025; Moura & Lopes de Oliveira, 2023; Orellana, 2016; Pereira et al., 2022; Valsiner, 2006a, 2014, 2017a).

Com a produção de diagnósticos, essas perspectivas reducionistas sobre os processos psicológicos humanos não apenas perpetuaram estereótipos e estigmas, mas também consolidaram formas de apagamento e marginalização de determinados grupos. As rígidas demarcações entre os desenvolvimentos considerados “normais” ou “anormais” cristalizaram hierarquizações e desigualdades, deixando diversos grupos e indivíduos em condições de vulnerabilidade social — cujos efeitos se estendem até os dias atuais (Alves & Delmondez, 2015; Carvalhaes & Lima, 2020; Moura, 2023; Moura & Lopes de Oliveira, 2023; Orellana, 2026; Pavón-Cuéllar, 2021; Pereira et al., 2022; Valsiner, 2017a, 2017b).

Como é discutido por Orellana (2016), a padronização do desenvolvimento humano não apenas marginalizou indivíduos — o que por si só já configura uma prática violenta —, mas também patologizou grupos e sociedades inteiras. Ele analisa como certas populações⁶, cujas formas de subjetivação e desenvolvimentos foram medidas pelos parâmetros científicos do desenvolvimento humano moderno-ocidental, acabaram interpretadas como inóspitas. A crítica de Orellana é central para esta tese, uma vez que foram coconstruídas informações e produzidos conhecimentos com sujeitos considerados abjetos (Butler, 2019a, 2019c; Bento, 2024) em um país como o Brasil, marcado por um histórico colonial. Sujeitos estes que, devido à imposição de enquadramentos normativos moderno-coloniais, foram historicamente transformados em objetos de rechaço e escrutínio pela ciência.

⁶ Orellana (2016) discute o conceito de sociedades inóspitas, com ênfase na sociedade de El Salvador.

No entanto, esse panorama científico ganhou novos contornos na década de 1980, quando há uma mudança paradigmática significativa. Neste *zeitgeist*, emergem e se fortalecem abordagens epistêmico-teóricas que, ao se contraporem às epistemologias positivistas e reducionistas, buscam analisar e interpretar o desenvolvimento humano e as trajetórias ontogenéticas considerando a cultura, o contexto histórico e a geopolítica, orientando-se, então, para um olhar holístico e contextualizado sobre esses processos (Lopes de Oliveira, 2021, 2023; Rosa & Valsiner, 2018; Xu & Wu, 2021).

É nesse cenário que emerge a Psicologia Cultural Semiótica, propondo uma reavaliação e reformulação epistêmico-teórica que reconhece a interdependência entre sujeito e cultura (Lopes de Oliveira et al., 2025; Rosa & Valsiner, 2018; Tateo et al., 2022; Valsiner, 2014, 2017). Essa perspectiva amplia as possibilidades de compreensão e análise dos processos psicológicos humanos e é fundamental para este trabalho, especialmente no deslocamento epistêmico-teórico que buscamos realizar, em que consiste assumir a complexidade inerente aos processos de desenvolvimento e considerar a diversidade de modos de ser, de existir, de significar e de se relacionar intrinsecamente vinculadas à cultura. Desse modo, a PCS tem auxiliado no surgimento de pesquisas mais responsáveis, engajadas e socialmente relevantes (Chaudhary et al., 2022; Lopes de Oliveira, 2021, 2023; Rosa & Valsiner, 2018; Valsiner, 2006a, 2017a).

A Psicologia Cultural Semiótica busca compreender os processos dialógicos e contínuos que constituem a formação da subjetividade dos indivíduos imersos em uma cultura específica, e também na fronteira entre culturas, algo cada dia mais comum no mundo contemporâneo. Com base sociogenética, a PCS entende o desenvolvimento humano como um processo interativo, dinâmico, relacional e contextual, no qual as funções psicológicas superiores, tipicamente humanas, emergem por meio da alteridade. Assim, considera-se que é

no contato com o Outro, em uma determinada cultura, que nos tornamos humanos (Chaudhary et al., 2022; Rosa & Valsiner, 2018; Tateo et al., 2022; Valsiner, 2014, 2017a).

Na perspectiva da Psicologia Cultural Semiótica, subjetividade e cultura constituem uma unidade de análise dialógica, pois suas fronteiras simultaneamente delineiam as diferenças conceituais entre os elementos, a subjetividade e a cultura, e os amalgamam em uma unidade dual, formada a partir de uma relação de separação inclusiva. Em outras palavras, subjetividade e cultura mantêm uma interdependência dinâmica, que produz constantes transformações mútuas, sendo necessário considerar sua coconstituição (Branco et al., 2020; Lopes de Oliveira, 2021, 2023; Lopes de Oliveira et al., 2025; Valsiner, 2014, 2017a).

A cultura circunscreve e constitui o desenvolvimento psicológico do sujeito, ao passo que o sujeito ativamente (re)produz a cultura por meio de suas (inter)ações. Ao reconhecer o papel ativo do sujeito na cultura, considera-se tanto a forma que os ensinamentos culturais permeiam as formações subjetivas quanto a possibilidade de questionar as normas, os estigmas e como resistir às normatizações (Chaudhary et al., 2017; Rosa & Valsiner, 2018; Tateo et al., 2022; Valsiner, 2014, 2017b, 2020). Essa dinâmica possibilita a compreensão da complexidade do desenvolvimento humano a partir das intersubjetividades e da imersão em um contexto sociocultural (Branco et al., 2020; Lopes de Oliveira, 2021, 2023; Valsiner, 2014, 2017a; Valsiner & Han, 2008).

Destarte, ao utilizarmos a Psicologia Cultural Semiótica como ferramenta crítica para deslocar a compreensão do desenvolvimento humano frente aos modelos tradicionais, buscamos trazer um novo olhar para os estudos sobre a dissidência. Assim como, acreditamos que a própria noção de dissidência tem o potencial de desestabilizar as bases da Psicologia *mainstream*, ao desafiar categorias ontológicas normativas e expor os limites de abordagens epistêmico-teóricas que ainda se centram na universalização da experiência humana e na

marginalização das vivências que escapam à norma. Além disso, acreditamos que a articulação da PCS com a Teoria *Queer* e os Estudos Decoloniais possibilita uma abordagem ainda mais crítica e dialógica, necessária aos fenômenos que aqui buscamos investigar.

A imbricação dessas três perspectivas epistêmico-teóricas, neste primeiro momento, permite não apenas evidenciar a dinâmica dos sistemas semióticos na constituição da subjetividade, mas também compreender as forças de poder socioculturais e históricas que regulam as experiências e trajetórias dos sujeitos, o que faremos nas próximas seções.

Cultura, Irreversibilidade do Tempo e Mediação Semiótica: “*Os seres humanos são individualmente sociais e socialmente individuais*”⁷

Ao discutir a relevância das questões sociais, históricas, econômicas e geopolíticas na constituição das formações psicológicas, torna-se fundamental destacar o conceito de cultura para a Psicologia Cultural Semiótica. Afinal, a subjetividade não existe de forma isolada da cultura, assim como não há cultura sem a presença de indivíduos (Lopes de Oliveira et al., 2025; Valsiner, 2014).

Cultura é um conceito polissêmico entre teorias e disciplinas. Para a PCS, é concebida como um sistema dinâmico de signos, constituído de valores e crenças, que circulam entre sujeitos e é coordenado por suas condutas⁸ e pelas relações que estabelecem entre si ao longo do tempo e do espaço. Investigar as implicações dos aspectos culturais no desenvolvimento humano não significa tratá-los como forças externas que moldam e/ou influenciam as subjetividades de forma unilateral, mas sim como processos dinâmicos que emergem das interações entre os sujeitos e deles com a realidade sociocultural. Então, para a Psicologia Cultural Semiótica, a cultura se forma por meio de processos intersubjetivos entre sujeito-outro-mundo, que dá origem à cultura ao mesmo tempo que constitui os próprios sujeitos de

⁷ Valsiner, 2014, p. 53, tradução nossa. No original: “Human beings are individually social and socially individual”.

⁸ Por conduta humana, entendemos as ações situadas, impregnadas de sentido, que atravessam e (re)configuram as trajetórias de vida (Valsiner, 2014, 2017a).

maneira dialógica (Chaudhary et al., 2022; Lopes de Oliveira et al., 2025; Rosa & Valsiner, 2018; Valsiner, 2014).

Nesse sentido, para reconhecer e evidenciar a complexidade e dinamicidade dos fenômenos psicológicos humanos na constituição da cultura, nesta tese, a partir deste ponto, adotaremos a denominação *sociocultura*. O uso desse termo visa enfatizar a relação indissociável entre os processos psicológicos, a (inter)subjetividade e os contextos em que se desenvolvem.

A partir dessa perspectiva, podemos analisar a dinâmica da vida psicológica humana como permeada e, ao mesmo tempo, (re)produtora e (re)produzida pela sociocultura. Dessa forma, dois axiomas se destacam para compreender as transformações e permanências no binômio sujeito–cultura: 1) a irreversibilidade do tempo e 2) a mediação por signos.

O primeiro axioma postula que os processos humanos, incluindo as formações socioculturais, são marcados pela irreversibilidade do tempo (Abbey, 2015; Valsiner, 2014, 2017a). Essa concepção vai além da mera noção de passagem do tempo, mas amplia as análises para abranger imbricações entre a produção de memórias, narrativas e histórias ancoradas no passado; as projeções em direção ao futuro que orientam nossas ações; e as condutas que se desenrolam no presente, mantendo vínculos com o passado e sendo projetadas nas expectativas futuras (Abbey, 2015; Branco, 2016; Lopes de Oliveira et al., 2025; Tateo et al., 2022; Valsiner, 2014, 2017a).

A compreensão de um tempo que não retrocede, que se projeta continuamente no futuro e ganha forma no presente, é central para analisar o processo de desenvolvimento humano e sociocultural, pois evidencia que o desenvolvimento não se dá de modo linear ou predeterminado, mas como um movimento contínuo de (re)produção, (re)configuração e (re)significação. Essa perspectiva temporal abrange múltiplos níveis: no plano micro, referente à trajetória ontogenética individual; no nível meso, relativo às relações estabelecidas com

outros indivíduos e instituições; e no nível macro, vinculado à produção e coordenação de signos e das memórias coletivas em contextos socioculturais específicos (Lopes de Oliveira et al., 2025; Tateo et al., 2022; Valsiner, 2014, 2017a).

Articulados a essa compreensão, os conceitos de transitoriedade e impermanência permitem reconhecer os processos psicológicos como dinâmicos e historicamente situados no desenvolvimento humano. A transitoriedade, a impermanência e as transformações emergem como aspectos constitutivos da vida psicológica, da produção de significados (semiose) e da própria sociocultura, conferindo singularidade a cada experiência, situação ou acontecimento (De Luca Piccione et al., 2025; Valsiner, 2014, 2017a). Isso implica que, ainda que certos fenômenos possam parecer semelhantes, vivenciá-los em diferentes momentos — seja ao longo da ontogênese ou da filogênese — faz com que adquiram novas nuances, em um processo contínuo de transformação e (re)elaboração em direção a um futuro indeterminado (Sovran, 1992; Valsiner, 2014, 2017a).

Reconhecer a transitoriedade dos fenômenos humanos e dos significados coordenados na sociocultura, diante do inexorável passar do tempo, coloca um desafio fundamental à Psicologia. O campo, ao mesmo tempo que busca formular conhecimentos sobre regularidades e generalizações dos processos psicológicos, precisa considerar as constantes transformações e a singularidade das experiências e dos fenômenos (Marsico & Varzi, 2016; Tateo et al., 2022; Valsiner, 2014, 2017a). A tensão entre estabilidade e mudança, portanto, não pode ser tratada como exceção, mas como condição constitutiva do desenvolvimento humano (De Luca Piccione et al., 2025; Marsico & Varzi, 2016; Tateo et al., 2022; Valsiner, 2014, 2017a).

Torna-se necessário, então, aprofundar a discussão sobre o segundo eixo desta seção: a mediação por signos, ou mediação semiótica (Abbey & Valsiner, 2005; Rosa, 2016; Rosa & Valsiner, 2018; Valsiner, 2001, 2014). Para compreender como a dualidade estabilidade–

mudança se manifesta na confluência entre formação subjetiva, trajetórias de vida, produção sociocultural e história das sociedades, é preciso evidenciar que a relação dos sujeitos com o mundo não se dá de modo direto, mas sempre permeada por signos. Desenvolvido inicialmente nas obras de Vigotski (2019, 2022), esse conceito explicita o caráter mediado da experiência humana e abre caminho para examinar como se constituem as dinâmicas semióticas que sustentam tanto continuidades quanto rupturas no curso da vida.

Segundo Abbey & Valsiner (2005):

A mediação semiótica não nos ajudaria muito a compreender o desenvolvimento se se limitasse a considerar os signos como simples representações de algo. É preciso estudar as formas concretas pelas quais os signos operam. Os seres humanos criam e utilizam significados não com o propósito de apenas comentar o mundo tal como ele é, mas como um esforço ativo de se relacionar com ele — de se preparar para o que está por vir ou de fazê-lo acontecer⁹ (p. 4, tradução nossa).

A mediação por signos constitui um sistema dinâmico no qual a subjetividade se articula de forma indissociável à sociocultura e à história da espécie humana. Nos processos de produção de significados, os sujeitos (re)interpretam continuamente os signos e as tramas de significação disponíveis, (re)elaborando formas de se relacionar consigo mesmos, com os outros e com os contextos que habitam. Nesse entrelaçamento, os processos ontogenéticos (ligados às trajetórias pessoais) e os filogenéticos (relativos à história da humanidade) se inscrevem em dinâmicas (inter)subjetivas que evidenciam transformação constante e, simultaneamente, preservam certa continuidade das subjetividades e da cultura (Rosa, 2016; Valsiner, 2001, 2014).

⁹ No original: “Semiotic mediation would not help us much for making sense of development if it stopped merely at signs representing something else. The actual ways in which signs function need to be studied. Human beings create and use meanings not merely for the sake of commenting upon the world as it is, but in an effort to actively relate to it—be prepared for what is to happen, or make it happen”.

Um exemplo emblemático da dinâmica dos signos, articulada à irreversibilidade do tempo e relacionada ao tema desta tese, encontra-se na obra de Thomas Laqueur (2001), *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. O autor traça uma historiografia crítica das significações atribuídas aos corpos e de seus efeitos na elaboração das diferenças sexuais, mostrando como essas concepções foram continuamente transformadas desde a Antiguidade até o século XIX. Laqueur (2001) demonstra que embora tenham se mantido núcleos de significado (Valsiner, 2014) como “mulher/feminilidade” e “homem/masculinidade”, tais categorias não permaneceram estáticas: foram (re)configuradas por distintos processos sociomorais e científicos ao longo do tempo. Sua análise revela, portanto, que esses signos não são fixos nem naturais, mas produtos de redes semióticas que são sustentadas e (re)definidas em contextos específicos de tempo e lugar.

Essa compreensão dialoga com a perspectiva da Psicologia Cultural Semiótica (Rosa, 2016; Rosa & Valsiner, 2018; Valsiner, 2014), segundo a qual a produção de núcleos de significado permite aos indivíduos organizar e coordenar significados sobre si, o Outro e o mundo em constante interlocução com aqueles coletivamente (re)produzidos e coordenados na sociocultura, sustentando uma noção de continuidade ao longo do tempo. Ainda que as redes semióticas se reconfigurem continuamente tanto no plano ontogenético quanto no filogenético, persistem situações em que significados (re)produzidos há séculos — como os ligados à identidade, ao sexo, ao gênero e à sexualidade — mantêm esses núcleos que mobilizam fluxos de consciência profundamente afetivos e organizam a vida sociocultural de diferentes sociedades ao longo da história.

Em suma, a natureza dos signos e das produções de significado na psique e na sociocultura é intrinsecamente coconstitutiva, flexível e dinâmica. Ela emerge das semioses que os indivíduos (re)elaboram ao longo de suas trajetórias de vida, nas quais as redes

semióticas são internalizadas, negociadas e tensionadas em coconstituição com suas relações com os Outros e com o contexto histórico-cultural.

Produção de Sentidos e Significados: Esquematização e Pleromatização

Na perspectiva da Psicologia Cultural Semiótica, os seres humanos são sujeitos ativos em seus processos de produção de sentido e atuam como “criadores compulsivos de significados¹⁰” (Valsiner, 2014, p. 1, tradução nossa). Ao vivenciar o mundo e entrar em contato com significados coletivamente coordenados, mediados pelas dinâmicas intersubjetivas, elaboram sentidos singulares para suas experiências. A análise dos sentidos que um sinal assume para um indivíduo, como parte de uma rede semiótica, assim como dos múltiplos significados produzidos por um grupo em determinado contexto histórico-cultural, exige considerar tanto os fenômenos experienciados quanto as condições e relações socioculturais que os sustentam.

As redes semióticas (ou semiosferas, como discutiremos adiante) constituem as relações (inter)subjetivas e orientam os processos de elaboração de sentido e significado (Chaudhary et al., 2022; Lopes de Oliveira et al., 2025; Rosa & Valsiner, 2018; Tateo et al., 2022; Valsiner, 2014). Porém, ainda que esses processos sejam canalizados pela sociocultura, permanecem singulares, permitindo que os signos adquiram novas nuances — e, em alguns casos, sejam completamente transformados — conforme são (re)elaborados pelos indivíduos em negociação constante com os significados disponíveis na sociocultura (Lopes de Oliveira et al., 2025; Rosa & Valsiner, 2018; Valsiner, 2014).

Fundamentando-se na obra de Vigotski, *Pensamento e Linguagem* (2019), Valsiner (2014) distingue sentido de significado, destacando que o sentido corresponde à dimensão subjetiva, dinâmica e contextual da experiência psicológica, enquanto o significado refere-se a um nível intersubjetivo aparentemente mais estável em que se coordenam e negociam os

¹⁰ No original: “being compulsive meaning-makers”.

signos da sociocultura. Essa distinção teórica é interessante para compreender a formação dos signos esquemáticos e pleromáticos, uma vez que esses processos demonstram a tensão e as imbricações entre estabilidade e transformação nas produções mútuas de sentido-pessoal e significado-sociocultural.

Dos aspectos mais triviais do cotidiano às tensões que impactam significativamente as trajetórias dos sujeitos, a produção de sentido ocorre por meio de semioses — processos de interpretação, (re)produção, negociação e contestação das redes semióticas (Madureira, 2018; Tateo & Marsico, 2021). Aprofundar essa dinâmica, marcada pela tensão entre permanência e transformação na irreversibilidade do tempo, implica considerar a articulação entre esquematização, associada à formação de núcleos de significado, e pleromatização vinculada à abertura para interpretações singulares imbricadas de afetividade, conceitos fundamentados na teoria do semiótico Charles Peirce (Klempe & Lehmann, 2021; Lehmann & Klempe, 2016; Valsiner, 2006a, 2014, 2020, 2021).

A esquematização refere-se à simplificação e à generalização da experiência por meio da formação de signos, que se manifestam como conceitos e categorias (Klempe & Lehmann, 2021; Lehmann & Klempe, 2016; Valsiner, 2006a, 2014, 2021). Esses esquemas agrupam no sistema psicológico elementos percebidos como semelhantes (Sovran, 1992) ou associados a significados em comum. Tal processo de categorização funciona como um mecanismo para lidar com a complexidade cognitiva e afetiva dos estímulos dos contextos, conferindo uma sensação de estabilidade e continuidade ao fluxo da consciência (Valsiner, 2006a, 2014, 2021).

As expectativas e os estereótipos de gênero são exemplos de processos de esquematização semiótica. Termos como mulher e homem, como signos esquemáticos, carregam preconcepções e produzem efeitos socioculturais que atravessam a constituição das (inter)subjetividades. Esses signos operam como referenciais para as concepções de si e

canalizam as condutas de quem se identifica com essas categorias, ao mesmo tempo que orientam como a sociedade interpreta e normatiza quem pertence a esses grupos, estabelecendo padrões que regulam as interações sociais. Nesse caso, os signos esquemáticos organizam a experiência individual e coletiva ao passo que sustentam processos de diferenciação, categorização e hierarquização dos sujeitos em suas relações com o mundo, apoiados em construções históricas e socioculturais que reiteram continuamente a cisheteronorma como matriz reguladora das subjetividades e das dinâmicas coletivas.

Embora os signos esquemáticos desempenhem um papel fundamental na formação de núcleos de significado em perspectiva ontológica, sociocultural e histórica, essa estabilidade é sempre relativa. Ela depende das diferentes maneiras pelas quais as redes semióticas constituem as subjetividades a partir das atribuições de sentido singulares feitas pelos indivíduos, inclusive por meio dos signos pleromáticos. Estes últimos correspondem a modos criativos, inesperados e inovadores de significar a experiência e a realidade e, por isso, tendem a desestabilizar os esquemas e provocar transformações nos significados (Klempe & Lehmann, 2021; Valsiner, 2006a, 2014).

O sistema semiótico pleromatizado sustenta a dinâmica psicológica ao abrir espaço para novas interpretações e produções de sentido no fluxo irreversível do tempo. Ele opera por meio de uma estratégia de pré-adaptação apoiada pelos signos esquemáticos, pelas semiosferas e pela própria semiose, e articulada a mecanismos de autorregulação diante das complexidades da subjetividade e da sociocultura (Abbey, 2015, Klempe & Lehmann, 2021; Valsiner, 2006a, 2014). A pleromatização, portanto, refere-se a formas mais complexas de semiose, que ultrapassam categorias simplificadoras e evidenciam a heterogeneidade e a polissemia dos signos, das experiências e dos fenômenos.

A relação mútua entre esquematização e pleromatização evidencia que, mesmo quando um signo contém um núcleo de sentido compartilhado em uma sociocultura, sua

interpretação varia entre sujeitos, tornando signos e significados inherentemente polissêmicos (Valsiner, 2014, 2017). Retomando o exemplo anterior, é possível observar o processo pleromático na multiplicidade de formas pelas quais as pessoas compreendem e vivenciam o que significa ser “mulher” ou “homem”, ainda que esses significados sejam canalizados pela sociocultura. Tais processos podem, inclusive, instaurar deslocamentos que tensionam os significados socioculturais, abrindo caminho para a criação de formas alternativas de ser e significar que procuram romper com essas categorias, como no caso de pessoas que se identificam como não-binárias.

Em síntese, à medida que ampliamos nossa experiência no mundo ao longo das trajetórias de desenvolvimento, intensifica-se a presença de signos pleromáticos em relação aos esquemáticos, abrindo caminhos para processos abdutivos de criatividade, inovação e resistência para representações mais complexas da realidade. Ao mesmo tempo, a complexidade gerada por essa ampliação demanda a atuação dos signos esquemáticos, que transformam vivências sempre inéditas em categorias e conceitos compartilhados, conferindo inteligibilidade ao vivido. A retroalimentação entre esquematização e pleromatização mostra-se fundamental para lidar com a incerteza do futuro e sustentar modos de adaptação e autorregulação no fluxo irreversível do tempo.

Semiosferas e a Produção de Fronteiras

Ao analisarmos as imbricações entre signos esquemáticos e pleromáticos, observamos a emergência de uma diversidade de sentidos e significados em coconstituição, que produzem efeitos (inter)subjetivos e socioculturais ao longo do tempo. Essa polissemia, entretanto, não ocorre como fluxo ilimitado nem em vazio, mas se inscreve em espaços dinâmicos e complexos nos quais os significados circulam, são negociados e transformados: as semiosferas (Lotman, 2005).

Formulado por Iuri Lotman (2005), o conceito de semiosfera refere-se a campos nos quais signos e significados se organizam em sistemas complexos de formações semióticas, constituídos e transformados nas interações humanas. Heterogêneas por natureza, as semiosferas reúnem múltiplos sistemas em circulação, pelas quais os sujeitos produzem, negociam e (re)elaboram sentidos nas formas de pensar, agir, sentir e se relacionar (Rosa & Valsiner, 2018; Valsiner, 2014).

A língua e outros artefatos socioculturais, como narrativas, instituições, normas e produções artísticas, integram a tessitura polissêmica da semiosfera, sustentando núcleos de significado formados pela preservação de signos esquemáticos e pela produção da memória coletiva. Esses núcleos sustentam a historicidade dos contextos socioculturais, mas permanecem suscetíveis às transformações engendradas pelas ações diversas dos sujeitos (Marsico & Varzi, 2016; Rosa & Valsiner, 2018). Um exemplo pode ser notado na expressão “cultura brasileira”. Ainda que os indivíduos compartilhem memórias históricas, crenças, valores e ferramentas que os levem a se identificar como brasileiros, situam-se de modos distintos na hierarquia social, atravessados por marcadores como sexo, gênero, sexualidade, classe, pertencimento étnico-cultural e geográfico, além de seus próprios interesses, desejos e afiliações (Lopes de Oliveira et al., 2025).

A diversidade, a polissemia e a heterogeneidade que compõem a semiosfera, então, possibilitam a circulação de diferentes sistemas de significação e, simultaneamente, geram campos de tensão que delimitam fronteiras entre eles. Esses espaços liminares configuram zonas de contato dinâmicas, nas quais distintas redes semióticas se encontram, confrontam-se e se (re)configuram por meio de processos de socialização e negociação dos signos e significados que os compõem (Español & Marsico, 2021; Marsico, 2024; Rosa & Valsiner, 2018; Tateo & Marsico, 2021; Valsiner, 2014).

A criação de fronteiras nas semiosferas constitui, assim, um processo central de mediação entre sujeito e cultura. Elas se articulam às redes de signos esquemáticos, que organizam categorias e canalizam modos de compreender a realidade, e aos signos pleromáticos, cuja abertura favorece (re)configurações (inter)subjetivas conforme o grau de permeabilidade que pode caracterizá-las. Essas fronteiras não são fixas: apresentam uma dinâmica que oscila entre maior rigidez ou flexibilidade, concretude ou abstração. Nesse fluxo, orientam a relação com o Outro e com o mundo, participam da (re)produção de normas socioculturais e sinalizam os limites do que é considerado aceitável ou proibido, lícito ou ilícito em determinado contexto (Español & Marsico, 2021; Marsico, 2018, 2024; Marsico & Tateo, 2017; Marsico & Varzi, 2016; Rosa & Valsiner, 2018; Tateo & Marsico, 2021; Valsiner, 2014).

Essas demarcações, porém, são continuamente tensionadas e renegociadas nas interações entre normatividade, produção de sentidos e dinâmicas de resistência. Desse modo, as fronteiras se (re)organizam ao longo do tempo, promovendo transformações qualitativas nas redes semióticas (Marsico, 2018, 2024; Marsico & Tateo, 2017; Tateo & Marsico, 2021). É nesse fluxo que, “ao cruzar fronteiras, eles [os seres humanos] automaticamente criam outras” (Marsico & Varzi, 2016, p. 328, tradução nossa), reafirmando a natureza dinâmica das fronteiras.

Nessa perspectiva, Marsico (2018, 2024) e Marsico & Tateo (2017) compreendem os sistemas semióticos como uma rede de (sub)partes interdependentes, nas quais as fronteiras articulam diferentes componentes e são atravessadas por processos autorregulatórios e tensionais que canalizam fluxos semióticos, preservando a coesão e a integralidade do sistema. Em um modelo tridimensional (Figura 1), Marsico (2024) busca ilustrar a complexidade do sistema formado pelas fronteiras, destacando como elas operam em múltiplos níveis e interagem de maneiras dinâmicas:

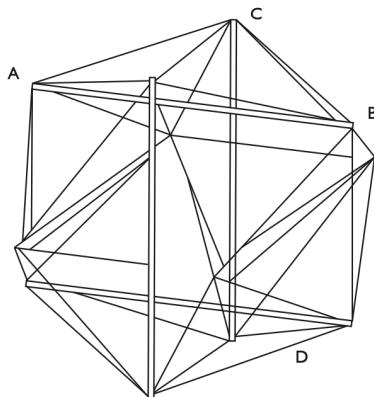


Figura 1 – Estrutura de Tensegrity (Marsico, 2024, p. 241)

Os processos fronteiriços operam, assim, por meio de filtragens seletivas que direcionam, inibem ou suspendem determinados fluxos, e cuja dinâmica varia conforme os graus de permeabilidade, flexibilidade e resistência presentes nas zonas de contato (Marsico, 2018, 2024; Marsico & Tateo, 2017). A partir disso, argumentamos que a fronteira deve ser concebida como uma membrana (Marsico, 2024). Mais do que uma mera linha de separação entre elementos distintos, essa metáfora destaca seu caráter dinâmico: a fronteira funciona como um espaço que sobrepõe, filtra e integra camadas semióticas, podendo criar, demolir ou preservar liminaridades e significados.

Os sistemas psicológicos, então, se organizam a partir de uma dinâmica tensional e de uma permeabilidade reguladora entre as fronteiras que os integram, sustentando e transformando continuamente os arranjos semióticos por meio de negociações e tensões entre suas partes constitutivas, compondo o sistema de *tensegrity*¹¹ (Marsico, 2024; Marsico & Tateo, 2017; Tateo, 2018). Esse sistema descreve como as tensões afetivo-semióticas mantêm a autorregulação dinâmica da vida psicológica, assegurando sua integridade e integralidade — não pela supressão da heterogeneidade, contradição e ambivalência, mas por sua manutenção criativa (Español et al., 2018; Marsico, 2024; Marsico & Tateo, 2017; Tateo,

¹¹ Integridade tensional do sistema (Marsico, 2024; Marsico & Tateo, 2017; Tateo, 2018).

2018). Quando as redes de tensão se integram de modo a restringir progressivamente a circulação de sentidos e significados, tornando as fronteiras cada vez mais rígidas, o acúmulo dessas tensões pode ultrapassar um limiar crítico, instaurando o risco de colapso, entendido como uma forma de redistribuir ou dissipar tais forças.

Destarte, a posição hierárquica e a relevância dos signos e significados, bem como a permeabilidade das fronteiras nos sistemas (inter)subjetivos, são continuamente (re)configuradas pelas experiências vividas, pelos fenômenos emergentes e pelos valores em circulação na sociocultura (Branco, 2015, 2021; Lopes de Oliveira et al., 2025; Marsico, 2018, 2024; Rosa & Valsiner, 2018; Valsiner, 2014), mas principalmente pelas projeções futuras realizadas pelo sistema para lidar com a incerteza e a indeterminação (Marsico & Tateo, 2017). À medida que essas fronteiras se tornam menos permeáveis, intensificam-se processos de naturalização que consolidam determinados significados como referências incontestáveis, incidindo sobre concepções de si, relações sociais e sistemas normativos. É nesse cenário que também se inscrevem fronteiras simbólicas mais rígidas, como as da cisheteronormatividade, cuja força regulatória restringe a pluralidade de sentidos e significados e torna sua contestação mais difícil.

A Produção de Fronteiras Simbólicas Rígidas pela Cisheteronormatividade

Madureira (2007, 2018) contribui para a compreensão de como, em uma dada sociocultura, as fronteiras semióticas podem adquirir rigidez no campo das questões de gênero e sexualidade. Nesse processo, as fronteiras simbólicas que sustentam a cisheteronorma são reiteradas por mecanismos de canalização sociocultural (Valsiner, 2014), instituindo o gênero como oposição binária e dicotômica que organiza expectativas e leituras sociais sobre o que significa “ser mulher” ou “ser homem”. Esses referenciais, uma vez naturalizados, passam a operar como parâmetros aparentemente únicos e incontestáveis na constituição das concepções de si, do Outro e do mundo.

O gênero opera, então, histórica e socioculturalmente, como eixo mediador das relações (inter)subjetivas (Madureira, 2007, 2018). Tentativas de transgressão dessas fronteiras tendem a ser interpretadas como ameaças à ordem vigente, mobilizando estratégias de contenção e regulação que, muitas vezes, assumem formas violentas para reafirmar sua condição de referência naturalizada (Butler, 2019a; Lugones, 2019; Madureira, 2007, 2018; Preciado, 2022). Esse enrijecimento sustenta processos de preconceito e discriminação, como sexismo, homofobia e transfobia.

Enquanto rede semiótica, a cisheteronorma sustenta crenças e valores continuamente apropriados por diferentes grupos e instituições socioculturais para finalidades diversas (Madureira, 2007, 2018). Um exemplo marcante é o modo como gênero e sexualidade foram mobilizados e reiterados no contexto brasileiro, consolidando uma matriz de inteligibilidade cisheteronormativa hegemônica, como veremos mais adiante. Ao longo do tempo, discursos e práticas em diferentes instituições contribuíram para a (re)produção dessa normatividade, naturalizando desigualdades e instituindo fronteiras simbólicas que regulam a inteligibilidade dos corpos, das subjetividades e das relações.

Contudo, como discutido anteriormente, as semiosferas são heterogêneas, e suas fronteiras apresentam graus de permeabilidade que impedem a completa rigidez das delimitações simbólicas. Nessas zonas de contato liminares, as tensões entre as fronteiras produzem frestas que evidenciam a instabilidade das naturalizações: ainda que atuem como referenciais dominantes, elas podem ser questionadas, ressignificadas ou desestabilizadas por processos de resistência que reivindicam novas formas de (re)existência¹², reconhecimento e

¹² O conceito de (re)existência, formulado por Adolfo Albán Achinte (2009), nomeia práticas estético-políticas por meio das quais povos afrodescendentes e indígenas elaboram modos próprios de viver em contextos atravessados pela colonialidade. Achinte (2009) descreve processos em que resistir e existir se imbricam, produzindo formas de ser, saber, vincular e lembrar que se afirmam e se renovam diante de violências históricas e tentativas de controle que marcam os contextos pós-coloniais.

pertencimento (Chaudhary et al., 2017; Chaudhary & Shukla, 2017; Hviid, 2017; Lugones, 2019; Valsiner, 2017b).

Assim, é relevante compreender como as dinâmicas semióticas entre sujeito e cultura sustentam e reiteram normativas por meio de processos de canalização sociocultural¹³, ao mesmo tempo em que, de forma ambivalente, abrem espaço para movimentos de resistência (Valsiner, 2014, 2017b). Para aprofundar essa reflexão, retomamos a metáfora de Bruno Latour, mobilizada por Paul Preciado em *Eu sou o monstro que vos fala* (Preciado, 2022):

É a prática, o modus operandi que autoriza a emergência de fatos novos. É mais como uma estrada que permite alcançar um lugar experimental do que como um filtro que colore os dados de maneira permanente. Um paradigma atua mais ou menos como a pista de um aeroporto. Torna possível, por assim dizer, a “aterrissagem” de certos fatos (Latour, 2006, citado em Preciado, 2022, pp. 50-51).

Ao tomarmos a cisheteronormatividade como paradigma, no sentido proposto por Preciado (2022), evidencia-se sua função de canalizar socioculturalmente interpretações e classificações, operando como uma pista de pouso que orienta quais modelos de significação de si, do Outro e do mundo podem se tornar possíveis e inteligíveis. A separação entre signos esquemáticos que a sustentam — “homem/masculino/macho”, “mulher/feminino/fêmea”, “heterossexual”, “homossexual”, “bissexual” — decorre desse processo semiótico, no qual a naturalização das diferenças e a legitimação das desigualdades conformam o núcleo organizador dos significados que atravessam e regulam os modos de ser, de significar e de se relacionar no mundo.

As crenças e valores que sustentam a cisheteronorma fazem com que os sujeitos a percebam como a única pista de pouso possível, o paradigma legítimo para interpretar a

¹³ De forma sintética, esse conceito refere-se aos mecanismos pelos quais subjetividades, condutas e discursos são direcionados, orientados e regulados, contribuindo para a manutenção das normatividades estabelecidas (Valsiner, 2014).

realidade (Preciado, 2022). Nessa lógica, até mesmo as ciências que hegemonizaram o campo do conhecimento frequentemente operam sob a premissa de que as redes semióticas que sustentam seus significados são fixas e imunes à polissemia. Exige-se, assim, que os processos de significação aterrissem no estreito corredor iluminado pela binariedade de gênero, enquanto tudo o que se situa fora dessa rota permanece obscurecido, marginalizado e submetido a regulações e violências. Esse mecanismo não apenas invisibiliza experiências plurais, mas também reafirma a cisheteronormatividade como matriz única, absoluta, evidenciando que a canalização sociocultural pode adquirir caráter disciplinador.

Porém, é nas frestas que resistem aos processos de normatização que encontramos inspiração para uma aproximação pleromática do fotógrafo Diego Bresani, em Brasília: Linhas de Desejo¹⁴.

Brasília, cidade concebida sob a lógica do planejamento modernista, traz inscritas em sua arquitetura não apenas vastas distâncias geográficas, mas também simbólicas. A centralidade do automóvel consolidou-se como forma predominante — e quase obrigatória — de mobilidade urbana, marcada por um caráter elitizado. Entretanto, como situar nesse cenário os inúmeros trabalhadores que, partindo cotidianamente das Regiões Administrativas, dependem do transporte público e muitas vezes percorrem longos trechos a pé para chegar a seus locais de trabalho, assegurando o funcionamento da capital federal?

O projeto Linhas de Desejo apresenta um fenômeno urbano que nasce da necessidade, da constatação de que Brasília não foi planejada para os pedestres trabalhadores. Ainda assim, em seus deslocamentos cotidianos, essas pessoas traçam percursos alternativos e improvisados para alcançar seus destinos. Sem respaldo do urbanismo oficial da cidade, esses caminhos se formam pelo trânsito diário de milhares de pessoas, inscrevendo na terra seus

¹⁴ Para mais informações: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-64038880>

próprios trajetos (Figura 2) mesmo que, como observa Bresani, muitas vezes seja preciso “lutar por espaço com os carros” (BBC, 2022).



Figura 2 – Fotografia de Diego Bressani (BBC, 2022)

Ao transpor essa metáfora para nossa discussão, podemos compreender as linhas de desejo retratadas pelo fotógrafo como os percursos traçados por aquelas/us/es que desafiam o sistema cisheteronormativo. Assim como Brasília não foi pensada para pedestres, a sociedade moderno-colonial, que se constitui sobre uma base moral judaico-cristã, não foi (e não é) concebida para acolher quem se desvia das normas cisheteronormativas. No entanto, ao invés de se submeterem às vias institucionalizadas, esses sujeitos criam caminhos próprios, abrindo frestas no planejamento normativo. Algo que se configura como um ato de resistência, subversão e transgressão; uma insurgência contra a lógica dominante. Trajetórias dissidentes, vivas e dinâmicas revelam na prática as urgências e necessidades de outras formas de compreender os seres humanos, suas trajetórias e modos de (re)existência.

A produção de sentidos e significados sobre a realidade configura-se, assim, como um campo em permanente disputa. Portanto, ao buscar tensionar e deslocar as redes semióticas que canalizam e produzem efeitos de regulação e controle sobre trajetórias dissidentes, torna-se indispensável reconhecer a multiplicidade de pistas de pouso e a pluralidade de linhas de

desejo que coexistem em uma dada sociocultura. Surge, então, a questão: De que modo essas exigências socioculturais se impõem? Quais mecanismos sustentam a cisheteronormatividade como percurso apresentado como único legítimo? Nas próximas subseções, discutiremos o papel das instituições, da normatividade e das memórias coletivas como forças canalizadoras socioculturais.

Instituições e Normatividade

“O corpo trans é uma colônia de instituições disciplinares”

(Preciado, 2022, p. 39)

Os seres humanos nascem imersos em contextos socioculturais que os antecedem, onde já operam formas históricas de organização da vida em comum. A inserção na sociocultura ocorre pela via da alteridade, no contato com outras pessoas, grupos, instituições e normas que compõem essa trama intersubjetiva (Valsiner, 2014). Desde o início da vida, portanto, os sujeitos são convocados a se relacionarem com sistemas de significação que canalizam modos de ser, de existir, de significar e de se relacionar.

As instituições, nesse processo, configuram-se como sistemas de regulação afetivo-semiótica, orientando a experiência humana por meio de múltiplas redes de signos — normas, discursos, narrativas e valores historicamente (re)produzidos e continuamente atualizados. Nelas, e por meio delas, se instauram mecanismos de canalização sociocultural que, ao mesmo tempo, ampliam certas possibilidades e limitam outras, incidindo sobre as trajetórias de desenvolvimento dos sujeitos (Valsiner, 2012, 2014). Pela reiteração situada dessas redes nas práticas cotidianas, produzem-se formas de normatividade que oferecem uma sensação de continuidade, mas que permanecem atravessadas por disputas, negociações e reconfigurações na medida que as condutas dos sujeitos podem tensionar normas preexistentes e transformar os modos institucionais de funcionamento (Chaudhary et al., 2022; Valsiner, 2012, 2014).

A normatividade, nesse sentido, emerge como efeito e, ao mesmo tempo, como condição de funcionamento e manutenção das instituições. Neste estudo, os processos de normatização serão concebidos a partir de duas dimensões interrelacionadas. A primeira diz respeito ao conjunto de regras, padrões, expectativas, sugestões e demandas socialmente coordenadas e reiteradas que orientam condutas e organizam modos de vida (Brinkmann, 2016, 2019). A segunda aprofunda essa definição ao compreender a normatividade como força de poder que regula corpos e subjetividades, hierarquiza saberes e discursos e institui regimes de verdade que sustentam relações de dominação e exclusão (Butler, 2019a, 2019b, 2019c; Foucault, 1999).

A primeira dimensão, conforme argumenta Brinkmann (2016, 2019), desloca a compreensão da normatividade como um conjunto de regras externas que apenas controlam comportamentos, passando a concebê-la como parte constitutiva e necessária da experiência humana. Sendo assim, a normatividade organiza os modos pelos quais os sujeitos interpretam, significam e se posicionam nas relações com o mundo, operando como eixo regulador na coordenação das interações e na (re)atualização das redes semióticas que sustentam a vida coletiva. É nesse processo que se formam os “espaços humanos de razão” (Brinkmann, 2016, 2019): arenas simbólicas em que normas e valores são continuamente (re)interpretados, contestados e reinscritos nas trocas intersubjetivas, tornando-se referenciais compartilhados para a produção de significados e para a manutenção de certa percepção de continuidade histórica e sociocultural.

A normatividade, nesse sentido, participa da constituição das semiosferas e do delineamento das fronteiras semióticas que tornam inteligíveis as formas de interação entre os sujeitos, articulando os três tempos da (inter)subjetividade — os núcleos de significado provenientes do passado, as condutas e relações coordenadas no presente e as projeções voltadas ao futuro (Rosa & Valsiner, 2018; Valsiner, 2014). Assim, canaliza aquilo que pode

ser reconhecido como legítimo, aceitável ou possível em cada contexto sociocultural e histórico. As normatividades socioculturais, portanto, constituem e organizam as experiências humanas em múltiplos níveis, do micro (subjetivo) ao macro (institucional e coletivo), sustentando a inteligibilidade e a continuidade da vida em comum, ao mesmo tempo em que abrem margens de indeterminação e potencialidade para o devir.

Contudo, tais normatividades não incidem de modo uniforme sobre os corpos-*selves*¹⁵ (Moura, 2023). Elas instauram hierarquias que posicionam os sujeitos de maneira desigual na ordem social, definindo quais vidas podem ser reconhecidas/válidas e quais permanecem nas fronteiras da inteligibilidade (Butler, 2019a, 2019c; Foucault, 1999). A normatividade, assim, opera simultaneamente como princípio organizador da vida coletiva e como força de poder que regula, hierarquiza e exclui, evidenciando o caráter assimétrico e, por vezes, violento de sua atuação nas (inter)subjetividades.

Para compreender as forças que colaboram para sustentar as assimetrias e os modos pelos quais se produzem normatividades de gênero e sexualidade, é fundamental recorrer às contribuições das Ciências Humanas e Sociais. Foucault (1999), em *História da Sexualidade I*, introduz a genealogia do poder como ferramenta analítica para examinar como discursos e práticas se inscrevem historicamente nos corpos e nos modos de subjetivação. A genealogia, nesse sentido, não busca origens, mas investiga as condições históricas que possibilitaram a emergência de determinados regimes de verdade, evidenciando como certos discursos se consolidam como legítimos, enquanto outros são silenciados ou desautorizados.

A partir dessa perspectiva, Foucault (1999) formula o conceito de dispositivo da sexualidade, por meio do qual analisa a transformação moderna da sexualidade: de objeto de

¹⁵ Ao invés de tratarmos apenas do “self”, optamos aqui pelo conceito de corpo-*self*, inspiradas em Moura (2023) e em Moura e Lopes de Oliveira (2023). Essa escolha parte da compreensão de que os processos psicológicos são encarnados e, portanto, não podem ser pensados separadamente das dimensões corporais da experiência. Ao problematizar a dicotomização ainda presente em parte da Psicologia e das Ciências Humanas e Sociais, as autoras propõem que “o corpo deve ser compreendido como constituinte de uma subjetividade encarnada, de uma unidade material-simbólica, um corpo-*self*” (Moura, 2023, p. 9).

interdição religiosa a campo de produção de saber-poder e de intervenção médico-científica, marcado pela lógica da patologização. A sexualidade, antes situada no domínio do pecado, passa a ser incessantemente produzida, classificada e prescrita, tornando-se elemento central das estratégias de governança da vida e da inteligibilidade biopolítica moderna. Esse dispositivo mobiliza dinâmicas complexas de saber-poder por meio de uma vasta rede institucional — médica, jurídica, pedagógica, religiosa e familiar — e de sujeitos investidos de autoridade para enunciar verdades sobre os corpos, como médicos, pedagogos, psiquiatras, juízes, psicólogos, professores e pais. Esses agentes operam um poder difuso, que se exerce pela produção de discursos e práticas cotidianas de regulação da vida (Foucault, 1999).

Butler (2019a, 2019b, 2019c), ao dialogar criticamente com Foucault, desloca e aprofunda essa discussão ao formular a noção de performatividade, enfatizando que o poder não apenas disciplina ou restringe, mas também produz os próprios sujeitos que regula. Nessa perspectiva, gênero e sexualidade não se configuram como identidades fixas, mas como efeitos reiterativos das normas que delimitam as condições de reconhecimento e inteligibilidade social. A noção de performatividade permite compreender que as normas se sustentam pela reiteração contínua de condutas e discursos que inscrevem e atualizam as redes de significação¹⁶ associadas e que canalizam aos regimes de verdade que sustentam a cisgender normatividade. Essa repetição não apenas reafirma as normas, mas constitui as condições pelas quais os sujeitos se tornam reconhecíveis, situados e se percebem (não-) pertencentes na sociocultura.

¹⁶ Para Butler, a centralidade do processo de formação das matrizes de inteligibilidade de gênero se dá por meio da linguagem (Borba, 2014) — uma linguagem encarnada, situada e relacional. A linguagem constitui, em sua concepção, um campo performativo de poder que não apenas descreve o mundo, mas o produz, configurando os sujeitos e demarcando as fronteiras do inteligível, do natural, do normal, do sexo, do gênero e do desejo (Butler, 2019a, 2019b, 2019c). Essa perspectiva dialoga com a noção de canalização sociocultural das redes semióticas desenvolvida na Psicologia Cultural Semiótica (Valsiner, 2014), ao evidenciar que os sistemas de significação, enquanto mediadores da experiência, simultaneamente regulam e possibilitam a criação de novos sentidos/significados. Nas frestas produzidas pela performatividade, emergem movimentos de desvio e invenção que produzem efeitos nas experiências, nas relações e nas formas pelas quais os sujeitos (re)significam a si, o Outro e o mundo.

Entretanto, como destaca Butler (2019a, 2019b, 2019c), toda reiteração carrega a possibilidade de desvio, pois nunca é uma simples cópia: ao diferir, mesmo minimamente, de sua repetição anterior, abre frestas pelas quais emergem deslocamentos que tensionam a norma e instauram novas possibilidades de (re)configuração. Assim, a performatividade demonstra como as normas são (re)produzidas, vividas e reiteradas, mas também como podem ser continuamente tensionadas e transformadas nas práticas e experiências cotidianas.

Por último, é preciso considerar algo que atravessa de forma ainda mais profunda as experiências e trajetórias de desenvolvimento em contextos pós-coloniais, como o Brasil. Compreender como as instituições e normatividades operam nesses contextos implica reconhecer as múltiplas dimensões em que a colonialidade se manifesta; a do poder (Quijano, 2005), do saber (Lander, 2000), do ser (Maldonado-Torres, 2007) e dos gêneros (Lugones, 2019). A colonialidade, que persiste mesmo após o fim formal do colonialismo, foi forjada por meio de processos de aculturação, subjugação e exploração de populações racializadas, cujas formas de organizar a vida, os corpos, a subjetividade e as relações diferiam profundamente das impostas pelo projeto moderno-colonial (Curiel, 2020; Lander, 2000; Lugones, 2019, 2020; Maldonado-Torres, 2007; Quijano, 2005).

As noções de colonialidade do ser (Maldonado-Torres, 2007) e de colonialidade de gênero (Lugones, 2019) nos auxiliam a compreender que os processos psicológicos, as relações socioculturais, as normatividades e as instituições se coconstituem em meio a arenas travessadas por hierarquias ontológicas e epistêmicas.

A colonialidade do ser, proposta por Maldonado-Torres (2007), aprofunda a crítica à modernidade ao mostrar como o colonialismo instituiu (e a colonialidade continua a (re)produzir) classificações hierárquicas da existência. Essa racionalidade organizou o mundo social a partir de oposições como civilizado/selvagem e humano/não-humano, instaurando uma economia ontológica em que o valor da vida foi distribuído de modo desigual. O ser, sob

a colonialidade, converte-se em uma categoria estratificada: enquanto alguns são reconhecidos como plenamente humanos e dotados de racionalidade, outros são reduzidos à condição de corpos úteis, expropriados de valor simbólico e político. Essas assimetrias atravessam o tecido da experiência humana, incidindo sobre os processos de constituição da subjetividade e sobre as dinâmicas institucionais e epistêmicas que sustentam a lógica moderno-colonial (Curiel, 2020; Maldonado-Torres, 2007; Orellana, 2016; Pavón-Cuéllar, 2021).

No mesmo movimento de desvelar as marcas da colonialidade sobre as condições de existência, Lugones (2019) propõe a colonialidade de gênero como um caminho teórico-analítico para compreender como as relações entre sexo, gênero e sexualidade foram organizadas pela lógica moderno-colonial, produzindo efeitos duradouros sobre o reconhecimento e o valor atribuídos aos corpos de forma gendrada. Nesse entrelaçamento, a cisheteronormatividade pode ser compreendida como uma das expressões contemporâneas da colonialidade: um dispositivo de canalização sociocultural que prolonga o projeto moderno-colonial de controle dos corpos, dos afetos, das possibilidades de existência e das formas de se relacionar.

A centralidade ontológica e epistemológica atribuída a determinados sujeitos pode ser compreendida como efeito de estratégias normativas mobilizadas por grupos e instituições que há tempos ocupam posições de poder, sustentando discursos alinhados às tramas socioculturais que aqueles buscam preservar e reproduzir ao longo do tempo. Esses discursos, ao operarem como forças interpelativas (Butler, 2019a; Foucault, 1999), tendem a se estabilizar como verdades aparentemente homogêneas e inquestionáveis, canalizando os modos de interpretação e reconhecimento de si e do outro. Desse modo, participam da (re)configuração das memórias coletivas em torno de eventos, experiências e fenômenos que

legitimam formas específicas de ordenamento social (Glăveanu, 2017; Glăveanu & Wagoner, 2016; Saint-Laurent, 2017).

Memórias Coletivas e (Inter-)Subjetividade

“A memória coletiva, a visão unilateral e subjetiva que o grupo tem do seu próprio passado, desempenha um papel central em definir quem acreditamos que somos e como o mundo deveria ser. Como tal, ser capaz de questionar o que se diz sobre o passado oferece a possibilidade de imaginar futuros e construir identidades fora do que é comumente aceito na sociedade, proporcionando, assim, raízes para a resistência¹⁷”

(Saint-Laurent, 2017, p. 49, tradução nossa)

As memórias coletivas operam como formas de continuidade histórica e de regulação sociocultural, nas quais se entrelaçam passado, presente e futuro em processos de produção de significado. Por meio das lembranças e narrativas coordenadas, os grupos humanos (re)produzem matrizes de significação que sustentam valores, crenças e normatividades, oferecendo referências intersubjetivas para a vida comum (Glăveanu, 2017; Glăveanu & Wagoner, 2016; Saint-Laurent, 2017; Valsiner, 2014). Articuladas a sistemas de valores socioculturais, elas hierarquizam interpretações da realidade, conferindo centralidade a determinadas versões do passado, enquanto silenciam ou relegam outras ao esquecimento. Nesse processo, as memórias coletivas instituem parâmetros de reconhecimento e de inteligibilidade, orientando o modo como o presente é vivido e o futuro é imaginado.

Porém, para Glăveanu (2017) e Glăveanu e Wagoner (2016), as memórias não operam como depósitos estáticos de lembranças, mas como processos dinâmicos que permitem sua (re)configuração diante de novos referenciais interpretativos. Trata-se de uma atividade

¹⁷ No original: “Collective memory, the one-sided and subjective vision the group holds of its own past, plays a central role in defining who we believe we are and what the world is supposed to be. As such, being able to challenge what is said of the past offers the possibility to imagine futures and build identities outside of what is commonly accepted in society, thus providing roots for resistance”.

criativa, relacional e dialógica, na qual o passado é constantemente (re)elaborado e tensionado nas interações cotidianas, abrindo espaço para múltiplas interpretações e para o surgimento de novos sentidos e significados (Glăveanu, 2017; Glăveanu & Wagoner, 2016; Saint-Laurent, 2017). Posto isso, interrogar o que se recorda, e o modo como se recorda, implica intervir nos regimes de verdade que organizam a vida coletiva e sustentam as formas de reconhecimento de si, do outro e do mundo.

Como tema central para a discussão aqui proposta, é relevante compreender que as memórias coletivas operam também como sistemas de classificação, por meio dos quais se produzem narrativas que posicionam os sujeitos dentro de categorias socioculturais e históricas (Glăveanu, 2017; Glăveanu & Wagoner, 2016). Tais narrativas não apenas organizam o modo como o passado é interpretado, mas configuram formas de pertencimento e diferenciação, sustentando regimes identitários que orientam as possibilidades de reconhecimento social. A adesão reiterada a certas classificações — que naturalizam signos como *mulher, homem, branco, negro, indígena, homossexual* ou *heterossexual* como referências universais de humanidade — consolida um campo normativo de inteligibilidade.

Essa perspectiva crítica sobre as memórias coletivas dialoga com o que Chimamanda Ngozi Adichie (2019) denomina “o perigo da história única” e com o conceito de “política de memória” formulado por Berenice Bento (2024). Embora partam de referenciais distintos, ambas mostram que a imposição de uma narrativa única sobre o passado opera como mecanismo de poder, ao organizar o lembrar e instituir critérios de reconhecimento que determinam quais experiências são legitimadas e quais histórias se tornam visíveis. Esse processo define os contornos do pensável e do vivível, instaurando fronteiras que hierarquizam vidas e modos de ser e existir. Ao fazê-lo, sustenta dinâmicas de silenciamento, marginalização e apagamento sistemático da dissidência, de afetos desviantes e de saberes contra-hegemônicos. Como questiona Bento (2024, p. 23): “A forma como se lê a História é

um efeito de como as subjetividades são estruturadas. Por quem eu choro? Com quem eu me identifico?”.

Assumir uma perspectiva de deslocamento e desestabilização das ontologias, narrativas e memórias socioculturais permite reinscrever o passado e o presente sob novos referenciais interpretativos, abrindo frestas para futuros mais habitáveis. Despatologizar as redes semióticas produzidas por pessoas que escapam à norma, historicamente marcadas como dissidentes e convertidas em alvos de violência e vulnerabilização, significa reivindicar a legitimidade de modos de ser e existir lançados à abjeção¹⁸. O capítulo seguinte aprofunda essas elaborações, tensionando os significados cisheteronormativos historicamente (re)produzidos no contexto brasileiro e seus efeitos na constituição da subjetividade.

¹⁸ Segundo Bento (2024), abjeção é entendida como “o lugar em que habitam os corpos que estão fora da ontologia” (p. 24).

Capítulo 2 – Criação Sociocultural e Histórica dos Significados sobre os Corpos no Brasil

Ao dar continuidade aos deslocamentos epistêmicos que orientam esta tese, este capítulo propõe uma inflexão ontológica que, ao mesmo tempo que se articula a questões epistemológicas e teóricas, também as convoca à sua reconfiguração. Ontologia, aqui, é compreendida como o conjunto de pressupostos que orientam concepções sobre a natureza do ser (Lopes de Oliveira et al., 2025). Esses pressupostos ocupam uma centralidade na produção dos saberes e das práticas científicas que sustentam a Psicologia e outras Ciências Humanas e Sociais, orientando as interpretações sobre os sujeitos, suas relações e as dinâmicas socioculturais que organizam a experiência humana ao longo da história.

No entanto, diante das raízes históricas da formação sociocultural do Brasil, as lentes interpretativas hegemônicas acerca dos corpos permanecem imbricadas na colonialidade do ser (Maldonado-Torres, 2007). Como já indicava o estudo de Henrich et al. (2010), grande parte do conhecimento psicológico foi, e continua sendo, sustentado por paradigmas ontológicos e epistemológicos, explícitos ou implícitos, que tomam como referência um perfil caracterizado por sujeitos WEIRD (Western/Ocidentais, Educated/Educados, Industrialized/Industrializados, Rich/Ricos e Democratic/Democráticos). Essa matriz se coconstitui com base nos marcadores da branquitude, da masculinidade e da cisheteronorma, que operam como eixos normativos ao reiterar fronteiras de inteligibilidade e ao definir parâmetros do que é reconhecido como “humano” e daquilo que se estabelece como “normalidade”; algo que será aprofundado neste capítulo.

A partir dessa reflexão, convocam-se produções epistemológicas e teóricas críticas, comprometidas em tensionar interpretações e saberes históricos e socioculturais hegemônicos que incidem sobre os sujeitos, com o propósito de desestabilizar e deslocar regimes ontológicos normativos sustentados pela cisheteronormatividade. Este capítulo aposta,

portanto, nas narrativas dissidentes como vias potentes para examinar como referenciais socioculturais e científicos foram (re)produzidos e legitimados ao longo do tempo, em contraste com aquilo que foi sistematicamente classificado como desvio, anomalia ou ameaça à ordem vigente.

Percorrem-se, assim, os contornos do projeto moderno-colonial no Brasil, da colonização às suas expressões contemporâneas, no qual redes semióticas que articulam núcleos de significado, memórias coletivas, normatividades e instituições há muito operam de modo a sustentar fronteiras rígidas da inteligibilidade cisheterossexual e dos padrões de normalidade. Ao mesmo tempo, abrem-se frestas que afirmam a legitimidade de histórias, memórias e modos de ser e existir plurais, em resistência às contínuas tentativas de apagamento e silenciamento.

Antes de iniciar a apresentação que se segue, é importante salientar que a cronologia mobilizada não é linear nem unívoca. As narrativas históricas são compreendidas aqui como produções complexas, compostas por processos que se sobrepõem, coexistem e se desdobram em meio a dinâmicas complexas de simultaneidade, antecipação e sucessão (Saint-Laurent, 2017; Valsiner, 2014). Desse modo, o processo histórico não pode ser reduzido a uma sucessão linear de fases, uma vez que crenças, teorias e significações que permeiam tanto o senso comum quanto os conhecimentos científicos de uma época muitas vezes permanecem em voga, mesmo diante da emergência de novos referenciais. A leitura proposta nas próximas subseções constitui, portanto, uma dentre muitas possíveis, marcada pelo compromisso com uma abordagem crítica, situada e implicada na (re)produção de processos de significação sobre as inteligibilidades plurais sobre os *corpo-selves*.

“O Verbo se fez Carne e Habitou entre Nós”: Colonização

Desde o início da análise histórica delineada neste capítulo, já no período da colonização, observam-se produções hierárquicasmeticulosamente elaboradas em torno da

diferenciação entre mulheres e homens, assim como da regulação das relações amorosas e das práticas sexuais. Essas interpretações estavam atravessadas por vieses filosóficos, morais e sociais que extrapolavam qualquer explicação estritamente biológica ou reprodutiva. Argumenta-se, portanto, que a produção de significados sobre os corpos historicamente se sustentou em valores socioculturais específicos. Ainda assim, essa complexa rede de significações contribuiu para consolidar uma categorização sociológica dos indivíduos, na qual fundamentos imbricados na diferença sexual foram mobilizados para canalizar a definição das funções sociais normatizadas em cada época (Foucault, 1999; Laqueur, 2001; Lugones, 2019).

De acordo com Laqueur (2001), entre os séculos II e XVIII, prevaleceu na Europa o que ficou conhecido como Teoria do Sexo Único, ou Teoria da Única Carne. Essa concepção postulava a existência de apenas um único sexo, entendido como expressão de uma única carne, e operava como fundamento para a interpretação dos corpos. A diferença entre nascer com órgãos sexuais masculinos ou femininos era atribuída ao grau de desenvolvimento provocado pelo calor vital, considerado, à época, o elemento essencial da vida.

Segundo essa teoria, os corpos masculinos possuíam maior quantidade de calor, o que os tornava mais desenvolvidos e, portanto, aptos a alcançar a perfeição (meta)física. Já os corpos femininos, caracterizados por menor calor vital, seriam incompletos e, dessa forma, não atingiam a mesma perfeição. Os órgãos reprodutivos femininos eram vistos como versões internas, invertidas, dos órgãos masculinos — evidência, para os proponentes da teoria, de sua inferioridade. A concepção sobre uma tal inferioridade corporal expande-se para contemplar também sua inferioridade moral, social e comportamental, conferindo legitimidade à hierarquização dos corpos como uma expressão da ordem natural presumida.

A hierarquização do calor entre corpos masculinos e femininos consolidou significados morais que sustentavam a oposição entre perfeição e imperfeição. Laqueur

(2001) apresenta registros históricos profícuos nessa direção: sobre meninas que poderiam ser convertidas em meninos caso realizassem atividades capazes de elevar o calor corporal interno; sobre mulheres viris (as chamadas viragos) que, por terem a temperatura corporal mais elevada, tornavam-se tão viris quanto os homens e inférteis. Por outro lado, aos homens considerados frágeis ou efeminados era atribuído menor calor vital, considerando-se que o convívio constante com mulheres poderia levá-los a perder a virilidade. Toda essa formulação proposta na ideia de temperatura, entretanto, nunca foi submetida à verificação empírica, sustentando-se meramente em especulações metafísico-filosóficas.

Os discursos sociais, culturais e religiosos que amparavam as concepções sobre a diferenças morais entre homens e mulheres, como a Teoria do Sexo Único, combinada aos preceitos cristãos, foram transplantados ao Brasil como expressão do projeto colonizador português (Del Priore, 2023; Vainfas, 2017). No século XVI, os princípios do cristianismo trazidos pelos jesuítas, eram articulados na noção de monogenia. Ou seja, essa perspectiva baseava-se na ideia de que todos os seres humanos compartilhavam uma origem comum e de que essa linhagem coexistia com uma hierarquização entre selvageria e civilização. A partir dessa concepção, os indígenas passaram a ser interpretados como representantes de um estágio primitivo da espécie humana e, para alcançarem a salvação, deveriam abandonar seus modos de vida e se submeter à doutrina cristã (Curiel, 2017; Lugones, 2020; Raminelli, 2004).

A ordem social instituída pelos discursos dominantes da época — em especial pela Igreja Católica, que desempenhava um papel central na vida política e social da colônia — contribuiu para a produção e manutenção de estereótipos duradouros, além de intensificar dispositivos de normatização e vigilância das expectativas socioculturais dirigidas à população do nosso território (Costa, 1999; Del Priore, 2023; Raminelli, 2004; Vainfas, 2017). A noção de uma “única carne” e a crença em uma origem comum da humanidade

fundamentaram a legitimação de hierarquias de ordem moral e sociocultural que atravessaram as distinções entre homens e mulheres e entre diferentes grupos étnico-culturais.

Desde a invasão portuguesa, as populações originárias foram alvo de estigmas pelos jesuítas que não compartilhavam as interpretações entre si (Del Priore, 2023; Raminelli, 2004; Vainfas, 2017). Cartas e crônicas relatam que enquanto Fernão Cardim e José de Anchieta atribuíam aos modos de vida dessas populações traços de inocência e os consideravam primitivos diante dos parâmetros civilizatórios europeus, outros jesuítas como Jerônimo Rodrigues e Manuel da Nóbrega iam além, adicionando ao primitivismo a compreensão de que representariam barbárie, animalidade e degeneração moral, relacionadas à incivilidade, ao pecado, à ausência de pudor e à castidade (Vainfas, 2017). Até mesmo a resistência dos povos indígenas à conversão civilizatória era sistematicamente lida como manifestação de primitivismo e inferioridade, reforçando estereótipos mobilizados para legitimar o projeto colonizador — marcado pela dominação, exploração, aculturação forçada e genocídio — e consolidando a retórica da superioridade moral e civilizatória europeia (Curiel, 2020; Del Priore, 2023; Lugones, 2019; Raminelli, 2004; Vainfas, 2017).

A demonização dos povos originários se intensificava de forma ainda mais severa quando dirigida às fêmeas¹⁹ dessas populações. A partir da iconografia cristã de Eva, elas passaram a ser descritas como menos desenvolvidas, imperfeitas, de moralidade mais frágil, e ainda mais vulneráveis aos pecados da carne do que os homens indígenas (Del Priore, 2023; Vainfas, 2017; Raminelli, 2004). Por meio dessa representação misógina de matriz cristã reiterava a ideia de que, a partir de Eva, as mulheres carregam a inclinação para a corrupção espiritual, sendo responsabilizadas pelas tentações impostas à alma masculina (Araújo, 2004;

¹⁹ Emprega-se aqui o termo *fêmea* apoiando-nos na análise de Lugones (2019) sobre a colonialidade dos gêneros. Segundo a autora: “Os comportamentos e as personalidades/almas das pessoas colonizadas eram julgadas como bestiais e, consequentemente, não atribuídas de gênero, promíscuas, grotescamente sexuais e pecaminosas. Apesar de, nesse momento, o entendimento sobre sexo ainda não ser dismórfico, os animais já eram diferenciados entre machos e fêmeas. O macho, perfeito; e a fêmea, a inversão e a deformação do macho” (Lugones, 2019, p. 359).

Raminelli, 2004; Vainfas, 2004). Raminelli (2004) descreve que, entre as tupinambás, até mesmo os corpos e atividades das idosas eram associados ao pecado e à perversão. As tarefas desempenhadas pelas anciãs eram consideradas práticas mágicas, inclusive as cerimônias de fabricação de bebidas fermentadas e os rituais que antecediam o consumo de carne humana, que eram tomados como sinais de um alegado declínio físico e espiritual.

Apesar de condenarem publicamente as tradições indígenas, os colonizadores portugueses frequentemente adotavam práticas nativas, mesmo aquelas consideradas contrárias à moral cristã — poligamia, amancebamento, concubinato, incestos e fornicações. Uma das justificativas para essa adesão seletiva era a escassez de mulheres brancas portuguesas disponíveis na colônia para o matrimônio (Mott, 1992; Vainfas, 2017). A fim de enfrentar esse problema, os jesuítas solicitaram à Coroa o envio de mulheres ao território colonizado, estratégia associada ao projeto de higienização social que visava conter a miscigenação e afastar os homens dos chamados pecados dos trópicos (Mott, 1992; Vainfas, 2017). Assim, o casamento entre homens e mulheres brancos era incentivado não apenas por motivos religiosos, patrimoniais ou genealógicos, mas também por razões morais, operando como estratégia de domesticação e controle das relações sociais e sexuais no Brasil Colônia (Bellini, 1989; Vainfas, 2017).

Com a expansão do processo de escravização que passou a incluir povos de diferentes nações africanas nos séculos posteriores à invasão, as formas de subjugação moral direcionadas aos corpos indígenas e às expectativas sociorreligiosas que os atravessavam foram também estendidas aos modos de vida, às práticas socioculturais e às espiritualidades/religiosidades dos africanos escravizados. Contudo, enquanto se atribuía aos indígenas uma possível inocência ou ignorância a ser “corrigida” pela doutrina cristã, essa concepção não se aplicava à população africana escravizada. Esses sujeitos passaram a ser

representados como os grandes pecadores dos trópicos, mais uma vez, sustentados por uma narrativa bíblica (Nascimento, 2016; Vainfas, 2017).

Segundo um mito bíblico amplamente mobilizado no contexto colonial, os povos africanos seriam descendentes de Cam (filho de Noé) e teriam sido condenados à África como punição por suas ações pecaminosas. A associação com esse relato mítico consolidou estigmas duradouros sobre essas pessoas no Brasil. Eles passaram a ser representados como desonestos, propensos à devassidão e à libidinagem, o que reproduzia estereótipos que sustentavam a falta de humanidade, degradação e distanciamento de Deus (Nascimento, 2016; Vainfas, 2017). A perspectiva colonizadora, nesse sentido, reforçava a intenção de “comprovar quão decaída podia ser a humanidade ignorante de Deus” (Vainfas, 2017, p. 53). Tais estigmas funcionavam como justificativas para práticas violentas de cristianização, subjugação e desumanização dessas pessoas.

Durante o período escravagista, intensificou-se uma hierarquização étnico-racial e de gênero que estruturava as relações de poder em torno dos corpos. Um ditado popular da época exemplifica os estereótipos misóginos e raciais que sustentavam essa ordenação: “branca para casar, mulata para fornicular, negra para trabalhar” (González, 2020, p. 49). No caso das mulheres brancas, de origem europeia, acreditava-se que exigiam vigilância e controle masculinos devido ao suposto subdesenvolvimento físico (associado à Teoria do Sexo Único) e à inclinação ao pecado (reforçada pela identificação com a figura de Eva). Ainda assim, eram vistas como passíveis de domesticação e dignas de serem convertidas em esposas e mães honradas, conforme os ideais cristãos. A preservação da honra era uma responsabilidade atribuída diretamente às mulheres brancas, cuja conduta deveria se moldar à imagem idealizada de Maria. Em contrapartida, as mulheres indígenas e negras eram representadas como lascivas por natureza e inherentemente desonradas, sendo reiteradamente associadas à figura de Eva e ao pecado (Del Priore, 2023; Raminelli, 2004; Vainfas, 2017).

As diferenciações estereotipadas entre mulheres brancas, indígenas e negras contribuíram para a disseminação da misoginia por vias específicas, definindo expectativas distintas quanto aos papéis sociais a serem desempenhados e aos mecanismos de controle legitimados para cada grupo (Curiel, 2017; Del Priore, 2023; Vainfas, 2017). Enquanto as mulheres brancas eram alocadas no lugar da honra, da obediência e da domesticidade, as indígenas e negras eram posicionadas como naturalmente lascivas e desonradas. Essas diferenciações não anulavam, contudo, um núcleo comum de estigmatizações que recaía sobre todas, representadas como imperfeitas, inconstantes, maliciosas e pecadoras, e vistas como ameaças morais às suas famílias e à ordem social.

O controle do corpo feminino, durante o período colonial, também se manifestava na rígida regulação do prazer sexual, restrito à procriação. A descoberta do clitóris, e de sua relação com o útero, levou à interpretação desses órgãos como centros do desejo feminino e, portanto, catalisadores de condutas pecaminosas. A possibilidade de que as mulheres pudessem experimentar prazer sexual era lida como mais uma evidência de sua inferioridade moral e de sua vulnerabilidade ao pecado (Bellini, 1989; Del Priore, 2023; Vainfas, 2017). Nesse contexto, os homens tinham a função de conter a imoralidade atribuída à mulher. A imposição de obediência a elas legitimava o uso de violência e tratamentos humilhantes com o fim de domesticação dos corpos e subjetividades a serviço da procriação, enquanto o prazer masculino era estimulado, por ser considerado indispensável à procriação. Desse modo, o controle moral sobre a sexualidade operava não apenas na esfera das condutas, mas na própria produção das diferenças entre os corpos (Araújo, 2004; Bellini, 1989; Del Priore, 2023; Vainfas, 2004, 2017).

No entanto, as fronteiras da conduta sexual entre mulheres não eram nitidamente estabelecidas, o que produzia incertezas recorrentes nos julgamentos conduzidos pelos tribunais religiosos. Até o século XVI, práticas sexuais entre mulheres não dispunham de

classificações mais compreensíveis nem de formulações normativas sistematizadas nos discursos inquisitoriais, o que tornava sua avaliação ambígua nos planos jurídico e moral. Essa indefinição não implicava ausência de controle, mas deslocava a vigilância para o campo da suspeita e do crime difuso — reforçando, assim, o silenciamento e a invisibilidade da dissidência sexual feminina como parte de um dispositivo de dominação moral e política.

Sodomitas, Nefandos e Tríbades

“Hermafroditas, sodomitas, viragos e os colonizados eram todos entendidos como aberrações que distorciam a perfeição masculina”
 (Lugones, 2019, p. 359)

A influência disciplinadora e moralizante da Igreja nos primeiros tempos da formação da sociedade brasileira, legitimada por saberes médicos portugueses conservadores e alinhados à moral cristã, teve um impacto profundo na produção dos significados normativos atribuídos aos corpos e às relações socioafetivas e sexuais. Enquanto os vínculos sexual-românticos entre homens e mulheres já eram submetidos a mecanismos de repressão e vigilância no contexto colonial, os relacionamentos amorosos e sexuais entre pessoas do mesmo sexo podiam ser alvo de sanções ainda mais severas (Bellini, 1989; Mott, 2021; Vainfas, 2004, 2017).

A pena mais severa aplicada pelo Tribunal do Santo Ofício era a execução na fogueira²⁰, imposta aos que fossem considerados culpados da chamada sodomia perfeita — ou seja, a cópula anal com ejaculação. Porém, no contexto do Brasil colonial, onde o poder inquisitorial eclesiástico era exercido com menor intensidade em razão da distância geográfica da metrópole, havia certa margem de liberdade para a expressão de desejos não-

²⁰ A fogueira simbolizava o aniquilamento absoluto do corpo e da memória daquele que havia cometido o “erro sodomítico”, interpretado como expressão da influência demoníaca. A eliminação completa de vestígios visava impedir que restasse qualquer rastro terreno daquilo que era considerado uma ameaça à ordem moral e religiosa (Vainfas, 2004).

normativos aos enquadres morais da época, ainda que sempre sob o peso da culpa cristã (Mott, 1992; Vainfas, 2017).

A análise das práticas sexuais na colônia revela uma categorização meticulosa que atribuía valores morais negativos aos comportamentos considerados dissidentes e desviantes (Bellini, 1989; Mott, 2021; Vainfas, 2004, 2017). Como argumenta Vainfas (2017):

O homem ativo, o que penetra no coito anal, ou a mulher passiva, a que se deixa esfregar, não ameaçavam a ordem social. O parceiro fraco, efeminado é que tinha problemas profundos, em termos médicos e morais. Seu próprio semblante denotava sua natureza: pathicus, o que era penetrado; cinaedus, o que demonstrava uma luxúria anormal; mollis, o passivo, efeminado. Por outro lado, havia a tribade, a mulher que fazia o papel do homem, que era condenada e, como o mollis, era considerada vítima de uma imaginação doen-tia e com sêmen excessivo e mal direcionado. As ações do mollis e da tribade eram anormais, não por violarem a heterossexualidade natural, mas por representarem – literalmente personificarem – as reservas radicais culturalmente inaceitáveis de poder e prestígio (p. 67).

A ênfase de Vainfas (2017) recai sobre as distinções moralizantes e hierarquizantes atribuídas às práticas sexuais, baseadas em noções de passividade, virilidade e domínio. Tais diferenciações se ancoravam em estereótipos normativos sobre corpos e desejos, legitimando a repressão sistemática de condutas consideradas dissidentes. Há registros históricos de punições aplicadas tanto àqueles acusados da prática da chamada sodomia perfeita quanto aos que desestabilizavam a norma ao se travestirem (Mott, 1992; Vainfas, 2004, 2017). Entre os casos documentados, destacam-se o de Xica Manicongo²¹, pessoa negra escravizada, e Tibira do Maranhão, indígena da etnia tupinambá.

²¹ Atualmente reconhecida como a primeira travesti não indígena brasileira e inscrita no Livro dos Heróis e Heroínas da Pátria por meio do Projeto de Lei nº 250/2024, Xica Manicongo tem ganhado crescente visibilidade nos últimos anos — evidenciada pela criação, em 2010, do Prêmio Xica Manicongo por Marjorie Marchi, pelo

Xica Manicongo foi sequestrada no Congo e traficada para a Bahia, sendo submetida à escravização e colocada sob a posse de um sapateiro. Viveu na Bahia, no século XVI, e enfrentou duas denúncias: a primeira por ser lido como macho e recusar a usar vestimentas tidas como masculinas; e a segunda por se envolver em práticas sexuais com outros homens negros. É preciso ressaltar que suas expressões corporais e modos de vestir também estavam alinhados às práticas socioculturais dos “jimbandas” ou “quimbandas” do Congo. Essa matriz cultural e religiosa, no entanto, foi desconsiderada pelas autoridades coloniais, que a classificaram como um “homem afeminado”, à luz dos estereótipos europeus da época (Gomes de Jesus, 2019; Mott, 1992; Vainfas, 2004, 2017).

Outros relatos descrevem a presença dos *tiviras* ou *tibiras* no interior das comunidades tupinambás, os quais eram percebidos pelos colonizadores como “afeminados”, por desempenharem papéis atribuídos, segundo o sistema moral europeu, ao universo feminino, pois não participavam das guerras e vistos como passivos sexuais. Desconsiderava-se que, no contexto indígena, os papéis sexuais não seguiam as mesmas regras impostas pelo pensamento europeu, e também que os *tibiras* costumavam ocupar posições socialmente valorizadas, como curandeiros, conselheiros ou figuras místicas (Mott, 1992; Vainfas, 2017). O caso mais icônico de desrespeito cultural é o de Tibira do Maranhão²². Sabe-se que, após ser capturado, foi condenado pelo crime de sodomia e executado por disparo de canhão,

Projeto de Lei nº 250/2024, de autoria da deputada Érika Hilton, e pelo enredo do Carnaval do Paraíso do Tuiuti. Nesse contexto, passamos a refletir sobre a potência política de chamá-la de Xica Manicongo, como já fazem coletivos dissidentes, em vez de Xico Manicongo. Não há, até o momento, registros históricos que confirmem que Xica preferia ser nomeada no feminino; as fontes referem-se sobretudo às suas expressões de gênero e práticas sexuais, sempre mediadas por interpretações inquisitoriais. Reconhecemos, assim, a coexistência de tensões: de um lado, a necessidade de afirmar essa vida como dissidente e resistente ao regime colonial-escravista; de outro, o cuidado em não apagar suas origens africanas por meio de leituras anacrônicas. Entre o nome imposto pelos colonizadores e o rebatismo realizado por Marjorie Marchi, líder da Associação de Travestis do Rio de Janeiro, optamos por nos alinhar à segunda escolha, afirmando Xica Manicongo como signo de resistência e reinscrição histórica.

²² As deputadas Érika Hilton e Célia Xakriabá propuseram um projeto de lei (PL 2022/2023) para que o nome de Tibira do Maranhão apareça no Livro dos Heróis da Pátria. Para maiores informações: https://www.camara.leg.br/propositoesWeb/prop_mostrarIntegra?codteor=2260842#:~:text=Tibira%20foi%20a%20primeira%20v%C3%A9dtima,consolidar%20como%20a%20p%C3%A1tria%20brasileira.

tendo seu corpo amarrado à boca da arma. Reconhecido simbolicamente pelo Projeto de Lei nº 2022/2023 como o “indígena reconhecido como primeira vítima fatal documentada da homofobia no Brasil”.

Se ainda na atualidade a homossexualidade feminina é objeto de representações sociais contraditórias, no Brasil colonial, os envolvimentos amorosos entre mulheres representaram um desafio significativo para os inquisidores, suscitando impasses classificatórios e dilemas doutrinários. Ora essas práticas eram enquadradas como sodomia, ora desconsideradas em sua gravidade pela ausência dos elementos considerados centrais para a configuração do “ato sodomítico perfeito” — penetração com ejaculação. Por isso, certos inquisidores interpretavam a ocorrência de relações entre mulheres (denominadas tribadismo ou sodomia *foeminarum*) como meras simulações do coito, e não as consideravam transgressão, no sentido pleno, sendo raramente levados a julgamento pelos tribunais inquisitoriais (Araújo, 2004; Bellini, 1989; Mott, 1992, 2021; Vainfas, 2004, 2017).

Entretanto, a impunidade não sinaliza para a tolerância. Expressa sim o que se configurou como uma tendência histórica de apagamento das relações homoeróticas entre mulheres, cuja exceção são alguns poucos relatos sobre mulheres que iniciaram suas vivências sexuais com vizinhas, amigas, ou com suas cativas (Araújo, 2004; Bellini, 1989; Mott, 1992, 2021; Vainfas, 2004, 2017). Também há registros de mulheres indígenas que desafiaram os estereótipos do colonizador e participaram de guerras e/ou se “amancebaram” com outras mulheres (Raminelli, 2004; Swain, 2007; Vainfas, 2017).

A escassez de registros sobre o homoerotismo feminino no período colonial brasileiro abre margem para a hipótese de que haveria uma relativa permissividade diante de mulheres que se relacionavam discretamente com outras, pois, desde que não se tornassem públicas, tendiam a não ser alvo de sanção explícita. Essa margem de discrição pode ter favorecido o uso do homoerotismo como forma de expressão do desejo sexual que, pela ausência de

penetração vaginal, permitia preservar a virgindade, um imperativo da época e, por isso, escapava, em certa medida, dos dispositivos de punição formal (Bellini, 1989; Vainfas, 2004, 2017).

Durante esse mesmo período da história do Brasil, as imagens das mulheres que amavam, desejavam e/ou mantinham relações sexuais com outras mulheres as retratavam como feias e rejeitadas pelos homens. Os estereótipos continham a ideia de que tais mulheres procuravam outras mulheres porque foram excluídas da esfera heterossexual, e que o desejo entre mulheres seria efeito de uma falta. Além disso, as relações homoafetivas entre mulheres eram representadas como instáveis, atravessadas por rivalidades e expostas a ameaças misóginas — entre elas, a ocorrência de acusações mútuas nos conselhos inquisitoriais em caso de desentendimentos ou rupturas (Bellini, 1989; Del Priore, 2023; Vainfas, 2017).

Alguns casos de homoerotismo feminino ganharam notoriedade no Brasil Colônia, como os de Isabel Antônia, Francisca Luiz e Felipa de Souza. Isabel Antônia chegou ao território colonial por volta de 1579, deportada de Portugal em razão de suas relações sexuais consideradas nefandas. Ficou conhecida por utilizar um instrumento fálico forrado de veludo em suas relações com outras mulheres, entre elas Francisca Luiz — mulher negra liberta que, assim como Isabel, teria vindo da cidade do Porto (embora não haja confirmação de que se conheciam antes da chegada ao Brasil). O que se registra é que um desentendimento entre as duas, presumivelmente motivado pelo envolvimento de Isabel com um homem, resultou na abertura de um processo inquisitorial contra ambas (Araújo, 2004; Bellini, 1989; Del Priore, 2023; Mott, 2021; Vainfas, 2004, 2017).

Felipa de Souza, denominada “a grande nefanda da Bahia” (Vainfas, 2017, p. 234), é hoje reconhecida como “a mais ousada, persistente e castigada de todas as lésbicas da

América Portuguesa”²³ (Mott, 2021, p. 54). Sua notoriedade não se deve apenas à multiplicidade de relações homoeróticas mencionadas em diferentes registros (Araújo, 2004; Bellini, 1989; Del Priore, 2023; Mott, 2021; Vainfas, 2004, 2017), mas ao fato de ter sido uma das poucas mulheres a cumprir a punição eclesiástica mais severa atribuída a dissidências sexuais femininas. Felipa foi presa, proibida de permanecer na capitania da Bahia e publicamente açoitada por causa de seu “grande amor e afeição carnal” (Bellini, 1989, p. 25) direcionados a outras mulheres, segundo depoimento da própria acusada.

Os exemplos acima ajudam a compreender como, desde o período colonial até o século XVIII, concepções simplistas, sexistas e misóginas sustentaram a normatização e o controle dos comportamentos socialmente atribuídos a cada sexo. A Igreja Católica e uma Medicina ainda incipiente atuavam como principais instâncias de interpretação e regulação da sexualidade nesse contexto (Del Priore, 2023; Vainfas, 2017). A posição social das mulheres, das pessoas não-brancas e de outros sujeitos considerados de menor *status*, assim como os comportamentos classificados como sodomíticos, nefandos ou dissidentes, eram submetidos a valores, normas, legislações e sanções organizadas a partir de hierarquias morais e sociopolíticas que buscavam reprimir condutas percebidas como ameaçadoras à ordem vigente.

Com a consolidação da lógica moderno-colonial no território brasileiro, entre os séculos XVII e XIX, os projetos de normatização passam a incorporar novas narrativas de legitimação, agora sustentadas por discursos científicos que não rompem com os fundamentos morais da ordem cristã, mas os reconfiguram sob outras justificativas. A próxima subseção examina como essas interpretações, anunciadas então como neutras e universais, atualizam as formas de regulação da sexualidade e do gênero, reafirmando a

²³ “Seu nome foi atribuído ao principal prêmio internacional de Direitos Humanos de Lésbicas e Gays, o chamado 'Felipa de Sousa Award', conferido pela International Lesbian and Gay Human Rights Commission, de S. Francisco, Estados Unidos” (Mott, 2021, p. 54).

monogamia e a heterossexualidade como normas hegemônicas e produzindo novas formas de patologização da dissidência, como nos casos da homossexualidade e da transexualidade.

Corpos em Diagnóstico: Sexo, Gênero e Desejo

Com o advento da Modernidade Científica, em meio às transformações nas formas de produção do conhecimento, consolidaram-se novas formulações ontológicas, epistemológicas, sociais, políticas e médicas sobre os corpos (Bacellar, 2020; Bento, 2011, 2017; Foucault, 1999; Laqueur, 2001). A Teoria do Sexo Único foi gradualmente substituída pela Teoria dos Dois Sexos, também denominada Teoria das Duas Carnes. Esta postulava a existência de dois corpos distintos, masculino e feminino, com genitálias, funções reprodutivas e papéis sociais diferenciados. A compreensão vigente antes, que situava a diferença sexual como produto de graduações a partir de um corpo único, foi sobreposta por um regime binário, em que esta passou a ser tomada como fundamento para oposições e complementaridades morais entre homens e mulheres (Laqueur, 2001). Nesse mesmo sentido, Preciado (2022, p. 54) argumenta:

Ao longo dos séculos XVIII e XIX, as novas técnicas médicas e visuais deram origem progressivamente a uma “estética da diferença sexual”, que opõe a anatomia do pênis à da vagina, os ovários aos testículos, a produção de esperma e a reprodução uterina, os cromossomos x e y, mas também o trabalho produtivo masculino e a domesticidade reprodutiva feminina. Uma nova epistemologia binária, baseada num sistema de oposições entre os sexos, é estabelecida com os tratados biológicos de Lineu, Georges Cuvier e Georges du Buffon, com as teorias genéticas de Hermann Henking — que descobriu e nomeou o cromossomo x em 1891 —, com os tratados de obstetrícia de Alfred Louis Velpeau e Charles Clay e com a ginecologia colonial de J. Marion Sim. Essa inflexão ontológica reconfigurou as interpretações sobre o corpo, entrelaçando-as a transformações políticas e sociais — como a divisão sexual do trabalho, a formalização

do casamento heterossexual como contrato civil, a emergência das classes sociais (Laqueur, 2001; Rubin, 2012) e processos de escravização nos territórios colonizados (Curiel, 2020; Lugones, 2019; 2020). Sob a aparência de neutralidade, discursos médicos e científicos reivindicaram legitimidade onto-epistemológica para a dicotomização dos corpos, amparados em estudos anatômicos e fisiológicos, mas, de fato, reforçando valores morais normativos. A diferença sexual fortaleceu-se, assim, como um dispositivo de validação da normatividade, operando tanto na regulação das relações sociais quanto na sustentação de hierarquias entre corpos (Costa, 1999; Del Priore, 2023; Laqueur, 2001; Vainfas, 2017).

Contudo, não se restringia à diferença entre homens e mulheres, mas articulava-se a interpretações racializadas que instituíram hierarquias de humanidade. Sendo a lógica dicotômica também mobilizada pelas formulações poligenistas e pelos discursos do racismo científico que buscavam legitimar a inferiorização e a subordinação de grupos racializados (Curiel, 2020; Laqueur, 2001; Lugones, 2019, 2020; Oyéwùmí, 2020, 2021).

Isso expressa um padrão mais amplo disseminado pela epistemologia ocidental que, ao longo da modernidade, consolidou uma rede de oposições hierarquizantes: natureza/cultura, corpo/mente, privado/público, razão/emoção, subjetividade/objetividade, humano/animal, totalidade/parcialidade, entre outras. Estabelecidas por fronteiras rígidas e arbitrárias, essas dicotomias não são construções conceituais abstratas, seguiram operando na sociocultura e nas produções científicas convencionais baseadas no positivismo, ao mesmo tempo em que atravessaram as relações intersubjetivas e dinâmicas socioculturais, perpetuando desigualdades e formas de opressão (Haraway, 2019; Harding, 2019; Laqueur, 2001; Lugones, 2019, 2020; Moore, 1997), principalmente em sociedades pós-coloniais (Lugones, 2019, 2020). Como será discutido mais adiante, essas categorias classificatórias passaram a ser tensionadas por perspectivas críticas que problematizam, entre outros aspectos, a própria dicotomização entre sexo biológico e gênero.

Assim também, os significados produzidos no campo científico em torno da normalidade e da patologia passaram a legitimar a heterossexualidade como o único padrão aceitável, relegando a homossexualidade à condição de desvio, anomalia ou transtorno a ser diagnosticado (Foucault, 1999; Laqueur, 2001).

Como sintetiza Laqueur (2001, p. 20), “a ciência parecia estar em harmonia com as demandas culturais”. O entrelaçamento entre ciência e moralidade consolidou mecanismos de vigilância e repressão que definiam as fronteiras do aceitável e interditavam práticas consideradas ameaçadoras à ordem social (Bacellar, 2020; Foucault, 1999). Nesse contexto, ganha força a patologização das dissidências sexuais e de gênero, instaurando um campo de saber-poder no qual o diagnóstico médico se converteu em ferramenta de classificação, normatização e controle das subjetividades e dos corpos (Foucault, 1999).

Ainda que lacunares, os saberes médicos e científicos do século XIX tiveram relevância na reorganização das relações sociais e produções científicas que sustentaram o nascente projeto republicano brasileiro (Costa, 1999; Engel, 2004). Nesse cenário, instituições como a escola, o consultório, o manicômio e a própria família nuclear burguesa operaram como engrenagens de controle social, fiscalizando prazeres e (re)produzindo normatividades que delimitavam os modos legítimos de ser, de existir e de se relacionar (Costa, 1999; Foucault, 1999).

Entre essas instituições, a família assumiu posição estratégica como núcleo principal da moralização moderna. O modelo nuclear, monogâmico e heterossexual — pai, mãe e filhos — foi erigido à condição de ideal civilizatório, da ordem e do progresso, e mobilizado como parâmetro para a conformação de sujeitos considerados “ajustados” à ordem social (Costa, 1999; Foucault, 1999). Assim como, “as instituições escolares ou psiquiátricas com sua numerosa população, sua hierarquia, suas organizações espaciais e seu sistema de

fiscalização constituem, ao lado da família, uma outra maneira de distribuir os jogos de poderes e prazeres” (Foucault, 1999, p. 46).

A patologização das dissidências consolidou-se como um dos projetos da Modernidade Científica, ao estabelecer parâmetros de normalidade. Dessa forma, a cisheteronormatividade se inscreveu como um regime histórico e sociocultural (Curiel, 2013; Lugones, 2020; Preciado, 2019b; Rich, 2010; Wittig, 2022), cuja força e continuidade permanecem vinculadas à medicalização e ao controle das experiências que escapam à normatividade — tema aprofundado na subseção seguinte.

Cisheteronormatividade e a patologização da dissidência

“A humanidade e as relações humanas são reconhecidas por uma ficção em termos biológicos” (Lugones, 2020, p. 56)

Ao longo de era moderna, saberes religiosos, políticos e científicos entrelaçaram-se na consolidação de um sistema moral ocidental e colonial — cisheteronormativo, branco e masculino — instituído como parâmetro hierárquico para ordenar os sujeitos e regular os modos de ser, de existir, de significar e de se relacionar (Curiel, 2017, 2020; Lugones, 2019; Oyēwùmí, 2020, 2021). Nessa tessitura moderno-colonial, a cisheteronormatividade tornou-se um dos principais eixos de regulação sociocultural, sustentada por discursos e práticas que buscaram conformar as formas de vida, perpetuando a marginalização das experiências dissidentes e legitimando violências (Costa, 1999; Curiel, 2020; Lugones, 2019, 2020).

Para compreender a cisheteronormatividade em sua articulação com a patologização da dissidência e a fabricação da normalidade, é pertinente retomar as formulações de Gayle Rubin (2012) sobre o sistema sexo/gênero, concebido como “uma série de arranjos pelos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas” (p. 3). Nesse sistema, a

diferença sexual opera como princípio organizador das significações, configurando as formas pelas quais os sujeitos, as relações e a vida social são interpretados e hierarquizados.

Compreender esse processo requer examinar como o pensamento hegemônico moderno (re)produziu a distinção entre sexo biológico e gênero. A epistemologia moderna consolidou a noção de que o sexo corresponderia a uma base natural, imutável e incontestável, servindo de alicerce para leituras deterministas do corpo (Foucault, 1999; Laqueur, 2001; Preciado, 2019b; Moore, 1997). As redes de significação modernas, ao instituírem uma leitura binária do corpo apresentada como evidência empírica, ocultaram seu caráter histórico e político, sustentado por práticas morais e discursivas (Preciado, 2019b; Wittig, 2022). Conforme analisa Foucault (1999), a concepção científica dominante foi mobilizada para garantir uma “unidade artificial”, forjada pelo conceito de sexo, entre a materialidade dos corpos e suas funções sociais complementares, hierarquizadas e opostas.

O gênero, em contraste, passou a ser concebido como uma construção sociocultural por meio da qual se interpretavam, classificavam e regulavam condutas, estereótipos e expectativas sociais. Essa distinção, contudo, não rompeu com o paradigma binário; antes, o consolidou, ao fixar o corpo como signo da diferença e restringir as expressões de gênero às categorias normativas da feminilidade e da masculinidade (Butler, 2019b; Haraway, 2019; Harding, 2019; Moore, 1997).

Butler (2019a, 2019b) argumenta que os discursos sobre gênero, ao pretenderm diferenciá-lo do sexo biológico, acabam frequentemente por reafirmar o próprio binarismo que procuram questionar, reiterando a rigidez das formas corporais e negligenciando a fluidez constitutiva dos processos humanos. Como propõe:

Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado “sexo” seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo

sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma (Butler, 2019a, p. 27).

Essa lógica produz a aparência de que o sexo, concebido como dualidade natural, antecede as práticas e interpretações socioculturais sobre os corpos, reforçando a ilusão de estabilidade e evidência do dimorfismo sexual. Porém, como sintetiza Wittig (2022, p. 33): “É a opressão que cria o sexo, e não o contrário. O contrário é dizer que se pode encontrar a causa (origem) da opressão no sexo em si, em uma divisão natural dos sexos preexistente à (ou fora da) sociedade”.

Sob essa perspectiva, cada pessoa é interpretada como pertencente a um sexo determinado, convocada a expressar-se segundo um gênero considerado correspondente e a direcionar seu desejo ao sexo tido como oposto. Essa coerência presumida (Rich, 2010) — reiterada de modo contínuo e naturalizado e que produz efeitos sobre o que nomeia — constitui o núcleo da cisheteronormatividade, que organiza as experiências humanas sob o imperativo da diferença binária. Esse regime produz efeitos nos sistemas de significação que regulam corpos e subjetividades, mantendo a contínua necessidade de performatividade da norma (Butler, 2019a, 2019b, 2019c).

Dessa forma, a heterossexualidade consolidou-se como regime normativo e compulsório (Rich, 2010), sustentado na produção de categorias interdependentes (“homem” e “mulher”) que orientam as interpretações socioculturais e naturalizam hierarquias de gênero (Butler, 2019b; Haraway, 2019; Preciado, 2019b; Wittig, 2022). Mas, como discute Preciado (2019b, p. 414), “os homens e as mulheres são construções metonímicas do sistema heterossexual de produção e de reprodução que autoriza a sujeição das mulheres como força de trabalho sexual e como meio de reprodução”.

Mais do que uma relação sexual-romântica, a heterossexualidade opera como regime político e econômico que regula corpos, desejos e formas de convivência segundo a lógica da

diferença e da subordinação. Ao transformar a dicotomia entre masculino e feminino em fundamento da ordem social inscrita no sistema sexo/gênero, ela legitima desigualdades e consolida os mecanismos de poder que estruturam as sociedades modernas (Curiel, 2007; Lugones, 2020; Preciado, 2019b, 2022; Rich, 2010; Wittig, 2022).

Ochy Curiel (2013) aprofunda essa discussão ao situar a heteronormatividade como o eixo epistêmico-político do projeto moderno-colonial, responsável por apagar modos outros de significação do humano, a exemplo dos que são elaborados a partir de perspectivas indígenas e negras, e por impor seus próprios referenciais como universais. Ao naturalizar diferenças e hierarquias entre corpos, a heteronormatividade reafirma os alicerces políticos e econômicos da dominação colonial, legitimando formas de exploração, subordinação e violência dirigidas a grupos dissidentes e racializados. Essa leitura converge com a formulação de María Lugones (2019), que identifica na colonialidade de gênero um dos fundamentos da modernidade, ao entrelaçar sexo, raça, gênero, sexualidade e poder na produção das hierarquias humanas.

Para María Lugones (2019), a colonialidade de gênero evidencia que o conceito moderno de gênero não é uma categoria neutra, mas uma invenção moderno-colonial que reorganizou os sistemas de poder, (re)conhecimento e produção de significado sobre si, o Outro e o mundo. Com a colonização, as hierarquias raciais e sexo/gênero tornaram-se mutuamente constitutivas em um mesmo regime de dominação, instaurando um modelo de (não-)humanidade fundamentado na cisheterossexualidade, na branquitude e na masculinidade. Como afirma a autora, “o sistema de gênero é heterossexualista, já que a heterossexualidade permeia o controle patriarcal e racializado da produção – inclusive de conhecimento – e da autoridade coletiva” (Lugones, 2020, p. 78). A colonialidade de gênero, portanto, revela como o patriarcado europeu racializou e hierarquizou corpos, instituindo o dimorfismo sexual como um mecanismo de apagamento de cosmologias, saberes e modos de

existência não alinhados ao projeto moderno-colonial. Esse processo consolidou formas cisheteronormativas de vida, subalternizando — e muitas vezes aniquilando — experiências dissidentes que persistem ou persistiram em contextos atravessados pelas tramas do capitalismo eurocêntrico e da colonialidade.

Na modernidade, a produção das oposições dicotômicas resultou na divisão entre o mundo físico e o mundo dos significados. Uma das consequências disso foi que a ciência passou a analisar os corpos com base em sua suposta materialidade, objetividade e estabilidade, relegando os significados culturais associados a eles a uma posição secundária, excepcional e acessória (Laqueur, 2001; Moura & Lopes de Oliveira, 2023; Valsiner, 2020). Como discute Laqueur (2001): “A cultura difundiu-se e mudou o corpo que para a sensibilidade moderna parece tão fechado, autárquico e fora do reinado do significado” (p. 19).

Porém, é necessário ressaltar que as interpretações sobre os corpos estão profundamente imbuídas de significados socioculturais e morais. Os referenciais utilizados para investigar os corpos estão intrinsecamente entrelaçados com a complexidade das interpretações humanas, as quais permeiam profundamente nossas compreensões, percepções e maneiras de ser e agir no mundo (Moura & Lopes de Oliveira, 2023; Valsiner, 2020). Em outras palavras, como temos buscado enfatizar, a atenção dada ao corpo não surgiu de forma isolada das redes de significações humanas, mas é o resultado de um longo processo de produção de interpretações e categorizações, continuamente (re)produzidas. As produções de significado sobre a materialidade do corpo, assim, confluem de maneira indissociável com as construções mediadas por valores e normas da sociocultura (Moura & Lopes de Oliveira, 2023; Valsiner, 2020).

Nessa direção crítica, Preciado (2019a, 2019b) discute que os significados atribuídos aos corpos não apenas refletem modelos biológicos, eles emergem de tecnologias

sociopolíticas que produzem e regulam modos de subjetivação e de relação. O autor propõe o conceito de “Império dos Normais” (2019a, p. 423) para descrever o sistema social como instância produtora e reproduutora de próteses (materiais, simbólicas e discursivas) que intensificam a conformidade dos corpos às convenções de feminilidade e masculinidade. Essas próteses se manifestam tanto em práticas cotidianas — como expressões, condutas e indumentárias — quanto em procedimentos médicos, hormonais e cirúrgicos, funcionando como mecanismos de conformação, adequação e disciplinamento. Essa dinâmica consolida expectativas de coerência entre sexo, gênero e desejo, sustentando a naturalização da diferença sexual como evidência biológica e fundamento moral da ordem social.

As vivências intersexuais, entretanto, desestabilizam essa lógica ao exporem a ficção histórica e sociocultural que alicerça o dimorfismo sexual como verdade biológica. Como analisa Lugones (2020), indivíduos intersexuais em sociedades ocidentais são frequentemente submetidos a cirurgias e tratamentos hormonais coercitivos para conformar seus corpos a regimes de legibilidade social binária. O dimorfismo sexual instituído pelo sistema moderno-colonial, portanto, é continuamente (re)configurado e performado como categoria de ordenamento e controle, sustentando a lógica cisheteronormativa e operando como base para regimes de saber-poder que classificam e hierarquizam as vidas.

Nesse percurso histórico, a patologização das dissidências sexuais e de gênero se consolida como desdobramento dessa normatividade. No Brasil, o Código Criminal do Império de 1830 já previa punições a práticas sexuais consideradas “desviantes”, classificando sob as alcunhas de “atentado violento ao pudor” ou “atos obscenos” qualquer manifestação pública homossexual (Green, 2000; Trevisan, 2018); “atos públicos de indecência com dez a quarenta dias de prisão e uma multa correspondente à metade do tempo de reclusão” (Green, 2000, pp. 56-57); e até vadiagem (Green, 2000; Trevisan, 2018).

Pessoas que expressavam dissidência de gênero também foram perseguidas por instituições jurídicas, médicas e militares, acusadas de “travestismo”, “escândalo público” ou “violação das normas de decência” (Green, 2000). A produção da transexualidade como categoria diagnóstica consolidou-se mais tarde, mas seguiu a mesma lógica de controle e normalização e normatização da diferença. Desde o final do século XIX, médicos e juristas descreveram experiências de “inversão sexual” ou “transexualismo” como anomalias passíveis de correção (Bento, 2006, 2011, 2017; Green, 2000).

Nas décadas seguintes — especialmente a partir dos trabalhos do endocrinologista Harry Benjamin, na década de 1950 — a transexualidade passou a ser enquadrada como uma condição médica tratável exclusivamente por meio de terapias hormonais e cirurgias, inaugurando um regime biomédico de gestão dos corpos com base na conformação binária (Bento, 2006, 2011, 2017; Green, 2000). Nessa época, artigos começaram a ser publicados sobre o “fenômeno transexual”, diferenciando-o das homossexualidades. Foi também com Benjamin que se consolidou a noção de “verdadeiro transexual” (Bento, 2017; Bento & Pelúcio, 2012). Como pontua Bento (2017): “Nota-se que a prática e teoria caminham juntas: ao mesmo tempo em que se produz um saber específico, propõem-se os modelos apropriados para o ‘tratamento’” (p. 36).

Somente em 2013, com o *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM)-5, ocorreu uma reformulação parcial: o termo foi substituído por “Gender Dysphoria”, deslocando o foco da identidade em si para o sofrimento associado ao estigma e à exclusão social. Apesar da mudança terminológica, o diagnóstico permaneceu ancorado em parâmetros patologizantes (Pombo, 2024).

O termo “Gender Dysphoria” foi cunhado por John Money em 1973 (Bento & Pelúcio, 2012; Pombo, 2024), consolidando uma linguagem diagnóstica que, sob o pretexto de nomear o sofrimento, reafirmava a patologização das experiências trans. Nesse contexto, o

reconhecimento do chamado “verdadeiro transexual” passou a depender de longos períodos de acompanhamento psicológico, destinados a avaliar se o sujeito apresentava sintomas considerados “disfóricos” e se estes possuíam estabilidade suficiente para justificar a cirurgia — “tempo [que] seja suficiente para que não pairem dúvidas na equipe quanto aos resultados e que não haja arrependimentos do/a ‘candidato/a’ depois da cirurgia” (Bento, 2017, pp. 44–45).

Na Classificação Internacional de Doenças da Organização Mundial da Saúde, a transexualidade foi incluída como transtorno em 1980 e permaneceu listada na CID-10 (1990) como parte dos “Transtornos de Identidade de Gênero” (Bento, 2017; Bento & Pelúcio, 2012). Apenas em 2019, com a CID-11, ocorreu sua transferência da seção de transtornos mentais para a de saúde sexual, sendo rebatizada como “incongruência de gênero”, movimento que buscou atenuar, sem sucesso, seu caráter patologizante (Pombo, 2024).

No Brasil, o Conselho Federal de Psicologia (CFP) contribuiu para esse debate ao publicar a Resolução CFP nº 001/1999, que estabelece normas de atuação profissional em relação à orientação sexual e proíbe práticas de “cura” ou “reversão” da homossexualidade. Posteriormente, a Resolução CFP nº 01/2018 ampliou essas diretrizes ao reconhecer explicitamente os direitos de pessoas transexuais e travestis, reafirmando o compromisso ético da Psicologia com o respeito às identidades e expressões de gênero dissidentes e com a crítica à patologização dessas experiências.

Apesar das transformações institucionais e jurídicas, os vestígios da patologização seguem profundamente inscritos na sociocultura brasileira. Estigmas persistem sob a forma de discursos morais, políticas públicas excludentes e práticas clínicas e médicas que continuam a operar segundo lógicas de correção e ajustamento. O reconhecimento simbólico e material de suas existências, portanto, permanece como território de disputa e resistência.

Compreender a cisheteronormatividade como expressão da matriz moderno-colonial é reconhecer seu papel na regulação dos *corpo-selves*, instaurando hierarquias que canalizam, interpelam e organizam a experiência (inter)subjetiva e sociocultural. Ainda que atue como força de contenção e controle, a norma se sustenta em redes de significação permanentemente tensionadas, nas quais emergem frestas para (re)interpretações e criações que desestabilizam os regimes de verdade e as práticas de exclusão que a sustentam. É nesse campo de ambivalências e resistências que as experiências não-binárias se inscrevem como deslocamentos criativos, desafiando a lógica da coerência e da fixação e, ao fazê-lo, potencialmente ampliando as possibilidades de compreender o desenvolvimento humano.

Capítulo 3 – Não-binariedade e os Processos de Desenvolvimento Humano

“Ser não binário é fugir dos moldes ontológicos, essencialistas e naturalizados. Estar na posição de sujeito da quebra é não cumprir lógicas dicotômicas, é ser várias e não me comprometer com nenhuma delas”

(Holanda & Miranda, 2024, p. 11.076)

Com base na problematização desenvolvida no capítulo anterior, argumentamos que a cisheteronormatividade institui regimes de verdade (Butler, 2019a, 2019b, 2019c; Foucault, 1999) que produzem e regulam as experiências humanas, incidindo muitas vezes com violência sobre aquelas consideradas não-normativas e/ou dissidentes. Compreendemo-la como um dos pilares do projeto moderno-colonial, um sistema de valores que opera na canalização afetivo-semiótica (Valsiner, 2014) dos significados atribuídos a si, ao Outro e ao mundo, convertendo as diferenças entre pessoas e grupos em hierarquias ontológico-morais. Assim, ao definir as fronteiras do que pode ser reconhecido como humano, desejável ou legítimo, a cisheteronormatividade produz efeitos perversos sobre as subjetividades, os corpos, as relações e as trajetórias de vida, sustentando formas de coerção e exclusão que circunscrevem a própria experiência e interpretações sobre desenvolvimento de si e dos outros (Curiel, 2017, 2020; Lugones, 2019, 2020; Oyéwùmí, 2020, 2021).

Embora seus efeitos se manifestem de modos diversos, todos os *corpos-selves* (Moura, 2023) são interpelados por essa matriz normativa, convocados à autovigilância e à conformidade diante dos parâmetros de coerência entre sexo, gênero e desejo. Essa matriz, contudo, é intrinsecamente instável: sua força depende da reiteração incessante (Butler, 2019a, 2019b, 2019c) de condutas, expressões, crenças e vínculos que precisam ser continuamente reinscritos nos contornos daquilo que é reconhecido como normal. É nesse movimento paradoxal que se abrem frestas para a emergência e a compreensão de experiências plurais e para a criação de novos significados.

A partir disso, consideramos que a não-binariedade se configura como um fenômeno que tensiona os modos convencionais de compreender o humano e de experimentar a condição humana. Produzir estudos sobre a não-binariedade, como o que propomos nesta tese, não significa apenas definir um recorte temático, mas adentrar um campo analítico no qual as trajetórias não-binárias nos permitem revisitar e aprofundar conceitos centrais ao entendimento do desenvolvimento humano, à luz da Psicologia Cultural Semiótica e de epistemologias críticas. Nesse deslocamento teórico, destacam-se os conceitos de resistência e ambivalência como dinâmicas constitutivas da vida psicológica, que possibilitam compreender o desenvolvimento em sua relação contínua de negociação e tensionamento (inter)subjetivo, semiótico, sociocultural e histórico.

Co(cri)ação²⁴ e Não-binariedade

“Compreender nossas experiências, nossas expressões de gênero, nossas corpas é entender que elas partem de uma diversidade, de múltiplas formas de se apresentar no mundo; nós podemos contribuir para furar as bolhas que o sistema sexo-gênero-sexualidade quer nos colocar, repelindo o nosso flerte com as ‘feminilidades’ ou ‘masculinidades’, ora na utilização de acessórios de cunho ‘feminino’ (pronomes, maquiagem, salto, calcinha, sutiã etc.), ora no uso de acessórios ditos ‘masculinos’ (pronomes, barba, calçados etc.), ou, ainda, na assunção de desejos que excedam as supostas dicotomias de ‘masculino’ e ‘feminino’” (Holanda & Miranda, 2024, p. 11080)

A não-binariedade, enquanto termo guarda-chuva (Azevedo, 2024a; Caetano, 2024; Taner de Lima, 2020), costuma ser descrita como um conjunto de identificações que não se

²⁴ Co(cri)ação é uma formulação proposta neste texto para expressar as dinâmicas mútuas entre criar e agir. O prefixo co- marca a dimensão coordenada desses processos (inter)subjetivos, que se tecem no encontro entre sujeito, suas relações e sociocultura. A noção acentua nossa leitura sobre a indissociabilidade dessas dimensões coconstitutivas, compreendidas como movimento aberto, relacional e orientado para o futuro.

conformam exclusivamente aos enquadramentos cisheteronormativos do que é reconhecido como “homem” e “mulher” (Caetano, 2024; Taner de Lima, 2020). Taner de Lima (2020) aprofunda essa definição ao compreendê-la como:

Podendo ser os dois, nenhum ou outros gêneros, ou ainda fluir entre alguns deles. Não tendo também relação com orientação sexual, podendo ser variada entre cada indivíduo, independente de sua identificação. Podendo a pessoa querer fazer uma transição medicamentosa e intervenções cirúrgicas ou não (p. 172).

Para além de uma categoria identitária²⁵, portanto, a não-binariedade pode ser compreendida como um fenômeno que emerge nas e pelas relações (inter)subjetivas que desafiam e resistem às fronteiras rígidas do sistema sexo/gênero/desejo. Ao invés de instituir novos roteiros ou coerências, ela tensiona os valores e crenças que sustentam os canais de regulação afetivo-semiótica (Valsiner, 2014) da sociocultura moderno-colonial, abrindo espaço para fluxos de experiência que escapam às normatividades (Caetano, 2024; Holanda & Miranda, 2024; Taner de Lima, 2020). Taner de Lima (2020), então, interpreta a não-binariedade “como uma forma de resistência à colonialidade de poder-saber-ser e de gênero” (p. 170). Essa compreensão, compartilhada por diferentes autorias, tem inspirado formulações que articulam resistência, deslocamento e co(cri)ação frente à cisheteronormatividade. Entre essas produções, destacam-se quatro conceituações cujas afinidades teóricas e ético-políticas evidenciam a força crítica e generativa da não-binariedade.

Primeiro, Caetano (2024), inspirado na negatividade *queer* de Jack Halberstam e no pensamento negro radical de Marquis Bey, comprehende a não-binariedade como uma dinâmica ontológico-política de negação e recusa, uma não-identidade, e de fuga diante do

²⁵ Compreender a não-binariedade como categoria identitária implica lidar com um paradoxo: ainda que busque escapar às normatividades das identidades moderno-coloniais e problematize a própria noção de identidade, sua inteligibilidade social depende de contínuas negociações com os regimes de reconhecimento que procura tensionar. A reivindicação por direitos, legitimidade e segurança, nesse sentido, requer certo grau de tradução às lógicas institucionais e discursivas que sustentam o sistema cisheteronormativo (Caetano, 2024), compondo precisamente o que conferiria esse caráter “identitário”.

sistema cisheteronormativo. Essa fuga não implica exterioridade, mas atuação nas frestas que surgem em meio aos tensionamentos frente à normatividade, onde se desestabilizam coerências presumidas e se abrem novas possibilidades de existência que excedem seus limites. Em segundo, Holanda e Miranda (2024) utilizam a noção de desobediência de gênero, concebendo a não-binariedade como afrontamento às normas de inteligibilidade e aos mecanismos de controle sobre corpos e subjetividades. Para as pessoas autoras, trata-se de “uma autorrepresentação do que desejamos com as nossas corps, ferindo o que estava programado, desestabilizando um mundo de cores, brinquedos, acessórios, profissões que antes não pensavam em nossas realidades não binárias” (Holanda & Miranda, 2024, p. 11076).

Em terceiro lugar, Geni Núñez propõe a noção de desistência de gênero, entendida como uma recusa ética e cosmopolítica às hierarquias coloniais que alicerçam o sistema moderno. Na descrição de sua palestra denominada Desistência de Gênero²⁶, Núñez define essa perspectiva como “um convite para que afirmemos outros modos de vida e existência, nos quais a arte encontra lugar de expressão” (Casa-Museu Ema Klabin, 2021). Em outra publicação, disponível em sua própria rede social, aprofunda: “reivindico a desistência de gênero justamente porque não vejo como é possível homem e mulher serem ressignificados se sua diferenciação é essencial na hierarquia entre humanos e os demais animais”²⁷ (genipapos, 2022).

Por fim, Lauretis (2019) e Preciado (2019a, 2019b) concebem a desidentificação de gênero como uma força crítica diante das normas que sustentam o sistema sexo/gênero/desejo, ainda que formulem o conceito em registros distintos. Em Lauretis (2019), a desidentificação se configura como um processo de resistência e (re)elaboração nas

²⁶ Para mais informações: <https://emaklabin.org.br/palestras/desistencias-de-genero>

²⁷ Ver também @genipapos: https://www.instagram.com/p/Ca5nZUAPoMi/?utm_source=ig_web_copy_link

próprias tramas discursivas que constituem o sujeito, operando nos interstícios entre os modos gendrados que o nomeiam e aqueles novos modos pelos quais ele passa a se significar. Nesse movimento, o sujeito desestabiliza as categorias que o interpelam, abrindo espaço para novas possibilidades de significação e de relação com o Outro.

Em diálogo com essa compreensão, Preciado (2019a, 2019b) propõe a desidentificação como parte de um processo de desontologização das identidades, que tensiona as tecnologias de poder responsáveis por naturalizar o sistema sexo/gênero/desejo e por produzir próteses destinadas a fixá-lo. Assim, o autor discute a desidentificação como:

Identificações estratégicas, desvios das tecnologias do corpo e desontologização do sujeito da política sexual são algumas das estratégias políticas das multidões *queer*.
 [...] Surge das sapatas que não são mulheres, das bichas que não são homens, das trans que não são homens nem mulheres (Preciado, 2019a, p. 425).

Essas quatro formas de abordar a não-binariedade — negação/recusa e fuga, desobediência, desistência e desidentificação — permitem compreender a intencionalidade, a agencialidade e a reflexividade como as principais dimensões psicológicas que se manifestam em práticas de (re)significação e (re)configuração das concepções de si e que desempenham importante papel ao tensionar a cisheteronorma e possibilitar resistências a ela. Ainda que expressem a singularidade das trajetórias de desenvolvimento, tais processos emergem em diálogo constante com o Outro, com a sociocultura e com o tempo histórico, em relação aos quais mobilizam tensões, negociações e reelaborações contínuas. Na perspectiva da Psicologia Cultural Semiótica, os deslocamentos para além da binariedade representam um conjunto heterogêneo de dinâmicas que solicitam o engajamento ativo e intencional das pessoas na criação e reorganização das redes de significação socioculturais, reafirmando a natureza relacional e situada da unidade de análise subjetividade-sociocultura (Branco, 2016; Rosa & Valsiner, 2018; Tateo et al., 2022; Valsiner, 2017b).

A intencionalidade, assim, refere-se a direção afetivo-semiótica da conduta humana — um movimento contínuo de projeção e (re)elaboração de sentidos e significados no tempo irreversível (Branco, 2016; Valsiner, 2014, 2017b). Já a agencialidade diz respeito à possibilidade de se atuar nas transformações socioculturais, intervindo nas redes semióticas e, nesse mesmo processo, (re)elaborando-se nas relações com o Outro e com o mundo (Branco, 2016; Rosa, 2016; Rosa & Valsiner, 2018; Valsiner, 2014).

A noção de reflexividade, na perspectiva da Psicologia Cultural Semiótica, implica reorganizar afetivo-semioticamente as próprias relações com o mundo, engajando-se em movimentos de (re)interpretação que reorientam sentidos e significados a partir de eventos, circunstâncias e formulações que emergem no campo (inter)subjetivo (Branco, 2016; Tateo et al., 2022; Valsiner, 2014). Esses processos configuram dinâmicas de autorregulação afetivo-semiótica do corpo-*self*, nas quais a emergência de novas tensões, signos e possibilidades de sentido impulsiona a (re)criação contínua das fronteiras de si e do mundo (Marsico, 2018; Tateo & Marsico, 2021). Nesses entremeios, podem emergir experiências de (des)familiarização (Tateo et al., 2022) — perceptíveis nas formas de resistir às normas, como nas expressões da não-binariiedade.

Compreende-se, então, a formação do corpo-*self* como um processo em que permanência e transformação coexistem, sustentando-se na continuidade temporal da experiência de si que, simultaneamente, abre espaço à criação de novos sentidos e formas de ser. A integralidade desse sistema manifesta-se nas concepções que os sujeitos produzem sobre si, nas condutas, nas narrativas e memórias autobiográficas, assim como nos posicionamentos assumidos nas relações socioculturais (Branco et al., 2020; Marsico & Tateo, 2017; Rosa, 2016; Rosa & Valsiner, 2018). Esse processo, porém, permanece aberto e plural: nas interações com outras pessoas e com diferentes semiosferas, os sujeitos (re)organizam continuamente suas produções de sentido, engajando-se em movimentos

reflexivos e negociações que reorientam modos de viver, de sentir e de se relacionar (Branco et al., 2020; Marsico & Tateo, 2017; Rosa, 2016; Rosa & Valsiner, 2018; Valsiner & Han, 2008).

As concepções de si, enquanto expressões da integralidade e continuidade do corpo-*self*, configuram-se como formações semióticas dinâmicas que emergem das negociações contínuas entre sujeito e sociocultura. Elas não se reduzem a representações fixas ou autodescrições estáveis, mas constituem sistemas abertos, compostos de signos esquemáticos e pleromáticos que mediam os processos de identificação, pertencimento e diferenciação. Por meio delas, os sujeitos são reconhecidos, se reconhecem e se enunciam nas tramas semióticas que configuram o campo (inter)subjetivo, elaborando sínteses entre interpelações normativas e suas experiências singulares. Categorias como mulher, homem, bissexual, gay, lésbica, heterossexual, não-binárie e outras inúmeras possíveis identificações emergentes expressam, assim, enunciações²⁸ nesses movimentos de negociação e (re)elaboração de sentidos, em que o corpo-*self* se afirma como sistema aberto à criação e à transformação.

Nessa perspectiva, as formações que compõem o corpo-*self* operam como instâncias de autorregulação afetivo-semiótica que sustentam o diálogo permanente entre

²⁸ Neste estudo, o termo enunciado é utilizado em articulação com as elaborações de Judith Butler, que estabelece um diálogo crítico entre diferentes tradições teóricas — notadamente as de John L. Austin, Michel Foucault e Jacques Derrida (Butler, 2019c). Inspirada nesses autores, Butler (2019c) formula uma compreensão de enunciado como ato performativo, isto é, como um dizer que faz, produz e institui aquilo que nomeia. De John L. Austin, deriva a ideia de que o ato de fala não apenas descreve o mundo, mas produz efeitos de realidade, instaurando acontecimentos. De Michel Foucault, incorpora a noção de enunciado (énoncé) como um acontecimento discursivo situado em formações históricas que delimitam o campo do dizível e as posições de sujeito possíveis. De Jacques Derrida, retoma o conceito de iterabilidade, segundo o qual todo enunciado só existe por sua capacidade de ser repetido — e, justamente por isso, nunca é pura reprodução: cada repetição introduz diferença, deslocamento e a possibilidade de subversão. Assim, para Butler, o enunciado é um ato reiterativo que (re)produz, (re)configura e posiciona sujeitos, mas cuja repetição, inevitavelmente atravessada pela diferença/ambivalência, abre frestas para a instabilidade e a reconfiguração das normas que sustentam sua inteligibilidade. Nessa direção, a noção de enunciado encontra ressonância com a Psicologia Cultural Semiótica, para a qual os processos humanos são constituídos nas e pelas redes semióticas que mediam as relações entre sujeito e cultura, configurando campos de negociação afetivo-semióticas. Assim como em Butler, sentidos e significados não são dados, mas (re)produzidos e (re)elaborados nas tensões entre repetição e transformação das formas simbólicas que circulam na sociocultura. Cada ato enunciativo, ao reinscrever significações, participa das dinâmicas de canalização sociocultural (Valsiner, 2014), tensionando e reconfigurando as formas de normatividade que sustentam o reconhecimento e a formação dos corpo-selves.

normatividade, interpelação e criação. É nesse campo de tensões que a não-binariedade se revela como uma força (des)ontológica, epistêmica e existencial; um modo de compreender o desenvolvimento humano não como percurso linear ou de mero ajustamento às normatividades, mas como processo dinâmico de co(cri)ação, no qual o sujeito (re)inscreve e (re)interpreta continuamente os contornos do possível.

Processos Constitutivos do Desenvolvimento Humano: Ambivalência

“E se tentássemos inverter o quadro e assumíssemos que a ambivalência é uma condição existencial de tensão gerada pela natureza inerentemente ambígua da experiência?²⁹” (Tateo, 2018, p. 11)

A polissemia que constitui o signo da ambivalência, ao ser introduzida no campo da Psicologia Cultural Semiótica, orienta o deslocamento onto-epistêmico assumido nesta seção: compreender a ambivalência não como problema, patologia, anomalia ou efeito da indecisão, mas como uma dinâmica constitutiva da experiência humana, na qual coexistem negociações, contradições e possibilidades em contínua tensão (Tateo, 2018). Esse deslocamento é fundamental, pois, nas tradições modernas da Psicologia, a ambivalência foi frequentemente reduzida a um desvio da normalidade, interpretada como falha cognitiva ou moral que ameaçaria o ideal homeostático de coerência, estabilidade e unidade dos processos psicológicos. Sob essa lógica, as tensões, as contradições e as incertezas foram tratadas como sintomas de desordem psíquica, algo a ser superado ou corrigido (Tateo, 2018; Valsiner, 2006b).

Em contraposição a essa lógica normativa, Abbey e Valsiner (2018) propõem a ambivalência como uma tensão sistêmica inerente à vida psicológica, gerada pela coexistência de vetores não isomórficos em direção e intensidade; entre signos e redes

²⁹ No original: “What if [...] we try to reverse the picture and we assume that ambivalence is an existential condition of tension generated by the inherently ambiguous nature of experiencing?”.

semióticas que divergem, mas permanecem mutuamente implicados no processo de significação (Abbey, 2006, 2015; Abbey & Valsiner, 2005; Tateo, 2018). Para compreender o alcance dessa formulação, é necessário retomar a discussão, continuamente reiterada pela PCS, sobre coconstituição semiótica entre subjetividade e sociocultura.

A criação de um signo implica, ao mesmo tempo, a produção de uma distinção e de uma fronteira: o delimitar algo faz surgir o seu contraponto (o não-algo) e instaura um campo de significação em que ambos estão envolvidos e se configuram mutuamente (Marsico & Tateo, 2017; Tateo, 2016, 2018). Essa coemergência entre signo, fronteira e contraparte expressa uma lógica cogenética de natureza triádica, na qual cada elemento existe e produz significado apenas em relação aos demais e ao sistema, como um todo, em um processo dinâmico e contínuo de (re)configuração semiótica (Tateo, 2016, 2018).

Fazer distinções, portanto, é produzir ambivalências — e, com elas, fronteiras que atravessam campos de significação marcados pela coexistência de sentidos múltiplos e em tensão. Esses significados, diversos, por vezes contraditórios, permanecem interdependentes e em contínua negociação e (re)elaboração nas fronteiras (mais ou menos permeáveis) que configuram zonas de contato entre diferentes domínios de sentido. Como já discutido, tais dinâmicas formam sistemas de *tensegrity* que sustentam a unidade entre integr(al)idade e tensão, própria dos processos humanos, e a permanente (re)organização das forças que os constituem (Marsico, 2018, 2024; Marsico & Tateo, 2017; Marsico & Varzi, 2016; Tateo, 2016, 2018). As ambivalências e suas fronteiras fluidas delineiam, assim, a imbricação dinâmica dessas forças tensionais, operando como potência generativa de diferenciação, mas também como força criativa (Abbey, 2006, 2015; Abbey & Valsiner, 2005, 2018; Marsico, 2018; Marsico & Tateo, 2017; Tateo, 2018).

Considerar a irreversibilidade do tempo como dimensão constitutiva da vida psicológica amplia a compreensão da ambivalência ao situá-la nas transformações que

emergem dos tensionamentos que ela própria engendra (Abbey, 2006). Abbey (2006) descreve essa dinâmica a partir dos marcos triádicos da experiência: o mundo como é (*as is*), o que pode vir a ser (*as if*) e o mundo que se atualiza perante a novidade (*what if*). Nessa perspectiva, a ambivalência deixa de designar apenas um estado de coexistência entre diferenças e passa a expressar o dinamismo temporal que sustenta a emergência do novo no desenvolvimento humano. Em consonância com essa formulação, Valsiner (2006b, p. 119, tradução nossa) observa: “Há sempre uma incerteza na construção do novo presente, baseada em antecipações — adequadas ou inadequadas — do futuro³⁰”.

Abbey (2006) aprofunda essa proposição ao afirmar que:

Em um sentido absoluto, a contínua indeterminação do significado pode ser compreendida como aquilo que constitui a base do espírito criativo — a condição fundamental para o crescimento para além do que já existe. Contrariamente à suposição de que essa indeterminação do signo tornaria ainda mais complexa a já intrincada experiência de viver em um ambiente incerto, tal indeterminação é, na verdade, a forma pré-adaptativa necessária para se lidar com a incerteza trazida pela passagem do tempo. Se o significado estivesse limitado apenas a falar sobre o que é, seria extremamente difícil enfrentar o desconhecido. É justamente essa abertura — um significado que orienta, ainda que de modo incompleto, em alguma direção — que permite encontrar novas circunstâncias, quaisquer que elas sejam³¹ (p. 39, tradução nossa).

³⁰ No original: “There is always the uncertainty in the making of the new present based on anticipations—whether adequate or inadequate—of the future”.

³¹ No original: “In an absolute sense, the perpetual indeterminacy of meaning can be thought to construct the basis of the creative spirit — the baseline condition of growth beyond what is. Contrary to the assumption that this indeterminacy of the sign may further complicate the already perplexing experience of life in an uncertain environment, such indeterminacy is the pre-adaptive way to deal with the uncertainty brought by time passing. If meaning were limited to talking only about what is, it would be a hard thing indeed to face the unknown. What could be guides meaning — in altogether incomplete ways — in some direction to meet these new circumstances, whatever they may be”.

Ao reconhecer a indeterminação como condição constitutiva dos processos de significação, Abbey (2006) evidencia a ambivalência como força que sustenta o desenvolvimento humano. É na fronteira entre o que é e o que pode vir a ser que se formam as tensões que mobilizam a criação de novos sentidos, significados e tomando outras direções possíveis. As trajetórias de desenvolvimento, inscritas nesse fluxo temporal irreversível, se configuram por meio dessas negociações contínuas, nas quais forças de canalização sociocultural e aberturas à resistência se entrelaçam em uma dinâmica ambivalente que sustenta a potência criativa dos sistemas psicológicos humanos (De Luca Piccione et al., 2025; Tateo, 2018).

Embora a ambivalência seja aqui analisada como um conceito psicológico central para compreender o desenvolvimento humano, é igualmente necessário reconhecer que ela se manifesta de modos diversos ao longo do fluxo experiencial dos sujeitos, assumindo configurações específicas conforme as circunstâncias, os momentos e a intensidade em que é vivida. Em certas situações, pode emergir como desconforto, hesitação ou sensação de impasse/paralisação; em outras, como impulso reflexivo que favorece (re)elaborações e criações. A experiência ambivalente, constitutiva da própria vida psicológica, não pode ser antecipada como positiva ou negativa, mas deve ser apreendida a partir da relação que o sujeito estabelece com as tensões que o atravessam e das condições socioculturais em que essas tensões se produzem, se sustentam e se transformam (Abbey & Valsiner, 2005, 2018; Tateo, 2018).

Abbey (2006) e Abbey e Valsiner (2005, 2018) descrevem uma graduação na intensidade da experiência ambivalente, que oscila entre momentos em que prevalece a busca por estabilidade e outros em que se expandem as possibilidades criativas. Em situações de alta tensão, quando os vetores semióticos se orientam em direções opostas, o sistema tende à autorregulação pela escolha temporária de um dos pólos, que passa a organizar as relações do

sujeito consigo mesmo, com o Outro e com o mundo. A título de exemplo, pode-se pensar nas situações em que o sujeito é interpelado por redes semióticas que se apresentam como mutuamente excludentes; “normal” ou “desviante”, “homem” ou “mulher”, “aceitável” ou “inadequado”. A tensão entre esses polos cria a ilusão de que apenas um pode ser escolhido, ainda que ambos coexistam e se constituam mutuamente no próprio movimento da experiência. A autorregulação, nesse contexto, opera como tentativa provisória de acomodação diante da incerteza ao escolher temporariamente um dos polos como referência para organizar o sentir, o pensar e o agir.

À medida que essa dicotomização se naturaliza, tais signos se consolidam como referências normativas relativamente estáveis: reduz-se a incerteza e a sobrecarga reflexiva, mas também a abertura a processos de transformação e (re)elaboração. Essas ambivalências, contudo, são vividas por sujeitos agentivos e generativos que sentem, pensam e agem na construção da realidade e de si; e, ao se depararem com dúvidas ou dilemas, sejam eles de pequenas ou grandes dimensões, recorrem também às normatividades e aos valores internalizados como formas de se orientar no mundo (Tateo, 2018; Valsiner, 2021).

Quando as tensões se manifestam em intensidades moderadas, por outro lado, as forças se orientam em direções distintas, mas sem oposição radical. É o que ocorre, por exemplo, quando alguém se percebe dividido entre o desejo de se adequar a determinadas expectativas sociais e a necessidade de preservar modos de ser mais autênticos. Nesse campo de negociação, as contradições coexistem e exigem do sujeito movimentos contínuos de (re)configuração (inter)subjetiva. Em intensidades mais baixas, tendem a convergir em trajetórias relativamente próximas, ainda que com diferentes graus de força, tornando-se mais conciliáveis (Abbey, 2006; Abbey & Valsiner, 2018); e, ao mesmo tempo, mais dilemáticas (Tateo, 2018). Em todas as gradações, contudo, o que se apresenta como oposição revela-se como interdependência dinâmica, pois o desenvolvimento não decorre da eliminação dessas

tensões, mas da sua manutenção criativa (Abbey & Valsiner, 2018; Tateo, 2018) no sistema de *tensegrity* (Marsico, 2024; Marsico & Tateo, 2017; Tateo, 2018).

Assim, cada uma dessas dinâmicas tensionais convocam os sujeitos a refletir, decidir e (re)elaborar significados, posições, valores e modos de se relacionar com o mundo (Marsico, 2018; Marsico & Tateo, 2017; Tateo, 2016, 2018). As ambivalências atravessam desde situações cotidianas, como escolher o que vestir, o que comer ou o que fazer em um futuro próximo, até processos reflexivos mais profundos, sobre quem se é e a que contexto ou categoria identitária se pertence, envolvendo decisões existenciais, políticas e/ou profissionais. Nesse entrelaçamento de forças, emergem dimensões complexas da vida psicológica, como o pensamento hipotético, a imaginação, a produção de valores e as projeções de futuro (Abbey, 2006; Abbey & Valsiner, 2018; Tateo, 2018), entre as quais se destacam os dilemas (Tateo, 2018).

Tateo (2018) comprehende o caráter dilemático da experiência humana como expressão da unidade entre tensão e integração (*tensegrity*). Nessa dinâmica, coexistem diferentes graus de indeterminação e tensão que atravessam as relações (inter)subjetivas e socioculturais nas quais o sujeito se constitui. Essas interrelações mantêm o sistema em contínua (re)organização, possibilitando que suas (sub)partes coexistam e se cocriem (mesmo quando uma direção é momentaneamente favorecida ou estabilizada), preservando a dinâmica de interação e interdependência permanente. O dilema, nessa perspectiva, explicita como essa configuração de forças tensionais se manifesta na experiência, permitindo compreender por que os processos decisórios nas trajetórias humanas raramente se apresentam como escolhas fáceis, lineares ou inequívocas (Tateo, 2018). Em situações de alta tensão, quando as forças se orientam em direções opostas — nos termos de Abbey (2006) e Abbey e Valsiner (2005, 2018) —, o sistema tende à autorregulação pela estabilização momentânea de um dos polos, como mencionado, o que reduz temporariamente a intensidade

do conflito. Nos campos dilemáticos, contudo, as ambivalências não se dissipam: permanecem como dinâmicas constitutivas que sustentam a continuidade das reflexões, das (re)elaborações e da criação de novos significados (Tateo, 2018).

Essa concepção de dilema como força estruturante dos processos de significação permite ampliar a análise para o campo histórico e sociocultural, onde tais tensões também operam nas formas pelas quais aspectos como a autoridade (entendida como efeito de legitimidade), a diferença e o pertencimento são produzidos e contestados. Homi Bhabha (1998), articulando teoria literária e estudos culturais no contexto pós-colonial, propõe compreender as forças tensionais que produzem as fronteiras como o lugar onde a autoridade sociocultural se constitui e, simultaneamente, se desfaz.

Segundo Bhabha (1998), a enunciação³² colonial, ao tentar fixar significados, valores e identidades estáveis, é atravessada por uma alteridade que habita o próprio ato de enunciar — uma diferença irredutível que desestabiliza o poder no momento mesmo em que este busca se afirmar. É nesse entre-lugar que emerge o que ele denomina o “terceiro espaço”: campo de negociação e tradução em que as práticas socioculturais deixam de remeter a uma origem essencial e passam a se constituir no movimento, na ambivalência, na resistência e na indeterminação que acompanham toda forma de autoridade/legitimidade. Portanto, assim como para Tateo (2018), não se configura como síntese conciliadora entre pólos opostos, mas como arena em que as fronteiras entre centro e margem, norma e desvio se tornam permeáveis (Bhabha, 1998).

Para Bhabha (1998), a ambivalência é o paradoxo que sustenta e, ao mesmo tempo, desestabiliza as formas de exercer poder: toda pretensão de coerência depende da diferença

³² Em Bhabha (1998), enunciação refere-se ao ato de dizer em sua dimensão relacional. O momento em que o sentido se produz no ato de enunciar algo a alguém, situado em condições históricas e socioculturais específicas. Inspirando-se em Saussure e Benveniste, Bhabha (1998) distingue enunciação de enunciado: o enunciado corresponde ao conteúdo do que é dito, enquanto a enunciação diz respeito ao acontecimento situado da fala. É nesse ato, sempre relacional, intersticial e contingente, que a cultura se constitui como processo em movimento, no encontro entre linguagens, tempos e posições socioculturais distintas.

que procura subjugar. O hibridismo, que daí emerge, também não é de fusão nem de conciliação, mas efeito dessa ambivalência — processo de resistência, reinscrição e tradução em que o significado se reconfigura continuamente, impedindo que o poder se estabilize e seja exercido como totalidade.

É nesse ponto que o pensamento de Bhabha (1998) converge com a lógica da ambivalência formulada por Tateo (2018): em ambos, a dinamicidade do sistema (seja sociocultural ou (inter)subjetiva) sustenta-se na tensão entre forças heterogêneas que não se anulam, mas se complementam e transformam mutuamente. Cada tentativa de estabilização gera novas aberturas, e as fronteiras, ao se constituírem, engendram zonas de contato. O terceiro espaço pode, assim, ser compreendido como arena intersticial e fronteiriça na qual o poder se reinscreve na própria possibilidade de tradução — em que interpelação e resistência se coconstituem, em permanente (re)configuração de significados e valores.

A ambivalência é fundamental nas dinâmicas de desenvolvimento do self. Como argumenta Tateo (2018):

O processo de desenvolvimento do Self enquanto responde a expectativas culturais contraditórias constitui uma das tarefas desenvolvimentais mais relevantes relacionadas à ambivalência. A pessoa vivencia situações dilemáticas nas quais a ambivalência nunca pode ser resolvida, pois é parte integrante do próprio sistema³³ (p. 15).

O debate sobre ambivalência abre o caminho para o próximo conceito desenvolvido nesta tese: a resistência, compreendida como força constitutiva das dinâmicas até então discutidas.

³³ No original: “The process of developing the Self while fulfilling contradictory cultural expectations is one of the most relevant developmental task related to ambivalence. The person is experiencing dilemmatic situations in which ambivalence can be never resolved as it his part of the system”.

Processos Constitutivos do Desenvolvimento Humano: Resistência

A partir do campo das ambivalências, discutido até aqui, voltamo-nos a outro processo constitutivo do desenvolvimento humano, embora igualmente ao primeiro, pouco explorado nos estudos psicológicos: a resistência. Trata-se de termo frequentemente tomado como controverso e polêmico, que evoca, desde sua formulação, o tensionamento que o constitui; indício de sua potência analítica e de seu valor reflexivo para compreender a experiência humana. Consideramos, assim, que o desconforto que a resistência suscita revela seu alcance onto-epistêmico e metateórico, ao reconhecê-la como dimensão constitutiva de todos os níveis da experiência humana (Chaudhary et al., 2017; Hviid, 2017; Valsiner, 2017b), manifestando-se com intensidades variadas nas fronteiras, nos interstícios (Bhabha, 1998) e nas fraturas (Lugones, 2019); zonas em que o que se busca conservar encontra, simultaneamente, sua própria possibilidade de deslocamento.

Mesmo diante de sua polissemia, o termo resistência tem sido amplamente empregado para significar relações em que forças, valores e sistemas entram em confronto. No plano sociocultural, costuma designar condutas intencionais de oposição a formas de interpelação convencionais, coerção e controle. Por meio de dispositivos de resistência, sujeitos se articulam (individual e/ou coletivamente) para contestar crenças, valores, instituições ou governos considerados opressores, tanto nas micropolíticas do cotidiano quanto em processos amplos de transformação social e histórica (Chaudhary et al., 2017; Hviid, 2017; Valsiner, 2017b).

Em outros contextos epistemológicos mais tradicionais, entretanto, o mesmo termo é mobilizado para deslegitimar, convertendo a resistência em desvio, inadequação ou objeto de diagnósticos. Assim, uma criança que questiona orientações dos responsáveis pode ser classificada como portadora de Transtorno Opositivo Desafiador (TOD); uma mulher que expressa inconformidade diante de expectativas normativas de gênero pode ser nomeada

histérica ou com transtorno de personalidade; um trabalhador que recusa condições abusivas pode ser enquadrado como insubordinado ou com transtornos de ajustamento; e alguém que subverte as normatividades do sistema sexo/gênero pode ser diagnosticado com incongruência de gênero. Esses exemplos evidenciam como a resistência cotidiana pode circular em diferentes redes de significação, sendo ora tomada como força criativa, ora como objeto de controle e patologização.

Explorar o aspecto político e sociocultural dos atos de resistência é significativo para compreender as transformações que se produzem nas várias camadas do desenvolvimento humano: ao longo da filogênese, nas transformações das formas de organização da vida coletiva, dos sistemas de valores e das práticas socioculturais que atravessam a história humana, e até mesmo nos processos intersubjetivos e microssociais. Ainda assim, nesta seção, buscamos aprofundar de forma mais acentuada esse entendimento, explorando suas implicações para o campo do desenvolvimento humano (Chaudhary et al., 2017; Marsico, 2017; Valsiner, 2017b).

A análise que se segue parte dos fundamentos da Psicologia Cultural Semiótica, na qual a resistência é compreendida como elemento intrínseco aos processos psicológicos — uma dimensão que permeia as dinâmicas de tensão, transformação e criação que sustentam o próprio devir humano (Chaudhary et al., 2017; Valsiner, 2017b).

Para compreender como a resistência opera nos processos psicológicos humanos, é necessário situá-la a partir do conceito de *Gegenstand* (Chaudhary et al., 2017; Tateo, 2017; Valsiner, 2017b). O termo alemão significa “aquilo que está contra” ou “aquilo que se coloca diante”, expressando, em sua etimologia, a ideia de contraposição constitutiva. Presente na filosofia e na psicologia alemã desde o século XVIII, o enquadre semântico original se alterou e a potência do conceito foi gradualmente eclipsada nas traduções para o inglês (Valsiner, 2014, 2017b). Valsiner, em trabalhos recentes (2014, 2021), retoma este conceito a

partir de Alexius Meinong, ampliando o alcance teórico do conceito para a Psicologia do Desenvolvimento e o afirma como unidade básica do funcionamento psicológico — o que possibilita compreender a resistência em diferentes níveis da constituição (inter)subjetiva, do nível mais simples e imediato ao mais complexo e abstrato.

Para a Psicologia Cultural Semiótica, o *Gegenstand* constitui a unidade triádica básica do funcionamento psicológico humano, expressando a natureza tensional da experiência (Tateo, 2017; Valsiner, 2014, 2017b, 2021) e articulando-se às discussões anteriores sobre ambivalência e *tensegrity*. Toda intencionalidade, compreendida como movimento orientado ao futuro, emerge da coexistência entre direção (ação) e contradireção (contra-ação). O contato entre essas forças delineia fronteiras dinâmicas pelas quais o sistema se reorganiza continuamente, num processo de constante diferenciação e integração (Chaudhary et al., 2017; Valsiner, 2017b). Em consonância com Valsiner (2014, 2017b, 2021) e Tateo (2016, 2017), compreendemos, portanto, os processos desenvolvimentais como triádicos e cogenéticos, sustentados pela tensão indissociável entre continuidade e transformação que atravessa todas as dimensões da experiência humana.

Dante dessa perspectiva, compreendemos a resistência como dimensão ambivalente e constitutiva de todos os elementos dessa configuração, manifestando-se de formas distintas em cada um deles. Na direção (ação, A), atua como princípio de continuidade, aquilo que busca conservar e sustentar o curso do sistema diante das forças contrárias. Na contradireção (contra-ação, não-A), expressa-se como tensão que desestabiliza e desloca a direção, abrindo possibilidades de criação, transformação e desenvolvimento. Já na fronteira, busca manter a diferença, preservando a tensão que impede a fusão entre os elementos e assegura o movimento dinâmico e integrado do conjunto.

Uma tal compreensão da resistência como dimensão constitutiva dessa estrutura tensional permite situá-la no nível microgenético dos processos psicológicos, em que o

corpo-self, ao relacionar-se consigo e com a sociocultura, negocia continuamente sentidos, significados, fronteiras e modos de sentir, de pensar, de agir e de se vincular (Chaudhary et al., 2017; Valsiner, 2014, 2017b). Nesse movimento, os processos coconstitutivos de internalização e externalização se revelam atravessados pela resistência.

Na internalização, a resistência se manifesta no *corpo-self* na dinâmica de sentir, atribuir sentido e (re)configurar o vivido, em diálogo constante com as redes socioculturais de significação. Como os significados não são internalizados de modo direto (vide seção sobre mediação semiótica), esses processos se configuram por fronteiras reguladoras subjetivas — membranas que orientam o modo como o sujeito produz sentido sobre suas experiências. Tais fronteiras, continuamente (re)configuradas ao longo das trajetórias de vida e das experiências singulares de cada pessoa, sustentam a articulação e a negociação permanentes entre a experiência individual e as redes semióticas socioculturais que a constituem, compondo, no fluxo irreversível do tempo, os modos de (re)configurar e (re)significar o vivido. Em meio à sobrecarga de informações que marca os contextos socioculturais, as membranas favorecem a (re)elaboração de sentidos que se alicerçam em repertórios afetivo-semióticos e aos sistemas de valores produzidos ao longo das trajetórias (Valsiner, 2014).

No movimento de externalização, a resistência se manifesta quando o que foi elaborado subjetivamente adquire forma em condutas, posicionamentos e modos singulares pelos quais o *corpo-self* se relaciona com o Outro e com o mundo. Essas manifestações participam da circulação, coordenação e transformação dos significados, compondo o campo intersubjetivo em que antigos e novos sentidos são (re)elaborados. Cada ato de externalização constitui, assim, uma atualização dessa tensão constitutiva: estabiliza e, simultaneamente, (re)configura valores, sentidos e significações, sustentando o fluxo contínuo de internalização e externalização, continuidade e transformação, resistência e co(cri)ação que caracteriza o desenvolvimento humano. Nesse movimento, delineia-se uma sensação de continuidade de si

no tempo; sempre inacabada, aberta à indeterminação e à emergência do novo (Chaudhary et al., 2017; Valsiner, 2014, 2017b).

Como afirmam Chaudhary et al. (2017, p. 6),

Os seres humanos podem transformar ativamente seu ambiente e os elementos que o compõem; fazem isso por meio da produção de significados. Significados preexistentes podem ser resistidos, e atribuições rudimentares podem perder o sentido diante do objeto (por exemplo, quando outra pessoa rejeita a atribuição feita por alguém), enquanto outros se reorganizam em relações dotadas de significado, adquirindo, assim, o potencial de transformar a realidade de uma pessoa³⁴ (p. 6, tradução nossa).

Essa formulação sintetiza a compreensão da resistência não como simples oposição, mas como um processo criativo contínuo, no qual sujeito e sociocultura podem se transformar mutuamente nas negociações de sentido e significado (Chaudhary et al., 2017; Hviid, 2017).

Para aprofundar o entendimento dessa dinâmica em que ser, sentir, significar e resistir se imbricam na experiência vivida, recorremos ao modelo de regulação afetivo-semiótica proposto por Valsiner (2014). Esse modelo, de natureza microgenética, evidencia a interdependência entre semiose e afetividade na regulação da experiência ao longo das trajetórias de vida (Branco, 2021; Paula et al., 2023; Valsiner, 2014). Ainda, permite compreender como a resistência se articula aos processos de regulação psicológica que atravessam os diferentes níveis da experiência; dos mais imediatos e concretos aos campos simbólicos de maior abstração. Essa articulação é representada esquematicamente na Figura 3, a seguir:

³⁴ No original: “Human beings can actively change their environment and things in their environment; they transform them through meaning-making. Pre-existing meanings can be resisted, and rudimentary attributions can be rendered meaningless by the object (another person rejecting a person’s attribution, for instance), whereas others gestalt into meaningful relationships, thereby gaining the status to transform a person’s reality”.

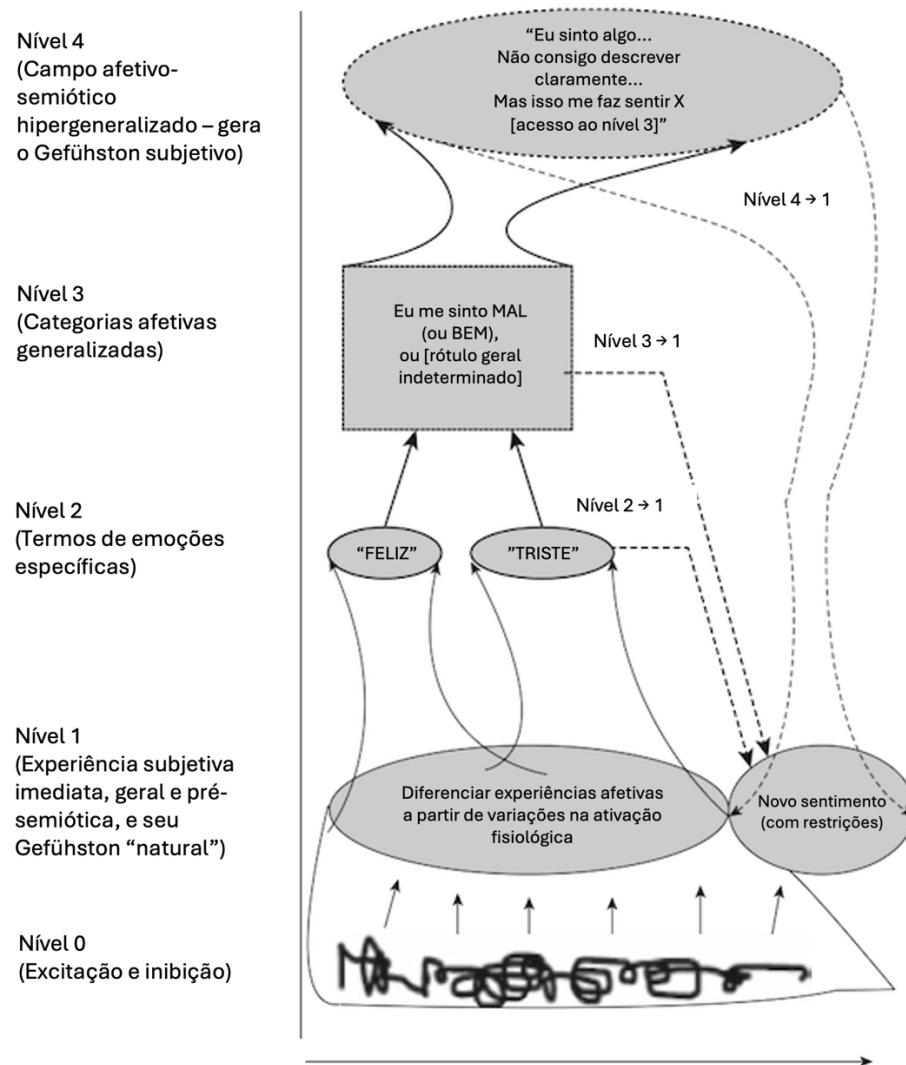


Figura 3 – Modelo de Regulação Afetivo-Semiótica (baseada em Valsiner, 2014, p. 126, tradução nossa)

O modelo descreve cinco níveis de produção semiótica, interdependentes e hierárquicos, que se coconstituem no fluxo da experiência humana no corpo-*self*. No nível 0, manifestam-se respostas fisiológicas imediatas e fluidas que sustentam a forma mais básica de vivências corpóreas. No nível 1, o sentir emerge no corpo-*self* em tonalidades afetivas singulares (*Gefühston*), ainda não simbolizadas — uma angústia, um incômodo, um bem-estar, um susto — mas experimentadas na forma de afetos difusos e pleromatizados. No nível 2, essas vivências passam por um processo primário de organização afetivo-semiótica: o sentir é elaborado em emoções nomeáveis e reconhecíveis pelo próprio sujeito, como “raiva”, “tristeza” ou “orgulho”. No nível 3, essas elaborações são postas em diálogo com os sistemas

semióticos socioculturais, articulando-se a repertórios coletivos de expressão e reconhecimento afetivo, tornando-se socialmente comunicáveis e culturalmente inteligíveis. Finalmente, no nível 4, afetos e significados se condensam em campos semióticos de alta abstração — os signos hipergeneralizados, que operam como princípios reguladores dos processos psicológicos, orientando modos de sentir, agir e interpretar o mundo (Valsiner, 2014).

Segundo o modelo sendo aqui apresentado, a psique humana pode ser compreendida como um sistema voltado à produção de significados generalizados (esquemas) que permitem lidar com a sobrecarga semiótica do fluxo da experiência. Em determinadas circunstâncias, como mencionado, tais significados atingem níveis de hipergeneralização, configurando campos amplos de regulação psicológica nos quais se condensam valores, crenças e preconceitos (Branco, 2016, 2021; Paula et al. 2023; Valsiner, 2014, 2021).

A hipergeneralização emerge do movimento dinâmico entre esquematização e pleromatização (Valsiner, 2021). A primeira delineia a configuração simbólica de uma categoria em formação, enquanto a segunda introduz sua densidade afetiva difusa, sustentando e tensionando o campo de significação em expansão. Nesse entrelaçamento, experiências, afetos e valores se condensam em signos de natureza camposférica, cuja complexidade ultrapassa a formulação verbal. Esses signos operam como organizadores holísticos da subjetividade, articulando dimensões imediatas e abstratas da experiência. Ao emergirem no fluxo irreversível do tempo, adquirem força prospectiva: orientam o sujeito em seus encontros com o mundo, guiando reflexões, imaginações, antecipações e julgamentos, e sustentando o movimento de continuidade e transformação que caracteriza o desenvolvimento humano (Tateo, 2017; Valsiner, 2014, 2021).

Tendo isto posto, compreendemos a resistência como base constitutiva que transversaliza o modelo de regulação afetivo-semiótica em todos os seus níveis. Nos níveis

mais elementares, manifesta-se como força de contenção e reorganização, sustentando as tensões entre o sentir e o significar. À medida que os sentidos se elaboram e são coordenados intersubjetivamente, a resistência se expressa como movimento de negociação que mantém o campo relacional aberto à criação de novos significados. Nos níveis mais complexos, incide sobre os signos hipergeneralizados internalizados — formados nos sistemas de valor —, produzindo resistência para preservar um determinado nível de continuidade e, ao mesmo tempo, desestabilizando sua fixidez e abrindo espaço para novas configurações de sentido. Mesmo quando certos valores alcançam alto poder de canalização, a resistência preserva o caráter processual e aberto do sistema afetivo-semiótico.

Nos níveis meso e macro da experiência humana, os signos hipergeneralizados operam como campos de valor coordenados que articulam negociações semióticas entre o (inter)subjetivo e o sociocultural (Branco, 2016, 2021; Paula et al., 2023; Valsiner, 2014, 2021). Ao condensarem valores de alta abstração (como “normalidade” e “anormalidade”, por exemplo) canalizam afetos, condutas e processos de significação, orientando os modos pelos quais os sujeitos produzem sentido e significado ao longo de suas trajetórias de desenvolvimento.

Os valores, então, regulam as formas de (auto)reconhecimento e, simultaneamente, sustentam as normatividades que delimitam o que pode ser vivido, nomeado e legitimado. Valores como a cisheteronormatividade, por exemplo, alicerçam os processo de produção de significado — desde o impacto afetivo imediato sobre o corpo-*self* até sua reiteração em relação a expectativas, demandas e interpelações morais e socioculturais. Compreender essa dinâmica permite reconhecer que o corpo-*self* se constitui em negociação permanente com sistemas de regulação que, embora organizem a experiência, são também tensionados e transformados pela conduta dos sujeitos (Branco, 2016, 2021; Hviid, 2017; Paula et al., 2023; Valsiner, 2014, 2021).

Essa compreensão articula-se às reflexões sobre normatividade, instituições e memórias coletivas desenvolvidas nos capítulos anteriores. Tais instâncias, ao coordenarem valores e afetos, instauram mecanismos de canalização semiótica que buscam preservar certa continuidade ao sistema sociocultural — mas, imersas em processos de resistência e criação, mantêm-se permeáveis às transformações produzidas nas práticas inventivas e situadas dos sujeitos (Branco, 2016, 2021; Chaudhary et al., 2017; Valsiner, 2017b).

As discussões desenvolvidas até aqui nos permitem compreender a ambivalência e a resistência como dinâmicas que coemergem e estão imbricadas nos processos psicológicos, expressando a tensão coconstitutiva entre estabilidade e transformação que atravessa o desenvolvimento humano. Ao aproximá-las da não-binariiedade, delineamos uma possibilidade de leitura em que tais dinâmicas iluminam o desenvolvimento como campo tensional e abdutivo de co(cri)ação.

A partir desses deslocamentos epistêmico-teóricos, delineiam-se a seguir os objetivos e os caminhos metodológicos que sustentam as análises e discussões que compõem os capítulos seguintes.

Capítulo 4 – Objetivos Geral e Específicos

Objetivo geral

Investigar como as dinâmicas semióticas de ambivalência e resistência operam na (re)configuração das concepções de si e na formação do corpo-*self* nas trajetórias de desenvolvimento de pessoas não-binárias a partir da Psicologia Cultural Semiótica em diálogo com as epistemologias críticas Decoloniais e *Queer*.

Objetivos específicos

- Analisar como as dinâmicas intersubjetivas e socioculturais (incluindo relações, instituições, contextos e recursos simbólicos) permeiam, canalizam e são negociadas na constituição das trajetórias de vida das pessoas participantes;
- Compreender como as experiências não-normativas negociam e/ou produzem deslocamentos da cisheteronormatividade nos processos de produção de significados des/os participantes;
- Aprofundar a análise sobre os processos de ambivalência e resistência nas trajetórias de desenvolvimento;
- Contribuir para o deslocamento e o aprofundamento das discussões sobre a não-binariedade no campo da Psicologia, tensionando perspectivas universalizantes e normalizantes.

Capítulo 5 – Metodologia

A produção de conhecimento científico exige o alinhamento cuidadoso entre questões epistemológicas, teóricas e metodológicas. No campo da Psicologia, entretanto, é comum observar a adoção acrítica dos métodos de pesquisa como eixo central da produção científica, como se a escolha metodológica, por si só, garantisse validade e rigor. Essa compreensão instrumental reduz o método a um conjunto de técnicas ou procedimentos aplicáveis a diferentes fenômenos, dissociando-o de suas bases epistemológicas e teóricas (Branco & Valsiner, 1997; Valsiner, 2017a). É precisamente essa lógica que buscamos deslocar ao adotar os preceitos do Ciclo Metodológico (Branco & Valsiner, 1997; Valsiner, 2017a), no qual fenômeno, teoria, epistemologia, metodologia e a intuição de/a/o pesquisador/e/a se articulam em um movimento contínuo para a coconstrução do conhecimento científico.

Em consonância com esse princípio, optamos pela metodologia qualitativa com enfoque idiográfico (Salvatore & Valsiner, 2008; Valsiner, 2017a). Esta escolha se justifica por possibilitar uma compreensão holística das dinâmicas semióticas, dos processos psicológicos e dos processos de produção de significados, ao mesmo tempo em que evidencia a multiplicidade e singularidade das experiências das pessoas participantes da pesquisa. Com base nisso, apresentamos, a seguir, a articulação entre a pesquisa qualitativa e o fenômeno estudado, seguida da descrição des/as/os participantes, dos materiais utilizados e dos procedimentos adotados para a coconstrução e análise das informações.

A Produção de Conhecimento e a Metodologia Qualitativa

A trajetória da Psicologia em sua busca por legitimação científica foi marcada por preceitos positivistas característicos da modernidade, que favoreceram abordagens teóricas e procedimentos de pesquisa voltados à tradução dos comportamentos e emoções humanas em dados empíricos, mensuráveis e neutros — como se estivessem intrinsecamente vinculados apenas a aspectos fisiológicos. Na tentativa de consolidar-se como ciência natural e de

explicar os fenômenos humanos a partir de bases biológicas, a disciplina acabou por negligenciar a complexidade e a dinamicidade dos processos psicológicos, em nome da produção de uma ciência alinhada ao *zeitgeist* (Alencar de Araujo & Madureira, 2025; Di Nuovo, 2023; Lopes de Oliveira, 2023; Overton, 2006; Valsiner, 2014, 2017a; Yokoy de Souza et al., 2008).

Reconhecendo os limites dessa perspectiva reducionista, compreendemos que a quantificação e a fragmentação dos fenômenos humanos implicam uma perda significativa na compreensão científica da natureza dinâmica e relacional dos sistemas subjetivos (Tateo et al., 2022; Valsiner, 2017a). Diante disso, algumas premissas sustentam a perspectiva aqui adotada: todo fenômeno humano é parte de um sistema aberto; os seres humanos não existem de forma isolada nem vivem em ambientes controlados, mas em contextos dinâmicos e imprevisíveis; os processos de formação subjetiva são atravessados pelas interações com outros e pela sociocultura em que se inscrevem; as subjetividades se constituem na irreversibilidade do tempo e são mediadas por signos; e, por fim, o desenvolvimento humano é singular, processual e contextual.

Com base nessas premissas, adotamos uma abordagem qualitativa com enfoque idiográfico (Salvatore & Valsiner, 2008; Valsiner, 2017a). Na Psicologia, essa perspectiva enfatiza a singularidade dos fenômenos, ao mesmo tempo em que possibilita a formulação de generalizações por meio da abdução³⁵ e da abstração, nas quais os fenômenos adquirem significado tanto em contextos socioculturais específicos quanto em processos psicológicos humanos (Di Nuovo, 2023; Salvatore & Valsiner, 2008; Valsiner, 2017a). Nesse sentido, não buscamos generalizar o fenômeno em si, mas os princípios e processos que orientam sua manifestação singular, criativa e inovadora. Assim, o conhecimento psicológico se

³⁵ Os processos de produção de conhecimento que utilizam a lógica abdutiva conduzem à geração de novas ideias, em vez de apenas confirmar conhecimentos e premissas previamente existentes. Assim, trata-se de um processo de síntese criativa que resulta em um salto qualitativo na produção de conhecimento, permitindo a criação de novas hipóteses interpretativas (Valsiner, 2006a, 2017a).

fundamenta em generalizações semióticas, que tomam como base os signos produzidos em determinada sociocultura e suas transformações ao longo do tempo como meios de interpretação e elaboração conceitual. Reconhecemos, portanto, a complexidade e a dinamicidade intrínsecas aos fenômenos estudados, ajustando nossa metodologia para compreendê-los de modo mais abrangente (Di Nuovo, 2023; Salvatore & Valsiner, 2008; Valsiner, 2017a).

Entende-se, assim, que a produção de conhecimento é sempre parcial e ambígua – e não inequívoca ou neutra –, uma vez que depende das condições históricas, geográficas e econômicas em que se inscreve, além da abordagem teórico-metodológica adotada para analisar o fenômeno, da intuição educada de/a/o pesquisador/e/a, do encontro entre pesquisador/e/a e pesquisade/a/o e da irreversibilidade do tempo³⁶. O papel da pesquisadora, portanto, ultrapassa a mera “coleta de dados”, já que estes não existem prontos na natureza, tampouco podem ser analisados de modo descontextualizado, objetivo ou estático (Branco & Valsiner, 1997; Valsiner, 2014, 2017a).

Na Psicologia Cultural Semiótica, a objetividade é compreendida como valor moral, e não como condição intrínseca da análise científica. A quantificação ou a aplicação de técnicas, por si só, não garantem rigor, pois os dados tendem a ser legitimados quando se ajustam a categorias e saberes predefinidos (Branco & Valsiner, 1997; Valsiner, 2014, 2017a). Produzir conhecimento, nessa perspectiva, implica investigação contínua e abertura ao inédito, sustentadas pela intuição educada — um modo de discernimento que emerge do engajamento profundo da pesquisadora com o fenômeno e com o campo teórico que o orienta, configurando uma dimensão ético-política e epistêmica de sua prática (Branco & Valsiner, 1997; Valsiner, 2017a).

³⁶ Ao observar, analisar e compreender os fenômenos humanos conforme se desenrolam no tempo, percebe-se que o processo observado já se integra ao passado quando é registrado, ou ao futuro quando é imaginado (Valsiner, 2017a).

Essa intuição mobiliza e organiza as articulações teóricas e axiomáticas que se constituem em diálogo com o fenômeno investigado, favorecendo a formulação de métodos coerentes com a complexidade do fenômeno estudado. O método, enquanto parte constitutiva da metodologia, expressa a articulação dinâmica entre teoria, fenômeno e contexto. Assim, é na coordenação dinâmica e recursiva das partes do Ciclo Metodológico que se sustenta a coconstrução do conhecimento científico (Branco & Valsiner, 1997; Valsiner, 2017a).

Em consonância com o que foi desenvolvido e à luz das contribuições epistêmico-metodológicas de autories/as/es críticos, compreendemos o tensionamento, o deslocamento e a resistência aos métodos convencionais positivistas como fundamento de uma prática de pesquisa situada e implicada.

Contribuições de Autories/as/es Dissidentes para a Produção de Conhecimento

“A subalternidade precisa deixar de ser objeto e passar a sujeito do conhecimento” (Curiel, 2020, p. 132)

No ensaio *Saberes Localizados: A Questão da Ciência para o Feminismo e o Privilégio da Perspectiva Parcial* (1995), Donna Haraway examina as formas pelas quais a Ciência se entrelaça às dinâmicas de poder dominantes. Os discursos de objetividade normativa, neutralidade e universalidade científica sustentaram a crença de que pesquisadores/as e saberes hegemônicos ocupam uma posição privilegiada e neutra na investigação, análise e interpretação dos fenômenos. Haraway (1995), contudo, argumenta que tais concepções produzem efeitos socioculturais que, ao naturalizarem a produção de verdades universais, reiteram hierarquias e subordinam sujeitos e populações dissidentes. A autora, assim, afirma que “precisamos do poder das teorias críticas modernas sobre como significados e corpos são construídos, não para negar significados e corpos, mas para viver em significados e corpos que tenham possibilidade de um futuro” (Haraway, 1995, p. 16).

Para desafiar os paradigmas convencionais da ciência, Haraway (1995) propõe a noção de saberes localizados, reconhecendo que todo conhecimento é situado, parcial e corporificado, e que a objetividade deve ser compreendida como prática relacional e encarnada, indissociável dos corpos, experiências e histórias que a produzem. Assim, a produção de conhecimento deixa de ser um ato de distanciamento e passa a ser concebida como um processo dialógico e coconstitutivo, no qual pesquisadoras/as/es e pesquisadores/as/os se transformam mutuamente no encontro investigativo (Valsiner, 2017a).

Essa perspectiva comprehende a pesquisa como prática elaborada com, e não sobre, os participantes, reafirmando seu caráter situado e relacional (Haraway, 1995; Thambinathan & Kinsella, 2021). De acordo com Haraway (1995):

Explicações de um mundo “real”, assim, não dependem da lógica da “descoberta”, mas de uma relação social de “conversa” carregada de poder. O mundo nem fala por si mesmo, nem desaparece em favor de um senhor decodificador. Os códigos do mundo não jazem inertes, apenas à espera de serem lidos... De certa maneira crítica, isso é grosseiramente apontado pela categoria incerta do social ou de agência: o mundo encontrado nos projetos de conhecimento é uma entidade ativa. Na medida em que uma explicação científica tenha sido capaz de se relacionar com esta dimensão do mundo como objeto de conhecimento, um conhecimento fiel pode ser imaginado e pode nos solicitar (p. 37).

Ao enfatizar a dimensão dialógica e situada da produção de conhecimento, reiteramos que toda prática científica é parcial, ambígua e situada historicamente. Essas características, frequentemente mobilizadas para deslegitimar epistemes produzidas por grupos socialmente vulnerabilizados, constituem, ao contrário, uma fonte de potência crítica, pois evidenciam os tensionamentos de uma ciência implicada e comprometida com a transformação social e com os desafios contemporâneos (Haraway, 1995; Thambinathan & Kinsella, 2021).

Haraway (1995) e Curiel (2020), nesse sentido, argumentam que sujeitos dissidentes, situados em contextos de marginalização e exclusão, podem ocupar posições epistêmicas singulares, potencialmente mais críticas e aguçadas, a partir das quais interrogam e desestabilizam formas hegemônicas de produção de saber. Como ressalta Curiel (2020): “Não estou dizendo que apenas quem sofre certas opressões é capaz de entender e investigar as realidades que afetam outras pessoas, mas digo que existe um privilégio epistêmico importante de ser considerado na produção do conhecimento” (p. 132). Ao reconhecer isso, compreendemos que as experiências e perspectivas dissidentes podem tensionar hierarquias de conhecimento e instaurar deslocamentos epistemológicos, configurando modos de pensar e fazer ciência que emergem da resistência, do tensionamento e da co(cri)ação (Chaudhary et al., 2017; Thambinathan & Kinsella, 2021; Tuhiwai Smith, 2021).

Como exemplo relevante para esta discussão, destaca-se o trabalho de Monique Wittig (2022), cuja reflexão sobre o pensamento heterossexual analisa como as bases políticas da heteronormatividade alicerçam a produção científica. A autora sustenta que a ontologia presente nas pesquisas científicas apoia-se em uma dicotomia naturalizada entre “homens” e “mulheres”, tratadas como categorias invariáveis, a-históricas e biologicamente irrefutáveis. Esse enraizamento ontológico-político da heterossexualidade reforça estereótipos de longa duração, profundamente inscritos na sociedade contemporânea.

Ao deslocarmos essa discussão para contextos marcados pela violência colonial, torna-se evidente que tais categorias modernas operam como mecanismos de poder na sustentação das colonialidades do gênero (Lugones, 2020), do saber (Lander, 2000), do poder (Quijano, 2005) e do ser (Maldonado-Torres, 2007). Entrelaçadas, essas dimensões compõem uma matriz de controle que organiza e hierarquiza corpos, saberes e modos de existência, legitimando a pretensa universalidade da modernidade ocidental. Nas práticas científicas, tais lógicas se (re)atualizam em epistemologias que reduzem a complexidade da experiência

humana e silenciam formas outras de produzir conhecimento. Desnaturalizar essas bases implica, portanto, confrontar o epistemicídio³⁷ e afirmar a necessidade de uma ciência comprometida com a pluralidade ontológica e com a ampliação dos horizontes de inteligibilidade (Alencar de Araujo & Madureira, 2025; Thambinathan & Kinsella, 2021; Tuhiwai Smith, 2021).

É possível delinear alguns princípios que orientam práticas comprometidas com a reflexividade crítica, aspecto central da episteme decolonial. Isso requer de pesquisadoras/as/es uma postura de engajamento profundo e ético-político, que reconheça a autodeterminação dos grupos historicamente vulnerabilizados e compreenda o lugar de/a/o pesquisador/ie/a não apenas como conhecedor/e/a, mas também como aprendiz. Tal postura desloca a lógica investigativa que historicamente tratou populações marcadas pela colonialidade como objetos de inquérito, reafirmando a pesquisa como campo de coimplicação e responsabilidade compartilhada. As práticas decoloniais, assim, resistem à reprodução de estereótipos e às lentes patologizantes que reiteradamente desumanizam corpos e experiências dissidentes (Thambinathan & Kinsella, 2021; Tuhiwai Smith, 2021).

Em suma, a solidariedade entre pesquisadoras/as/es e participantes na luta contra as opressões moderno-coloniais e as relações de poder favorece a criação de espaços colaborativos de produção de saber e de negociação contínua ao longo do processo investigativo, ampliando as possibilidades de co(cri)ação e reflexão crítica na produção científica (Thambinathan & Kinsella, 2021; Tuhiwai Smith, 2021).

Nesse sentido, reconhecemos que o Ciclo Metodológico (Branco & Valsiner, 1997; Valsiner, 2017a) representa um alicerce significativo para desafiar e resistir a perspectivas

³⁷ Epistemicídio é um termo cunhado pelo sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2009) para descrever o processo pelo qual os conhecimentos, ontologias, epistemologias, teorias e metodologias de grupos sociais e étnicos não hegemônicos são desvalorizados, marginalizados e até eliminados. Esse processo resulta na imposição de um único paradigma dominante de conhecimento, apagando a diversidade epistêmica e perpetuando a hegemonia cultural e intelectual.

excludentes na produção de conhecimento, pois: 1) Considera as articulações profundas entre a intuição de/a/o pesquisador/e/a, o fenômeno estudado, a ontologia, a epistemologia, a teoria e a metodologia na construção de novos conhecimentos. Assim, não se restringe à aplicação acrítica de métodos de pesquisa, mas sim adapta a metodologia e cria métodos de acordo com a análise específica do fenômeno em questão; 2) Enfatiza as interações dinâmicas entre e/a/o pesquisador/e/a e e/a/o participante de pesquisa, promovendo uma abordagem colaborativa; 3) Rejeita a noção de neutralidade e objetividade normativa de/a/o pesquisador/e/a e do conhecimento; 4) Destaca que os conhecimentos e as teorias são dinâmicas e social, cultural e historicamente situados, evitando generalizações simplistas que podem marginalizar ou estereotipar grupos sociais.

Por fim, compreendemos a resistência como princípio epistêmico-metodológico que transversaliza esta tese e se articula ao próprio Ciclo Metodológico. Enquanto orientação ético-política, ela sustenta a criação de conhecimentos ao tensionar práticas excludentes e formas de apagamento historicamente reproduzidas nas produções científicas. A resistência, ao se opor, também cria — um processo contínuo de (re)configuração que desloca modos de pensar, pesquisar e habitar o mundo. Nesse processo, inspira análises sensíveis à multiplicidade e à singularidade das experiências, situando a pesquisa como campo de coimplicação e transformação. Com base nesse princípio, conduzimos o estudo com a participação ativa das pessoas participantes, garantindo que suas vozes e vivências fossem consideradas e valorizadas em todo o percurso investigativo.

Triangulação entre Entrevista Individual, *Go-Along* e Grupo de Reflexão Coletiva

Os seres humanos estão continuamente engajados em processos de (re)organização semiótico-narrativa da experiência. Neles, diferentes formas expressivas — (não-)verbais, corpóreas, afetivas e espaciais — se coconstituem na (re)produção e transformação do vivido, na elaboração do presente e na projeção de futuros possíveis (De Luca Piccione & Valsiner,

2017). A partir dessa concepção, a triangulação metodológica desta tese integrou três fases: entrevistas individuais semiestruturadas, o *go-along* e um grupo de reflexão coletiva. Em conjunto, esses procedimentos possibilitaram modos plurais de (re)elaboração simbólica e de expressão, ampliando a compreensão dos processos de produção de significado sobre as trajetórias e cotidianos das pessoas participantes enquanto sujeitos dissidentes e não-normativos.

Na primeira fase da pesquisa, foram realizadas entrevistas individuais semiestruturadas. Concebidas como técnica de extrospecção em que pesquisadora e participante se voltam à relação que se estabelece entre ambos, coconstruíram-se significados situados no fluxo da interação (Valsiner, 2017a). Inseridas em metodologias qualitativas de natureza idiográfica, essas entrevistas configuraram um espaço dialógico no qual as pessoas participantes elaboraram significados sobre suas trajetórias não-normativas, mobilizando memórias, afetos e reflexões que se (re)configuravam continuamente na interlocução com a pesquisadora (Brinkmann, 2012; Madureira & Branco, 2001; Valsiner, 2017a; Yokoy de Souza et al., 2008) e a partir dos temas emergentes no roteiro de entrevista (Apêndice A).

Em formato semiestruturado, as entrevistas seguiram um roteiro flexível, ajustado às singularidades de cada encontro e aos objetivos da pesquisa. A pesquisadora não se restringiu a formular perguntas, nem as pessoas participantes a respondê-las. A relação, entendida como espaço de produção simbólica, favoreceu a emergência de novas formulações, negociações e deslocamentos de significados, configurando um campo de interlocução no qual ambas/as/os se constituíram como sujeitos ativos (Brinkmann, 2012; Madureira & Branco, 2001; Valsiner, 2017a). A qualidade do vínculo estabelecido nessa fase foi central para essa coconstrução

(Madureira & Branco, 2001; Valsiner, 2017a; Yokoy de Souza et al., 2008) e constituiu a base da segunda fase da pesquisa, inspirada no método etnográfico do *go-along*³⁸.

O *go-along* consistiu na pesquisadora acompanhando as pessoas participantes em percursos por lugares que compõem seus cotidianos e/ou que foram significativos em suas trajetórias de vida. Esses trajetos ocorreram a pé (*walk-along*) ou durante a condução de um veículo (*ride-along*) (Carpiano, 2009; Kusenbach, 2003) — neste caso, o carro da pesquisadora. Carpiano (2009), Kusenbach (2003) e Garcia et al. (2012) ressaltam o potencial do método para explorar o papel constitutivo dos lugares na produção de significados sobre as relações e experiências das pessoas participantes em contextos específicos, aspecto de grande relevância para a Psicologia Cultural Semiótica e para esta pesquisa.

Percorrer lugares significativos ou cotidianos implica (re)elaborar os significados sobre eles. Esses espaços, atravessados por ambivalências e tensões, configuram territórios afetivo-semióticos nos quais memórias e processos de significação se coconstituem na relação encarnada com o mundo (Tateo & Marsico, 2019). O *go-along*, ao propiciar esses trajetos, ativa zonas de contato (arenas de instabilidade e criação) onde se negociam fronteiras simbólicas entre passado, presente e futuro, assim como entre pesquisadora, participante e contexto. Tais fronteiras sustentam, simultaneamente, continuidade e transformação, abrindo passagens para a emergência de narrativas, reflexões e novas formas de significar a experiência (De Luca Piccione & Valsiner, 2017; Tateo & Marsico, 2019).

A análise das relações entre pessoas dissidentes e os espaços que habitam ou reconhecem como significativos em suas trajetórias permitiu apreender os modos pelos quais produzem significados sobre si e o mundo, em diálogo com as dinâmicas socioculturais que

³⁸ O *go-along* é um método relativamente recente nos estudos em Psicologia, mas já vem sendo adotado em pesquisas da área. Galvão e Marsico (2023), por exemplo, analisaram como espaço e tempo são vivenciados por jovens da periferia de Salvador, no Brasil, examinando seus processos de significação e práticas cotidianas. Além do *go-along*, utilizaram o método *photovoice* para complementar os dados. Já Spezzacatena e Marsico (2020) recorreram ao *go-along* para investigar como sentimentos de ambivalência em relação aos cosméticos emergem entre mulheres, especialmente nas experiências de remover ou aplicar maquiagem.

as atravessam. Ao longo desses percursos, emergiram apoios, barreiras e negociações afetivo-semióticas que se desdobraram na relação com o espaço. O *go-along*, nesse contexto, favoreceu uma compreensão mais densa das articulações entre lugares, experiências e processos de constituição do corpo-*self*, acentuando a natureza encarnada da experiência e sua indissociabilidade das relações e contextos socioculturais.

Compactuamos, assim, com Kusenbach (2003), Carpiano (2009) e Garcia et al. (2012) ao afirmarem que a técnica *go-along* supera limitações das entrevistas tradicionais — nas quais os participantes permanecem sentados em um só lugar — ao favorecer a emergência de significados sutis e complexos no fluxo das experiências encarnadas evocadas pelos percursos e lugares visitados. O papel ativo de/a/o participante na orientação espacial também favoreceu uma participação colaborativa, promovendo um processo de cocriação com a pesquisadora (Garcia et al., 2012). Desse modo, o *go-along* possibilitou uma produção horizontal e relacional na coconstrução das informações entre pesquisadora e pessoas participantes (Carpiano, 2009; Kusenbach, 2003).

Na terceira fase, o grupo de reflexão coletiva foi inspirado no método de grupo focal, que favorece a análise de perspectivas e a emergência de reflexões intersubjetivamente elaboradas e situadas sobre o tema em questão. Ao partilharem ideias, crenças e vivências, as pessoas participantes coconstruíram significados em um processo dialógico, dinâmico e contextual (Brinkmann, 2012; Marková et al., 2007). Segundo Marková et al. (2007), os grupos focais constituem um meio analítico para explorar interações, relações e conhecimentos (inter)subjetivos, incluindo valores, significações sociais e crenças permeados por tensões, incertezas e contradições.

No grupo de reflexão coletiva, a pesquisadora atuou como moderadora, orientando as discussões em torno de temas específicos relacionados ao eixo central da pesquisa, o que favoreceu o aprofundamento e a análise das produções de significado elaboradas pelos

participantes em interação. O grupo também permitiu à pesquisadora compreender como as pessoas participantes refletiam sobre processos de formação, estabilidade e transformação nas dinâmicas socioculturais (Marková et al., 2007). Nesta fase, realizada após as entrevistas e o *go-along*, o grupo teve como objetivos: (a) aprofundar a compreensão das análises previamente construídas; e (b) examinar as dinâmicas (inter)subjetivas emergentes na coconstrução coletiva de significados.

As três etapas foram analisadas de forma sistemática, o que permitiu identificar temas recorrentes e compreender como cada fase contribuiu para a (re)elaboração de significados nas narrativas. A triangulação, nesse sentido, reafirma o compromisso desta pesquisa com a produção situada de conhecimento e com a reflexão conjunta como prática de co(cri)ação, tecida na interlocução entre pesquisadora e pessoas participantes.

Método de Pesquisa

Nesta seção, detalhamos o percurso metodológico, apresentando as pessoas participantes, os procedimentos de realização das entrevistas, do *go-along* e do grupo de reflexão coletiva, além das estratégias analíticas que orientaram o processo interpretativo-analítico. Antes de prosseguir, é importante destacar que a pesquisa foi conduzida com a devida aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade de Brasília (UnB), conforme parecer consubstanciado registrado sob o número CAAE: 82862124.2.0000.5540.

Participantes de Pesquisa

A pesquisa contou com a participação de quatro pessoas adultas (Chico, Cora, Quíron e Lilo) com idades entre 26 e 29 anos, que se identificam como não-binárias e, à época da pesquisa, residiam no Distrito Federal, Brasil.

Uma especificidade importante é que, além de se identificarem como não-binárias, as pessoas participantes deveriam ter sido identificadas como mulheres ao nascer. Esse signo foi

tomado como ponto de identificação e interpelação comum no início de suas trajetórias, possibilitando compreender experiências marcadas pela designação sociocultural como “mulher” e reconhecer a força normativa das redes semióticas que o sustentam; dinâmicas que (re)produzem efeitos e orientam expectativas, demandas e interpelações sobre modos de ser, de existir e de se relacionar. Também foi possível compreender os deslocamentos instaurados quando essas normas passam a ser tensionadas pelas pessoas participantes.

Outro ponto relevante é que, durante a revisão bibliográfica que fundamentou o Capítulo 2, observou-se algo significativo: a predominância de estudos sobre pessoas, grupos e movimentos dissidentes de gênero e sexualidade centrados nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro. Em contrapartida, relatos provenientes de outras regiões permanecem escassos, dispersos e, por vezes, invisibilizados. Assim, a escolha pelo Distrito Federal expressa o interesse em produzir conhecimentos situados sobre as experiências da não-binariiedade na capital federal; fortalecendo o caráter localizado da pesquisa e ampliando a compreensão das trajetórias, redes e coletivos das pessoas participantes imersas nesse contexto. Além disso, a familiaridade da pesquisadora com a cidade — tanto com o centro urbano de Brasília quanto com as Regiões Administrativas — reduziu possíveis barreiras na realização do *go-along*, especialmente na modalidade *ride-along*.

Todas as pessoas participantes integraram as três fases do estudo, contribuindo de forma significativa para a coconstrução das informações. Durante o processo analítico, entretanto, identificou-se uma saturação decorrente da densidade e profundidade dos materiais produzidos, indicando que, com as três primeiras trajetórias analisadas, já seria possível alcançar o nível de aprofundamento requerido pelos objetivos propostos. Assim, visando o cuidado e o rigor ético na análise, e considerando a viabilidade temporal da produção desta tese, optou-se por apresentar três trajetórias de forma detalhada, preservando a qualidade e a integridade das narrativas coconstruídas ao longo da pesquisa.

A seguir, são apresentadas as três pessoas participantes que compõem a análise de resultados: Chico, Cora e Quíron. Ressalta-se que os nomes utilizados são fictícios e que, em respeito à autodeterminação das pessoas participantes, cada pessoa escolheu o nome pelo qual desejava ser referida/o no estudo.

1. Chico (26 anos) é uma pessoa branca, não-binária transmasculina, que utiliza os pronomes ele/dele. Formado em Comunicação Social, atua como redator publicitário. Nascido e criado no Distrito Federal, viveu a infância e a adolescência em diferentes Regiões Administrativas com a mãe e dois irmãos mais velhos. No momento da pesquisa, residia com a namorada, com quem mantém uma relação monogâmica.
2. Cora (29 anos) é uma pessoa negra de pele clara, lésbica/sapatão não-binária, que utiliza os pronomes ele/dele e ela/dela, sendo não-monogâmico. Formado em Comunicação Social, atua como jornalista. Nascido no Distrito Federal, viveu o início da infância em Valparaíso (GO) e parte da infância e adolescência em Regiões Administrativas de Brasília. Na vida adulta, residiu sozinho no Paraná e no Rio de Janeiro. Em março de 2024, retornou ao Distrito Federal e, à época da pesquisa, morava com a mãe, o pai e o irmão mais novo.
3. Quíron (29 anos) é uma pessoa branca, não-binária transmasculina, assexual e não-monogâmica, que utiliza os pronomes elu/delu, ele/dele. Nasceu no Distrito Federal, sempre viveu na mesma Região Administrativa, onde mora com a mãe e a irmã gêmea. Está no fim da graduação em Psicologia e integra uma comunidade de BDSM, com foco na prática de Shibari.

Procedimentos para a Coconstrução de Informação

Para a realização da pesquisa, o recrutamento das pessoas participantes ocorreu por meio de duas estratégias complementares. Na primeira, a pesquisadora contatou diretamente pessoas de sua rede de relações pessoais, cujos perfis estavam alinhados aos critérios

definidos para o estudo. Na segunda, foi enviada uma mensagem ao grupo de discentes do Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Desenvolvimento e Escolar (PGPDE/UnB), com o pedido de que fosse compartilhada em suas redes pessoais e profissionais, a fim de alcançar potenciais participantes que atendessem aos mesmos critérios. A partir dessas estratégias, nove pessoas manifestaram interesse em participar do estudo, entrando em contato com a pesquisadora.

Foi então marcado um encontro inicial com cada pessoa que demonstrou interesse, realizado pela plataforma *Google Meet*, com o propósito de verificar a disposição e disponibilidade para participar das três fases da pesquisa. Durante esses encontros, apresentaram-se detalhes sobre o tempo estimado, as especificidades de cada etapa, um cronograma preliminar e os aspectos éticos envolvidos, como a garantia de sigilo, os possíveis riscos e a disponibilização de suporte emocional, caso necessário. Os encontros foram realizados conforme a ordem de manifestação de interesse das pessoas participantes e tiveram duração média de dez minutos. Após as explicações, duas pessoas optaram por não participar e, posteriormente, o processo de recrutamento foi encerrado após o alcance do número previsto de participantes, sendo agradecido o interesse das demais pessoas que haviam se voluntariado.

A seguir, descrevemos as três fases de coconstrução de informações.

1^a etapa: Entrevista individual semiestruturada

Inicialmente, foram realizadas entrevistas individuais semiestruturadas em locais escolhidos pelas próprias pessoas participantes. A escolha partiu da percepção de cada pessoa sobre um local que fosse seguro e no qual se sentisse à vontade, propício ao diálogo e ao compartilhamento reflexivo de suas histórias de vida.

Antes do início de cada entrevista, foram apresentados os aspectos éticos da pesquisa, conforme o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE, Apêndice B). Cada pessoa

recebeu duas vias (uma destinada a si e outra arquivada pela pesquisadora), assegurando o consentimento explícito e informado. Foram reforçados o compromisso com o sigilo das informações, a liberdade de interromper a participação a qualquer momento, sem prejuízos ou implicações, e a transparência quanto aos possíveis riscos e benefícios envolvidos no estudo.

As entrevistas seguiram o formato semiestruturado, guiadas por um roteiro elaborado com base nos objetivos da pesquisa e nos tópicos-guia (Apêndice A). Optou-se pela realização presencial, pois esse formato favorece uma comunicação mais espontânea entre pesquisadora e participantes, além de minimizar possíveis problemas técnicos comuns em interações virtuais. Ainda assim, consideraram-se os riscos de interferências nos ambientes escolhidos (como ruídos, conversas próximas ou eventuais abordagens de (des)conhecidos), elementos que também conferiram maior dinamismo, fluidez e autenticidade às trocas, justamente por não se tratar de um espaço artificialmente controlado. Essa característica é particularmente relevante em estudos que compreendem a relação entre sujeito e cultura como unidade de análise, permitindo observar como o contexto imediato participa da elaboração e (re)configuração dos significados produzidos durante a interlocução.

O roteiro foi elaborado para favorecer narrativas abertas e reflexivas sobre as trajetórias de vida, buscando compreender como as experiências relacionadas a gênero e sexualidade permearam os percursos de cada pessoa e se articularam aos processos de (re)elaboração de si. As perguntas abordaram temas como as primeiras concepções de si, os processos de reconhecimento e posicionamento diante das identificações não-normativas, as relações interpessoais, os desafios enfrentados, as redes de apoio e os espaços de acolhimento. Também foram explorados os significados atribuídos a termos como “mulher”, “bissexual”, “lésbica” e “pessoa não-binária”, e os efeitos dessas significações e enunciações na experiência cotidiana. A partir das narrativas, foi possível analisar momentos de ambivalência e resistência às normas de gênero e sexualidade, identificar estratégias de

negociação e enfrentamento à cisheteronorma e reconhecer as redes de apoio mobilizadas ao longo das trajetórias.

Embora houvesse um roteiro, as entrevistas foram conduzidas de forma flexível, permitindo que a pesquisadora ajustasse a ordem e o nível de aprofundamento das perguntas conforme o fluxo narrativo e o contexto de cada encontro. Essa abertura possibilitou a incorporação de elementos emergentes nas falas, ampliando a densidade das produções narrativas. A condução pautou-se pela escuta atenta, pela responsividade e pela centralidade da experiência narrada, acompanhando o ritmo e a direção das falas e preservando a singularidade de expressão de cada pessoa participante.

É relevante destacar que, além do roteiro, foram utilizados dois dispositivos para gravação de áudio (um celular e um computador da pesquisadora) como forma de prevenir a perda das gravações. Paralelamente, a pesquisadora manteve um caderno de anotações para registrar informações contextuais, pontos de interesse para posterior discussão ou aprofundamento, aspectos expressivos e metacomunicativos, bem como novas perguntas e temas emergentes ao longo das narrativas.

A seguir, apresentamos os tempos de duração das entrevistas e os locais escolhidos pelas pessoas participantes.

Participante	Tempo de entrevista	Local
Chico	86 minutos	Café localizado no Plano Piloto
Cora	104 minutos	Padaria localizada na Região Administrativa que residia no momento da pesquisa
Quíron	64 minutos	Centro Cultural Banco do Brasil (CCBB)

Ao término da primeira fase, foi agendada a realização do *go-along*. Nesse momento, foram retomadas as informações sobre o tempo estimado e os objetivos da etapa, explicando que o percurso incluiria deslocamentos cotidianos e/ou visitas a lugares de importância

afetiva para cada pessoa participante. Solicitou-se, então, que cada uma indicasse previamente de três a quatro lugares e/ou caminhos significativos, de modo a possibilitar a organização prévia do trajeto. Essa preparação foi especialmente importante diante das grandes distâncias geográficas no Distrito Federal e do fato de que três das quatro pessoas participantes tinham trajetórias marcadas por experiências em Regiões Administrativas e também no Plano Piloto, o que poderia gerar cansaço ou outros desconfortos em função dos deslocamentos.

Por fim, todas as entrevistas da primeira fase foram transcritas com o auxílio da ferramenta de inteligência artificial *Transkriptor* e, posteriormente, revisadas de forma minuciosa pela pesquisadora. Durante esse processo, foram identificados lugares mencionados como significativos nas narrativas, a fim de que pudessem ser retomados como possíveis sugestões pela pesquisadora na definição dos percursos do *go-along*, caso não fossem lembrados pelas pessoas participantes.

2^a etapa: Go-Along

Na segunda fase, foi utilizado o método *go-along*. Diferentemente da etapa anterior, em que apenas um local era escolhido pela pessoa participante, nesta fase ela foi acompanhada em diferentes espaços significativos de sua rotina e trajetória de vida. O intuito foi possibilitar que as narrativas se coconstituíssem no contato direto com esses lugares, em um movimento no qual a memória atua como mediadora na emergência das dinâmicas de produção de significados configuradas nos contextos visitados, permitindo investigar como esses espaços se articulam às experiências e trajetórias de vida das pessoas participantes.

Esse processo imersivo permitiu explorar: (a) em que medida certos lugares se configuram como territórios de segurança e acolhimento, sustentando práticas de resistência; (b) quando operam como barreiras que limitam ou inviabilizam formas de expressão e pertencimento; e (c) a ambivalência que atravessa muitos desses espaços, capazes de

simultaneamente oferecer suporte e impor restrições — expressando a complexidade das relações entre as pessoas participantes e os ambientes que habitam.

Antes do início do *go-along*, todos os potenciais riscos associados à atividade foram novamente apresentados e discutidos com as pessoas participantes. Reforçou-se que, em caso de desconforto físico ou emocional durante o percurso, a atividade poderia ser interrompida a qualquer momento. Também foi enfatizado que, caso algum mal-estar surgisse após o encontro, seria possível contatar a pesquisadora, que se responsabilizaria pelo encaminhamento a um profissional de apoio psicológico, garantindo o cuidado ético e a integridade das pessoas envolvidas na pesquisa.

Cabe destacar que o período em que os *go-alongs* foram realizados coincidiu com a estação seca no Distrito Federal, agravada por queimadas em diversas regiões, o que comprometeu significativamente a qualidade do ar. Essas condições ambientais limitaram a permanência prolongada em espaços abertos, tornando necessário, em alguns trechos, que as conversas ocorressem dentro do automóvel. Para minimizar possíveis desconfortos, recomendou-se o uso de roupas leves e confortáveis, além da ingestão frequente de água durante o percurso. Ao longo da etapa, a pesquisadora manteve uma postura atenta, verificando periodicamente o bem-estar das pessoas participantes e oferecendo suporte sempre que necessário. Apesar das condições ambientais adversas e da imersão nas rotinas e nos espaços significativos de cada trajetória, nenhuma pessoa relatou desconforto ou necessidade de apoio físico ou psicológico durante ou após essa etapa.

Como mencionado anteriormente, antes do início do *go-along*, as pessoas participantes foram convidadas a elencar os locais que consideravam significativos e desejavam incluir no trajeto. A partir dessas indicações, pesquisadora e participantes delinearam um percurso preliminar, organizado conforme as distâncias geográficas entre os pontos. Durante os deslocamentos, retomou-se o diálogo sobre a possibilidade de visitar

alguns lugares mencionados nas entrevistas individuais semiestruturadas, mas não lembrados pelas pessoas participantes ao elaborarem a lista inicial, e todas concordaram em incluir os locais sugeridos pela pesquisadora.

Nesta fase, foram adotados dois formatos principais: o *ride-along* e o *walk-along*. No primeiro, pesquisadora e participantes percorriam os trajetos de carro, definindo o caminho com base na memória das pessoas participantes ou com o auxílio do aplicativo *Waze*. No segundo, caminhavam juntos por espaços reconhecidos como significativos em suas trajetórias. O formato *ride-along* foi predominante, tanto pelas grandes distâncias geográficas características do Distrito Federal quanto pelas condições ambientais da época.

A seguir, serão apresentados os locais escolhidos pelos participantes como representativos de suas rotinas e trajetórias de vida, os locais sugeridos pela pesquisadora com base nas informações colhidas durante as entrevistas individuais, locais que acabaram aparecendo durante o trajeto e o tempo de duração.

Participante	Locais escolhidos inicialmente pelo participante	Sugestões da pesquisadora	Locais que apareceram no trajeto	Tempo de duração
Chico	1) Escola da Infância/Adolescência 2) Farmácia da primeira aplicação de Testosterona 3) Instituição de Ensino Superior que cursou 4) Parque da Cidade	1) Academia 2) Casa atual	1) Casa da infância	159 minutos
Cora	1) Casa Park 2) Balaio Café 3) Universidade de Brasília 4) Mimo Bar	1) Casa atual	1) Anexo do Trabalho	156 minutos
Quíron	1) Parque Olhos D'água 2) Universidade de Brasília 3) Local BDSM 4) Vegan-se	1) Instituição de Ensino Superior Privado	1) Casa atual	156 minutos

Durante o trajeto, foram formuladas perguntas abertas que atuaram como guias da interlocução, sem impor uma estrutura rígida ao encontro. Exemplos incluem: “Há algum momento ou memória específica que você associa a este espaço?”, “Como você se sente ao frequentar este local ou caminhar por aqui?” e “Quais características deste lugar ou trajeto mais chamam sua atenção?”. Essas provocações iniciais favoreceram que as pessoas participantes compartilhassem livremente suas impressões e histórias relacionadas aos espaços visitados. À medida que o percurso avançava, novas perguntas e observações eram introduzidas, ajustando-se às particularidades de cada experiência e aos elementos que emergiam na interação. Essa abordagem flexível possibilitou o acesso a dimensões mais situadas e profundas das experiências narradas.

Devido à necessidade de conduzir o automóvel durante grande parte do percurso, o caderno de anotações não foi utilizado nesta fase. Para assegurar o registro preciso das interações, foram utilizados microfones de lapela fixados tanto na pesquisadora quanto na pessoa participante, o que aprimorou a captação dos diálogos e facilitou o processo posterior de transcrição. As gravações foram transcritas com o auxílio da ferramenta de inteligência artificial *Transkriptor* e, em seguida, revisadas minuciosamente pela pesquisadora, preservando a precisão dos registros e as nuances contextuais, expressivas, metacomunicativas e situadas das narrativas. Durante os *go-alongs*, foram contabilizados seiscentos e quatorze minutos de percurso, cobrindo quase quatrocentos quilômetros, sem incluir os momentos em que saímos do carro para caminhar.

Ao término dessa etapa, a pesquisadora dialogou com as pessoas participantes, informando que entraria em contato novamente para organizar a última fase do estudo. Nessa conversa, reiterou-se que o próximo momento seria uma reflexão coletiva, envolvendo todo o grupo em um encontro presencial. Em seguida, foi definido, em conjunto, o local e o horário mais adequados à disponibilidade de todas as pessoas participantes.

3^a etapa: Grupo de Reflexão

Na preparação para a última fase da pesquisa, todas as entrevistas das etapas anteriores foram transcritas, revisadas e analisadas com atenção, servindo de base para a elaboração do roteiro do grupo de reflexão coletiva (Apêndice C). Durante essa etapa, evitou-se mencionar particularidades individuais, garantindo a confidencialidade e priorizando temas e atravessamentos compartilhados que emergiram nas entrevistas individuais e no *go-along*. O encontro foi concebido como um espaço de interlocução e elaboração conjunta, no qual as pessoas participantes puderam revisituar sentidos produzidos ao longo do estudo, ampliar leituras sobre suas trajetórias e articular novas compreensões a partir da troca com o grupo. Essa dinâmica favoreceu um processo de análise coletiva, marcado pela coimplicação, pela partilha de estratégias e pela ampliação da densidade interpretativa do estudo.

Buscou-se, com essa etapa, sustentar um processo colaborativo de produção de conhecimento, valorizando a pluralidade de vozes e perspectivas presentes no grupo. A dinâmica do encontro também cumpriu um papel importante na triangulação metodológica, ao articular as compreensões individuais e contextuais emergentes nas fases anteriores com as análises em curso pela pesquisadora. Esse movimento ampliou a densidade reflexiva do estudo e preservou a singularidade de cada trajetória, ao mesmo tempo em que possibilitou a construção compartilhada de leituras críticas e situadas sobre os temas centrais da pesquisa.

Considerando que o encontro envolveria várias pessoas interagindo simultaneamente, optou-se por realizar o grupo de reflexão coletiva em um espaço fechado, o que minimizou interferências externas e reduziu ruídos de comunicação, especialmente para o registro e a transcrição dos áudios. O local escolhido foi uma sala de reunião cedida pelo *Manifesto Coworking*, que ofereceu um ambiente reservado e adequado para o diálogo coletivo, sem comprometer a espontaneidade e a dinâmica das trocas. A atividade teve duração total de 154 minutos, com uma pausa de 10 minutos antes da discussão da última questão. Nessa etapa,

foram utilizados um roteiro semiestruturado (Apêndice C), um caderno de anotações para observações adicionais e gravadores de áudio (do celular, do microfone de lapela e do computador da pesquisadora), o que facilitou o registro e a posterior transcrição das falas.

Antes do início do encontro, a pesquisadora apresentou o formato e os objetivos da etapa, explicando que a proposta central era promover uma reflexão coletiva sobre os temas recorrentes identificados nas fases anteriores. Destacou-se que o propósito não era alcançar respostas definitivas, mas favorecer um espaço de diálogo, troca e escuta mútua. Foi ressaltado que nenhuma situação individual seria tomada como exemplo, a menos que a própria pessoa se sentisse à vontade para compartilhar. Também se reforçou a importância de respeitar o tempo de fala, assegurando que todas as vozes pudessem ser ouvidas.

As questões éticas foram abordadas com ênfase: reafirmou-se o compromisso com a confidencialidade e a criação de um ambiente seguro e acolhedor, no qual cada pessoa pudesse decidir livremente se desejava ou não se manifestar sobre determinado tema. As pessoas participantes foram informadas de que poderiam encerrar sua participação a qualquer momento, sem necessidade de justificativa, e de que, caso algum desconforto emocional surgisse, poderiam entrar em contato com a pesquisadora para encaminhamento a apoio psicológico. Nenhuma pessoa relatou desconforto físico ou emocional decorrente do encontro.

Para iniciar o encontro, a pesquisadora propôs uma breve dinâmica de apresentação, em que cada pessoa compartilhou seu nome, pronomes e algo que considerasse significativo sobre si. A atividade favoreceu um clima de acolhimento e possibilitou observar como cada pessoa desejava ser reconhecida naquele contexto, além de indicar o que se sentia à vontade para compartilhar em um espaço coletivo. Em seguida, o grupo discutiu temas alinhados aos objetivos do estudo e às análises realizadas nas fases anteriores, entre eles: concepções de não-binariiedade a partir das próprias perspectivas; modos de lidar com as pressões sociais

sustentadas pela cisheteronormatividade e seus efeitos nas concepções de si; processos de ambivalência em torno das noções de feminilidade e masculinidade; potencialidades e limites do posicionamento não-binário no âmbito da comunidade LGBTQIA+; experiências com profissionais de saúde; estratégias de resistência individual e coletiva; e os espaços e relações percebidos como seguros e acolhedores.

Ao final do encontro, foi proposto que as pessoas participantes refletissem sobre a experiência e compartilhassem impressões acerca de todo o percurso de investigação. Esse momento proporcionou um encerramento significativo para as atividades e ofereceu contribuições valiosas sobre as formas de interlocução estabelecidas ao longo das etapas. O grupo de reflexão coletiva, mais do que uma etapa conclusiva, reafirmou o compromisso ético e metodológico do estudo em promover a participação ativa e assegurar que as vozes e experiências das pessoas participantes fossem reconhecidas e valorizadas em todo o processo investigativo.

Além de encerrar o ciclo investigativo, o encontro também se configurou como um espaço de troca e reconhecimento mútuo. Algumas pessoas relataram a ausência de contato com outras que se identificassem como não-binárias ou o desconhecimento de redes de acolhimento no Distrito Federal, revelando contextos de relativo isolamento que dificultam a interlocução e a partilha de experiências. Ao se conectarem nesse espaço coletivo, ampliaram potenciais redes de apoio.

Procedimento para Análises de Informações

A análise das informações foi conduzida em consonância com os princípios do Ciclo Metodológico (Branco & Valsiner, 1997; Valsiner, 2017a) e orientada pelo enfoque qualitativo idiográfico, articulando teoria, epistemologia, fenômeno e a intuição educada da pesquisadora como dimensões constitutivas e interdependentes no processo de coconstrução do conhecimento. Esse percurso analítico buscou apreender a complexidade das experiências

e dos modos de produção de significados das pessoas participantes, sustentando-se em um movimento interpretativo contínuo e reflexivo, ancorado no diálogo entre o material empírico, os objetivos da investigação, os referenciais teóricos adotados e a implicação situada da pesquisadora no campo.

Como parte constitutiva desse movimento analítico, as entrevistas individuais, os *go-alongs* e o grupo de reflexão coletiva foram transcritos integralmente com o apoio da ferramenta *Transkriptor* e revisados pela pesquisadora em múltiplas leituras sucessivas, de modo a preservar as nuances narrativas, expressivas e contextuais que atravessaram cada interlocução. As entrevistas totalizaram 386 minutos; os *go-alongs*, 614 minutos (cerca de 400 km de deslocamento pelo DF, em modalidade *ride-along*, sem incluir os trechos de *walk-along*); e o grupo de reflexão, 154 minutos — somando 1.154 minutos de registros, correspondentes a mais de 19 horas de gravações. Desses, 879 minutos compuseram o corpus analítico desta tese, referente às três trajetórias apresentadas nos capítulos de resultados. A delimitação decorreu da saturação temática e da amplitude das informações produzidas, bem como da viabilidade temporal e analítica necessária à condução do processo interpretativo com o rigor e a profundidade exigidos pelos objetivos da pesquisa.

As transcrições foram articuladas às anotações registradas em caderno de campo, que reuniam observações sobre o contexto, elementos expressivos e metacomunicativos, afetos mobilizados e temas emergentes ao longo das interlocuções. Essa integração entre registros escritos e narrativos buscou preservar a tessitura relacional e situacional que caracterizou cada encontro, ampliando a profundidade interpretativa e assegurando que o processo analítico permanecesse sensível às singularidades e à dimensão dialógica das interações.

As análises foram fundamentadas nos princípios da Psicologia Cultural Semiótica, concebida como lente interpretativa para compreender os processos dialógicos e contínuos envolvidos na formação do corpo-*self* em contextos socioculturais específicos. Parte-se da

premissa de que todo fenômeno humano integra um sistema dinâmico, relacional e aberto, mediado por redes de significados que se transformam, se mantém ou são demolidos ao longo do tempo (Tateo et al., 2022; Valsiner, 2017a).

Durante a análise, ao transversalizar o corpus das três trajetórias, observou-se que determinados signos socioculturais vinculados às identificações de gênero e sexualidade, coordenados na sociocultura, emergiam nas narrativas das pessoas participantes, sustentados por concepções de si coconstituídas nas relações com o Outro e com o mundo. Essas concepções, contudo, não se mostravam estáveis: ao produzir significados sobre essas formas de identificação não-normativas e sobre as redes semióticas que as constituem, as pessoas (re)elaboravam suas maneiras de se compreender e de se posicionar, produzindo deslocamentos nas significações de si e nas relações com a cisgenderonorma.

Esses processos, identificados ao longo da análise, foram interpretados à luz de uma perspectiva idiográfica, que reconhece cada trajetória como singular, situada e relacional. Ainda que determinados signos socioculturais aparecessem coordenando concepções de si e evocando sentimentos de (não-)pertencimento, o foco analítico voltou-se às formas singulares pelas quais cada pessoa participante negociava continuidades e transformações de sentido e significado ao longo do tempo. Essa dinâmica evidenciou a natureza processual e dialógica da constituição do corpo-*self*, marcada pela tensão entre autodeterminações subjetivas e normatividades socioculturais — um princípio interpretativo ancorado na noção de *feed forward* (Valsiner, 2014), segundo a qual o sujeito, ao produzir significações sobre si, também desloca e reinscreve os signos que o interpelam, inserindo-os em novas teias de significação. A análise acompanhou, assim, o entrelaçamento entre passado (memórias), presente (vivências imediatas) e futuro (projeções imaginadas), que configuram múltiplas formas de elaboração de si e de estar, significar e se relacionar no mundo.

O processo analítico configurou-se como um movimento contínuo de interpretação, retorno e (re)elaboração, sustentado pela articulação entre intuição, teoria e empiria. Constituiu-se, portanto, como um percurso dialógico e implicado, no qual a pesquisadora participou ativamente da produção de significados, em consonância com o Ciclo Metodológico. As leituras reiteradas das entrevistas, dos *go-alongs* e do grupo de reflexão coletiva possibilitaram identificar redes de significação, tensões e ressonâncias entre as trajetórias, em um processo de transversalização que evidenciou tanto as singularidades quanto as coordenações semióticas compartilhadas.

Assim, os resultados foram organizados em torno de signos esquemáticos — “mulher”, “bissexual”, “lésbica”, “homem trans” e “pessoa não-binária” — compreendidos como campos de tensão e negociação semiótica, e não como categorias identitárias fixas. Essa organização não visou classificar ou tipificar as trajetórias, mas acompanhar os modos pelos quais tais signos se atualizam, se deslocam e se transformam nas narrativas, revelando as dinâmicas afetivo-semióticas que atravessam os processos de (re)elaboração de si. A partir desse movimento interpretativo, foram elaboradas sínteses narrativas de cada trajetória, preservando a singularidade das experiências e, simultaneamente, evidenciando os atravessamentos e ressonâncias que emergiram entre elas.

Capítulo 6 – Resultados

Tendo em vista a dinâmica investigativa entre pesquisadora e participantes — desenvolvida por meio das entrevistas semiestruturadas (ES), *go-along* (GA) e grupo de reflexão coletiva (GR) —, foi possível que as pessoas participantes (re)elaborassem narrativas sobre suas trajetórias de vida enquanto sujeitos dissidentes de gênero e sexualidade, tanto em contextos individuais (ES e GA) quanto coletivos (GR). Passado e presente se entrelaçaram ao longo de todas as fases da pesquisa, delineando também orientações, projeções e possibilidades futuras, que se mostraram profundamente atravessadas pelos efeitos e tensionamentos relacionados às normatividades moderno-coloniais de gênero e sexualidade e modos alternativos de ser, de existir, de significar e de se relacionar.

Importa destacar que os resultados aqui apresentados não foram organizados a partir de uma cronologia rígida, como se pretendessem compor uma sequência linear e universal de eventos e fenômenos. Optou-se, em vez disso, por uma perspectiva que conjuga duas dimensões, que: por um lado, privilegiam-se as articulações e ressonâncias entre signos comuns emergentes nos casos analisados — que foram guiados por signos esquemáticos como mulher, bissexual, lésbica e pessoa não-binária; por outro, preserva-se o enfoque idiográfico, atento às singularidades de cada trajetória.

Cada seção, portanto, é dedicada a uma pessoa participante e a apresentação destas seguirá a seguinte ordem: Chico, Cora e Quíron. Para facilitar a identificação das fases da pesquisa, cada fala está acompanhada dos símbolos ES (entrevista semiestruturada), GA (*go-along*, *ride-along* e *walk-along*) e GR (grupo de reflexão coletiva), indicando a fase de pesquisa em que o conteúdo emergiu, o que também destaca a relevância da triangulação metodológica na ampliação e aprofundamento para os resultados aqui apresentados.

6.1. Chico (ele/dele)

“Eu acho que eu nunca, internamente, eu nunca tive preconceito comigo, sabe?” (ES)

Chico, pessoa branca de 26 anos, se reconhece como “*não-binário transmasculino*” (ES, GR) e se posiciona como “*monogâmico*” (ES, GR). Nasceu e cresceu no Distrito Federal, tendo vivido a infância e a adolescência em duas Regiões Administrativas³⁹ [RA1, RA2] distintas. Da primeira, relata guardar poucas lembranças, pois se mudou quando tinha “6/7 anos” (*walk-along*, casa atual). Ainda assim, recorda-se de que ali já começaram as interpelações pelas normas de gênero, tendo a mãe como figura central nesse processo. A segunda região foi onde viveu por mais tempo, até os 19 anos, com a mãe, um irmão e uma irmã mais velhos; período marcado por experiências significativas, como o reconhecimento e enunciação da bissexualidade aos 15/16 anos.

Em relação ao pai, Chico relata que sempre manteve contato com ele, embora este residisse, e ainda resida, em outro Estado, com a madrasta e a família constituída com ela. Pela parte paterna, tem uma irmã mais velha e um irmão mais novo. Durante o *go-along*, enquanto estávamos em sua casa de infância na RA2 e ele relembrava momentos vividos com os irmãos mais velhos que residiam com a mãe e ele, perguntei sobre os irmãos paternos, mencionados na entrevista semiestruturada. Chico respondeu: [*walk-along*] “*Esses irmãos [...] não tiveram tanto impacto na construção dessa identidade ali na adolescência. Mas os meus irmãos que moravam comigo, sim*”.

Quando sua mãe decidiu se mudar definitivamente para os Estados Unidos, Chico tinha 19 anos. A partir disso, ele opta por começar a morar sozinho no Plano Piloto [RA3]

³⁹ As siglas atribuídas às Regiões Administrativas (RA1, RA2 etc.) ao longo do texto não correspondem à numeração oficial das 35 Regiões Administrativas do Distrito Federal. Trata-se de uma estratégia que organiza numericamente a ordem temporal dos deslocamentos geográficos de residência nas trajetórias de vida de cada participante. Caso uma mesma região seja mencionada de forma coincidente em mais de uma trajetória e essa convergência se mostre relevante para aprofundar análises sobre as produções de significado elaboradas pelos/as participantes em relação a esses espaços, ela será pontualmente indicada.

(região central do Distrito Federal), tanto pela proximidade com sua faculdade quanto pelo sentimento de “*liberdade*” (ES, GA) que emergiu quando começou a frequentar essa região durante o cursinho pré-vestibular. A confluência de experiências vividas nesse período, que serão esmiuçadas nesta seção, como o próprio cursinho pré-vestibular, a decisão de morar sozinho, a mudança de bairro, a entrada na universidade, o término de um relacionamento abusivo e a partida da mãe para outro país, facilitou a ampliação de suas redes com outras pessoas LGBTQIAPN+ e proporcionou um contato mais aprofundado com questões relacionadas às não-normatividades/dissidências de gênero e sexualidade. Em meio às transformações desse período, dois momentos de inflexão se destacam: na época de cursinho, Chico passa a se enunciar como lésbica; já na universidade, esse processo de reflexão sobre si se aprofunda e se complexifica, levando-o a se reconhecer como homem trans.

No período da pesquisa, Chico trabalhava como redator publicitário e residia em outra Região Administrativa [RA4], próxima ao Plano Piloto, onde vivia com a namorada, uma mulher cisgênero bissexual. Nos processos de reflexão também compartilhados com a companheira, ele relata ter começado a se reconhecer como pessoa não-binária transmasculina, embora ainda enfrente dificuldades para se posicionar dessa forma. Esses processos serão detalhados a seguir.

Signo Mulher e as Interpelações da Sociocultura

Ao narrar sua trajetória de vida ao longo das três fases da pesquisa, ele rememora diversos momentos em que se sentiu interpelado pelas normas de gênero. Desde a infância, relata ter sido constantemente instado, por meio de pessoas e instituições socialmente significativas, como a família e a escola, a alinhar suas condutas às expectativas socioculturais relacionadas ao que se espera de uma mulher e às performances da feminilidade, ao mesmo tempo em que percebia ser impelido a rejeitar signos associados ao homem e à masculinidade.

Infância e adolescência: instituição familiar

Mais do que nas demais fases da pesquisa, é no *go-along* que a imagem da família nuclear é evocada com maior intensidade. Entre os locais percorridos, a casa atual (RA4), a casa da infância (RA2) e o Parque da Cidade revelaram-se especialmente significativos para os resultados aqui discutidos, justamente por se configurarem como espaços de memória da infância e da adolescência capazes de dar contorno à complexidade desses vínculos, principalmente a relação com a mãe.

A memória mais longínqua relacionada à vigilância e às formas de regulação familiar voltadas à conformação ao sistema sexo-gênero evocada por Chico surge enquanto estávamos no primeiro local visitado, sua casa atual na RA4. Embora fosse o espaço em que vivia no momento da pesquisa, essa casa operou como um catalisador para acessar e (re)elaborar significados associados a experiências anteriores. A lembrança é da primeira residência compartilhada com a família até os 6/7 anos, situada em outra Região Administrativa [RA1] do Distrito Federal:

[*walk-along*, casa atual] Eu lembro que realmente foi [lá] quando começou alguma questão, tipo assim... “Ah, vamos ver como é que beija, vamos brincar de família e não sei o quê”, coisa assim. E quando eu brincava dessas coisas, eu sempre era o pai, por algum motivo [risos]. E aí, eu lembro da minha mãe começar a notar isso e querer me afastar de amizades, assim, de querer ficar... “Não!” [...]”Não, não pode”.

O relato demonstra um momento inicial de experimentação de diferentes posicionamentos socioculturais no contexto das interações socioafetivas mais lúdicas, trazendo à tona a percepção dele sobre a regulação exercida pela vigilância materna. Ao passo que a escolha de interpretar o papel paterno nas brincadeiras representou um deslocamento em relação às expectativas socioculturais impostas a ele por ter sido designado mulher ao nascer, a reação da mãe torna-se especialmente significativa ao indicar uma

tentativa de direcioná-lo a rejeitar condutas tradicionalmente associadas a homens na estrutura da família nuclear cisheterossexual.

Embora a mãe o afastasse de certos signos e experiências convencionalmente associados à masculinidade, como a brincadeira de “ser pai”, suas condutas eram, em alguns momentos, percebidas por Chico como ambivalentes frente à normatividade rígida de gênero que ele identificava em outras relações ao seu redor. Um exemplo aparece na continuação do relato anterior: [walk-along, casa atual] “*Eu lembro muito de brincar na rua, de ficar muito fora de casa nessa época. E de jogar bola [...] e isso minha mãe achava de boas*”. Segundo Chico, sua mãe aceitava determinadas brincadeiras tidas como masculinas (como jogar futebol na rua) por compreendê-las como formas de brincadeira associadas à “*preservação da infância*” (ES, GA), e não como conduta estritamente vinculada à questão de gênero.

A percepção de Chico sobre certa flexibilidade materna diante das normas de gênero também emerge durante o walk-along na casa atual (RA4). Ele relata, então, um exemplo da ausência de imposições rígidas quanto à adoção de signos associados à estética da feminilidade: [walk-along, casa RA4] “*A minha irmã ficava zoando, porque minha mãe demorou muito tempo pra me levar pra fazer a sobrancelha [...]. Tem várias fotinhos ali com 12/13 anos com a sobrancelha junta*”. Ele associa essa postura também à maneira como a mãe não aderiu de forma inflexível a tais normas: [walk-along, RA4] “*A minha mãe, ela não era extremamente [feminina]... Era só porque eu fugia [dos estereótipos de gênero] mesmo [...]. Minha mãe não era muito de fazer unha [...], nunca usou maquiagem, foram raros os momentos*”.

Contudo, ao refletir sobre as condutas maternas, Chico comenta: [walk-along, RA4] “*A questão é que ela mantém um básico do feminino que eu não mantinha*”. A exigência de uma “feminilidade básica” transformava o núcleo familiar em uma arena de tensionamentos diante de expressões de gênero que escapavam à norma. Tal percepção se tornava mais

evidente nas diferenças que identificava entre si e os irmãos: [walk-along, RA4] “*Eu realmente fui a única pessoa que quebrou um pouco essa questão de papéis de gênero dentro de casa. Porque o meu irmão é muito masculino e a minha irmã é muito feminina*”. Nesse contraste, Chico compreendia que sua posição de “fuga” mobilizava uma vigilância materna mais intensa.

Com isso, ele passou a negociar as expressões de si que se distanciavam do que era esperado pela mãe, um vínculo atravessado por significados afetivo-relacionais profundos. A mãe era significada como “*melhor amiga*”, “*melhor companheira da vida*”, o que fazia com que “*os nossos momentos de atrito [...] fossem tão doloridos pra mim*” (walk-along, Parque da Cidade). Esses conflitos se manifestavam em diferentes dimensões da vida cotidiana: [walk-along, RA4] “*Era sempre em relação à roupa que eu ‘tava vestindo, a séries que eu queria assistir que tinham qualquer representatividade LGBT*”. Durante o walk-along na residência atual [RA4], Chico recorda episódios que exemplificam como a vestimenta se tornava marcador simbólico de dissenso entre ele e a mãe: o uso de um conjunto esportivo, presenteado pelo pai, que gerou uma reação negativa e culminou em um embate para ele “*doloroso*” (GA); ou ainda quando a mãe descartou, sem aviso, uma blusa de botão xadrez mais folgada, conduta que carregava forte carga de desaprovação.

Em um momento específico, porém, a vestimenta também emergiu nas interações entre Chico e a mãe como recurso estratégico para flexibilizar fronteiras normativas no ambiente familiar, funcionando como tática de redução de conflitos e de ampliação de zonas de contato que favoreciam a abertura ao diálogo. Como relata o participante:

[walk-along, RA4] Eu ‘tava obcecado pelos *Beatles*. E, principalmente, pela fase *hippie* deles. E aí, eu comecei a usar muita roupa *hippie*. Como a minha mãe era meio da *yoga*, era um estilo que ela gostava também. E aí, foi quando a gente conseguiu achar um meio-termo.

Ainda assim, o cotidiano familiar permanecia atravessado por tensões e disputas em torno do reconhecimento de concepções e expressões de si não-normativas, diante das quais Chico acionava diferentes estratégias de resistência. Como narra no trajeto de *ride-along* até o Parque da Cidade: “*Eu sempre queria me posicionar muito claro, assim, ‘esse aqui é assim que eu sou, esse é o meu limite e tal’*”. Ao complementar sua fala com: [GA] “*porque eu quero muito defender o que é meu, entendeu!? O que eu acredito*”, sugere também que sustentar suas ideias e crenças implicava, por vezes, recorrer a uma postura mais “*explosiva*” (GA).

No entanto, ele também rememora a coexistência desses momentos de explosão com estratégias de resistência mais silenciosas, mas potentes. Entre elas, destacava-se o isolamento recorrente em seu quarto, lugar que assumia contornos de refúgio simbólico:

[*walk-along*, RA4] A minha adolescência inteira foi dentro de um quarto. Eu não saía do quarto. [...] Eu tinha um computadorzinho e eu ficava dentro do quarto o tempo inteiro, assistindo filmes, séries, lendo livros. Então, assim, era realmente difícil me tirar do quarto. [...] Dentro da casa era meio desconfortável [...], mas dentro do meu quarto era um lugar de segurança. [...] De quando eu tinha embate com a minha mãe, d’eu conseguir voltar pra esse lugar de paz.

Essa dimensão simbólica do quarto é reafirmada quando estamos na casa da infância, na RA2. Afastado do olhar regulador do Outro, Chico encontrava ali a possibilidade de explorar inquietações e curiosidades, ensaiando modos de existência que escapavam às convocações intersubjetivas para a performance da “feminilidade básica”.

Apesar das disputas que poderiam ocorrer com a mãe em torno do que consumia no quarto (como séries com representatividade LGBT), ele relembra que a relação com a arte, seja por meio de leituras ou de filmes, também era incentivada por ela: [*walk-along*, casa na RA2] “*Ela sempre utilizou muito, tipo: ‘vamos assistir um filme pra ter um debate’*. E aí a

gente assistia algum filme, sei lá, sobre alguém que usava drogas. E aí depois tinha um debate sobre não usar drogas”.

Ainda que esses diálogos familiares fossem mediados por uma perspectiva moralizante, a experiência com os recursos simbólicos (Zittoun, 2007) catalisava movimentos reflexivos. O contato com diferentes histórias, dilemas e personagens propiciava análises próprias que ampliavam repertórios interpretativos e ofereceu condições de reconfigurar a arte também como recurso para pensar a diversidade e a não-normatividade. Como afirma: [walk-along, casa na RA2] “*Isso [conexão muito forte com a arte] me ajuda muito a ver um mundo mais amplo, sabe!? Um mundo mais diverso. E isso ajuda muito, sendo uma pessoa LGBT*”. Assim, mesmo diante da possibilidade de atritos, Chico sentia que podia dialogar com a família e abordar temas potencialmente polêmicos, pois, nessa dinâmica havia uma confiança implícita de que, mesmo diante de discordâncias, “*nada muito grave ia acontecer*” e que “*não seria expulso de casa*” (ES).

Porém, uma das principais barreiras enfrentadas por Chico na tentativa de (re)configurar os significados sobre gênero e sexualidade — tanto no contexto familiar quanto em suas elaborações subjetivas — era a vinculação recorrente entre homo/bisexualidade (e demais dissidências de gênero) e a noção de “*promiscuidade*” (ES):

[ES] Eu cresci em um lar que [...] barrava muito essa questão do que é considerado promiscuidade. Então, [...] eu tenho muita dificuldade, porque, nos poucos lugares onde eu vi as pessoas vivendo o gênero de forma mais aberta, estava um pouco relacionado ao que minha mãe tratava como promiscuidade.

Ainda que essa associação não se traduzisse em discursos de ódio ou rejeição explícita da família, a voz internalizada da mãe constituía as semioses de Chico. Ele relata ter sentido que existia um modelo específico de experiência não-normativa ao qual não conseguia “*performar*” (ES), o que o levava a questionar: [ES] “*não sei se é isso que eu*

quero viver". Dessa forma, emergiam dúvidas persistentes sobre a legitimidade de suas próprias experiências e sobre a possibilidade de se reconhecer como parte desses grupos.

As interpelações relativas a gênero e sexualidade, contudo, não se restringiam ao ambiente doméstico. A escola, enquanto espaço de socialização atravessado por mecanismos de normatização e normalização, também operava como canal de convocação à conformidade com as expectativas de feminilidade.

Infância e adolescência: instituição escolar

"Durante o colégio, eu vivi muitas barreiras em relação ao que era ser LGBT e até que ponto você podia ir, até que ponto era aceitável" (ES)

Durante a 5^a série⁴⁰ do Ensino Fundamental II ao 3º ano do Ensino Médio, Chico frequentou uma única escola localizada na RA2, Região Administrativa em que residia à época. A instituição foi caracterizada por ele como “*um colégio pequeno, [onde] você conhece todo mundo*” (*walk-along*, escola), já que muitos estudantes permaneciam ali durante toda a trajetória escolar por morarem próximos à instituição. Essa configuração relacional-institucional favorecia um convívio intenso entre es/as/os estudantes, o que levou Chico a afirmar que por isso: [GA] “*Você não consegue ser totalmente isolado*”.

Esse aspecto havia sido aprofundado em sua narrativa na entrevista semiestruturada:

[ES] Então, tinha um *bullying*, tinha. [...] Por exemplo, em relação ao Marcus [nome fictício], galera praticava *bullying* com ele [por considerarem Marcus um homem afeminado] e ‘tava jogando vôlei com ele às três da tarde, entendeu? [...] Esses colégios maiores, assim, eu acho que tem uma exclusão maior de realmente deixar a pessoa em escanteio. Lá não tinha tanto isso.

⁴⁰ No Brasil, o Ensino Fundamental divide-se hoje em dois ciclos: I (1º ao 5º ano, de 6 a 10 anos) e II (6º ao 9º ano, de 11 a 14 anos). Até a primeira década dos anos 2000, porém, a organização era da 1^a à 8^a série; nesse modelo, a 5^a série correspondia ao atual 6º ano, com estudantes em torno de 11 anos. A mudança ocorreu com a Lei nº 11.274/2006, que ampliou o Ensino Fundamental para nove anos e reformulou a nomenclatura. Chico menciona a 5^a série porque essa ainda era a estrutura vigente à época.

Nesse relato, evidencia-se como a convivência prolongada entre pares, ao mesmo tempo em que impedia o completo isolamento, também operava como canal de regulação intersubjetiva. O *bullying* surgia como prática de convocação à cisheteronormatividade, reforçando dicotomias rígidas entre condutas atribuídas a “meninos” e “meninas”. Ao nomear essa lógica de “*Clube do Bolinha e da Luluzinha*”⁴¹ (*walk-along*, escola), Chico utiliza uma metáfora que explicita como tais categorizações atravessavam sua experiência escolar e também como se reconhecia deslocado delas: [GA] “*Eu não me encaixava em nenhum dos dois*”. Ele aprofunda essa percepção ao narrar:

[GA] Eu não me sentia confortável de estar no grupo dos homens, eu achava eles todos bobos. Tipo, tudo o que as meninas achavam dos homens, tirando a parte de atração física [risos], tudo eu achava. Eu achava eles idiotas, eu achava que não tinha assunto nenhum, que... Enfim, eu não gostava de jogar bola[...]. Então, eu me afastava muito do grupo dos meninos por conta disso. [...] E aí, as meninas, eu não conseguia me encaixar. Porque elas ficavam o tempo todo: “Nossa, por que você não pinta a unha? Como assim, você não sente atração por nenhum menino da sala?”.

O sentimento de não se reconhecer nos modelos socioculturais de gênero e sexualidade constituía a base do tensionamento vivido por Chico. O “*não-pertencer*” catalisava processos reflexivos que, em sua trajetória, abriram espaço para questionar as normatividades impostas e para (re)elaborar modos alternativos de compreender e significar a própria experiência.

Esse movimento de resistência às normas foi fortalecido pelo encontro com Marcus, amigo que conheceu na 6^a/7^a série. A relevância desse vínculo aparece na narrativa de Chico tanto na entrevista semiestruturada quanto, de forma ainda mais expressiva, no *go-along*. Na

⁴¹ A expressão “*Clube da Luluzinha e do Bolinha*” se tornou popular a partir dos quadrinhos criados por Marjorie Henderson Buell, que foram adaptados em animações nos anos 1990. No senso comum, é utilizada para se referir a grupos organizados exclusivamente por gênero, que evitam ou restringem a participação de pessoas do outro gênero.

ES, ele descreve Marcus como um homem lido como afeminado, frequentemente interpretado e interpelado pelos colegas como “gay” antes mesmo de qualquer enunciação do próprio colega, além de mencionar episódios de *bullying* relacionados a essa percepção. Já no GA, ganha centralidade a dimensão afetiva da amizade, quando Chico rememora os percursos que ambos faziam juntos ao saírem da escola:

[*walk-along*, escola] Uma das memórias mais fortes que eu tenho é que sempre que acabava [a aula] [...], a gente ia conversando o caminho todo. E aí, eu lembro muito da grande maioria das conversas serem: “Marcus, mas você é realmente gay? Como você se sente em relação a isso?”, “Chico, como você se sente em relação a isso?”. E era um momento onde a gente ‘tava totalmente afastado de todo mundo do colégio, só nós dois, tendo muita liberdade de comentar como a gente se sentia em relação à nossa sexualidade. E nós dois estávamos nessa fase [...], tentando se entender. [...] E era o lugar onde eu mais me sentia seguro, saindo do colégio.

O afastamento da escola, tanto no plano físico quanto simbólico, favorecia a criação de um “*lugar*” (GA) seguro e acolhedor, em que a amizade se consolidava como rede de apoio mútua e como espaço de negociação, (re)configuração e (re)elaboração de significados que escapavam às imposições cisheteronormativas. Durante o *ride-along*, no trajeto entre a escola e a casa da infância na RA2, Chico recorda que, embora houvesse percursos mais curtos, ambos optavam deliberadamente pelo mais longo “*pra alongar o tempo, que a gente queria ficar conversando mesmo*. [...] *Os dois tinham dificuldade dentro de casa*”. Assim como o quarto funcionava para Chico como espaço de refúgio, a caminhada ao lado de Marcus configurava-se também como arena de acolhimento e resistência.

Essa dinâmica não se restringia à relação com Marcus, mas também emergia nas interações com outras pessoas que apresentavam expressões e condutas divergentes dos enquadramentos normativos predominantes. Entre essas experiências, ganha destaque a

aproximação a uma colega que se identificava como bissexual. O contato com ela, que “*já tinha beijado mulheres*” (ES), introduziu novos referenciais em seu repertório subjetivo, funcionando como catalisador para a emergência de formulações de si em torno do signo da bisexualidade, aspecto que será aprofundado na próxima seção.

Algo relevante a destacar é que, ao mesmo tempo em que Marcus era identificado como “*gay*” (ES) antes de qualquer enunciação, Chico também era interpelado pelos colegas como “*Maria Macho*” (ES). Ainda que se percebesse “*longe de ser uma pessoa hipermasculina*” (ES), a inadequação às expectativas de feminilidade constituiu-se como marcador social que projetava e impunha significados sobre suas experiências antes mesmo que pudesse elaborá-las ou enunciá-las por si próprio. Como relata Chico: [ES] “*Foi muito desde novo, antes mesmo de eu saber o que era ser uma mulher lésbica, de qualquer entendimento. [...] Mas já era muito [chamado de] a Maria Macho, de sapatão e tal*”. Entre esses episódios, Chico relembra uma situação de constrangimento envolvendo uma colega evangélica. Parafraseando-a, recorda: [ES] “*Eu lembro de um dia ela virou pra mim e falou assim: ‘Nossa, por que você não namora o Marcus? Que aí, cura você e ele’*”.

Mesmo com as interpelações que constituíam as relações escolares, emergiam frestas de resistência nos vínculos afetivos com outros colegas dissidentes. Essas experiências possibilitaram a emergência de novas elaborações de si em diálogo com o signo da bisexualidade.

Bissexualidade

“*Eu nunca realmente vivi a heterossexualidade... [...] Então, eu acho que desde quando eu comecei a entender a minha sexualidade, eu já percebi o tanto que ela era fluida*” (ES)

A identificação de Chico com a bisexualidade ocorre por volta dos “*15/16 anos*” (ES). Nesse momento, condensam-se no signo da bisexualidade os sentidos e percepções de

si que já vinham sendo⁴² elaborados nas reflexões compartilhadas com amigas/os e nas experiências mediadas por filmes e livros apreciados na intimidade do quarto. Assim, ele relata durante a entrevista semiestruturada:

[ES] Na época, não tinha uma diferença do que eu sentia por mulheres e do que eu sentia por homens. Pra minha cabeça não fazia sentido: “Existem pessoas que realmente só olham homens e não têm nenhum interesse por mulheres? Ou só olham mulheres e realmente não acham nada interessante em homens?”.

Ao ser questionado sobre quando teve seu primeiro contato com o conceito de bissexualidade, Chico afirma não se recordar com precisão. No entanto, ao longo da ES, emergem dois elementos que ajudam a compreender como a bissexualidade foi sendo internalizada, passando a integrar seu repertório subjetivo e suas concepções de si.

Um desses elementos dizia respeito ao convívio com “*algumas meninas do colégio que beijavam outras meninas*” e à constatação, ainda incipiente, de que “*então, elas gostam de menino e menina*” (ES). Porém, algo que dificultava a identificação como bisexual era que essas meninas integravam um grupo que Chico associava aos chamados “*pra frentex*” (ES) — pessoas percebidas como tendo maior liberdade para viver experiências que, em seu contexto familiar, eram vinculadas à promiscuidade: [ES] “*Era aquela galera que saía mais pra festa, enfim, vivia mais [...], que se encontravam escondido pra beber*”; e continua: “*Eu não me encaixava em nada dessa vibe*”. Apesar do contraste com suas próprias experiências e vontades, foram justamente essas meninas que, segundo ele, eram “*as pessoas que eu conseguia ter maior amizade*” (ES). Nesse grupo, seus pensamentos, expressões e condutas destoantes da cisheteronorma não eram alvo de julgamentos ou tentativas de correção.

⁴² A escolha pelo uso do gerúndio em determinadas passagens deste capítulo busca demonstrar o caráter de continuidade e de dinamismo das experiências e reflexões descritas.

O segundo elemento diz respeito à percepção de Chico sobre um discurso recorrente à época, lembrado em tom satírico: [ES] “[Ser] *bi virou modinha*”. A frase, percebida em seus contextos de socialização, apontava para a crescente visibilidade da bissexualidade na sociocultura. Esse processo ocorria concomitantemente ao aumento do acesso à internet em seu “*computadorzinho*” (*walk-along*, RA4), que ampliava a possibilidade de contato com experiências alternativas e diversas.

À medida que Chico se aproxima de categorias como a bissexualidade, passa a reconhecê-las como uma forma de identificar-se que possibilita experimentar modos de existência, e que articula-se a seus próprios sentimentos, pensamentos e crenças sem produzir autoculpabilização. Ao refletir sobre sua relação com a bissexualidade e outras experiências não-normativas, comenta: [ES] “*Eu não tenho muito problema de lidar comigo mesmo, [...] de entender quem eu sou e admitir isso pro mundo nunca foi muito um problema*”.

A partir dessa reflexão, Chico narra sua primeira experiência de saída do armário para a mãe, que ocorreu durante um trajeto de carro:

[ES] E aí, eu falei: “Ai, eu acho que eu sou bi”. E a minha mãe quase bate o carro. Mas é muito natural, entendeu? [...] Eu não lembro, por exemplo, de ficar comentando com os meus amigos que eu ia me assumir pros meus pais, de ter uma grande tensão[...]. E olha que nenhuma das vezes a reação foi muito bacana. [...] Mas pra mim sempre foi tipo assim, qual o sentido de eu ficar me escondendo?

Chico relata a decisão de se posicionar como bisexual frente à mãe: [ES] “*Eu preferia me por logo pra ela começar a lidar logo com isso e a gente conseguir encontrar um ponto de convivência melhor*”. Sua fala não indica busca por autorização ou validação; ao se enunciar, procurava reorganizar as dinâmicas familiares em um contexto de vínculos afetivos significativos, mas já atravessados por sinais de desgaste.

Nesse período, Chico relembra duas experiências que marcaram de forma aversiva sua trajetória: ser levado a uma psicóloga após contar à mãe sobre sua bissexualidade (ES, GR) e o relacionamento com um homem considerado “*abusivo*” (ES, GA).

Quanto à psicóloga, Chico relata que, após contar à mãe sobre sua bissexualidade, ouviu dela o comentário: [ES] “*Nossa, mas é porque ‘tá na modinha isso [a bissexualidade]. Por isso que você ‘tá querendo... Vai pra psicóloga*”. A mãe então o levou a uma profissional cuja atuação, segundo ele, foi “*muitíssimo desagradável*” e “*bem traumático*” (ES). Explica que: [ES] “*Ela era amiga da minha mãe do Centro Espírita, e ela envolvia muito espiritismo no atendimento*”. Chico acrescenta que, nas poucas vezes em que tentava falar sobre o “*assunto sexualidade*” (ES), a psicóloga reagia com falas como: [ES] “*Ah, mas aconteceu alguma coisa na sua infância? [...] Às vezes, é por isso que você ACHA que tem interesse em mulheres*”. Além disso, reforçava estereótipos da feminilidade durante as sessões, aspecto ao qual retornaremos mais adiante.

O segundo episódio aversivo remete ao seu primeiro, e único, relacionamento com um homem. Cabe destacar que Chico já se reconhecia como bisexual antes mesmo de vivenciar experiências sexual-românticas, como afirma: [ES] “*Eu nunca realmente vivi a heterossexualidade... Porque eu tive um relacionamento com um homem, mas quando eu tive um relacionamento com ele, eu já era assumido pra minha família como bisexual*”.

Ao iniciar esse relacionamento, a mãe acreditou que Chico havia se “*curado*” (ES). Entretanto, a relação foi marcada por experiências com alguém que ele descreve como “*abusivo*” (ES, GA) e “*ciumento*” (GA). Durante o percurso de *ride-along* entre a escola e a casa na RA2, algumas memórias desse ex-namorado emergem. Entre elas, destaca-se uma fala do ex-namorado parafraseada por Chico: [GA] “*Você tenta esconder [seu corpo usando casacos], mas os meninos comentam muito do seu seio, do seu corpo*”.

Chico relata que chegou a compartilhar essas experiências no espaço psicoterapêutico. Porém, chama atenção que a postura da profissional reforçava a ideia de que ele deveria ser compreensivo e oferecer suporte ao parceiro. Como explica:

[ES] Como era um relacionamento abusivo, ela [a psicóloga] ‘tava tentando muito tratar essa pessoa por meio do atendimento comigo, entendeu!? Então, eu pontuava várias coisas que eram abusivas, que qualquer outro psicólogo normal teria falado: “Pelo amor de Deus, vamos trabalhar um término aqui”. Mas não, ela ficava: “Mas ele ‘tá buscando ajuda em você, você tem que compreender”.

A atuação da psicóloga se articula a expectativas tradicionais de gênero que atribuem às mulheres em relações heterossexuais a responsabilidade pelo cuidado e pela preservação da relação. Dessa forma, em vez de reconhecer a dimensão aversiva e violenta da relação, ela reiterava pressupostos normativos que colocavam sobre Chico, como ele resume no GR, o papel de “*cuidar, de ser clínica de reabilitação de homem hétero*”.

As lembranças desse período e desse relacionamento durante o *go-along* evocam também outras formas de controle e regulação sobre seu corpo, que Chico associa a experiências de “*assédio*” (GA) marcadas pela objetificação e pela hipersexualização. Como exemplifica em um episódio envolvendo um professor:

[*ride-along* da escola para a casa na RA2] Eu já tinha começado a namorar [...]. E aí, eu lembro que a gente ‘tava subindo ali[...]. O professor ‘tava descendo e viu a gente de mão dada. Falou: “Ah, vocês estão namorando”. E aí, cutucou o menino e falou assim: “Nossa, você soube olhar bem, viu? Porque, olha lá, como ‘tá peituda”.

A fala do namorado mencionada anteriormente e o episódio protagonizado por um professor que sexualiza seu corpo evidenciam os modos pelos quais Chico percebia seu corpo sendo lido e significado pelo Outro — sobretudo por meio de signos associados à feminilidade objetificada. O desconforto resultante dessas interpelações levou-o a adotar

estratégias de desidentificação para minimizar a exposição corporal. Entre essas estratégias, destacava-se o uso constante de casacos. Como expressa na entrevista semiestruturada:

Eu sempre quis esconder muito o meu corpo e não fazia muito sentido, porque eu tinha um corpo extremamente padrão. Eu era uma mulher super magra, que tinha muito seio, que [...] tinha todos os aspectos que todas as meninas da minha idade queriam ter e eu já tinha nascido com isso. Mas eu queria muito esconder [...]. Eu lembro 40 graus, eu de casacão e eu não gostava de fazer educação física porque me incomodava sentir que eu tinha seio.

Essas interpelações intensificaram um sentimento de distanciamento em relação ao próprio corpo, como relata: [ES] “*Eu tinha muita dificuldade de entender o meu corpo, porque eu não me percebia pertencente a ele*”. A busca por escondê-lo, nesse sentido, não aparece como rejeição ao corpo em si ou a partes dele, mas como resposta às interpelações socioculturais que o atravessavam de forma constante, produzindo incômodos profundos e apreensões recorrentes. Sobre esse mesmo período, Chico relata também que tinha uma imagem de corpo ideal: [ES] “*O máximo que eu chegava de desejo de ter algum corpo era quando eu olhava aquelas modelos hipermagras, sem seio nenhum, assim, aquele corpo bem retão. E eu ficava: ‘Nossa, eu queria muito ter um corpo desse’*”.

O desejo por ter um corpo “*não identificável*” (ES) aparece como expressão do desejo de se distanciar das marcações de gênero. Ao aspirar a uma corporeidade menos facilmente decodificada pela binariedade, Chico buscava escapar das regulações e violências associadas às significações socialmente atribuídas à feminilidade. Ao mesmo tempo, projetava uma autoimagem ideal mais próxima das concepções que elaborava sobre si naquele período, no qual o signo da bissexualidade ganhava relevo.

Com o tempo, Chico rompe tanto com o ex-companheiro quanto com a psicóloga, encerrando duas relações que, embora distintas, convergiam em formas de silenciamento e de

invalidação de suas dinâmicas subjetivas alinhadas à não-normatividade. O vínculo sexual-romântico com esse adolescente, que se tornou ainda mais conflituoso após o fim do convívio escolar no Ensino Médio, é um tema sobre o qual Chico prefere não se aprofundar, tanto na ES quanto no GR. Ainda assim, destaca alguns efeitos dessa experiência em suas concepções de si, sobretudo no que diz respeito à reconfiguração de sua identificação com a bissexualidade e à decisão de não tentar novas relações sexual-românticas com homens.

A decisão de evitar novos relacionamentos com homens abriu espaço para que Chico desejasse aprofundar vínculos com mulheres, momento em que também percebeu estar atraído por uma amiga. Chico, então, decide “*falar pra ela*” (ES) sobre seu interesse. Embora a amiga não compartilhasse do mesmo sentimento, sua resposta foi acolhedora e afetivamente significativa, em contraste com experiências anteriores em que o reconhecimento de seu interesse por meninas resultara em afastamentos, gerando “*medo*” (ES) em Chico de que isso se repetisse. Ao contrário do que já havia experienciado, então, a amiga escutou-o e reafirmou o vínculo entre os dois, conduta que teve impacto profundo, como comenta: [ES]

“E aí, o fato dessa minha amiga ter me acolhido muito, do tipo: ‘Nossa, não, tudo bem, normalíssimo, vamos continuar vivendo a vida’. Eu acho que me ajudou muito a querer me mostrar mais pra sociedade, sabe!?”

Assim, esse percurso catalisou transformações significativas que abriram caminho para que o signo da lesbianidade se tornasse central nas concepções de si de Chico.

Lesbianidade: “Naked in Plano Piloto”⁴³

“Por mais que não fosse na questão da atração sexual, não fosse tão claro na minha mente essa diferenciação do que eu sentia por homens e

⁴³ “Naked in Plano Piloto” faz referência à música *Naked in Manhattan*, da cantora e compositora Chappell Roan. Durante o *ride-along*, no trajeto entre a Instituição de Ensino Superior e o Parque da Cidade, onde a atividade seria concluída, sugeri a Chico que colocasse uma música para ouvirmos. Lembrei-me de que, na entrevista semiestruturada, ele havia mencionado estar escutando com frequência Chappell Roan. Ele aceitou prontamente a sugestão e, em determinado momento, comentou sobre a canção que estava tocando: “*Essa*

mulheres. Na parte mais emotiva, era muito nítido o tanto que mulheres me atraíam muito mais do que homens, que eu conseguia ter uma conexão muito melhor com mulheres do que com homens” (ES)

No caso de Chico, sua experiência em um relacionamento abusivo retroalimentou um processo mais amplo de semioses sobre os homens e sobre a masculinidade. Enquanto fazíamos o *walk-along* pela escola, relatou que, já à época, assumia um olhar crítico em relação a esse grupo social, descrevendo os meninos como “*todos bobos [...], idiotas*” (GA) e reconhecendo em colegas e professores condutas que caracterizou como “*assediosas*” (GA). Ao passo que também observava outras desigualdades de gênero que eram naturalizadas e que resultavam em “*aquelas violências desnecessárias*” (GA) praticadas pelos meninos/homens de seu convívio. Como ele expressa: [ES] “*Eu não quero mais adentrar sobre o que eu sinto por homens, porque gatilhos e traumas [...]. E aí, isso acabou realmente me aproximando mais de querer viver essa experiência com mulheres*”⁴⁴.

No *ride-along* da RA2 para a RA3 (onde fica a Instituição de Ensino Superior – IES), Chico situa esse deslocamento como um ponto de inflexão em sua trajetória, articulando o

[música] é atualmente minha favorita”. E acrescentou: “*Eu gosto muito dessa porque dá pra perceber, tipo assim, ela se assumiu mais, viveu a sexualidade dela depois que ela foi pra Manhattan. [...] Uma música sobre começar a viver isso*”. O título “Naked in Plano Piloto” estabelece, assim, um paralelo entre a narrativa da música e a trajetória de Chico, que, ao deslocar-se para o Plano Piloto, permitiu-se vivenciar experiências dissidentes e ampliar suas possibilidades de (re)existência.

⁴⁴ É importante considerar que, no discurso sociocultural, ainda circula (e persiste) a noção de que uma pessoa “se torna” lésbica em decorrência de experiências marcadas por abuso, violência ou pela ideia de que “não encontrou o homem certo”. Essas leituras, contudo, simplificam de maneira excessiva as experiências humanas e os processos de produção de sentido e significado relacionados à dissidência, os quais são complexos, plurais e constantemente tensionados e negociados na relação com a sociocultura e com os fenômenos que se desenrolam ao longo do tempo. Essa, então, trata-se de uma perspectiva estigmatizante que não deve ser generalizada, pois associa trajetórias dissidentes exclusivamente a narrativas de sofrimento ou insatisfação — tomada a lógica cis-heterossexual como parâmetro de “normalidade” e “saudabilidade”, e desconsiderando a diversidade de dinâmicas afetivo-semióticas que atravessam essas trajetórias para além de qualquer evento traumático. Ao mesmo tempo, é necessário reconhecer as múltiplas formas de violência produzidas pelas desigualdades de gênero que são (re)atualizadas, sustentadas e perpetuadas nas relações intersubjetivas organizadas a partir da hierarquia da diferença sexual, em articulação com marcadores étnico-raciais, de classe, entre outros. Tais violências podem, em alguns casos, desencadear experiências de medo, rejeição ou aversão — experiências que, ainda assim, não devem ser compreendidas por meio de lógicas causais simplistas ou deterministas. Embora este estudo não endosse algumas das respostas simplificadas apresentadas nas reportagens a seguir, o material pode ser utilizado como exemplo de como determinados estigmas persistem no cotidiano de pessoas lésbicas: 1) <https://gauchazh.clicrbs.com.br/donna/noticia/2019/08/o-que-as-lesbicas-nao-aguentam-mais-ouvir-e-por-que-elas-se-ofendem-cjzlaub6n04hl01pa5j4zqp7s.html>; 2) <https://mairareis.com/frases-lesbofobicas/>

trânsito geográfico às transformações em suas concepções de si. Nesse trajeto, aproveita para comparar os bairros e, ao relembrar a RA2, comenta que desconhecia espaços acolhedores para experiências não-normativas no bairro, o que dificultava circular de forma mais “*livre*” (GA). Como observa: [GA] “*Aqui eu nunca fui muito pra barzinho. Até porque os barzinhos aqui sempre foram mais esses barzinhos pé sujo que você vê muitos homens e nada de pessoas LGBTs*”. Diante dessa percepção de escassez de espaços com os quais se identificava, sintetiza: [GA] “*Eu não tinha convívio com o bairro*”, descrevendo um cotidiano restrito, sobretudo à casa e à escola; dinâmica que se manteve até o início do cursinho pré-vestibular.

Graças à bolsa de estudos obtida em um cursinho pré-vestibular no Plano Piloto, o deslocamento geográfico foi viabilizado. Como relata, foi nesse espaço que “*conheci outras mulheres que eram bissexuais ou lésbicas. Então, isso me ajudou muito*” (ES). A experiência é retomada no GA com maior densidade, quando recorda que naquele período passou a sentir que estava: [*ride-along*, RA2 para IES] “*realmente explorando a minha sexualidade*” e acrescenta ter sido também onde aconteceu o primeiro relacionamento com mulher.

Chico relaciona a esse deslocamento a sensação crescente de “*a liberdade de estar num lugar grande*” (*ride-along*, RA2 para IES). O Plano Piloto, assim, aparece como catalisador de transformações subjetivas: a imersão em um espaço urbano mais diverso ampliou o convívio com pessoas LGBTQIAPN+ e favoreceu a (re)configuração de seus processos de significação sobre si e suas experiências em relações não-normativas. É nessa época que afirma: [GA] “*Aí eu me descobri lésbica*”.

Ao “*explorar*” (GA) sua sexualidade, Chico narra o surgimento de um sentimento de “*satisfação*” (ES) que não havia reconhecido em outros vínculos. Primeiro, pelo prazer que sentia nesse tipo de relação:

[*ride-along*, enquanto escutávamos Chappell Roan] Eu acho que todo mundo fica um pouco mais feliz vivendo a sexualidade com outra pessoa que foi educada da mesma forma. Porque, querendo ou não, vocês entendem um pouco melhor onde mora o afeto, sabe!? Como tratar o outro nessa relação afetiva. Porque vocês foram criados pra ter as mesmas necessidades afetivas. Porque homens e mulheres são criados pra ter necessidades afetivas totalmente diferentes.

Segundo, além dessa “*conexão*” (ES) que sentia ser maior com mulheres, viver a lesbianidade possibilitou que se sentisse “*muito confortável em lugares para mulheres lésbicas*” (GR), favorecendo um sentimento de pertencimento à comunidade que passava a integrar. Na entrevista semiestruturada, a vivência lésbica foi tão significativa para Chico que ela aparece atravessada por uma nostalgia intensa: “*Eu sinto falta, sabe!? Eu queria ter vivido um pouco mais isso. Acho que eu vivi pouco*”.

Chico relata, então, que perceber-se e enunciar-se como lésbica foi uma experiência “*fluida*” e “*muito natural*” (ES), complementando com: [ES] “*Não tive grandes barreiras. Eu queria muito vivenciar isso*”. À medida que o signo da lesbianidade passou a ganhar centralidade em suas concepções de si, emergiu também a necessidade de enfrentar o processo de “*sair do armário*” novamente no âmbito familiar. Sobre a reação da mãe, comenta no *walk-along* em sua casa atual (RA4):

Minha mãe, depois de um tempo, ela ficou mais tranquila de levar namoradas. Mas, ainda assim, eu sentia um certo desconforto, porque eu sabia que também era uma coisa muito nova pra ela, né!? Ela não é uma pessoa acostumada a estar perto de casais LGBTs. Ela não tinha amigos que eram LGBTs, não tinha nada disso. Então, era um pouco desconfortável.

Essa percepção sobre a escassez de referências, entretanto, não se restringia à relação materna; estendia-se também à relação com a irmã. Ao recordar sua enunciação como lésbica,

Chico relata: [ES] “*Eu lembro quando eu me assumi como uma mulher lésbica, a primeira pergunta da minha irmã foi: ‘Mas você não vai ser igual o Thammy Miranda⁴⁵, né?’ [...] E eu lembro que quando ela fez essa pergunta, eu falei: ‘Nossa, não!’*”. O conteúdo dessa interpelação — que podemos parafrasear como “Você é lésbica, mas não vai se tornar um homem, né!?” — aponta para um tipo recorrente de questionamento em contextos de “saída do armário” relacionados a lesbianidade. Ele revela a lógica cisheterossexual subjacente, segundo a qual o desejo por mulheres estaria necessariamente vinculado a condutas e expressões de masculinidade.

A partir dessas situações familiares, Chico vai elaborando uma sensibilidade às limitações do repertório socrerelacional à sua volta, o que se articula à forma como passa a reconhecer o papel da representatividade LGBTQIAPN+ como catalisadora nos processos de negociação e ressignificação de valores cisheteronormativos tensionados para uma abertura maior à diversidade. Esse processo de produção de significados sobre a importância da visibilidade foi, inclusive, generalizado por ele e transformado em estratégia que mobiliza até os dias atuais: [*walk-along*, farmácia] “*Eu volto a falar sobre a minha necessidade de sair do armário para todas as pessoas que eu conheço*”, porque comprehende ser fundamental que a diversidade esteja visível no cotidiano.

Pouco tempo após sua enunciação como lésbica no âmbito familiar, Chico passa a vivenciar um afastamento geográfico da mãe, que alternava a residência entre o Brasil e os Estados Unidos até se estabelecer definitivamente no exterior. Durante o *ride-along* entre a RA2 e a Instituição de Ensino Superior, comenta os efeitos desse distanciamento: [GA]

“*Querendo ou não, eu começo a ter mais liberdade por minha mãe não estar aqui*”. Essa

⁴⁵ Thammy Miranda é um homem trans brasileiro e que atualmente ocupa o cargo eletivo de vereador da cidade de São Paulo-SP. Inicialmente, ganhou visibilidade na mídia por ser filho de Gretchen e por sua atuação, anteriormente, como dançarina, modelo, atriz e repórter. Posteriormente, tornou-se uma figura pública de destaque ao se enunciar como pessoa trans no final de 2014. Seu processo de “transição de gênero” foi amplamente midiatizado. Sua presença na mídia o tornou, por muitos anos, uma das únicas referências transmasculinas na grande mídia brasileira.

reconfiguração do ambiente familiar contribuiu para que, aos 20 anos, Chico passasse a morar sozinho na RA3, localizada em um dos bairros do Plano Piloto. A distância materna, em paralelo à entrada no cursinho, à inserção em novos círculos sociais e ao ingresso na vida universitária, ampliava as possibilidades de vivências que, até então, pareciam mais vigiadas e reguladas.

A confluência desses aspectos favoreceu também a intensificação do processo de desidentificação, ou “*fuga*”, da feminilidade; movimento que se iniciou de forma intencional, ainda que tímida, durante o cursinho, e que ganhou força ao longo do Ensino Superior. No *walk-along* realizado na IES, Chico comenta ter percebido mudanças graduais na forma como “*explorava*” sua sexualidade e na maneira como isso se articulava à sua autoimagem. Sobre a época do cursinho, recorda: [GA] ““*Tava começando a viver um pouco essa questão da minha sexualidade* [no cursinho], mas ainda ‘tava mais feminina’”. Já o ingresso na universidade abriu um espaço em que as normas sociais pareciam menos rígidas, favorecendo a legitimação de suas concepções de si e a experimentação estética de uma autoimagem não-normativa. Ele explica:

[GA] Em relação à liberdade de roupa, eu sinto muito que também foi aqui que eu comecei a viver mais [...]. Foi aqui quando eu cortei meu cabelo mais curto, quando eu comecei a usar roupas mais masculinas [...]. Aqui foi quando eu comecei a viver mais como uma mulher lésbica masculina e depois a minha transição. Então, eu acho que a faculdade dá essa liberdade da questão da roupa que você vai usar, né!? E vira uma coisa de expressão mesmo, né!? [...] No geral, tinha muito das pessoas serem bem mais disruptivas nas roupas, na forma de se expressar. E isso ajudou muito, com certeza. Eu me senti mais confortável.

Essa possibilidade de experimentação nas expressões de si esteve relacionada ao convívio cotidiano com performatividades alternativas de gênero e sexualidade, que

deslocava referências normativas. Como observa: [GA] “*Aqui eu comecei a ver muito mais pessoas LGBTs vivendo*”. No grupo de reflexão coletiva (GR), complementa: “*Depois que eu me assumi como uma mulher lésbica, eu começo a transitar um pouco mais entre esses dois universos [masculino e feminino]*”. A enunciação como lésbica constituiu, assim, um ponto de inflexão em sua trajetória, ao possibilitar uma identificação menos atrelada à convocação dos signos da feminilidade e abrir espaço para novos sentidos nas experimentações do corpo-self, criando condições para a (re)existência de Chico como homem trans.

Homem Trans e Pessoa Não-Binária Transmasculina

Os signos *homem trans* e *pessoa não-binária transmasculina* compõem, para Chico, uma tessitura de significações distintas, mas nas quais os posicionamentos coexistem e são mobilizados a depender do interlocutor (ou de sua ausência), da natureza da interação e do contexto. Embora sua concepção de si, no momento da pesquisa, estivesse centrada em uma elaboração cada vez mais profunda e articulada com a identificação como pessoa não-binária transmasculina, Chico relata que, em muitos espaços e relações sociais, opta por se apresentar como homem trans. Essa escolha se relaciona à busca por favorecer uma maior inteligibilidade da parte do Outro, articulando razões como a praticidade no uso dos pronomes masculinos (ele/dele), a correspondência com uma estética corporal socialmente lida como masculina e o receio de ter sua autoidentificação constantemente questionada: [ES] “*Eu não vou ficar explicando [o que é não-binariiedade] [risos]. E como eu tomo testosterona, como as roupas que eu uso majoritariamente são masculinas, as pessoas vão ficar meio: ‘Ah, mas como assim você parece um homem também? Porque você é uma pessoa não-binária?’*”.

Esse temor se sustenta, para Chico, na escassez de informação disponível sobre o tema, que induz pequena circulação na sociocultura de signos relacionados à não-binariiedade. Tais fatores costumam provocar questionamentos e demandas de explicação, inclusive entre pessoas próximas: [GR] “*Eu tenho amigos que me apoiam muito, são ótimos, mas que se eu*

falar sobre isso vai ter muito mais perguntas do que considerações a serem feitas pra agregar". Além disso, ele reconhece sua própria sensação de incerteza diante do tema:

[ES] Eu sinto que eu não sei muita coisa ainda, entendeu? Que realmente [...] é um lugar onde eu me identifico mais, mas que eu mesmo não sei muito sobre a minha própria identidade. Então, eu tenho muito receio das pessoas perguntarem, eu falar alguma coisa errada, eu não saber explicar, enfim. E aí, dá medo.

Nesse processo, o reconhecimento do Outro se destaca como dimensão central nos movimentos de enunciação e legitimação. Chico, inclusive, atribui importância à sua participação nesta pesquisa para sua própria trajetória: [ES] “*eu acho que [o processo da pesquisa] me ajudou muito a me entender melhor também e validar todo o meu processo*”.

Vale destacar que a identificação com o signo “homem trans” antecedeu a aproximação com a não-binariedade e segue sendo o modo mais acionado em situações sociais, em que precisa se definir diante do Outro. A partir daqui, a investigação aprofunda na busca de compreender suas concepções de si e as redes de significação vinculadas ao signo “homem trans”, acompanhando os deslocamentos que conduzem ao reconhecimento de si como pessoa não-binária transmasculina.

Homem Trans

“[Sair do armário] *como uma pessoa trans foi uma necessidade*” (ES)

Ao intensificar as reflexões sobre si, explorar a sexualidade não-normativa, experimentar mudanças mais expressivas na autoimagem e ampliar o contato com pessoas que se identificam como não-normativas, Chico passa a se reconhecer como homem trans. Essa reconfiguração das concepções de si ocorre já no período em que estava na Instituição de Ensino Superior, que rememora como tendo tido um papel fundamental para “*a construção de quem eu sou*” e como um tempo vivido “*com felicidade*” (*walk-along*, IES). É nesse contexto que decide iniciar sua “*transição*” (GA) de gênero, movimento que inaugura

novas dinâmicas afetivo-semióticas em sua relação consigo e com o Outro, ao buscar romper com significados socio-historicamente vinculados à feminilidade em seu corpo-*self*.

Esse processo ocorre concomitantemente a outro acontecimento marcante: o início da pandemia de COVID-19. Quando a pandemia começou, Chico tinha “20 pra 21 anos” (*walk-along*, casa atual), fazia apenas “três meses [que estava] morando sozinho” (GA) e ainda se compreendia como uma “mulher lésbica masculina” (*walk-along*, IES).

A pandemia é relembrada como um período ambivalente. Por um lado, afirma: “Eu fiquei muito angustiado [...] pela crise humanitária que ‘tava acontecendo’ (*walk-along*, casa atual). Por outro, apesar da dureza do contexto, reconhece que o isolamento social o protegeu do olhar e do constante julgamento do Outro, abrindo espaço para que se aprofundassem os processos de desidentificação com a feminilidade e com o signo “mulher” que já estavam em curso. Como elabora no grupo de reflexão coletiva: “Na verdade, não ser mulher é uma coisa muito clara que eu me percebo desde sempre. E aí, eu jurei que eu seria um homem”.

Essa dinâmica de progressivo distanciamento dos signos da feminilidade e aproximação da masculinidade aparece inicialmente mediada por uma lógica dedutiva simplificada, sustentada pela matriz de inteligibilidade cisheteronormativa. Nesse regime binário de gênero, recusar o signo “mulher” e as redes semióticas que o sustentam tende a ser interpretado como adesão, então, ao signo “homem”.

Um marco decisivo nesse processo de transição foi o uso, pela primeira vez, do nome social. Durante o *walk-along* no espaço universitário, Chico relembra:

[*walk-along*, IES] Aqui [...] foi o primeiro lugar onde meu nome social foi aceito. Então, as primeiras pessoas que começaram a me chamar de Chico, antes da minha família mesmo, foram os meus amigos daqui. [...] Aqui] foi o primeiro lugar onde, publicamente, eu vivi como Chico.

Mesmo sem a retificação legal, o nome social de Chico foi reconhecido na dimensão burocrático-administrativa da IES, o que configurou a instituição universitária como um espaço de legitimação de sua concepção de si e contribuiu para a mediação das relações constituídas nesse ambiente. Ele enfatiza que o processo foi “*tranquilo*” (GA), por ter ocorrido em um contexto já habituado à presença de estudantes dissidentes.

Na IES, Chico relata ter encontrado acolhimento tanto nas interações diárias com colegas quanto por parte do corpo docente que, desde o início, “*sempre respeitaram muito o meu gênero*” (walk-along, IES). Menciona, no entanto, deslizes pontuais — que atribui ao “*habito*” (GA), já que, nos dois primeiros semestres, ainda se posicionava como lésbica e era chamado pelo “*nome antigo*” (GA). Esses episódios, contudo, não são interpretados como desrespeito, mas como parte de um processo de transformação das próprias relações intersubjetivas, atravessadas pela transição de sua concepção de si de lésbica para homem trans. Quanto ao convívio com os colegas de sala, ressalta uma receptividade geral, que associa ao perfil do curso de Publicidade: [walk-along, IES] “*Na Publicidade tem muito isso, né!?* É um curso com pessoas alternativas e diversas”, aspecto também evidenciado pela segunda pessoa participante, Cora.

Nesse período de intensas reflexões e transformações, as semioses que atravessavam a concepção de si de Chico foram também mediadas por referências digitais de criadores de conteúdo não-normativos sobre transmasculinidade, como Jonas Maria. O contato com essas produções ampliou seus repertórios de significação da própria experiência.

Jonas Maria

“*Foi muito forte essa conexão de entender que tinha como fazer uma transição pra viver uma masculinidade que não era hipermasculina, que não precisava ficar se afirmando o tempo inteiro, que não precisava ser muito parecido com homens hétero cis*” (ES)

No período em que Chico passa a expressar um desejo crescente de “*fuga*” da feminilidade, sobretudo em dimensões relacionadas à corporeidade, a figura de Jonas Maria⁴⁶ emerge como uma relação parassocial significativa em sua trajetória, como relata na entrevista semiestruturada (ES).

O contato com Jonas Maria ocorreu quando sua irmã passou a seguir Nátnaly Neri⁴⁷, motivada pelo interesse nos conteúdos sobre vegetarianismo/veganismo que ela produzia. Ao comentar com Chico sobre isso, ele a parafraseia: [ES] “*Nossa, olha que legal, ela namora um cara trans*”. Desde então, Chico passa a acompanhar os conteúdos produzidos por Jonas e relata ter ficado “*completamente obcecado*” (ES). A figura de Jonas, então, passa a operar como catalisadora de outras possibilidades de significação da experiência transmasculina ao deslocar os referenciais de Chico frente um “*padrão*” (ES) que percebia como predominante nas redes sociais e na mídia hegemônica.

Embora mencione outras figuras brasileiras com as quais teve contato naquele período — “*Eu acho que aqui no Brasil tinha o Jonas, o Najar e o que era o Transdiário [Luca Scarpelli]*” (ES) —, Chico destaca uma identificação mais intensa com Jonas:

[ES] O que mais me identificava com o Jonas era esse questionamento. Essa vontade de ser meio ousado, de falar, tipo assim: “Vamos testar, vamos ver o que é isso”, sem ser muito ligado com o sofrimento. Então, isso eu me identificava muito, porque eu achava que os outros tinham muito mais uma coisa, tipo, de: “Não, eu realmente odiava meu corpo, eu não conseguia viver com aquele corpo e tal”. E o Jonas não, ele tinha muito uma questão de tipo assim: “Ah, eu não sei se eu vou gostar totalmente da

⁴⁶ As relações parassociais referem-se a vínculos unilaterais de familiaridade, proximidade e identificação estabelecidos por espectadores (ou seguidores) com figuras midiáticas — (sub)celebridades, personagens fictícios, criadores de conteúdo e/ou influenciadores. O termo foi cunhado por Horton e Wohl (1956) para descrever interações simuladas no rádio, cinema e televisão, mas que hoje também podem ser ampliadas às redes sociais.

⁴⁷ Nátnaly Neri (@natalyneri) é criadora de conteúdo digital, comunicadora e cientista social brasileira.

mastectomia, eu não sei se eu realmente vou gostar da testosterona, mas eu quero testar. E aí, não era tanto essa certeza que outras pessoas trans tinham ou pareciam ter.

Além de reduzir a pressão de performar uma hipermasculinidade para ser legitimado, os conteúdos de Jonas Maria abriram a Chico outras possibilidades de experiência, sustentadas pela incerteza, pela curiosidade e pela abertura à experimentação. Na interação imaginária com Jonas, encontra a inspiração para compreender sua transmasculinidade como um percurso em aberto, atravessado por tentativas e improvisos, que passam a constituir dimensões centrais tanto de suas concepções de si quanto de suas projeções de futuro. Entre essas possibilidades, Chico menciona: [ES] “*Eu comecei a querer tomar [testosterona] depois que eu comecei a seguir o Jonas*”. O contato com os conteúdos em que o influenciador abordava publicamente o uso da testosterona ampliou suas formas de compreender e intervir sobre o próprio corpo.

As transformações no corpo-self

“*Pra mim a transição sempre teve muito ligada com isso:*

‘*Vamos testar, vamos ver, vamos brincar com isso aqui*’” (ES)

Além da testosterona, Chico relata experimentações mais significativas na expressão da corporeidade por meio de duas outras intervenções: a mamoplastia⁴⁸ e a histerectomia, sendo as três apresentadas a seguir.

Testosterona

“*Se eu sou um homem trans, eu preciso tomar testosterona*” (ES)

⁴⁸ Opta-se aqui pelo uso do termo *mamoplastia* ao invés de *mastectomia*, ainda que este último seja amplamente empregado, tanto no senso comum quanto na medicina, para designar a retirada das mamas em experiências transmasculinas. A escolha busca deslocar significados cristalizados: *mastectomia* está historicamente vinculada ao tratamento de doenças, associando o corpo à ideia de retirada de alguma enfermidade, enquanto a *mamoplastia* refere-se a intervenções plásticas na região mamária. Ao adotar este termo, recusa-se a patologização do corpo trans e enfatiza-se que a motivação da cirurgia está em processos de afirmação e experimentação de si, e não na lógica biomédica de correção de um suposto “desvio” ou “doença”.

Três dimensões se destacam no processo decisório de Chico em relação ao início da hormonização com testosterona, aos 20 anos. A primeira, já discutida, refere-se à identificação com o signo “homem trans”, mediada pela relação parassocial com Jonas Maria e pela abertura a experimentar, testar e explorar diferentes dimensões da corporeidade — movimento sustentado tanto por essa concepção de si quanto pelo desejo de desidentificação com a feminilidade.

A segunda dimensão diz respeito ao entendimento de que, para alcançar reconhecimento e validação intersubjetiva da sua concepção de si, seria necessário recorrer à testosterona. Este hormônio poderia funcionar como recurso de negociação de posicionamentos masculinizados, bem como de ampliação da inteligibilidade do Outro. Esse aspecto aparece de forma emblemática, por exemplo, em sua narrativa sobre a reação materna após a “saída do armário”: [ES] “*Minha mãe já chegou a falar, quando eu falei que meu nome seria Chico [...]: ‘Ah, eu só vou te chamar de Chico quando você aparecer homem, não vou te chamar por homem até lá, entendeu!?’*”.

A terceira vincula-se à vivência de um desconforto, antigo e persistente, em relação às suas mamas. Mesmo antes de saber da possibilidade de retirá-las, relata que já tinha o desejo de, ao menos, reduzi-las. Ao se deparar com a possibilidade da proceder a mamoplastia total, contudo, encontrou como obstáculo a exigência prévia do uso da testosterona:

[ES] Na época, era muito ligado: Se você quer fazer a mastectomia, você tem que tomar testosterona⁴⁹. Você tem que tentar reduzir o seu seio de alguma forma antes de fazer a mastectomia. [...] Então, realmente, a testosterona surgiu como mais uma necessidade para as outras coisas que eu queria.

⁴⁹ Diferentemente do que foi experienciado por Chico, cujo médico condicionou a mamoplastia ao uso anterior de testosterona, atualmente, a hormonoterapia não é uma exigência para a realização de cirurgias de mamoplastia total. Para mais informações, ver a Resolução CFM nº 2.427/2025: https://sistemas.cfm.org.br/normas/arquivos/resolucoes/BR/2025/2427_2025.pdf

A introdução do uso da testosterona, no entanto, produziu efeitos que ultrapassaram as expectativas iniciais. Ao narrar suas experiências, Chico associa o hormônio a uma melhora significativa em seu bem-estar: “*eu achei ótimo, foi uma maravilha*” (ES). Em outro momento, ao comparar os efeitos do anticoncepcional com os da testosterona, aprofunda essa diferença, lembrando que, ao usar anticoncepcional, sentia-se “*depressivo, enjoado. Ai, eu ficava horrível, horrível, horrível*” (ES). Já com a testosterona, descreve:

[ES] Eu fiquei: “Nossa, o mundo é lindo, eu sou muito mais ativo, que delícia viver”.

[...] E, por exemplo, eu tinha muito uma questão antes, eu ficava tipo assim: “Nossa, mas barba é muito bonito”. E eu achava que a questão de eu achar barba muito bonita era uma questão de uma atração sexual. Mas aí depois, eu descobri que não, era uma coisa que eu queria ter.

Chico, então, resume: [ES] “*tudo que a testosterona ‘tava causando no meu corpo, eu ‘tava achando interessante*”. Ao mesmo tempo, em diferentes momentos, expressa ambivalências quanto ao uso do hormônio, mencionando o receio de se sentir como um “*rato de laboratório*” (GA, GR). A hormonização aparece, assim, como uma experiência cercada de ambivalências, marcada tanto pela escassez de informações qualificadas sobre seus efeitos a longo prazo quanto pela persistência de discursos médicos atravessados pelo preconceito.

Durante o *walk-along* passamos pela farmácia e Chico comenta: [*walk-along*, farmácia] “*Tá tudo bem começar uma terapia hormonal, mas ela vai afetar de uma forma negativa o seu corpo também e a sua saúde*”. Ressalta que isso deveria ser informado para que se pudesse decidir “*de forma responsável*” (GA). Por exemplo, durante o percurso, cita uma complicação específica que teve: [*walk-along*, farmácia] “*Eu tive que fazer a sangria, porque meu sangue ‘tava ficando muito denso [...]e ‘tava correndo risco de ter trombose*”. Para ele, a carência de estudos comprometidos com os efeitos da hormonização em pessoas trans, aliada ao preconceito, à negligência e ao despreparo de muitos profissionais de saúde, faz com que

esse processo seja vivido de forma precarizada, e fala: [GA] “*Eu preciso cuidar do meu corpo, porque a sociedade não vai fazer isso por mim. Eu preciso estar precavido*”.

A mesma percepção se apresenta em diferentes interações com profissionais de saúde. Chico recorda, por exemplo, a ginecologista que o acompanhava desde os 15 anos e que, ao ser informada sobre sua decisão de iniciar a transição aos 20 anos, reagiu com julgamento moral e recusou-se a continuar o atendimento: [GR] “*Ela falou assim: ‘Eu não vou te atender mais, eu não aceito atender uma pessoa que está destruindo com a própria vida’*. Enfim, foi horrível”. Em outras situações vividas, a falta de conhecimento técnico e de sensibilidade produziram desconforto e insegurança: [GR] “*Eu tive várias outras experiências que foram ruins, mas um pouco da pessoa não entender muito, e aí me fazer muitas perguntas, e eu ficar meio assim: ‘Mas você é o médico, sei lá como é que faz isso’*”.

Em contraste com esses episódios, Chico também rememora situações de “*acolhimento*” e “*cuidado*” (GA), em especial, na farmácia onde aplicava a testosterona. No início da hormonização, frequentava uma unidade localizada na RA2 e, durante o *go-along*, decidiu revisitá-la esse espaço pela importância afetiva que atribuía ao local. Como relata: “*Eu sempre tive experiências muito boas aqui com as pessoas [que trabalham no local]*”. Esse sentimento é reforçado ao recordar um episódio em que “*ainda não tinha retificado o nome*” (GA). O atendente, ao perceber que a aplicação estava ligada à transição de gênero, perguntou qual era seu nome social. Chico respondeu que legalmente ainda não estava retificado, ao que o atendente reagiu afirmando que isso não seria um problema, mesmo diante da ausência de espaço específico para o nome social no cadastro.

Outra memória significativa evocada por Chico refere-se a uma outra funcionária da mesma farmácia, cuja presença recorrente durante as aplicações de testosterona conferiu um significado particular ao processo. Recorda no *walk-along* que “*ela me tratava super bem. Ela sempre [...] ficava: ‘Nossa, já ‘tá crescendo barba, que legal [...]’*. E a gente ficava

fazendo esses comentários sobre as mudanças que estavam acontecendo”. A hormonização com testosterona constituiu, portanto, um marco central na transição de Chico. Em paralelo, outros procedimentos também ganham relevância em sua narrativa, em especial as intervenções cirúrgicas (mamoplastia e hysterectomia) que serão discutidas a seguir.

Mamoplastia e hysterectomia

“A mastectomia fez uma diferença muito grande. Acho que foi a maior diferença, mais do que testosterona, mais do que qualquer coisa” (ES)

O desconforto em relação às mamas acompanha Chico desde muito cedo, como recorda: [GR] “*Desde que eu tinha uns 12, 13 anos, eu pedia pro meu presente de 15 anos ser pra diminuir o seio, porque eu não sabia que podia retirar*”, e complementa: [ES] “*O seio ficava mexendo o tempo todo e essa presença constante dele me incomodava*”. Apenas após o início do uso da testosterona pôde realizar a mamoplastia, vivida como um ponto de reconfiguração profunda da relação com o próprio corpo: [ES] “*Não vou mais tentar usar casacos grandes. A liberdade que isso trouxe, de sentir a roupa sem o seio, não ter mais um incômodo com isso [...]. É muito bom*”.

Para viabilizar a cirurgia, Chico relata no grupo de reflexão coletiva (GR) que precisou cumprir um protocolo que exigia a emissão de um laudo psicológico. O médico responsável pelo procedimento indicou uma psicóloga de orientação psicanalítica que, segundo ele: “*Demorava dois anos pra poder te dar o laudo*”. Chico chegou a iniciar o acompanhamento com essa profissional, mas, além da morosidade, relata ter se incomodado com intervenções como: “*Acho que você tem inveja do falo*” e “*Mas você jogava futebol quando era criança?*” (GR). Diante da demora e dos comentários percebidos como inadequados, buscou outra profissional.

A segunda profissional, embora conhecida por emitir laudos com maior rapidez, reproduzia interpelações semelhantes às da anterior. Para viabilizar a cirurgia e abreviar o

processo, Chico relata ter mobilizado estratégias performativas de conformidade a modelos normativos de masculinidade: [GR] “*Fui com um script: ‘Sim, eu amava futebol, morria de ver futebol’. E não, eu não jogava nenhum esporte. Mas, pra ela, eu amava futebol, carrinhos, tudo!*” [risos]”.

Com o tempo, outras posturas da psicóloga também passaram a incomodá-lo. Segundo ele, a profissional demonstrava uma postura idealizada diante de pessoas trans, algo que Chico nomeia como “*endeusamento*” (GR), tratando sua transição como uma narrativa quase mítica e, por vezes, infantilizada: [GR] “*Ela tinha esse tratamento um pouco como se eu fosse uma pessoa muito especial, um ser de luz. ‘Meu Deus, [pessoas trans,] tesouros do mundo’*”. O incômodo se intensifica quando Chico relata que a profissional rompeu com princípios éticos fundamentais: [GR] “*Ela, por exemplo, mostrou o Instagram de outros caras trans que ela atendia, tipo: ‘Olha, se você quiser procurar por eles, ver como ficou...’.* *E eu fiquei: ‘Meu Deus, isso foi muito errado!’*”. Apesar das ressalvas, ele opta por seguir com o atendimento. Com o laudo em mãos, realiza a mamoplastia.

Com o tempo, os efeitos da testosterona passaram a demandar um acompanhamento médico mais contínuo, culminando em uma nova intervenção que não havia sido inicialmente planejada nem desejada: a histerectomia. Como relata na entrevista semiestruturada: “*Em relação à [retirada do] útero, foi mais uma questão médica, porque, assim que eu comecei a testosterona, eu tive muito sangramento. [...] E chegou assim a ficar um mês sangrando*”.

Dante da necessidade da cirurgia, Chico encontrou uma médica que aceitou realizar o procedimento, dessa vez encontrou-a por meio da rede de amizades de sua irmã.

Ele destaca que a ginecologista teve, durante a residência, “*uma mulher trans*” (ES) como orientadora; fator que, segundo ele, contribuiu para que demonstrasse “[ES] *muito tato pra lidar comigo*”. Aos 21 anos, então, realizou a histerectomia por videolaparoscopia, pelas vias do plano de saúde, procedimento que descreve como “*super rápido, super simples*” (ES).

No entanto, um aspecto chama atenção: de acordo com Chico, como forma de se “salvaguardar” (ES), a médica exigiu a presença e ateste de sua irmã para: “[ES] *Confirmar que eu era uma pessoa trans assumida [...], que eu não me arrependeria disso tudo*”.

Nesse sentido, a histerectomia não se apresenta como uma intervenção voltada à afirmação das concepções de si ou das expressões de corporeidade de Chico como homem trans, mas como uma decisão de caráter pragmático, voltada à restauração da saúde, diante dos efeitos do uso contínuo da testosterona.

À medida que as intervenções corporais acontecem, Chico passa a experimentar o que denomina como “*passabilidade*” (ES, GR), isto é, o reconhecimento social como homem cis, sem que sua experiência trans seja imediatamente percebida. Essa forma de ser percebido torna-se um aspecto ambivalente de sua trajetória: ao mesmo tempo em que amplia margens de circulação e segurança, também ativa expectativas normativas e dispositivos de vigilância sobre sua expressão de masculinidade. É nesse ponto de tensão que se inscrevem suas reflexões e narrativa sobre o tema.

Passabilidade

“*Eu não gosto muito de fingir que eu sou uma pessoa cis [...]”* (walk-along, casa atual)

“*Não é uma leitura que eu me sinto confortável porque eu acho que não contempla em nada quem eu sou, entendeu!? Eu não me sinto nada parecido com um homem cis. [...] Fisicamente, sim. Mas, de qualquer outra forma, eu não me sinto próximo a um homem cis”* (walk-along, farmácia)

As transformações corporais produzidas pelas intervenções ampliaram a satisfação de Chico com sua autoimagem e, como relata, fizeram com que “[ele] *ganhasse passabilidade [como homem] muito rápido*” (GR), à medida que se afastava de signos na corporeidade socialmente associados à feminilidade. Esse processo, no entanto, passou a gerar novas

tensões nas formas como seu corpo era interpretado socialmente e nas implicações (inter)subjetivas dessas leituras.

Inicialmente, a passabilidade de Chico operou como uma forma de proteção frente à exposição a violências misóginas e transfóbicas. No entanto, ser socialmente lido como um homem cisgênero passou a acionar interpelações normativas que o inserem em novos regimes de vigilância, agora vinculados às expectativas em torno da masculinidade. Como observa: “[ES] *Se você parece um homem, mas se identifica muito com feminino: homem gay. Só que não me identifico com homem gay*”.

Pequenos gestos, falas, condutas e escolhas cotidianas passam a ser alvo de suspeição ou julgamento, como exemplifica na entrevista semiestruturada: “*Se você vai num bar e você pede um drink: ‘Nossa, mas esse drink com frutinhas!?’ Você tinha que estar aqui pedindo uma cerveja, um uísque...*”. No grupo de reflexão coletiva, menciona o incômodo diante das restrições impostas à sua expressão de gênero: [GR] “*Eu me sinto obrigado a só vestir roupas masculinas*”. Diante dessas interpelações, Chico relata sentir-se impelido a adequar sua expressão de gênero conforme os contextos em que circula numa tentativa de evitar leituras equivocadas sobre si que seguem produzindo vulnerabilidades:

[ES] Eu gosto de testar, eu gosto de brincar, de ver. Só que em relação ao gênero eu ainda tenho uma barreira muito grande de um medo social mesmo. De como as pessoas vão me perceber, ou se eu vou sofrer alguma violência na rua.

Diante disso, uma das reflexões elaboradas por Chico é: [ES] “*Depois da transição eu percebi o tanto que a masculinidade é muito mais frágil do que a feminilidade*”. A explicação ressurge, de forma ainda mais direta, no GR: “*É muito mais fácil você sair da norma como homem do que como mulher*”. Tais observações indicam que a passabilidade não extingue as violências, mas as desloca, instaurando novas fronteiras e modos de canalização e interpelação que reinscrevem exigências de conformidade sob outras formas.

A leitura social como homem gay também repercute nos relacionamentos sexual-românticos de Chico, dificultando a possibilidade de ser reconhecido por mulheres como alguém com quem poderiam construir vínculos afetivos. Como relata: [GR] “*Eu sinto atração por mulheres, e aí eu vou parar de ser um objeto de atração delas porque agora eu vou ser [lido], por exemplo, um homem gay*”. Na ES, ele já havia aprofundado a complexidade dessa experiência:

Na época que eu estava solteiro, era muito complexo, eu tentar me posicionar. Porque eu gosto de mulheres. Então, elas tinham que me identificar como um homem hétero, mas como fazer isso sem perder quem eu sou também? Então, como me aproximar de uma mulher sendo quem eu sou, só que correndo um grande risco dela achar que eu sou apenas um amigo gay!?

Em meio ao que já foi narrado, há um ponto que transversaliza os anteriores: a passabilidade como condição invisibilizadora das vivências trans. Como comenta durante o *walk-along*, ao sairmos da farmácia: “*Depois que a gente alcança uma passabilidade, é isso, a gente fica invisível*”. Ainda que contribua para atenuar certas formas de transfobia, essa invisibilidade, produzida pela leitura cisnormativa dos corpos, desloca a exclusão para outras camadas; mantendo a marginalização e apagando as possibilidades de reconhecimento de pessoas trans no cotidiano, segundo ele. É nesse cenário que Chico afirma sua “*necessidade de sair do armário para todas as pessoas que eu conheço*” (GA) e explica: [GA] “*Eu quero que as pessoas entendam que existem pessoas trans vivendo entre elas*”.

Esse posicionamento de Chico pode ser articulado à sua afirmação de que considera: [ES] “*Muito importante a questão da representatividade*”. Enunciar-se diante do Outro transforma-se, assim, em estratégia de resistência e afirmação, por meio da qual busca tensionar e desnaturalizar as presunções cisgêneras que atravessam a vida social. Sair do

armário de forma reiterada constitui, portanto, um eixo central de sua relação com o mundo.

Como explica:

[ES] Eu sinto que eu sou mais que isso? Sim. Mas tudo que eu sou [...], perpassa por isso. Então, eu preciso que as pessoas entendam esse ponto quase como um ponto inicial, pra, a partir de agora, tudo que você vai conhecer sobre mim, ‘tá entrelaçado com o fato de que eu sou uma pessoa trans. [...] Porque eu, realmente, não quero estar num ambiente que não me comprehenda como uma pessoa LGBT.

Experiência Profissional

“Então, por mim, se eu pudesse andar na minha testa, com um outdoor, falando que eu sou uma pessoa trans, eu queria” (walk-along, farmácia)

Chico é formado em Comunicação Social e atua como redator publicitário. Como parte de uma estratégia agentiva e intencional de visibilidade e cuidado de si, opta por informar, já em seu currículo, que é uma pessoa dissidente de gênero. Essa conduta busca, simultaneamente, afirmar o reconhecimento de sua trajetória não-normativa e evitar inserções em contextos ou relações potencialmente hostis. Como relata: [ES] *“No meu portfólio, tem textos que eu fiz sobre [a experiência não-normativa] e eu deixo bem claro as causas que eu defendo”*. Segundo ele, comprehende que essa postura só é possível por estar amparado por uma rede familiar que oferece suporte afetivo e também financeiro:

[ES] É claro que eu falo de um lugar de privilégio. Eu sei que se eu ficasse desempregado ou alguma coisa assim, eu teria os meus pais pra me socorrer. Não seria uma coisa: vou parar na rua, né!? Mas eu sempre quis deixar muito claro, porque eu sempre tive em mente que se é um lugar que não aceita pessoas trans, é um lugar onde eu não quero estar.

A trajetória laboral de Chico iniciou-se em um estágio voltado para pessoas trans, em um ambiente onde, segundo relata, *“todas as pessoas eram LGBTs”* (ES). Essa experiência

inicial, além de possibilitar sua inserção profissional como jornalista, também proporcionou maior aproximação com pautas e ativismos do movimento LGBTQIAPN+, que passaram a atravessar de forma significativa tanto sua trajetória profissional quanto pessoal. Em seguida, atuou por alguns anos em um órgão público, onde foi, por um período, “*a única pessoa [LGBTQIAPN+] assumida*” (ES), até a entrada de uma colega bissexual. No momento da pesquisa, Chico havia recém-conquistado uma nova oportunidade de trabalho.

Ele também menciona que o posicionamento explícito como pessoa trans no ambiente profissional produzia efeitos ambivalentes. De um lado, reconhecia a importância de tornar sua experiência visível; de outro, enfrentava situações que caracteriza como “*chatas*” (ES) e exemplifica: [ES] “*Toda campanha LGBT: ‘Vai, Chico, pensa a campanha inteira’ [...]. Era um pouco isso: No mês LGBT, só o Chico trabalha*”.

Outro desconforto relatado por ele diz respeito à percepção de que sua presença não impedia a manifestação de condutas transfóbicas direcionadas a outras pessoas trans. Como narra:

[ES] Eles eram muito amigáveis comigo, mas eu já ouvi comentários transfóbicos sobre outras pessoas. Teve uma reunião que a gente ‘tava num “fofocão” da vida de geral. E aí, essa mulher estava falando sobre um grupo de amigos. E aí, ela falou: “Ah, mas esse aqui só pega traveco” [...]. Parecia que eles estavam tão confortáveis de estar convivendo comigo que eles esqueciam que eu era uma pessoa trans e soltavam alguns comentários assim.

Em contextos com poucas pessoas assumidamente LGBTQIAPN+, Chico observa que seu posicionamento como homem trans frequentemente se sobreponha a outras dimensões de sua atuação profissional. Ao relembrar o último encontro com colegas antes de deixar o emprego, relata que, ao discursarem sobre sua presença no ambiente de trabalho, os comentários pouco diziam sobre suas habilidades profissionais: [ES] “*O que mais se falava*

era que: ‘O Chico é muito corajoso. Ah, porque ele mostrou pra gente sobre a importância da diversidade’. E eu só queria saber sobre o meu trabalho [...]: Eu sou um bom redator? Vocês podem focar nisso?’.

O sentimento advindo dessa experiência revela como, com frequência, Chico se via mais como uma figura representativa da diversidade do que como um profissional reconhecido por suas competências. Embora valorize a importância da representatividade, expressa o desejo de que seu trabalho como redator seja avaliado por seus méritos, sem que sua presença seja automaticamente convocada a cumprir funções pedagógicas ou de conscientização. Como pontua, com firmeza e certo cansaço: [ES] “*Não é bom você ter que ser corajoso por ser quem você é*”.

(Não-)Pertencimentos em Brasília

Desde o início de sua transição e em razão também da passabilidade, Chico relata ter deixado de se sentir “*confortável*” (GR) em espaços nos quais anteriormente se sentia pertencido, como aqueles voltados a mulheres lésbicas. A leitura social de seu corpo, “*pareço muito mais um homem, com barba*” (GR), passou a acionar “*medos*” (GR) que provocaram o afastamento desses ambientes. Como compartilha no grupo de reflexão coletiva, teme ser “*visto como um tarado que ‘tava entrando lá’*” (GR).

Ainda assim, reafirma a relevância que o signo da lesbianidade ainda ocupa em sua trajetória: “[ES] *Dentro do aspecto das sexualidades, a lesbianidade ainda faz muito mais sentido pra mim*”. Essa significação, contudo, aparece atravessada por uma tonalidade nostálgica e por uma percepção de perda: [ES] “*Eu queria ter vivido mais a lesbianidade, sabe? Acho que eu vivi pouco. E agora eu sinto que me foge um pouco, parece que não é mais meu local de fala, que eu não vou mais encontrar um espaço pra viver isso*”.

Essa sensação de desencontro com espaços que antes sustentavam uma vivência de pertencimento também se projeta sobre os locais destinados ao público LGBTQIAPN+ em

Brasília, os quais, segundo Chico, operam sob uma lógica predominantemente cisgay, “*muito GGG*” (ES, GR). Ele menciona, inclusive, não conhecer espaços voltados especificamente para pessoas trans e não-binárias.

A sensação de escassez de lugares que acolham suas experiências ressoa também nas relações cotidianas:

[ES] O que eu sinto muita falta hoje em dia é de ter essas pessoas na minha realidade. Eu [...]igo várias pessoas trans na internet, eu tenho muito mais esse contato agora na literatura, em filmes, música, mas eu não tenho essas pessoas pessoalmente. E é isso, eu acho que me dá essa sensação de que eu não posso viver isso na minha realidade, de que é muito fácil aquelas pessoas estarem vivendo lá na realidade delas, em São Paulo, nos Estados Unidos e tal. Mas, aqui em Brasília, não sei se eu vou conseguir viver isso, sabe!?

Esse sentimento de falta, tanto de espaços quanto de vínculos mais próximos, atravessa também a dificuldade atual de Chico em se posicionar e se enunciar como pessoa não-binária. Na busca por conexões, passou a integrar um grupo de homens trans em um aplicativo de mensagens. Ainda assim, encontrou obstáculos para se engajar, pois percebia como certas normatividades atravessavam as interações: [ES] “*alguns papos que tinham dentro desse grupo, eu não me identificava muito porque tinha um pouco essa questão de performar uma masculinidade*”.

A ênfase na performance de uma masculinidade hegemônica, observada nesse grupo e em outras redes digitais, suscitou em Chico inquietações sobre os modos como o signo “homem trans” passou a operar em suas concepções de si:

[ES] Tudo que eu queria alcançar antes, eu lia como ser um homem trans. A partir do momento que eu alcancei aquilo, eu fiquei: “Nossa, não é mais o lugar que eu quero estar”. Eu não me identificava mais com outros homens trans.

Tais incômodos catalisam, em Chico, o desejo de explorar outras possibilidades de existência e pertencimento, aproximando-se da não-binariiedade como forma de (re)configurar seus modos de (re)existir no mundo.

Não-Binariiedade Transmasculina

“Sair do armário pela quarta vez...” (GR)

O primeiro contato de Chico com o signo da não-binariiedade ocorreu por meio de pessoas que demonstravam maior abertura para “*brincar*” (ES) com expressões de gênero — uma disposição que, naquele momento, ele não compartilhava. No grupo de reflexão coletiva, aprofundou o que entende por essa brincadeira com o gênero: [GR] “*Eram pessoas que tinham aquela questão do gênero fluido [...]. Então, eram pessoas que um dia se vestiam mais como homem, no outro mais como mulher e ficavam fluindo muito entre isso, e eu não tinha muito essa questão*”.

Por se tratar de um signo ainda pouco coordenado na sociocultura, o contato com essas vivências mobilizava em Chico uma série de inquietações quanto às formas possíveis de viver, expressar e ser reconhecido nas suas relações. Como relata na entrevista, surgiam autoquestionamentos sobre o que seria necessário saber, como se esperava que alguém performasse a não-binariiedade e quais códigos estariam implicados para que essa identificação fosse legitimada. Essas incertezas vinham acompanhadas da sensação de: [ES] “*Eu devia estar sabendo mais, devia estar conhecendo mais, e parece que eu ‘tô entrando tarde* [nessas discussões]”.

Essa dificuldade de elaboração do signo, no entanto, não é percebida por Chico como uma limitação individual, mas como algo atravessado por marcadores “*socioeconômicos*” (ES), vinculados às desigualdades de acesso e aos contextos de socialização nos quais esteve inserido. Ao ser convidado a aprofundar essa percepção, comenta:

[ES] Pelo menos em lugares que eu tive contato, [as pessoas não-binárias] eram todas nascidas no Plano [Piloto], que estudaram no Plano e agora têm esses ambientes. E eu vim de um lugar muito diferente. Essas pessoas tinham pessoas LGBTs no colégio delas [...]. Elas tinham acesso na internet de uma forma diferente das que tive.

Mesmo diante das dificuldades e diferenças analisadas, os processos reflexivos em torno da não-binariedade tornam-se, com o tempo, cada vez mais recorrentes. Chico relata sentir-se impelido a realizar “*pesquisas*” (ES), inicialmente conduzidas de forma íntima e silenciosa, mas que, atualmente, também são compartilhadas com sua esposa. É nesse movimento que a não-binariedade começa a adquirir sentido para ele, abrindo zonas de contato que favorecem a elaboração de novas concepções de si e de formas possíveis de (re)existência que escapam às normas binárias, como detalha:

[ES] A não-binariedade, ela surge pra mim quando, [na] pós-transição, pós-mastectomia, pós-um-ano-de-testosterona, eu comecei a perceber que eu não me encaixava como homem [...]. Eu não me identificava mais com outros homens trans. [...] E eu acho que socialmente eu comecei a ser lido muito como homem gay [...] e isso me incomodava um pouco pelo fato de eu não me identificar, mas ao mesmo tempo me esclareceu mais algumas coisas do tipo: “[...] Eu não quero ser hipermasculino, eu não consigo ser, eu não consigo performar isso”. E aí, dentro desse espaço, a não-binariedade fez bem mais sentido pra mim.

Tal como ocorreu na adolescência, quando começou a não se identificar com a feminilidade, ele relata que, ao alcançar a passabilidade como homem, passou a “*não me identificar com algumas coisas do masculino também*” (GR). Assim, resume: “*atualmente, [a não-binariedade] é muito mais esse não-pertencer*” (GR).

É no sentimento de não-pertencimento que a não-binariedade começa a se configurar como uma possibilidade legítima de enunciação, posicionamento e invenção de si que

escapem às “*caixinhas*” (ES, GR) rígidas de gênero. Ela se delineia como resposta aos desconfortos gerados pelos enquadramentos normativos de gênero ao operar como forma de resistência às dinâmicas regulatórias da matriz cisheteronormativa e seus efeitos (inter)subjetivos. Nesse processo, a não-binariiedade se apresenta como abertura para criar espaços e caminhos dinâmicos, orientando modos de (re)existência no presente e projeções de futuro que se alinham à disposição de Chico em “*brincar*”, “*testar*” e “*experimentar*” (ES, GR) expressões e concepções de si.

No grupo de reflexão coletiva, Chico compartilha que a enunciação como pessoa não-binária é algo recente e ainda atravessado por “*muita dificuldade*”: [GR] “*só vocês sabem sobre isso e a minha esposa, e acabou*”. Relata estar ainda “*engatinhando*” (ES) na elaboração e negociação em torno desse signo na relação com suas concepções de si, por considerá-lo “*um guarda-chuva muito grande*” (ES). Ainda assim, afirma estar buscando formas de: [GR] “*Entender como eu posso manifestar isso melhor e como eu vou falar isso pras outras pessoas*”.

Por fim, é importante destacar que outro marcador adjetiva a não-binariiedade na trajetória de Chico: a transmasculinidade. Esse signo emerge como um posicionamento estratégico, que cria zonas de contato e negociação com categorias mais amplamente reconhecíveis na sociocultura. A enunciação enquanto pessoa não-binária transmasculina constitui, segundo ele, uma estratégia de apresentação que pode facilitar certa inteligibilidade social, especialmente diante da forma como seu corpo, seu “*físico*” (ES), tende a ser lido. Acrescenta, ainda: [ES] “*Eu também me sinto mais confortável de ser tratado no masculino do que no feminino*”. Por isso, comprehende sua transmasculinidade como uma posição vinculada à forma como é socialmente percebido: [ES] “*bem mais [num aspecto] masculino do que ali bem no meio, ou mais pro feminino*”.

As experimentações no corpo-*self*, iniciadas com o processo de transição, estendem-se às relações sexual-românticas, atravessando tanto as percepções de si quanto a forma como os Outros o percebem nessas vinculações.

Relacionamentos sexual-românticos

Desde o início da transição e da possibilidade de experimentar outras expressões de gênero, Chico relata que passou a ter receios específicos no campo das relações sexual-românticas: Um dos desafios relatados por ele diz respeito à leitura social recorrente dele como um homem gay. Percepção que, segundo ele, dificulta aproximações com pessoas pelas quais poderia experimentar algum tipo de atração. Diante disso, compartilha também que “*eu sempre me senti muito mais confortável em estar com mulheres bissexuais*” (ES), por acreditar que seus desejos tendem a ser mais abertos a deslocamentos em relação às normas de gênero e sexualidade.

Sua preferência, assim, negocia com significados frequentemente atribuídos à bissexualidade, como uma forma de se relacionar marcada pela não-fixação do desejo em uma única expressão de gênero. Em contraste, manifesta certa resistência em imaginar uma relação com mulheres heterossexuais, por recear cobranças e expectativas associadas à performance normativa da masculinidade, inclusive no que se refere à presença (ou ausência) de um pênis.

No momento da pesquisa, Chico namora e reside com uma mulher cisgênero bissexual, com quem mantém uma relação que descreve como “*respeitosa*”, “*cuidadosa*” e “*compreensiva*” (*walk-along*, casa atual). Segundo relata, é comum que conversem sobre os efeitos de suas experimentações de gênero na dinâmica relacional, formulando perguntas como: [ES] “*Você vai se sentir confortável, se estiver com um homem que brinca em relação a isso?*”, “*Vai ser uma parada confortável pra você ou não?*”.

Na entrevista semiestruturada, Chico compartilha aspectos do cotidiano com sua companheira e destaca que é no espaço doméstico, na convivência íntima com ela, que se sente mais livre para explorar nuances da própria expressão de gênero:

[ES] Eu acho que, no privado, eu consigo ser um pouco mais afeminado. E com pessoas que me sinto confortável, eu consigo ser um pouco mais afeminado. E eu converso muito sobre vontades que eu tenho, [vontades] futuras que eu tenho. [...] E é isso, eu acho que no privado eu consigo conversar mais sobre isso [sobre inquietações, sobre a não-binariiedade], eu consigo ser mais aberto sobre essas questões.

As condutas da namorada e a dinâmica da relação operam, assim, como catalisadoras de uma convivência na qual a experimentação e as projeções de modos de (re)existir futuros são integradas como dimensões constitutivas do vínculo.

Contudo, nem todas as experiências sexual-românticas de Chico foram atravessadas por acolhimento. Durante o *ride-along* entre a RA2 e a IES, ao rememorar o período do cursinho, comenta que, exceto pela primeira namorada, todos os demais encontros e vínculos afetivo-sexuais se iniciaram por meio de aplicativos de relacionamento. Ao narrar essas experiências, Chico compartilha como esses espaços foram atravessados por transformações significativas após sua transição.

Relata que, desde então, passou a enfrentar “*dificuldade*” (GA) para utilizar esses aplicativos, a começar pela hesitação quanto à forma de se apresentar: [GA] “*Que gênero eu vou colocar?*”. Explica que, antes da transição, acessava os aplicativos como uma mulher interessada em mulheres, o que tornava aquele espaço digital um ambiente “*muito queer*” (GA). Porém, após a transição: [GA] “*se eu colocasse que eu era um homem procurando mulheres, aparecia um monte de mulher hétero pra mim. E deixava de ser um ambiente seguro*”.

Essa sensação de insegurança era intensificada pelas abordagens recebidas. Ao indicar em sua biografia que era um “homem trans”, como se reconhecia à época, passou a receber mensagens que descreve como “*incômodas*” (GA), com perguntas invasivas como “*Você já fez a cirurgia?*” (GA) ou comentários do tipo: [GA] “*Eu nunca saí com uma pessoa trans, queria muito ter essa experiência*”. Essas interações, muitas vezes, eram permeadas por curiosidade intrusiva e exotização, mostrando como os aplicativos de relacionamento não apenas mediavam encontros, mas funcionam também como ambientes de (re)produção de fronteiras normativas de gênero e sexualidade, assim como de objetificação e preconceitos.

6.2. Cora (ele/dele, ela/dela)

“*Assim como eu acho meio pleonasmo você dizer lésbica e não-binária, eu também acho que a pessoa negra... [risos] com certeza, ela já ‘tá fora [do sistema cisheteronormativo]*” (ES)

Cora, 29 anos, se reconhece como “*lésbica negra de pele clara*” (ES), “*sapatão não-binário*” (ES, GR) e “*não-monogâmico*” (ES, GR). Nascido no Distrito Federal, viveu os primeiros anos de vida em Valparaíso de Goiás; descrita por ele como “*cidade-dormitório*” (ES), por ser majoritariamente habitada por pessoas cujas rotinas cotidianas se concentram em centros urbanos, como Brasília. Por volta dos 3/4 anos de idade, mudou-se com os pais (um “*casal interracial*”, ES) e a avó materna, com quem sempre conviveu, para a Região Administrativa 1 [RA1], onde passou a infância e adolescência. Entre os 5 e 7 anos, viveu em Fortaleza, Ceará, em decorrência de uma transferência profissional da mãe. Embora esses deslocamentos possam ter produzido efeitos em sua trajetória, Cora relata guardar poucas lembranças.

Após retornar de Fortaleza, a família se reestabelece na RA1. Por volta dos 11 anos, nasce seu irmão mais novo e, nesse período, Cora começa a perceber a intensificação das interpelações maternas relacionadas às normas de feminilidade. Esse momento marca

também o início de uma elaboração em torno da sexualidade pela percepção crescente da atração por outras garotas, o que culmina, aos 14 anos, na identificação com a bissexualidade.

Aos 16, esse posicionamento é (re)elaborado, como afirma: “*eu me interessava por outras mulheres, que ‘tavam dentro de um certo estereótipo [lésbico]’*” (ES). É então que passa a se enunciar como lésbica, sobretudo ao reconhecer a falta de interesse em garotos. Naquele período, o signo lésbica estava associado à figura de uma “*mulher que se relaciona com mulheres*” (ES).

Aos 17/18 anos, Cora e sua família mudam-se para a Região Administrativa 2 [RA2], onde a mãe adquire um imóvel. Essa mudança coincide com seu ingresso na universidade, marcando um período ambivalente. De um lado, a ampliação da autonomia e do acesso a experiências mais diversas e, de outro, um sentimento de isolamento decorrente da distância em relação ao centro urbano onde costumava circular.

As experiências na universidade logo se configuram como espaço significativo, possibilitando o deslocamento de Cora face às normatividades socioculturais. Nesse contexto, ele passa a integrar coletivos e iniciativas de articulação política em torno de pautas feministas, étnico-raciais e LGBTQIAPN+. A participação nessas frentes amplia repertórios subjetivos e fortalece redes de pertencimento, que se tornam catalisadoras de novas formas de elaboração de si diante dessas questões. Por volta de 2015, ainda durante a graduação, Cora mantinha um relacionamento monogâmico com uma pessoa que se identificava como mulher cisgênero lésbica. Nesse tempo, ele começa a experimentar formas alternativas de se relacionar, inaugurando seus primeiros movimentos em direção a não-monogamia.

Entre “*março de 2018 até julho de 2019*” (ES), Cora decide cursar o mestrado em uma cidade do interior do Paraná. O grupo acadêmico que integrou constituiu um ponto de inflexão em sua trajetória, favorecendo a reconfiguração das redes de significação que

concerniam ao signo lésbica. No segundo semestre de 2019, retorna ao Distrito Federal e decide concluir o curso na região, passando a morar novamente na RA2.

Com a pandemia de COVID-19 no primeiro semestre de 2020, as restrições de circulação e o isolamento físico impulsionaram novas formas de conexão com pessoas dissidentes por meio da internet. Esta permaneceu sendo a principal forma que estabelece relações sociais e afetivas até agosto de 2021, quando se muda para o Rio de Janeiro.

Com o afrouxamento das medidas sanitárias e a mudança para o Rio de Janeiro, Cora relata ter se sentido, pela primeira vez, confortável para se enunciar como pessoa não-binária. Essa reelaboração não se restringe à problematização dos significados atribuídos aos signos mulher e lesbianidade, mas envolve também uma perspectiva crítica articulada à recusa de modelos de identificação sustentados por lógicas moderno-coloniais, fortemente atravessados por marcadores étnico-raciais: [ES] “*Eu sempre pensei muito também a não-binariade como uma questão racial*”.

Em “*março de 2024*” (ES), volta a viver no Distrito Federal, motivado tanto pelas demandas do trabalho quanto pelo adoecimento da avó. Passa a morar na casa dos pais, localizada na RA2. Formado em Comunicação Social, no momento da pesquisa, Cora atua como jornalista em Brasília, conciliando o emprego fixo com atividades de *freelancer* e com sua participação em iniciativas de militância lésbica. Os processos aqui descritos serão aprofundados a seguir.

Signo Mulher e as Interpelações da Sociocultura

Nas duas primeiras fases da pesquisa, Cora relembrava interpelações ligadas à feminilidade que atravessaram sua infância e adolescência, especialmente no âmbito da família, da escola e da religião.

Infância e adolescência: instituição familiar, escolar e religiosa

Durante a infância e adolescência, a mãe e a avó se destacam como figuras com significativa vinculação afetiva. Sobre a avó, Cora menciona: “*de memórias boas [sobre a casa familiar], a maioria ‘tá ligada à minha avó’*” (*ride-along*, RA2 para Plano Piloto). A relação com a mãe, “*como várias famílias brasileiras, as mães acabam tendo mais relação com os filhos, os pais são mais ausentes*” (ES), com afeto e admiração, especialmente na infância. Ele relembra:

[*ride-along*, RA2 para Plano Piloto] A gente era muito amiga e, assim, pra além de ser uma pessoa que cumpriu o papel esperado de ser mãe, eu realmente gosto da minha mãe. Então, eu sempre me diverti muito com ela. Eu achava minha mãe bonita, achava minha mãe determinada, eu queria ter características que eram dela, porque eu achava que era importante como pessoa.

Inicialmente marcada pela proximidade, a relação com a mãe assume contornos mais ambivalentes à medida que Cora passa por transições de desenvolvimento. Na adolescência, intensificam-se as interpelações maternas em torno das expectativas de gênero e sexualidade, transformando o vínculo entre elas em uma zona de permanente tensão intersubjetiva, atravessada por vigilância, regulação e conflitos cotidianos. O signo “mulher” é o que opera como eixo dessas convocações, acionando mecanismos de canalização afetivo-semiótica voltados a orientar condutas e modos de expressão segundo expectativas normativas de feminilidade, sobretudo diante de comportamentos que a mãe percebia como desviantes. Ele relembra: [*ride-along*, trajeto RA2 para Plano Piloto] “*A minha mãe queria que eu fosse menininha. Ela gostava de balé, queria que eu usasse rosa, que usasse um tipo específico de cabelo [...]. Então, me irritava bastante*”.

Com o tempo, a casa e a relação com a mãe deixaram de ser significadas como espaço de refúgio, como fora na infância. Na adolescência, a circulação frequente pela RA1 passa a

ser uma estratégia adotada para escapar das tensões do ambiente familiar. Como descreve: [ride-along, RA2 para Plano Piloto] “*Olha, eu gostava muito [de morar na RA1], porque eu podia chegar com muita facilidade nos lugares que eu queria*”. Ainda assim, o sentimento de insegurança também se fazia presente pela percepção de “*aumento da violência urbana*” (ride-along, RA2 para Plano Piloto) e da precarização da “*segurança pública*” (GA) na região.

A RA1 é também lembrada como espaço em que Cora estabeleceu as primeiras redes de convivência com pessoas em expressões e posicionamentos não-normativos, como sua primeira melhor amiga lésbica, que ainda reside no bairro. Cora, então, sintetiza: “*Eu sentia que era um lugar que permitia eu estar próxima de pessoas iguais a mim*” (GA). Esse sentimento se estendia, inclusive, às relações formadas na escola. Desde cedo, circulava entre amizades com pessoas “*diferentonas*” (GA), como relata na ES: “*Eram nerds, que não socializavam muito, aí tinham amigos que depois descobriram que eram gays, tem um amigo que depois descobriu que era um homem trans, enfim, várias pessoas diferentes*”.

Cora lembra que, nesse período, passou a orientar suas escolhas de roupa pelo desejo de praticidade e bem-estar, muitas vezes em descompasso com signos associados à feminilidade:

[ES] Não que eu rejeitasse as coisas femininas, mas eu acho que, principalmente, na escola, que tinha aula de educação física, essas coisas, eu queria ficar confortável [...]. Então, eu comprava as bermudas, que eram as bermudas masculinas, porque elas eram mais confortáveis e mais frescas do que aquela que era super grudada.

A opção por roupas de corte masculino marcava uma forma de autorregulação que combinava praticidade, resistência e deslocamento das normas estéticas femininas hegemônicas. Nesse movimento, Cora se aproximava de estereótipos vinculados ao signo da lesbianidade; entendido não apenas como identificação com mulheres que se relacionam e

sentem desejo por outras mulheres, mas também como campo simbólico que abria zonas de contato e experimentação com modos de expressão menos alinhados e que tensionavam os padrões de feminilidade.

A percepção desse alinhamento se articula a uma reflexão sobre a forma como passou a perceber e expressar tais estereótipos: [ES] “*Querendo ou não, a gente reclama muito dos estereótipos, mas eles que ajudam a gente a criar um certo senso de pertencimento*”. A identificação com esses marcadores abriu caminho para a (re)elaboração de si: [ES] “*Acho que esses eram os estereótipos que eu comecei a seguir [...] e sem nenhum peso, né? Pra mim, não era ruim ter o cabelo curto, não era ruim usar determinado tipo de roupa. Mas eu percebi que talvez isso pudesse significar lésbica*”, signo que integra uma complexa trama semiótica, processo que será retomado adiante.

Nesse momento da trajetória, cabe destacar o lugar ocupado pela instituição religiosa na infância e adolescência de Cora, especialmente como instância normativa na (re)produção de significados sobre gênero e sexualidade. Criado em um contexto familiar alinhado aos preceitos da igreja neopentecostal, ele relata: “*eu cresci na igreja, eu ia pra igreja quase todos os dias*” (ES), frequentando os cultos ao lado da mãe e da avó. Chegou, inclusive, a iniciar o processo de batismo⁵⁰, como descreve: [ES] “*Quando eu quis me batizar, eu estava mais certa que eu queria batizar [pela crença em Deus] do que estava certa sobre a religião*”.

Com o tempo, porém, os conteúdos bíblicos e as formas de organização da igreja, marcados por “*uma obsessão com o controle da vida privada*” (ES), passam a ser questionados por Cora. Esses tensionamentos catalisaram movimentos de (re)configuração subjetiva, que culminaram em seu afastamento da instituição [ES] “*aos 14 anos, exatamente*

⁵⁰ Em igrejas evangélicas, como explica Cora: [ES] “*O batismo, ele é feito quando você já tem mais idade, não é quando você é criança. Aí você faz um curso, que chama de ‘Circulado’, você fica lendo várias partes da Bíblia, lendo, discutindo, e depois você decide se você realmente quer fazer parte da religião oficialmente. Aí você é batizado*”.

a idade que eu tive minha primeira namorada”. Ainda assim, o vínculo com a comunidade religiosa deixou marcas profundas em sua relação com o corpo e com as experiências sexual-românticas, expressas em uma sexualidade “*mais reprimida*” (ES), na autorregulação para não demonstrar afetos em público e na dificuldade de conversar sobre sexualidade com pessoas próximas, aspectos que ele atribui à moral de sua matriz religiosa.

As experiências vividas nas instituições família, escola e religião operaram como mecanismos socioculturais de canalização das normatividades, diante dos quais Cora passou a elaborar modos próprios de (re)existir e de se relacionar com o mundo. Na adolescência, começam a se abrir fissuras mais expressivas nos esquemas de inteligibilidade cisheteronormativos em seu repertório subjetivo, evidenciadas, por exemplo, na identificação com a bissexualidade. A seguir, serão explorados os processos pelos quais essa identificação se inscreve em sua trajetória.

Bissexualidade

Na retrospectiva feita durante a entrevista, Cora observa que, inicialmente, não havia questionamento sobre a possibilidade de sentir ou não atração por homens, pois “*eu achava que eu tinha interesse por garotos*” (ES). Atualmente, porém, ele avalia que essa “*abertura*” (ES) ao envolvimento com homens pode ter sido, em parte, “*resultado de uma pressão*” (ES) vinculada à naturalização da heterossexualidade: [ES] “*Porque todo mundo sempre pergunta: ‘Ai, de qual é o menino que você gosta? Quem é seu namorado?’*” (ES).

Na adolescência, ao reconhecer o interesse por garotas, Cora passa a identificar-se como bisexual. A bissexualidade se delineia como forma de autorregulação e negociação diante da naturalização sociocultural e compulsória do desejo por meninos e da percepção de que gostava de garotas, compondo uma zona de contato em que diferentes repertórios subjetivos e redes de significação entram em disputa. A identificação como bisexual opera, naquele momento, como mediação (inter)subjetiva que possibilita explorar o desejo por

outras garotas sem exigir uma ruptura imediata e total com os esquemas normativos da heteronorma. Entre os dilemas mais sensíveis evocados por Cora, ao se perceber em deslocamento em relação à sexualidade normativa, estava o receio de “*perder a amizade da minha mãe*” (ES), acompanhado da “*falsa impressão de que talvez ser bissexual pudesse ser mais fácil*”.

Cora também aponta outro desafio relevante daquele período: a decisão sobre permanecer ou se afastar da igreja neopentecostal frequentada por sua família, ambiente atravessado por intensos imperativos cisheteronormativos. Essas normas, mais do que sustentadas por discursos doutrinários baseados em ensinamentos bíblicos, se manifestavam em condutas cotidianas hostis dos fiéis: [ES] “*Era estranho quando as pessoas vinham com tanto ódio [...] e eu ficava assim: ‘não faz sentido’*”. Apesar disso, ele ressalta que não internalizou sentimentos de “*culpa*”, de estar “*errado*” ou de ser “*doente*” (ES), frequentemente canalizados por meios religiosos cristãos.

Relata, contudo, a emergência de um sentimento que ele caracteriza como “*angústia*” (ES). Essa sensação, que o acompanhava na adolescência, não se dirigia à própria condição de dissidência, mas à intensidade da violência simbólica — e também potencialmente física — socialmente dirigida a pessoas como ele. Embora tais violências não o tenham impedido de frequentar espaços ou de viver experiências dissidentes, persistia o desconforto diante da legitimidade atribuída ao ódio contra existências e condutas que destoavam da norma.

Paralelamente, o ambiente virtual passa a oferecer recursos para que aprofundasse as elaborações em curso sobre si. O acesso a experiências dissidentes por esses meios atuava como catalisador de processos de reconhecimento, experimentação e identificação. Esses vínculos ampliaram seus horizontes relacionais e teceram redes de significação que sustentavam modos de ser, de existir, de significar e de se relacionar não-normativos. Ao mesmo tempo, a vigilância materna, mesmo antes de uma enunciação explícita de sua

bissexualidade, persistia: [ES] “*Minha mãe se incomodava muito, ela chegou a me perguntar se eu tinha alguma coisa com [uma] amiga, mas eu nunca tive. [...] Então, ela ficava meio que com uma certa vigilância em cima de mim*”. Assim, quando inicia seu primeiro relacionamento com uma garota de sua idade, Cora descreve sentimentos “ambíguos”: [ES] “*Tinha uma alegria por estar vivendo uma relação que era legal pra mim e que era uma coisa nova, né, que eu nunca tinha podido viver até o momento, mas eu tinha receio*”.

Essa dinâmica de controle materno se torna menos intensa em uma fase da adolescência de Cora, quando a mãe, “*sobre carregadíssima estudando e fazendo faculdade*” (ES), passa a estar menos presente em casa: “*E eu podia falar no telefone com a X. [primeira namorada], podia falar com ela no computador*”. A despeito das ameaças e tentativas de controle da mãe, as ligações telefônicas e o acesso à internet se configuravam como espaços de refúgio para sustentar vínculos afetivos, cultivar amizades e acessar conteúdos ligados a outras experiências dissidentes, oferecendo maior liberdade do que aquela disponível no ambiente doméstico.

Durante o *walk-along* realizado no centro comercial Casa Park — ocasião em que foi convidado a rememorar os recursos simbólicos consumidos na época em que frequentava o *lugar*, conhecido também por abrigar cinemas, livraria e cafés —, vieram à tona lembranças associadas aos recursos simbólicos acessados virtualmente:

[*walk-along*, Casa Park] Eu consumia muita coisa audiovisual. Na época, eu assistia *The L Word* [...], eu assistia pelo computador [...]. Tinha um canal que eu assistia, [...] no YouTube, que chamava As Brejeiras, né? Era da editora Brejeira Malagueta, que foi a primeira editora exclusivamente lésbica, não só do Brasil, mas da América Latina. Então, elas sempre faziam vídeos, as duas fundadoras, a Hannah Koresh e a Laura Bacellar, [...] falando de livros que elas estavam lançando pela editora, de

autoras lésbicas, falavam sobre política, como que afetava, por exemplo, questões de casamento e tudo.

Desde a adolescência, Cora relata ter consumido conteúdos produzidos por e sobre vivências lésbicas. Séries como *The L Word* (centrada nas experiências de lésbicas e bissexuais em Los Angeles) e canais como As Brejeiras (projeto audiovisual voltado ao público lésbico brasileiro, com entrevistas e debates sobre literatura, política e cultura) compunham seus repertórios simbólicos e contribuíram para processos de crescente desidentificação em relação às convenções heteronormativas.

Além do ambiente virtual, Cora recorria também a lugares públicos como forma de autorregulação diante das tensões familiares na adolescência. No *go-along*, escolhe visitar o Casa Park pelas experiências que ali se condensavam em sua trajetória como pessoa não-normativa. O shopping se configurava como refúgio urbano, sobretudo pelo consumo de filmes e pelos encontros com outras pessoas lésbicas e bissexuais. No trajeto até o local, comenta: [ride-along, RA2 para Casa Park] “*Eu me sentia segura lá. Eu achava que era um lugar que eu podia ser quem eu era*”.

O Casa Park se destaca, portanto, como um espaço liminar que oferecia a possibilidade de, estando distante tanto de casa quanto do bairro, viver outras experiências. Como analisa Cora, a RA1 era marcada por uma dinâmica comunitária em que os vínculos favoreciam o reconhecimento mútuo entre os moradores; o que, por sua vez, intensificava o controle social sobre as condutas e funcionava como mecanismo de vigilância normativa em relação àqueles considerados parte da comunidade: [walk-along, Casa Park] “*As pessoas se conheciam mais e era muito mais fácil você saber quem era lésbica, quem era sapatão e quem estava namorando com quem. Uma coisa meio de hipervigilância*”.

Nesse contraste, o shopping se apresentava como lugar de anonimato relativo:

[*walk-along*, Casa Park] Eu acho que pouca gente tem tanto dinheiro para poder comprar as coisas que são vendidas no Casa Park. Então, menos gente vem aqui. E aí, eu acho que a gente, que faz parte de alguma minoria, fica menos vigiada. Naquele momento era importante ser menos visível, porque é isso, frequentemente a gente saía com o dinheiro dos nossos pais, éramos menores de idade, e isso podia causar algum constrangimento.

O paradoxo identificado por Cora evidencia a complexidade das estratégias de deslocamento relativo às normas de gênero e reinscrição dissidente: sentir-se confortável em um ambiente associado ao consumo de luxo, que, em outros contextos, poderia suscitar sensação de inadequação ou exclusão, é (re)significado como um refúgio possível, não por possibilitar pertencimento, mas pela menor vigilância e controle explícitos. Ao final do percurso de *go-along* nesse mesmo ambiente, ele acrescenta: [*walk-along*, Casa Park] “*Mas é uma coisa que eu percebi agora falando com você*”.

No trajeto subsequente do *go-along* em direção ao Balaio Café, passamos por outros pontos urbanos destacados como significativos, entre eles o Teatro Nacional e o Liberty Mall. Esses locais, diferentemente do primeiro, reativaram camadas de memória atravessadas por experiências de restrição e (re)existência, especialmente ligadas às dificuldades e limitações impostas pelo contexto familiar. Em diferentes momentos do percurso, Cora descreve sua casa como uma espécie de casa-dormitório; funcional, mas afetivamente esvaziada: [*ride-along*, trajeto para Balaio Café] “*Não me divertia lá [em casa]. Não tinha momento de lazer, tudo era aqui. Então, aqui, eu sentia que realmente eu ‘tava viva[...]. Lá era só a parte mais operacional da vida, comer, dormir e tomar banho*”.

A casa se configurava como um espaço desvinculado da experimentação da vida em sua dimensão relacional, afetiva e dissidente. Em contraste, outro centro comercial, o Liberty Mall, este na região central da cidade, aparece como destino de lazer e como alternativa

simbólico-geográfica diante da conduta homofóbica e restrições impostas pelas normas familiares às suas experiências afetivas: [ride-along, trajeto para Balaio Café] “*Vir pra cá não era só uma coisa de tipo: ‘Eu quero ir no Liberty [...]’. Eu vou pra lá porque minha namorada não pode ir pra minha casa*”. Sobre o Teatro Nacional de Brasília, lembrado por Cora como cenário de encontros, cafés e ensaios de liberdade nas expressões estéticas da corporeidade: [ride-along, trajeto para Balaio Café] “*Quando eu queria estar com uma aparência um pouco mais androgina, assim, eu me sentia segura pra poder estar dessa forma aqui. Porque era tanta gente [...] só com pressa, passando. Não vão ficar reparando muito em você*”.

O centro da cidade, portanto, é referido na narrativa de Cora como um território ambivalente, porém inclusivo. Não se apresenta como livre de tensões, mas como ambiente em que a diversidade, a circulação intensa e a multiplicidade de presenças contribuem para diluir a visibilidade indesejada que poderia deflagrar situações de violência. Como reitera Cora: [ride-along, trajeto para Balaio Café] “*Acho que pelo fato de ser central, frequentado por um monte de gente, eu ficava mais invisível, podia vir pra cá de um jeito mais camuflado*”.

Os processos de desenvolvimento humano entrelaçados às experiências de desejo, as estratégias de negociação frente à vigilância normativa e os acessos gradativos a repertórios dissidentes (re)configuram modos de dar sentido e de habitar o mundo. Como entrelugares, espaços urbanos e circuitos virtuais funcionam como zonas de menor visibilidade e controle social, ampliando as margens de experimentação e contribuindo para a elaboração de concepções de si fora da heteronorma. É a partir dessas frestas — abertas nas reflexões, nos deslocamentos e nos vínculos — que Cora reinscreve gradualmente sua experiência dissidente, movimento que, como veremos na próxima seção, adquire novas inflexões ao se reconhecer lésbica.

Lesbianidade

Por volta dos 16 anos, Cora inicia um processo de reconfiguração subjetiva das concepções de si, marcado pela identificação com o signo lésbica. Em suas palavras: [ES] “*Eu já tinha tido outras relações e eu comecei a perceber, tipo: ‘caramba, eu não tenho vontade nenhuma de me relacionar com garotos’*”. A convivência com outras pessoas LGBTQIAPN+ ofereceu uma arena intersubjetiva mais acolhedora, propícia a reflexões que tensionaram a concepção anterior de si como bissexual. Nesse processo, reconhece que seu suposto interesse por garotos derivava, na verdade, de uma “*pressão*” (ES) social e familiar.

Essa reconfiguração se entrelaça também aos estereótipos, recursos simbólicos e novos espaços que passa a frequentar, que, em conjunto, atuam como mecanismos catalisadores do sentimento de pertencimento ao grupo social das lésbicas. Os estereótipos associados ao “ser lésbica” operaram, nesse período, como zonas de contato entre os sentidos produzidos sobre si e as redes de significação da lesbianidade, oferecendo referências a partir das quais pôde refletir e enunciar sua experiência:

[ES] Lésbica parecia [...] que combinava mais comigo, com o que eu queria ser e ao que eu ouvia [sobre ser lésbica] na época, os estereótipos... Bom, eu ouvi MPB, ainda ouço muito até hoje. Na época, eu tinha descoberto *The L Word*, aí ficava assistindo escondida. Os primeiros salários que eu tive, né? Eu comprei show da Ana Carolina, da Maria Gadú⁵¹ pra ir. [...] Então isso também era um estereótipo que seguia.

Os signos da lesbianidade passam a ocupar posição central nas concepções de si de Cora, vivido àquela altura “*sem culpa*” e “*sem autojulgamento*”, algo que expressa tanto na ES quanto no GR. Essa enunciação ganha densidade como marcador de uma forma de ser, desejar, circular e se vincular no mundo. Como relata: [ES] “*A percepção que eu tinha era*

⁵¹ Ana Carolina e Maria Gadú são cantoras e compositoras brasileiras tidas como referências simbólicas e figuras de identificação de muitas mulheres lésbicas e bissexuais nas primeiras décadas dos anos 2000, sobretudo por terem assumido publicamente relacionamentos homoafetivos.

essa, que eu estava dentro dessa comunidade de mulheres. E isso foi uma coisa que durou até os 25 anos, sem nenhuma questão”. E sintetiza: [ES] “*Eu era uma mulher [...] que me interessava por outras mulheres e que ‘tava dentro de um certo estereótipo*”.

Conflitos familiares em razão da lesbianidade

Cora afirma que tinha “*coragem*” (ES) de sustentar a identificação como lésbica em espaços públicos que habitava, mas essa postura não se repetia no âmbito familiar, onde inicialmente evitou compartilhar isso com os pais. Ao revisitar esse período em sua narrativa durante a ES, ele analisa que enunciar-se lésbica para os pais, ainda na adolescência, teria sido “*muito sofrido*” (ES), especialmente diante das experiências vividas com a mãe, que há muito tempo intuía sua não-normatividade. A identificação como lésbica foi, portanto, acompanhada da elaboração de estratégias para conter possíveis conflitos familiares. Uma delas consistia na simulação de vínculos heterossexuais com amigos gays: [ES] “*Tinha muitos amigos gays e era sempre engraçado como a gente acabava formando um certo casal para poder evitar comentários dos nossos pais*”.

Esses esforços de contenção produziram modos de resistência voltados à preservação de sua integridade subjetiva e física em meio ao risco constante de violência homofóbica. Ao mesmo tempo, desejava que sua identificação fosse reconhecida e respeitada no âmbito familiar e, em especial, na relação com a mãe. O que encontrou, contudo, foi um controle materno crescente, que se intensificou após seu ingresso na universidade, aos 17 anos. Nesse período, estereótipos associados à lesbianidade tornaram-se mais visíveis e passíveis de interpretação pelo outro, ainda que não fossem verbalizados: [ES] “*Quando eu comecei a ter a minha identidade lésbica, parecia que tinha uma coisa muito forte, exteriorizando isso para além de mim, mesmo que eu não falasse*”.

Nesse período, sua mãe passa a suspeitar de um possível envolvimento sexual-romântico entre ele e uma amiga. Embora não houvesse relação entre os dois, a proximidade

foi suficiente para que a mãe entrasse em contato com a jovem de forma agressiva, fazendo acusações e proferindo xingamentos. O episódio desencadeou um conflito significativo entre eles. À época, Cora mantinha um relacionamento sexual-romântico com outra pessoa que se identificava como mulher, mas opta por não revelar isso à mãe para evitar a repetição de uma situação semelhante: [ES] “*Eu não falei pra ela, porque [...] independentemente da [minha] namorada, [ela] não é ‘culpada’ da minha lesbianidade. Então não tinha nada pra contar pra ela*”.

A reação materna nesse conflito é descrita como “*muito dura*” (ES). A progenitora chegou a ameaçar vender a casa onde moravam, dividir o dinheiro entre os filhos e cortar os laços familiares com Cora; uma conduta que destoava do padrão vivido na infância, quando “*a gente sempre foi muito amiga*” (ES). A discussão culminou em algo ainda mais devastador quando a mãe declarou que “*queria que eu morresse*” e que “*eu nunca poderia ser a filha que ela queria*” (ES).

Cora aprofunda o relato:

[ES] Ela se referiu à morte três vezes. Ela falou que preferia ter uma filha morta do que uma filha lésbica. Depois, ela também falou que [...] se o meu irmão não existisse, provavelmente, ela teria se matado. E ela também falou que preferia estar morta do que ter vivido para encarar essa situação. E essa foi uma conversa que a gente teve na sala do apartamento.

O impacto subjetivo da conversa se revela quando Cora recorda: [ES] “*Eu chorei muito no dia*”. No dia seguinte, a mãe voltou atrás e afirmou que ele não precisava sair de casa, mas logo dirigiu uma nova interpelação: [ES] “*Perguntou se eu tinha certeza que eu era ‘isso’*” (ES). Dessa forma, esse conflito evidencia o posicionamento predominante da mãe, que buscava conter e regular a expressão não-normativa de Cora por meio da rejeição, como estratégia de canalização de suas condutas em direção a padrões heteronormativos.

Esse episódio particular configura um ponto de inflexão afetiva na relação de Cora com a mãe, acentuando um distanciamento que se revelou irreversível: [ES] “*Ela quer que eu morra. Então, eu fui seguindo a minha vida*”. A partir dessa ruptura, Cora descreve um período em que o convívio foi progressivamente se esvaziando do conteúdo afetivo profundo que outrora existira: [ES] “*A gente ficou tipo uns dois anos praticamente só se suportando*”. Ainda que continuassem sob o mesmo teto, não havia, da parte de Cora, o desejo de “*reconstruir*” (ES) a qualidade do vínculo com a mãe.

Em meio aos inúmeros conflitos na relação com a mãe, duas figuras familiares emergem como referências afetivas importantes na trajetória de Cora. A mais marcante foi sua avó materna, com quem conviveu desde o nascimento. Esse vínculo, segundo ele, se fortaleceu pelo acolhimento inequívoco que recebia: [ES] “*Ela tinha um jeito muito sutil de dizer que ela me aprovava*”. Em seguida, compartilha um exemplo:

[ES] Então, teve a minha esposa [...], que eu fui casada três anos. Aí, ela [a avó] sempre perguntava, quando eu ia fazer alguma viagem: “Aquela menina vai com você?”. E ela ficava feliz de saber que a Y. ia, porque ela falava que era bom não dormir sozinha. Então, ela sabia que a gente dormia juntas, que passava férias juntas e ela gostava.

Além da avó, Cora menciona o apoio de uma tia que atuou como interlocutora nos momentos de conflito familiar, intervindo de forma discreta para conter as reações da mãe: [ES] “*Uma coisa que eu não esperava foi que, nesses dois anos em que a minha mãe ficou meio estranha comigo, a minha tia — que também mora aqui [na RA2], cunhada dela — ficava conversando com ela para ela não ser homofóbica comigo*”. Cora só veio a saber dessas mediações da tia na vida adulta, que apontam para a existência, ainda que tímida, de uma rede de apoio familiar que contrapunha, em alguma medida, a hostilidade materna.

Com o tempo, as condutas da mãe se abrandaram, sobretudo diante do sofrimento psíquico que Cora vinha experienciando após a separação da primeira esposa. Em um desses momentos, a progenitora tentou retomar uma proximidade por meio de uma ligação telefônica, que ele parafraseia: [ES] “*Eu não sei se você ‘tá deprimida por causa disso, mas se a Y. foi a pessoa que você escolheu, ela é bem-vinda na nossa casa. E quero te dar uma festa de aniversário*”. Ainda que essa tentativa indicasse um movimento de reaproximação e certa abertura a uma convivência menos conflituosa, não foi suficiente para desfazer os efeitos dos conflitos anteriores. Com isso, Cora continuou a buscar outros espaços públicos nos quais se sentia mais seguro e acolhido.

Locais de pertencimento em Brasília

Frente ao que vivia no âmbito doméstico, Cora passou a buscar cada vez mais outros lugares onde pudesse produzir sentidos de pertencimento que escapasse às dinâmicas normativas daquele ambiente. Alguns deles eram vividos de forma ambígua, como relata: [walk-along, Casa MimoBar] “*Cabe pessoas LGBTs, mas não foi pensado pra gente*”. Já outros, como o Balaio Café⁵² (então localizado na 201 Norte) são lembrados como espaços de encontro com formas de vida dissidentes e de afirmação política, nos quais se tensionavam genuinamente as interpelações normativas predominantes no contexto brasiliense. Sobre suas experiências no Balaio Café, Cora recorda:

[ES] Eu acho que um lugar que eu me sentia mais tranquila era o Balaio [Café...]. Eu me sentia muito segura lá, não só como lésbica, mas pra estar com todas as pessoas que eu gostaria de estar. Não consegui ir quando o Balaio fechou. Eu evito passar por

⁵² Durante o dia, o local atraía trabalhadores e estudantes em busca de refeições a preços acessíveis; à noite, transformava-se em espaço pulsante de sociabilidade, com festas, shows e eventos políticos. Sua ambiência reunia jovens com estéticas, preferências musicais e posicionamentos políticos alternativos à norma, configurando-se também como um espaço de confluência para pessoas LGBTQIAPN+. Desde 2023, o Balaio passou a ocupar um novo espaço na Universidade de Brasília, instalado na Casa do Professor da ADUnB, no Campus Darcy Ribeiro. Embora ainda se insira em um contexto político e sociocultural voltado a docentes e à comunidade acadêmica, sua presença simbólica parece ter perdido o alcance mais amplo que já mobilizara. Muitos de seus antigos frequentadores sequer têm conhecimento de que o espaço permanece ativo.

lá. Talvez você queira passar por lá. [risos] Mas eu normalmente evito passar por aquela quadra, porque me fazia muito bem.

O desconforto inicial de Cora, que dizia não querer passar pelo local, foi se dissipando à medida que a realização do *go-along* se aproximava, até que a parada no Café foi indicada por ele próprio. No percurso a pé (*walk-along*), a dimensão afetiva e simbólica desse espaço reaparece com intensidade, ativando uma memória especialmente marcante, relacionada à maioria:

[GA] Estar aqui nesse espaço, no meu aniversário de 18 anos, foi quase como se dissesse assim: “Você ‘tá livre”, sabe!? Porque eu ‘tava, né, maior de idade, ‘tava com os meus amigos. [...] Então, o Balaio era esse lugar que eu falei, que eu me sentia livre, completamente, pra tudo. Mesmo que eu estivesse sozinha, não fosse um contexto de estar com outras pessoas LGBTs, eu sempre me sentia muito bem aqui, muito acolhida.

Ali, catalisaram-se processos de expressão e circulação enquanto pessoa lésbica e ativista, ampliando as condições para a elaboração de si e para a afirmação de pertencimentos não-normativos. Durante o *ride-along* no trajeto entre o shopping Casa Park e o antigo local do Balaio Café, Cora acrescenta que, naquela época, “*eu já não tinha mais tanto uma preocupação em não ser visível*” (GA), uma vez que seus pais já sabiam de sua identificação como lésbica.

No *go-along*, Cora também menciona o temor constante de que o Balaio fosse fechado. Receio que acabou se confirmando: [*walk-along*, Balaio Café] “*Eu sabia que era muito importante pra mim, pessoalmente, mas que eu vivia com medo de perder. E eu perdi. Eu e um monte de pessoas LGBTs, feministas e tal. Acho que as pessoas de esquerda no geral*”. As sucessivas denúncias de moradores do entorno por “*violação do silêncio*” (GA)

são interpretadas por Cora como estratégias que, na verdade, encobriam a rejeição à presença política e dissidente que o espaço representava, uma visão compartilhada pelo pai:

[*walk-along*, Balaio] Meu pai falava assim: “O que que você vai fazer lá? Só tem puta, viado e maconheiro [...].” [risos] Então, era assim que o Balaio era identificado. Essa visão do meu pai devia ser provavelmente de todo mundo, né? Inclusive das pessoas que pediram para que ele fechasse.

A quadra da cidade onde o Café se localizava aparece na narrativa de Cora como uma arena de disputa simbólico-geográfica. Enquanto para muitos moradores certos espaços do bairro eram percebidos como focos de desordem e ameaça à normatividade, para ele, se configuravam como territórios de liberdade e pertencimento. A coexistência dessas forças antagônicas — o acolhimento das dissidências e as tentativas de silenciamento — evidencia, em sua perspectiva, o tensionamento constante que atravessa o bairro, marcado por processos de “*gentrificação*” (GA) que buscam normalizar, padronizar, higienizar e apagar experiências individuais e coletivas não-normativas.

A festa Mimosa, mencionada de forma breve na entrevista semiestruturada, ganha maior destaque durante o *go-along*, quando a relevância dessas experiências festivas aparece de maneira mais elaborada em sua narrativa. Para a segunda fase da pesquisa, Cora escolhe como destino a Casa MimoBar, localizada na 205 Norte e fundada pelos mesmos organizadores da festa. Ele explica: [*walk-along*, Casa MimoBar] “*Teve uma época em que a festa ficou mais conhecida e começaram a fazer bares itinerantes*”, até que o bar se estabeleceu onde está atualmente. Sobre a festa Mimosa, comenta: [GA] “*Eu tinha uma sensação de liberdade parecida com a do Balaio*”.

Cora frequentou a festa principalmente durante o período universitário, entre “2013 e 2017” (ES), e justifica sua escolha em passarmos no local: [*walk-along*, Casa MimoBar] “*A Mimosa era uma festa muito frequentada por pessoas LGBTs e era um lugar onde eu me*

sentia muito segura [...], porque eu não me sentia assediada. Se eu estivesse com outra mulher, com outras pessoas trans, era tranquilo de estar". Essa sensação de segurança se desdobrava em possibilidades ampliadas de expressão, inclusive por meio da dança. Embora afirme raramente dançar, Cora relata que “lá eu me sentia muito à vontade” (GA).

Entretanto, ele aponta que, nos últimos anos, tanto a festa quanto o bar passaram por transformações que alteraram sua experiência nesses espaços. Uma das principais críticas à festa refere-se à presença cada vez maior de homens heterossexuais. Na entrevista semiestruturada, Cora comenta: “tinham muitos homens héteros frequentando, o que me deixou um tanto insegura” (ES). No go-along, explica que a participação cada vez maior de mulheres heterossexuais — que, assim como ele, buscavam apenas dançar com amigues/as/os — acabou atraindo também homens héteros. A presença deles, marcada por condutas “assediosas” (ES, GA) e desrespeitosas, comprometeu a sensação de segurança que antes encontrava ali.

Cora também menciona que, embora o ambiente do bar ainda preserve traços de acolhimento ao público LGBTQIAPN+, principalmente para homens gays, ele parece ter aderido à “lógica de gentrificação da cidade” (walk-along, Casa MimoBar) e já não transmite a sensação de ser um espaço “pra todas as pessoas LGBTs” (GA). Para ele, os preços e o perfil do público passaram a sinalizar uma segmentação marcada por classe social: [GA] “Cara um pouco mais de classe média. [...] Eu tenho essa impressão, que ele ficou um pouco mais elitizado”. Em suma, diante dessas transformações, Cora sente que [ES] “Você fica meio forasteiro no seu próprio território”.

Locais como o Balaio e a festa Mimosa foram frequentados por Cora quando ingressa na Universidade de Brasília e passa a circular com ainda mais “liberdade” (ES, GA) pelo Plano Piloto. Como veremos a seguir, a Instituição de Ensino Superior (IES) não se configura

apenas como plano de fundo desses deslocamentos simbólico-geográficos, mas como parte constitutiva de sua trajetória.

Ensino Superior: Universidade de Brasília

Cora considera a entrada na Universidade de Brasília (UnB) como um marco significativo por representar “*a primeira pessoa da minha família que estava fazendo uma universidade pública*” (*walk-along*, UnB) e, simultaneamente, como um momento de inflexão nas elaborações sobre si, suas relações e sobre os modos de significar o mundo:

[*walk-along*, UnB] Eu acho que a UnB mudou a minha vida [...]. Acho que depois do primeiro ano de faculdade, eu comecei a me aproximar das discussões feministas que aconteciam, tocadas pelos próprios estudantes e tudo. [...] A UnB também foi um lugar de muita quebra de preconceitos. Porque, quando eu entrei na UnB, eu acho que era uma pessoa muito de direita, muito reacinha⁵³.

Ainda que tivesse “*pouco tempo livre*” (*walk-along*, UnB) para fruir da vida universitária como gostaria, pois precisava conciliar os estudos com o trabalho, a experiência universitária foi significativa. Na Universidade de Brasília, Cora ativou zonas de contato com existências e experiências não-normativas, catalisando a (re)configuração de sentidos sobre modos de (re)existir em dissidência à lógica cisheteronormativa. Já antes de ingressar na IES, acreditava que a lesbianidade não era uma doença e não nutria culpa; no espaço universitário, esse posicionamento foi reafirmado: [*walk-along*, UnB] “*A faculdade reforçou [como eu me sentia], me deu ainda mais segurança*”.

O contato com pessoas, disciplinas, coletivos políticos e grupos de militância feminista, negra e LGBTQIAPN+ ampliou os referenciais subjetivos de Cora e despertou novos interesses pessoais e acadêmico-políticos, reelaborados ao longo do curso. Ele

⁵³ “Reacinha” é uma expressão pejorativa, usada de forma irônica para designar pessoas associadas a posicionamentos políticos conservadores ou reacionários.

relembra: [walk-along, UnB] “Acho que aqui também tenho muitas memórias sobre discussões feministas que tinham. Eu fiz matéria específica de gênero aqui. Tive professoras muito ligadas nessas questões de gênero e raça”.

O acesso a debates críticos sobre outras formas de organização social e à valorização de experiências dissidentes levou Cora a se reconhecer em um ambiente que, segundo suas palavras, “naturalizou a dissidência” e “me deu mais força” (GA) para continuar experimentando modos de expressão e significação alternativos ao da cisheteronorma. Nesse contexto, também passou a se interessar pela produção de conhecimento sobre a lesbianidade. Como sintetiza: [GA] “Porque eu percebi que eu podia ter trabalho, que eu podia ter pesquisa, e isso não era uma questão [problemática no meu futuro profissional]”.

Ele também relaciona essa experiência ao seu percurso formativo na área de Comunicação Social:

[GA] Eu tenho a impressão que tem mais pessoas LGBTs ligadas a essa área da Comunicação [Social] em todas as habilitações, o pessoal de audiovisual, de jornalismo e tal. [...] A questão da sexualidade [dissidente] era uma coisa que as pessoas não se importavam. Era bem tranquilo, não era incômodo falar que eu era lésbica, que eu tinha uma namorada.

Assim, os sentimentos de pertencimento e legitimidade das concepções de si não-normativas foram sendo tecidos também no cotidiano universitário, experiência que Cora descreve como um sentimento de “liberdade” e que reverbera em sua forma de se posicionar: [walk-along, UnB] “Eu acho que agora eu tenho menos problema de falar mais abertamente sobre quem eu sou, de bancar meus posicionamentos, e eu acho que tem a ver com isso, pelo fato de ter vivido um ambiente assim”. Reflete ainda que “mudou muito, mudou tudo [em mim]. Com certeza, eu não ia ser a mesma pessoa se não tivesse feito o UnB. Politicamente falando, pessoalmente falando, ia ser muito diferente”. A universidade permanece em sua

memória como um espaço afetivo de transformação: [GA] “*Eu acho que eu tenho saudade, mas, assim, uma saudade boa. Não uma coisa, uma saudade ruim, pesada, mas uma saudade boa de ter passado momentos importantes aqui*”.

As boas lembranças, no entanto, não neutralizam os desconfortos que também constituíram sua trajetória na universidade. Durante o *walk-along* na UnB, Cora relembra os conflitos de classe vivenciados com colegas do curso, em sua maioria brancos e de classe média alta, a sub-representação de professoras negras ao longo da graduação (“*Eu tive só três professoras negras*” [GA]), episódios de assédio de professores homens contra alunas e até casos de suicídio relacionados aos desgastes produzidos pelas próprias dinâmicas universitárias. Em sua análise, tais tensões não se limitavam a episódios pontuais, mas expressavam formas persistentes de poder que sustentavam assimetrias institucionalizadas mais amplas.

Por fim, Cora relembra que, ao se aproximar da conclusão da graduação, “*fui me interessando mais por essa área [dos Estudos Lésbicos]*” (GA). Desse interesse, começam a se delinear planos de continuidade acadêmica no mestrado, o que se deu em 2018.

Lésbica em Deslocamento

Até aquele momento, os signos “lésbica” e “mulher” permaneciam fortemente entrelaçados na trajetória de Cora. Essa vinculação começa a ser tensionada a partir de sua entrada no mestrado, quando passa a ter acesso a discussões no grupo acadêmico que integra, e, algum tempo depois, com o início da pandemia de COVID-19 e as conversas que manteve com dois amigos em 2020. Esses acontecimentos funcionaram como catalisadores de deslocamentos e fissuras que abriram novas possibilidades de significação da lesbianidade em seus modos de (re)existir.

Impulsionado por um interesse crescente nos Estudos Lésbicos, Cora se muda para o Paraná para cursar o mestrado, onde permanece até “*o segundo semestre de 2019*” (*ride-*

along, RA2 para Casa Park). Nesse período, aproxima-se de um grupo de pesquisadoras/es e ativistas comprometidas/os com a produção e preservação da história lésbica brasileira; vínculos que ampliam seus referenciais subjetivos, teóricos e políticos e o convocam para um “compromisso ético” (GA) com o qual “gostaria de estar envolvida para o resto da vida” (GA).

A pesquisa deixa, então, de ser apenas uma tarefa acadêmico-profissional e passa a configurar-se também como arena de implicação afetivo-subjetiva, ao fortalecer laços com outras pessoas lésbicas e feministas e consolidar uma rede de apoio “*mais sólida*” (ES). Dessa confluência entre a experiência no grupo de pesquisa e os vínculos afetivo-políticos, ele e os colegas fundam uma organização da sociedade civil dedicada à preservação de registros históricos sobre lesbianidade, iniciativa que marca profundamente a trajetória pessoal e profissional de Cora até hoje: [GR] “*Acho que eu posso dizer que eu gosto muito de pesquisar lesbianidades. Uma das coisas que eu mais faço da vida é trabalhar no [nome da organização]*”.

É também nesse período que Cora começa a entrar em contato, ainda de forma tímida, com produções e discussões teóricas sobre a história lésbica. Esses debates desestabilizavam a associação entre o signo “lésbica” e a concepção de “mulher” e auxiliaram em deslocamentos futuros nos processos de significação das concepções de si.

No fim de 2019, Cora relata, durante o *ride-along*, que precisou retornar ao Distrito Federal, decisão que implicou a perda da bolsa de estudos. Ainda assim, concluiu o mestrado naquele mesmo ano.

Poucos meses depois, já em 2020, com a chegada da pandemia de COVID-19, Cora passou a vivenciar sentimentos de isolamento, frustração e instabilidade emocional diante da imprevisibilidade do cenário que se apresentava. Na entrevista semiestruturada, relata ter se sentido “*sem perspectiva de futuro*”, sobretudo porque “*muita gente foi demitida, então eu*

que não tinha emprego nenhum, fiquei numa situação ainda mais complicada, porque eu passei um tempo fora do mercado de trabalho” durante o mestrado. Esse contexto intensificou percepções de desvalorização pessoal, resumidas na expressão: “*eu sou inútil, sou imprestável*” (ES), o que resultou em sofrimento psíquico profundo.

Nesse momento de pandemia, entretanto, passa a assumir contornos ambivalentes: ao mesmo tempo em que acentuava o mal-estar, também abriu caminhos para a formulação de novas estratégias de autorregulação. Nesse movimento, Cora passa a buscar e fortalecer vínculos mediados pela *internet*; especialmente com dois amigos, Marcelo e Júlio, que, à época, também se identificavam como mulheres cisgênero lésbicas.

A vinculação com esses dois amigos, em especial, atenuava a solidão e possibilitava o compartilhamento de momentos de profunda tristeza; tanto na esfera micro, marcada pelas experiências cotidianas, quanto na macro, pelas notícias sobre a COVID-19 em âmbito nacional e mundial. Ao mesmo tempo, essas conversas catalisaram o surgimento de reflexões críticas e (re)elaborações sobre gênero, sexualidade, identificações e pertencimento, e promoveram deslocamentos e co(cri)ações que se tornaram centrais em sua trajetória.

As trocas cotidianas com Marcelo e Júlio tornam-se um espaço de elaboração crítica de si, das relações e do mundo. Nesses diálogos, o signo “lésbica” começa a operar como catalisador de tensões frente ao signo “mulher”, ao colocar em questão as formas pelas quais as cisheteronormatividades foram historicamente instituídas:

[ES] As lésbicas não [são como as heterossexuais], né?! [...] Porque elas vão estabelecer uma relação com outra mulher. Então, não tem uma relação com o homem definindo ela, sabe? E definindo de um jeito subalternizado, sabe? Claro, ela vai estar suscetível a passar por estigmas, por discriminação por estar vivendo dessa forma. Mas ela escapou, ela não está casada, ela não se tornou mãe [...]. Então, tudo aquilo que definiria uma mulher, a lésbica rompeu.

A percepção progressiva de que a lesbianidade não se ajustava aos enquadramentos binários que a vinculavam ao signo “mulher” constitui, na trajetória de Cora, um ponto de inflexão. Esse deslocamento se configura como um dos catalisadores da (re)elaboração de suas concepções de si enquanto pessoa não-binária, em um processo indissociável também de suas experiências como pessoa negra.

“Eu sou uma lésbica negra e, por isso, eu sou uma pessoa não-binária”

Mesmo ao elaborar o signo “lésbica” de forma mais complexa e em diálogo com referenciais que se aproximavam da não-binariiedade, Cora reconhece que, inicialmente, achava “*estranho*” (ES) enunciar-se dessa maneira:

[ES] Eu já sou lésbica, porque teria que ser mais uma coisa?! Porque, na minha cabeça, [...] eu não conseguia enxergar lésbica como uma coisa binária. E aí, até o fato de começar a dizer isso publicamente pra mim foi uma questão, porque eu fiquei pensando, tipo: “Mas, gente, não é óbvio, já não ‘tá dito!?’”.

Com o tempo, contudo, Cora observa que a compreensão da lesbianidade como não-cisgênera permanecia distante do imaginário social dominante, o que o levou a querer se posicionar de forma mais enfática, pois ressalta que a noção de lésbica ainda é entendida de maneira “*muito fechada*” (ES), restrita à ideia de [ES] “*uma mulher, entendendo a mulher como uma mulher cisgênero, se relacionando com outra mulher cisgênero*”. Diante disso, comenta: [ES] “*E aí, foi uma coisa assim de dizer: ‘Não, então, já que é preciso dizer o óbvio, vamos lá’*”.

Cora relata, então, que passou a “*reivindicar essa identidade em 2021*” (ES). Esse processo marca o início de uma reconfiguração (inter)subjetiva em sua trajetória, tecida na tensão com interpelações cisheteronormativas, mobilizada por modos de autorregulação atravessados por engajamento político e pelas “*trocas*” com “*amigos que também questionavam seus gêneros*” (ES), em especial Marcelo e Júlio. À época, ambos eram seus

“*melhores amigos*” (ES) e se identificavam como mulheres cisgêneras lésbicas; hoje, Marcelo se reconhece como homem trans bissexual e Júlio como pessoa não-binária transmasculina.

A amizade com Marcelo remonta ao mestrado no Paraná. Em 2020, Marcelo realizava um doutorado sanduíche quando, ao chegar ao país de destino, a pandemia se instaurou. O isolamento forçado e a experiência solitária no exterior intensificaram o vínculo já existente entre eles, sustentado também pela atuação conjunta na organização da sociedade civil que haviam fundado juntos com outros amigos. Após retornar ao Brasil, Marcelo decidiu iniciar sua transição de gênero por meio de intervenções hormonais e cirúrgicas, processo que Cora reconhece, na ES, como sua primeira experiência como testemunha desse tipo de mudança.

Ao acompanhar a transição de Marcelo, Cora relata que emergiram sentimentos ambivalentes, permeados por “*uma certa curiosidade e [também] receio pelo que ele poderia passar*” (ES), já que sabia da presença de “*pessoas trans-excludentes*” (ES) em seu entorno. Nesse período, afirma: [ES] “*Eu não estava pensando muito sobre mim, a não ser quando ele compartilhava dessa angústia de perder a comunidade sapatão que ele tinha construído*”. O receio pelo amigo acabou também sendo internalizado por Cora, em especial diante da possibilidade de afastar-se de uma rede afetivo-política lésbica. Nas suas palavras: [ES] “*Meu Deus, como deixar a lesbianidade!?*”. Para, em seguida, complementar: [ES] “*E a gente sabe que não deixa nunca*”.

Já em relação a Júlio, que conheceu em 2021, Cora destaca: [ES] “*Ele é muito curioso, então, ele estava sempre se questionando sobre tudo*”. Nas conversas frequentes, compartilhavam “*textos e podcasts*” (ES), que catalisaram reflexões sobre a não-binariedade como deslocamento crítico das normatividades de “*gênero e sexualidade*” (ES). Nesses diálogos, a lesbianidade e a não-binariedade tornaram-se eixos centrais, compondo uma rede de significações em que Cora começava a elaborar sentidos e a explorar zonas de contato que tensionavam suas concepções de si.

Dessas mobilizações, emergiram também tensões entre sua identificação como pessoa não-binária e a transgeneridade:

[ES] Pra mim, era estranho, porque eu também ficava pensando que eu não posso dizer que eu sou uma pessoa trans, porque eu não pretendo tomar hormônios e tal. Não porquê eu tenha alguma coisa contra, mas só porque o meu processo estava sendo outro.

Nesse ponto da narrativa de Cora, ganham destaque as interpelações normativas — os “scripts” (GR), como ele os denomina — que associam a transição de gênero à obrigatoriedade de transformações corporais significativas. Ele explica que não se reconhecia nesses roteiros hegemônicos que recaem sobre as experiências trans, em que o reconhecimento e a legitimidade social costumam ser condicionados ao uso de hormônios ou à realização de cirurgias. O não-desejo por esse tipo de transição aparece também em sua fala no grupo de reflexão coletiva (GR), quando relata os impasses e as inquietações da enunciação de si diante de outras pessoas trans:

[GR] Pra mim, o desafio maior é me posicionar pra outras pessoas trans que, às vezes, têm uma identidade, seja de travesti, de mulher trans ou homem trans, porque [...] a mesma expectativa que as pessoas cisgêneros têm, às vezes, parece que as pessoas trans internalizam. E aí, é como se dissesse assim: “Se você quiser ser como eu, você tem que passar pelo mesmo processo”, sabe!? Então, é como se a gente tivesse que seguir uma norma.

É nesse contexto de desconforto, atravessado pelo receio de ser percebido como “ameaça” ou “fraude” (ES) pela própria comunidade trans, que uma fala de Marcelo atua como catalisadora de deslocamentos significativos na enunciação de si. Ao parafrasear o amigo, Cora relembra: [ES] “*Mas, amiga, se você não é cis, então você é trans*”.

O deslocamento nas concepções de si relacionadas à não-binariedade, ainda que impulsionado pelas interlocuções com os amigos, ganha contornos singulares na trajetória de Cora ao ser também elaborado a partir de camadas étnico-raciais. Assim, ele relata que só encontrou “*tranquilidade*” (ES) para enunciar-se dessa forma “*depois que eu comecei a pensar na não-binariedade como uma questão racial*” (ES). Ele elabora sobre a “*desumanização*” (ES) que atravessa a experiência negra e como é “*tirado o status de humanidade*”, sintetizando: [ES] “*a sociedade não deixa a gente nem ser pessoa*”.

Essa reflexão ganha densidade no grupo de reflexão coletiva, momento em que Cora retoma a não-binariedade como forma de responder às fronteiras rígidas do conceito de humanidade, tal como sustentado pela lógica moderno-colonial.

[GR, A não-binariedade, pra mim,] Surgiu por não me sentir muito dentro do grupinho dos humanos. Então, como é que vai ser homem e mulher? [...] Entendo, acho que é uma posição que questiona se essas coisas são realmente existentes de forma natural, né? E acho que questiona também por que que o mundo precisa se organizar dessa forma?

Para Cora, a não-binariedade configura-se como um “*espaço de contestação*” (GR) às engrenagens que sustentam a “*organização social*” (GR). A enunciação como pessoa não-binária constitui-se, assim, como expressão de uma concepção de si política, tecido em negociações intensas e no tensionamento simultâneo de múltiplos marcadores socioculturais e históricos que canalizam as possibilidades de inteligibilidade sob a lógica moderno-colonial. Esse modo de compreensão sobre si em relação ao contexto que se insere reverbera, então, na apresentação como: “*lésbica negra e, por isso, eu sou uma pessoa não-binária*” (ES), acrescentando que “*a não-binariedade é quase como o resultado de todas as outras coisas que eu também sou*” (ES).

Cora relata que, ao longo do tempo, passou a ler autoras que catalisaram um processo de “*politização*” (ES) de suas concepções de si, como Gloria Anzaldúa, Tânia Saunders, Adrienne Rich e Monique Wittig. Sua narrativa permite acompanhar como tais concepções são continuamente (re)configuradas em um processo atravessado por tensionamentos, deslocamentos e reelaborações que se entrelaçam à dimensão política da constituição do corpo-*self*. A produção de sentidos aparece, assim, sempre relacional; tecida em diálogo com espaços, vínculos, práticas socioculturais e disputas histórico-sociais que interrogam, contestam e reordenam, ou mesmo demolem, significados socioculturalmente coordenados.

Relação com a família

A relação com a família, segundo Cora, permanece marcada pelo distanciamento, ainda que tenha passado por uma mudança qualitativa significativa. Mesmo sem ter explicitado a concepção de si como pessoa não-binária, observa que os pais, o irmão e demais familiares [ES] “*me seguem nas redes [sociais], leem as coisas que eu escrevo e tal, até acadêmicas, e eles não me questionam sobre isso*”. Destaca também que, nos últimos anos, a mãe assumiu uma “*postura antitransfobia*” (ES) e “*anti-homofobia*” (GR), chegando inclusive a se tornar uma “*referência*” de acolhimento para amigues/as/os.

Reforça, contudo, que não sentiu necessidade de se enunciar como pessoa não-binária para a família: [ES] “*Eu não senti necessidade de falar, porque eles não têm essa linguagem do tipo, ‘o que é cis’, ‘o que é trans’, ‘o que é não-binárie’*”. Ainda que, como afirma, a mãe “*não consegue entender algumas coisas que são muito importantes para mim*” (GA), Cora reconhece na postura atual dos pais uma disposição respeitosa, que contrasta fortemente com outras experiências familiares que observa ao seu redor. Como sintetiza: [ES] “*mostra uma disposição deles bem diferente de outras pessoas que eu vejo*” e [GR] “*eles já aprenderam que não é muito legal ficar produzindo inquérito sobre a vida das pessoas*”. Com humor, diz:

[ES] “Eles não me contaram que eles eram cis.[...] Então, acho que eu não precisava também”.

Desafio em relação à comunidade lésbica

Em subseções anteriores, discutimos algumas das dificuldades relatadas por Cora ao enunciar-se como pessoa não-binária diante de outras pessoas trans e travestis, apontando um desafio: elaborar sua autoidentificação em relação à própria comunidade LGBTQIAPN+. Essa experiência se estende também a certos espaços de lesbianidade, como relata tanto na entrevista semiestruturada (ES) quanto no grupo de reflexão coletiva (GR). No início, Cora temia romper vínculos afetivos e redes de pertencimento construídas a partir da identificação como lésbica; receio que, em sua trajetória, se concretiza nos afastamentos que passam a ocorrer quando esse signo começa a articular-se com a não-binariiedade.

Primeiro, analisa que essa articulação gera confusão e insegurança em algumas pessoas, que adotam o que chama de “*afastamento preventivo*”: [ES] “Acho que as pessoas ficam com muito receio: ‘Ai, meu Deus, eu tenho que te tratar neutro, como é que faz agora e tal’”. Embora algumas retomem a relação após certo tempo, nem todas voltam. Segundo, em certos contextos, espaços e pessoas que poderiam operar como arenas de acolhimento intersubjetivo acabam, ao contrário, reiterando fronteiras normativas:

[GR] Como se a gente fosse traidora de gênero, sabe!? [...] Mas eu acabei percebendo, eu vi afastamento de outras lésbicas. Ou por elas ou não entenderem, e eu também vou fazer um discurso pra me explicar, ou por elas serem transfóbicas mesmo. Tipo: “Agora não dá mais pra você estar no nosso grupinho”.

Uma das rupturas mais significativas ocorre com uma amiga próxima — também lésbica e cofundadora do coletivo dedicado à preservação da memória lésbica — que se afasta tanto do grupo quanto das relações nele cultivadas após a enunciação de Marcelo como homem trans, ao defender que a organização “*fosse um lugar só de lésbicas ou só de*

mulheres" (ES). Cora, no entanto, é enfático: [ES] "*Eu nunca aceitei essa postura*". Sua recusa em compactuar com essa exclusão articula-se à própria gênese do coletivo, à densidade dos vínculos ali construídos e ao reconhecimento de Marcelo como parte constitutiva da história do grupo; tanto pela doação de "*metade do nosso acervo*" (ES) quanto pela mobilização dos primeiros contatos virtuais que levaram à criação da organização. E conclui: [ES] "*Eu acho que o dia que eu entender [essa amiga] vai ser porque alguma coisa na linha de raciocínio dela fez sentido pra mim — e não faz*".

Cora também relata ter se deparado com discursos de lésbicas atravessados por lógicas trans-excludentes. O primeiro contato que recorda ter mantido com esse tipo de posicionamento remonta ao período da graduação, durante um colóquio feminista na Universidade de Brasília, em 2014. Na ocasião, presenciou falas nessa direção vindas de uma professora que admirava profundamente. Num primeiro momento, interpretou aquelas falas como fruto de uma diferença "*geracional*" (ES). Com o tempo, entretanto, ao perceber que suas formulações eram mobilizadas como referência por grupos com discursos explicitamente hostis às pessoas trans. Mais tarde, ao vê-la conceder entrevistas a esses mesmos coletivos, essa leitura sobre a postura da professora começou a ruir.

Para Cora, esses posicionamentos lésbicos trans-excludentes reproduzem uma lógica marcada por ressentimento, moralismo e disputas por reconhecimento: [ES] "*Eu acho que tem muito pânico moral, muita desonestidade intelectual mesmo. E talvez um certo ciúme também [...], uma disputa por protagonismo*". Ao rememorar experiências de distanciamento e exclusão na comunidade, Cora explicita que foi um "*privilégio ser uma lésbica que também estava na academia, também estava estudando*" (ES). Reconhece que os espaços coletivos que integrava foram decisivos para sustentar um posicionamento crítico diante de discursos trans-excludentes, que buscavam exercer "*tutela*" sobre experiências dissidentes e controlar com "*quem que você vai se relacionar sexualmente, romanticamente*" (ES).

Destarte, o acesso a debates teóricos e a produções dissidentes sobre lesbianidade que confrontam a cisheteronormatividade possibilitou a Cora reivindicar uma compreensão não-normativa do signo “lésbica”, ancorada também na autodefinição:

[ES] Desde o princípio, lésbica é lésbica porque ela se define por ela mesma, entendeu!? Ela ‘tá fugindo da norma. Então, não importa o porquê que eu ‘tô [me relacionando com essa pessoa]”, sabe? E aí, eu acho que isso me deu uma tranquilidade para poder bancar diante de quem me questionava sobre meus afetos. Tipo, eu sou lésbica independentemente com quem eu ‘tô. Inclusive, se eu não estiver com ninguém, aí agora eu não sou mais lésbica porque eu ‘tô solteira?!

Ainda que, no início, emergisse o “*receio*” (ES) de ter sua “*carteirinha de sapatão caçada*”, Cora relata ter alcançado uma sensação progressiva de “*tranquilidade*” (ES) diante de seus vínculos sexual-românticos não-normativos, inclusive quando não envolviam apenas pessoas que se identificavam como mulheres. Ressalta, porém, que essa segurança foi sustentada pelo percurso acadêmico e pelas leituras que atravessaram sua formação, reconhecendo que, sem esses referenciais, “*talvez pudesse ter sido muito mais difícil. Poderia talvez ter assumido outra identidade*” (ES).

(Não-)Pertencimentos em Brasília, São Paulo e Rio de Janeiro

A trajetória de Cora é atravessada por uma tessitura afetivo-geográfica que envolve três capitais de estados brasileiros: Brasília, Rio de Janeiro e São Paulo. Embora atualmente resida em Brasília, onde também viveu a infância, adolescência e início da vida adulta, é em São Paulo e no Rio de Janeiro que localiza suas experiências mais significativas de transformação, (re)elaboração e (re)configuração (inter)subjetiva de suas concepções de si. O Rio, onde morou antes da realização da pesquisa, aparece como território de maior sensação de pertencimento, enquanto São Paulo se apresenta como destino recorrente e espaço que propicia maior experimentação e circulação não-normativa.

Ao longo das três fases da pesquisa, a relação com Brasília foi sendo explorada e revelou-se marcada por ambivalências: ainda que seja a cidade em que passou a maior parte da vida, Cora a descreve como um contexto em que poucos espaços se mostraram confortáveis para pessoas LGBTQIAPN+ ou capazes de sustentar um sentimento consistente de pertencimento e acolhimento. Como mencionado anteriormente, a maioria dos locais por ele frequentados na capital federal não foi originalmente concebida para essa comunidade, mas acabou sendo apropriada pelo público LGBTQIAPN+, na busca por frestas em locais que pudessem ser acolhedores.

O contraste entre os espaços e a maioria dos contextos da capital emerge em seu relato, quando Cora compartilha episódios recorrentes de violência vividos na cidade:

[ES] Aqui em Brasília, eu sofri muitos casos de homofobia, principalmente no começo da minha relação com a [nome da ex-esposa], [...] tipo no shopping, festa, mesmo festa que era LGBT. Sempre. Era uma constante, assim. Às vezes a gente pensava assim: “Qual vai ser a homofobia de hoje?”, porque era bem escancarado.

Se Brasília não se configura, para Cora, como território de acolhimento, o Rio de Janeiro ocupa posição distinta em sua trajetória. Entre 2021 e março de 2024 (ES, GA, GR), período em que residiu na cidade, construiu uma relação afetiva atravessada por ambivalências, mas marcada sobretudo por uma sensação de pertencimento. Em suas palavras, o Rio é “*minha casa [...], é um lugar que eu sinto que é meu lugar no mundo*” (GR). A cidade é evocada como espaço de familiaridade, onde a vida cotidiana se desenrola com maior liberdade e menor sujeição às interpelações normativas. Segundo Cora: [ES] “*No Rio, eu acho que era mais tranquilo ser uma sapatinha*”, especialmente por se tratar de “*uma cidade muito grande, né!?* *Que as pessoas não vão te reparar tanto*” (ES).

Essa experiência de liberdade se articula ao que denomina como “*informalidade*” (ES) dos códigos intersubjetivos cariocas que, em sua leitura, abriam frestas para experimentar formas menos reguladas pelos marcadores rígidos da feminilidade:

[ES] Eu me sentia mais ok de ser uma pessoa que não cuidava tanto da minha aparência, tipo, no sentido mais feminino da coisa. Porque é uma cidade muito úmida, com muito calor, né? Então as pessoas já tendem a ficar com roupas mais frescas e tal, independentemente se é gorda ou magra, se ‘tá depilada ou se não ‘tá.

Contudo, essa flexibilidade na expressão estética não se traduz, necessariamente, em abertura para transitar por fronteiras de gênero ou sustentar ambivalências na performatividade. Cora se depara com limites para a circulação de seu corpo-*self* na cidade, principalmente quando sua expressão se aproxima da androginia. Relata que viver no Rio o fez sentir que “*não era ok ser andrógeno lá*” (ES), pois, diante da configuração sócio-histórica e racializada da violência urbana, isso poderia significar ser percebido como um homem negro, grupo social marcado por extrema vulnerabilidade frente à ação policial do Estado. Em suas palavras: [ES,] “*foi como ter que voltar para o armário, porque eu estava vivendo na cidade que mais mata homens negros*”, fala que é retomada no GR.

Essa atmosfera de risco permanente, segundo Cora, exigia a regulação constante de sua expressão de gênero como estratégia de sobrevivência: [GR] “*Então, por mais que eu goste muito de usar roupas masculinas e ter uma expressão de gênero que as pessoas associam com coisas masculinas, eu tinha muito medo*”. Expõe, com brutal franqueza: [ES] “*Então, eu falava: ‘Tá, quero voltar para casa. Então, vou ficar mais feminina. Eventualmente, eu passo uns assédios, posso ser estuprada, mas volto viva’*”. Entendo, era bem ruim nesse sentido”. Ao final, Cora afirma o “*desejo*” (GR) de experimentar maior liberdade de expressão em um lugar que guarda essa densidade afetiva, como o Rio de Janeiro.

Cora também compartilha suas produções de significado sobre a cidade de São Paulo, descrevendo-a como [ES] “*a cidade que eu fico mais confortável para viver é uma cidade que eu nunca morei*” e onde se sente à vontade em “*ter uma aparência meio androgina*” (GR). Ainda que não a considere livre de violências — chegando a narrar um episódio de homofobia vivido ali —, São Paulo aparece como um espaço que amplia as possibilidades de experimentação. Tanto na ES quanto no GR, ressalta que a pressa e a intensidade do fluxo urbano produzem uma relativa invisibilidade: [ES] “*As pessoas te reparam menos*” e [GR] “*só querem que você deixe a esquerda livre. Você pode ser o que você quiser, só sai da minha frente* [risos]”.

Por fim, Cora observa que sua rede de apoio é constituída por certa dispersão geográfica. Apesar de viver em Brasília, a maioria de seus vínculos significativos se encontra em outras cidades: [ES] “*Hoje, minha rede de apoio, eu acho que ela é grande, mas ela ‘tá toda, ou quase toda, fora daqui de Brasília. [...] A minha rede ‘tá espalhada. Tem amigos em São Paulo, tem afeto em Curitiba, afetos em São Paulo, no Rio...*””. Essa menção aos “afetos” abre caminhos para compreendermos, a seguir, como Cora significa seus relacionamentos sexual-românticos a partir da não-monogamia.

Os afetos e a não-monogamia

Cora se posiciona como pessoa não-monogâmica e, ao longo dos três momentos da pesquisa, compartilha elaborações sobre suas relações sexual-românticas. Essa forma de se relacionar começa a ser experimentada ainda em seu primeiro casamento, iniciado por volta dos “*19, 20 anos*” (ES) e que durou sete anos, “*quatro de namoro e três de casamento*” (ES), com uma mulher cisgênero lésbica. Desde os primeiros anos da convivência, surgiam diálogos sobre a possibilidade de se relacionarem com outras pessoas, mesmo antes de terem contato com termos como “*não-monogamia*” ou “*relações livres*” (ES). Eventualmente, decidiram, de forma consensual, abrir a relação; experiência que Cora descreve como “*difícil*

para as duas partes” no início (ES), mas que, atualmente, permanece como uma das mais significativas: [GR] “*Essa é a melhor parte da minha vida, é a coisa mais legal*”.

A experiência com a ex-esposa foi, inicialmente, constituída em uma espécie de liminaridade: embora houvesse o desejo de se abrir para outras relações, persistiam “*receios*” (ES) mútuos. Cora caracteriza esse momento, com humor, como uma fase de “*não-monogamia não-praticante*”, em que: [ES] “*A gente tinha vontade de estar com outras pessoas e não estava*”. A abertura efetiva à não-monogamia ocorreria apenas entre 2018 e 2019, tornando-se, desde então, como uma dimensão intersubjetiva central em sua forma de se relacionar.

Atualmente, Cora mantém relações com “*alguns afetos*” (ES) em diferentes cidades, como Curitiba, Rio de Janeiro e São Paulo. Esses vínculos incluem mulheres cisgênero, travestis, pessoas não-binárias, “*de vulva e de neca*” (ES), e pessoas transmasculinas. Ao rememorar relacionamentos sexual-românticos anteriores, ressalta que nunca se envolveu com um homem cisgênero, algo que descreve sob risos como um “*trunfo*” (ES).

Suas experiências sexual-românticas não apenas recusam os “*scripts*” (GR) que buscam regular o desejo, como também reafirmam que o envolvimento com pessoas de múltiplas identificações não coloca em questão sua autoenunciação como lésbica e pessoa não-binária; aspecto que, segundo enfatiza, jamais foi problematizado por afetos ou amigos. Ainda assim, reconhece a existência de tentativas de capturar sua experiência dentro de classificações rígidas. Como ironiza:

[ES] Às vezes, as pessoas falam: “Você é uma pessoa não-binária e aí você se relaciona com um homem trans, uma pessoa transmasculina. Então, você tem que ser bissexual, porque senão você vai estar invalidando a identidade dele”. Tipo assim... Uma pessoa não tem agência!? Ela não pode definir a própria identidade!? Tipo eu, eu

que vou definir. Aí o dia que eu terminar, a pessoa fica planando assim no universo, não tem mais identidade nenhuma? [risos].

Por fim, ao falar da não-monogamia em uma dimensão institucional, Cora comenta sobre os limites do reconhecimento jurídico das redes de afeto dissidentes. Como exemplifica:

[ES] Tem essa coisa de viver como uma pessoa não-monogâmica e pensar o que as minhas relações significam perante o Estado. Não que eu queira que o Estado tutele isso. Mas se um afeto meu passa mal e eu preciso acompanhar numa cirurgia, será que eu vou ter direito a isso? Será que alguém vai implicar? Enfim, será que só um afeto vai ser considerado família? Então, isso me preocupa.

A cena — acompanhar um afeto em um procedimento hospitalar — ilustra os efeitos das fragilidades impostas pela ausência de reconhecimento legal. Nessas situações cotidianas, a dúvida sobre quem pode ou não ser legitimado como “família” explicita a distância entre suas práticas relacionais e os dispositivos institucionais.

Trabalho e Representatividade

Cora é formado em Comunicação Social e atualmente atua como jornalista, conciliando o trabalho formal com projetos autônomos. Durante o *ride-along*, no trajeto entre a Universidade de Brasília e a Casa MimoBar, passamos próximo ao edifício onde trabalha. Ao reconhecer um dos anexos de seu local de atuação, sugiro uma breve parada para conversar sobre aquele espaço, proposta prontamente acolhida por ele. É nesse momento que começa a narrar: [GA] “*Entrei aqui pela primeira vez em 2016. Eu entrei como estagiária. Depois, o meu primeiro emprego foi aqui. Depois que eu me formei, né? Dois meses depois, me chamaram para trabalhar no mesmo setor, que era o de Jornalismo*”.

Nos últimos anos, Cora relata que esteve inserido em ambientes laborais que analisa como “*tranquilos*” (GA) no que se refere às questões de gênero e sexualidade — percepção

que associa, em grande medida, à representatividade nas lideranças lésbicas e bissexuais. Em sua leitura, essa configuração operava como uma forma indireta de proteção diante de possíveis hostilidades:

[*ride-along*, trabalho atual] O fato de ter uma pessoa, digamos assim, parecida comigo e também que estava muito alto na hierarquia, também acho que acabava sendo um filtro para outras pessoas [...], se eles soltarem um comentário homofóbico, provavelmente eles vão acertar a pessoa que tem poder para demitir eles.

Dessa forma, afirma que para ele é “*tranquilo ser lésbica*” (GA) e que os principais “*problemas*” enfrentados estão “*relacionados à dinâmica do próprio trabalho e não tanto sobre questões de gênero, de raça, de sexualidade*” (GA). Cora destaca que, ainda que pautas de gênero e sexualidade não sejam diretamente tematizadas no cotidiano, a presença de representatividade na liderança de mulheres e dissidentes de sexualidade tem favorecido a coconstrução de um ambiente institucional no qual certas expressões de si podem ser sustentadas sem interpelações ou violências explícitas.

6.3. Quíron (elu/delu, ele/dele)

“*Então, eu fiquei uns bons anos ainda fingindo ser cis, fazendo cosplay de cis*” (ES)

Quíron é uma pessoa branca, tem 29 anos e se reconhece como “*não-binária transmasculine*” (ES, GR), “*assexual*” (ES, GA) e “*não-monogâmico*” (ES, GA, GR).

Nascido no Distrito Federal, sempre viveu na RA1, de modo que grande parte do *go-along* sobre lugares significativos de sua trajetória e rotina se concentrou nesta região.

Desde a infância até o momento da pesquisa, mora com a mãe e a irmã gêmea. Descreve o vínculo com a mãe como respeitoso e acolhedor, “*que me ama e que eu amo*” (ES). Sobre a irmã, afirma: “*somos pessoas muito diferentes*” (*walk-along*, Parque Olhos D’Água) e acrescenta que, apesar da “*boa relação, não é uma relação próxima e nunca foi*”

(GA). Quanto ao pai, relata uma ausência quase constante, interrompida apenas em alguns momentos em que “*ele quer se reconectar*” (GA). Ainda assim, sintetiza: “*ele nunca foi uma figura marcante na minha vida*” (GA). Relata também sentir-se “*muito desrespeitado*” (GA) pela família paterna, a ponto de não desejar manter qualquer vínculo.

Segundo Quíron, as interpelações voltadas à conformação de suas condutas começam muito cedo, aos “*6 anos*” (ES), quando passa a frequentar uma psicóloga “*porque era uma criança que me isolava*” (ES). Nesse primeiro momento, tais interpelações não se vinculavam a questões de gênero e sexualidade, mas a práticas de *bullying* associadas à psoríase e, em retrospecto, também compreendidas a partir do diagnóstico de autismo, recebido tardeamente. Ao rememorar essa fase, relata ter desenvolvido a sensação de que “*o jeito que eu funcionava tava errado*” (ES), experiência que fomentou um sentimento de inadequação já na infância.

Aos 12 anos, começa a perceber mudanças corporais decorrentes da puberdade que passam a causar desconforto, sensação que se adensa no repertório subjetivo já atravessado por experiências de inadequação e que, segundo seu relato, intensificou sintomas de “*disforia*” (ES). Aos 14 anos, encontra em “*subculturas*” (ES) formas de autorregulação diante desse sofrimento persistente, movimento que inaugura processos mais ativos e intencionais de resistência à normatividade. Nesse período, o signo bissexual também passa a adquirir centralidade em suas concepções de si.

Por volta dos 16/17 anos, entra em contato com a noção de “*transgeneridade*” (ES). Ainda que reconhecesse nesse signo a possibilidade de sintetizar parte de suas experiências, não se sentiu “*autorizada*” (ES) a significar-se, e menos ainda a enunciar-se, como pessoa trans. Em sua percepção, essa não autorização estava ligada à “*narrativa meio fechadinha*” (ES), que associa a legitimidade trans à presença de “*sinais desde a infância*” (ES) de subversão de gênero.

Nesse período, Quíron iniciou seu primeiro namoro com um garoto, experiência que descreve como “*traumática*” (*walk-along*, Parque Olhos D’Água) e que marcou o início de um longo afastamento de outros relacionamentos sexual-românticos. Esse intervalo foi também um momento de (re)configuração de suas identificações, no qual passou a se considerar “*uma pessoa lésbica*” (ES), ainda que o primeiro relacionamento com uma mulher tenha ocorrido apenas aos 23 anos, em 2018.

Aos 25 anos, em 2020, Quíron relata: “*eu saí do armário como pessoa trans*” (ES) — inicialmente como homem trans e, mais recentemente, como pessoa não-binária transmasculina. Atualmente, identifica-se como assexual, “*eu não sinto nenhuma atração sexual*” (ES), mantendo interesse romântico sobretudo por “*pessoas não-binárias e mulheres, [com] homens é um pouco mais difícil de acontecer, mas de vez em quando acontece também*” (ES).

Desde 2022, integra a comunidade de BDSM⁵⁴, com foco na prática de Shibari, experiência que atravessa seus processos de experimentação no corpo-self, negociação de limites e (re)configuração de significados sobre vínculo, desejo, prazer e (auto)aceitação.

Prestes a se graduar em Psicologia em uma instituição de ensino superior privada, Quíron também cursou Ciências Sociais na Universidade de Brasília, percurso que representou um ponto de inflexão em sua trajetória enquanto pessoa dissidente. Recebeu recentemente o diagnóstico de autismo e, ao longo das três fases da pesquisa, elaborou a compreensão de que a “*dissidência*” (ES, GA, GR) atravessa de forma profunda e persistente sua trajetória; termo que passou a adotar a partir de uma leitura retroativa de seu próprio percurso. Essa dissidência não se circunscreve somente ao gênero e/ou à sexualidade,

⁵⁴ BDSM é um acrônimo em inglês para *bondage and discipline* (amarra e disciplina), *dominance and submission* (dominação e submissão) e *sadism and masochism* (sadismo e masoquismo). O termo reúne um conjunto diverso de práticas relacionais e eróticas que envolvem consensualidade, negociação e confiança entre as pessoas participantes. Dentro desse universo, o Shibari (técnica japonesa de amarração com cordas) é uma das práticas que podem compor experiências de experimentação estética, erótica e relacional do corpo.

articulando-se também ao diagnóstico tardio e autismo e à vivência com psoríase. Os deslocamentos e (re)configurações mobilizados por essas experiências serão explorados na sequência.

Signo Mulher e as Interpelações da Sociocultura

“Eu nunca fui não-dissidente” (ES)

Quíron relata que, desde muito jovem, foi interpelado pela sociocultura, sendo as questões de gênero e sexualidade apenas uma entre várias dimensões desse processo. Na entrevista semiestruturada, recorda que, ainda na infância, ao perceber que determinadas condutas eram lidas como “*erradas*” (ES), emergiam sentimentos ambivalentes de inadequação, mas também “*uma vontade de me rebelar contra algo*” (ES); impulso frequentemente associado ao sentimento de “*raiva*” (ES, GA). As relações e os espaços que compunham seu repertório nesse período eram, em sua maioria, significados como “*aversivos*” e pouco “*protetivos*” (ES), o que restringia a construção de “*grandes vínculos*” (ES) e intensificava a experiência de isolamento.

Infância e Adolescência: Produção da Dissidência

As interpelações para que suas condutas se conformassem ao que era considerado “*normal*” (ES, GR) surgiram muito cedo, instaurando movimentos de canalização ancorados na vigilância e na correção. Aos 6 anos, ele iniciou um processo de psicoterapia, pois a postura de isolamento e as manifestações emocionais, então interpretadas como crises de raiva, chamaram a atenção da mãe e motivaram o encaminhamento. A partir daí, as tensões entre expectativas normativas e experiência vivida passaram a compor seu cotidiano e trajetória, permeando a maneira como significava a si mesmo e suas condutas na infância:

[ES] Desde que eu me reconheço como gente, eu consigo perceber uma sensação de não caber nos lugares, de me sentir errado. Era uma sensação muito minha, mas era

reforçada pelo que eu ouvia e via fora [...]. Com seis anos, eu comecei esse processo ativo de [tentar] me encaixar.

Da infância à adolescência, o consultório psicológico, a escola e a casa se configuraram como as principais instituições em que Quíron esteve inserido, canalizando normatividades sobre seus processos de produção de significado acerca de si e de sua relação com o mundo. Nenhuma delas, no entanto, foi percebida como lugar de segurança.

As dificuldades em habitar esses ambientes de forma protegida reforçavam, nas diferentes dimensões da vida cotidiana, a sensação de inadequação e fragilizavam a construção de vínculos. A experiência escolar e a convivência com outras crianças, por exemplo, eram atravessadas por hostilidade e exclusão, frequentemente marcadas por episódios de ridicularização associados à psoríase: [ES] “*As crianças viam e, enfim, zoavam. Eram cruéis, muitas vezes, por conta disso [psoríase], né? A escola era um lugar que eu tinha que ir, porque eu era obrigado, mas não era um espaço de proteção*”. Relata que, apesar de ter feito alguns amigos, sobretudo no Ensino Médio, essas relações não chegaram a ser íntimas ou duradouras, nem a gerar um sentimento de proteção diante das interpelações que sofria.

No âmbito familiar, a relação distante com a irmã gêmea fazia com que o vínculo mais próximo fosse com a mãe. Quíron, contudo, recorda a sobrecarga materna: [walk-along, Parque Olhos D’Água] “*Ela era uma mãe solo de duas crianças gêmeas e que lidava com isso sozinha. E, além disso, com os estresses do trabalho. Então, ela descontava muito dos estresses na gente*”. Por essa razão, a mãe parecia sempre “*brava*” (ES), o que tornava a convivência “*difícil*” e gerava a sensação de que “*não sentia que eu realmente podia contar as coisas pra ela*” (ES). Ainda que marcada pela sobrecarga e pelos efeitos que isso produzia na mãe, a relação foi descrita como “*sufocante, porque ela era muito presente*” (walk-along, Parque Olhos D’Água).

Com o agravamento do sofrimento psicológico na adolescência, o convívio familiar tornou-se ainda mais complicado. Quíron recorda um episódio em que passou por uma internação psiquiátrica, após a qual a pessoa profissional de Psicologia acabou quebrando o sigilo. A informação repassada à mãe fez com que ela o proibisse de fechar a porta do quarto: [walk-along, casa] “*Então, nesse momento da minha vida, também era muito difícil eu me sentir à vontade dentro da minha casa*”. Como estratégia de autorregulação, quando passou a poder circular sozinho pelo bairro, Quíron preferia permanecer fora de casa: [walk-along, casa] “*Eu saía muito. Eu saía muito pra estar em outros lugares, assim, porque eu me sentia mais confortável estando em outros lugares, mesmo sendo mais cansativo do que em casa*”.

A dificuldade em lidar com a maioria das relações e dos contextos que integrava, a sensação de precisar agir “*mesmo que fosse contra [sua] intuição*” (ES) — por entender que “*funcionava de um jeito errado*” (ES) — produziu, desde muito cedo, um sofrimento profundo em Quíron. A automutilação surge, então, como uma forma de autorregulação diante do sofrimento. Em suas palavras:

[ES] Desde que eu tenho 6 anos, eu percebo que eu não queria existir [...], eu não entendia porque eu existia. Eu já considero isso uma ideação. E aí, quando eu fui crescendo, eu fui percebendo que essa vontade foi evoluindo de não existir pra [querer] morrer. E aí depois pra me matar. Era uma coisa que, inclusive, eu remediava com automutilação, que não era uma coisa saudável, mas era o que eu dava conta também na época.

Na puberdade, novas fontes de incômodo passaram a (re)configurar suas experiências, intensificando a maneira aversiva como Quíron significava e se relacionava com o próprio corpo. As mudanças corporais decorrentes da puberdade, iniciadas por volta dos 12 anos, foram vividas com estranhamento e desconforto: [ES] “*Eu comecei a ver que eu não estava gostando disso*”. Ainda assim, relata que, naquele momento, não conseguia compreender o

que sentia e afirma: [ES] “*Eu não tinha linguagem para falar sobre isso*”. Em sua narrativa retrospectiva, recorda que interpretava esse desconforto como sendo algo comum da adolescência e por isso “*aguentava*” (ES), mas atualmente reconhece como o aparecimento de sintomas disfóricos.

Esse mesmo período também marcou as primeiras elaborações sobre sexualidade e desejo, atravessadas pela percepção de que: [ES] “*Eu comecei a sentir interesse romântico nas pessoas*”. Analisa que esse interesse se direcionava sobretudo a garotas e que já não havia a mesma disposição para se relacionar com garotos. Contudo, pelo que descreve como “*heterossexualidade compulsória*” (ES), iniciou um relacionamento com um garoto, motivado pela ideia de que: [ES] “*todo mundo ‘tava fazendo e eu achava que eu tinha que fazer também*”, mesmo “*sem ter, de fato, interesse nele*” (ES). Assim, o tensionamento entre a conformação às expectativas e a resistência ao que era compulsório, o reconhecimento de um interesse romântico por garotas, levou Quíron a adotar, naquele momento, o signo da bissexualidade.

A tentativa de conformação também atravessava outro âmbito, o: [ES] “*de me conformar com o que era esperado em relação à feminilidade*” (ES). Com o tempo, porém, Quíron narra o fortalecimento de um desejo de resistir a essas interpelações, encontrando nas “*subculturas*” (ES) alicerces que tensionavam normatividades hegemônicas e ofereciam repertórios afetivo-semióticos e estéticos para ensaiar formas alternativas de “*subversão em relação à minha autoimagem*” (ES). Nesse percurso, o *emocore*⁵⁵ aparece como possibilidade de “*me apropriar, inclusive, de certa forma, da minha autonomia sobre o meu próprio corpo*” (ES).

⁵⁵ O *emocore* é um subgênero musical derivado do *punk/hardcore*, que ganhou força nos anos 2000 e se caracterizou também como estilo estético e de conduta, marcado por expressões ligadas à intensidade emocional, à contestação de normas hegemônicas e à valorização de identificações juvenis dissidentes.

O contato com essas subculturas constituiu um movimento de resistência ao que havia sido internalizado e se hipergeneralizado como normalidade e à exigência de adesão à feminilidade, abrindo brechas para a subversão e para uma compreensão mais ampliada de si.

Lesbianidade e a Fuga da “Heterossexualidade Compulsória”

O deslocamento de Quíron do signo da bissexualidade para a enunciação de si como lésbica implicou um processo de (re)configuração das concepções de si, principalmente após um relacionamento com um garoto, experiência que ela denominou no *go-along* como traumática. A partir desse episódio, passou a reconhecer que o suposto interesse por homens não derivava de um desejo genuíno, mas de interpelações socioculturais que naturalizavam o interesse heterossexual como norma. Para sintetizar esse processo, Quíron recorre ao termo cunhado por Adrienne Rich (2010), “heterossexualidade compulsória”.

Ao evitar relacionamentos com homens, Quíron direcionou suas atenções para o signo da lesbianidade que, assim como o *emocore*, provocou transformações significativas em suas semioses afetivas e, com isso, também nas formas de expressão. Ela relata que “*existia também um espaço para a dissidência de gênero na lesbianidade*” (ES), vivida na possibilidade de escapar às exigências normativas da feminilidade, como “*aquele padrãozinho de cabelo longo, batom, maquiagem*” (ES). Compreender-se como lésbica foi, então, fundamental para legitimar a vontade de se afastar dessas imposições, abrindo caminho para “*explorar algumas coisas em relação [às expressões de] gênero*” (ES).

É importante destacar que a enunciação de si como lésbica não esteve, de início, vinculada ao envolvimento em relacionamentos com mulheres, mas a um processo de identificação mais amplo com esse campo de significação. Embora já percebesse o interesse romântico por mulheres, o signo não se limitava à definição de “mulher que se relaciona com mulher”, mas abrangia possibilidades de pertencimento abertas pela lesbianidade, que ofereciam recursos para o rompimento com normatividades de gênero e legitimavam os

sentidos produzidos por Quíron sobre si e sobre suas formas de expressão, rompendo com a necessidade de conformação aos padrões de feminilidade. Assim, reconheceu-se como lésbica antes mesmo do início efetivo de uma experiência sexual-romântica com uma parceira.

Depois do namoro com um garoto, inclusive, permaneceu anos sem se envolver com outra pessoa, como recorda no *walk-along* no Parque Olhos D’Água. Apenas em 2018, aos 23 anos, conheceu uma parceira que, à época, se identificava como mulher cisgênero lésbica, iniciando seu primeiro relacionamento lésbico: [*walk-along*, Parque Olhos D’Água] “*Foi a primeira relação que eu tive depois de ter namorado um boy na adolescência*”.

Nessa época, a casa continuava sem se configurar como refúgio, o que levava Quíron a buscar outros espaços, tanto físicos (como a faculdade ou o cinema) quanto simbólicos (na leitura e no universo filmico): [ES] “*Eu gostava muito de filmes, então era um lugar, independente de ser próximo ou não da minha realidade, que me ajudava a escapar um pouco*”. Mesmo com a melhora gradual do isolamento (imposto pela pandemia) e a presença mais constante em outros contextos, os filmes — assistidos no “*cinema ou em casa*” (ES) — e os livros permaneceram como recursos centrais para criar distâncias momentâneas das preocupações, medos e tensões do cotidiano. Ela acrescenta que recorria mais à leitura e ao cinema do que às pessoas quando precisava lidar com questões que o afligiam.

Ao longo de sua trajetória, esse refúgio simbólico, sustentado mais por narrativas ficcionais e teóricas do que por vínculos relacionais, também serviu como espaço de elaboração de reflexões sobre a sexualidade, abrindo caminhos, inclusive, para o processo de se reconhecer como lésbica. Tanto que, ao ser perguntada sobre como entrou em contato com a possibilidade de experiências lésbicas, Quíron afirma: [ES] “*Foi através de mídias, mas eu não sei te apontar qual mídia específica, mas eu conheci pela internet, assim, sabe!? Não foi através de ninguém específico na minha vida*”.

Em relação à leitura, além dos livros ficcionais, Quíron menciona que passou a buscar obras teóricas, especialmente no campo da Teoria *Queer*, como parte de um processo de legitimação e ampliação das próprias concepções de si:

[ES] Eu acho que eu sou muito da leitura, sabe!? De uma forma que nem sempre é positiva. Então, assim, às vezes eu não valido as minhas próprias experiências, a não ser que eu veja algo que valide elas por fora. E lendo sobre, principalmente Teoria Queer, eu vi que eu não precisava me encaixar, entende!? De alguma forma, antes eu ainda tentava, mas depois disso eu fiquei tipo: “Eu posso ser um monstro”, como Paul Preciado mesmo. E aí, eu falei: “Véi, foda-se”.

Essas leituras funcionaram como recursos socioculturais promotores de novos posicionamentos e modos de autoidentificação, além de propiciarem zonas de contato com outros modos de conhecer e (re)existir. Catalisaram deslocamentos nas concepções de si e reconfiguraram processos, antes orientados à conformação, em práticas de resistência cada vez mais intencionais. Se, no plano simbólico, a teoria e a leitura ampliavam repertórios, no plano das vivências relacionais, foi Débora (nome fictício) quem marcou esse processo, como a primeira namorada de Quíron.

Débora, como relata no *walk-along* no Parque Olhos D’Água, “*era uma pessoa que eu gostava muito*”. O primeiro encontro entre elu e ela aconteceu justamente nesse espaço, que mais tarde foi escolhido também como ponto de partida do *go-along*: [GA] “*Foi aqui que a gente ficou [beijou]. Num banquinho ali na frente*”. Ao revisitar o local, observa: [GA] “*Eu acho que foi nesse momento que realmente aqui se tornou um lugar marcante*”.

Naquele período, a presença em espaços públicos era permeada pelo receio constante de “*sofrer homofobia*” (GA), uma vez que o relacionamento era socialmente lido como sendo entre duas mulheres. Esse temor orientava estratégias de autoproteção, como evitar locais movimentados: [GA] “*A gente tentava só ficar em lugares que não tivessem muita gente*”.

Esse temor de violência — física ou simbólica — é recorrente na narrativa de Quíron, atravessando diferentes relações e contextos em que sua expressão ou relações afetivas eram percebidas como dissidentes.

Além do medo da violência de terceiros, havia também um receio associado à “vulnerabilidade” (GA) que poderia emergir nas relações íntimas. Esse temor se enraizava em um histórico de vínculos que, de forma ampla, nunca foram significados como seguros ou respeitosos, levando Quíron a relatar “muito medo” (GA) de se envolver romanticamente. Com o tempo, essa dificuldade em perceber as relações socioafetivas como protetivas foi se atenuando, ainda que permanecesse presente, pois, como analisa, na época “não tinha vivido coisas o suficiente pra ver que podia ser bom também” (GA). Mesmo assim, o medo não chegou a ser paralisante: [GA] “Não é porque eu ‘tô com medo que eu vou, tipo, deixar com que esse medo me impeça de viver coisas legais”.

Ao comparar essa experiência com Débora à relação anterior, Quíron sintetiza: [GA] “Eu sentia que eu podia entregar isso, que ela não ia estragar, cuspir, machucar”. E complementa:

[walk-along, Parque Olhos D’água] Ela foi um grande marco pra mim, porque eu raramente me interesso por pessoas. E quando eu me interesso, a chance de ser recíproco também é pequena. E quando eu me interesso e é recíproco, eu não fazia muito movimento, assim, sabe? Eu era meio travadão.

Esse relacionamento, então, constituiu um marco em sua trajetória por contribuir para reduzir o medo de se envolver romanticamente e por abrir o campo de (re)configuração das relações intersubjetivas, antes atravessadas por estigmas, traumas, sofrimento e violência. Também fortaleceu a decisão de direcionar-se a vínculos exclusivamente com mulheres e de reconhecer-se cada vez mais como parte do grupo social lésbico, dimensão que passou a operar tanto na forma como se enxergava quanto na maneira de construir relações com os

Outros e com o mundo. Ainda que o namoro tenha chegado ao fim, transformou-se em amizade e em rede de apoio, mantendo-se como referência mesmo após o término.

Outro movimento significativo na trajetória de Quíron ocorreu em 2013, com a entrada no Ensino Superior. Inicialmente, ingressou no curso de Psicologia em uma instituição privada, mas a frustração com o conteúdo valorizado e com o tipo de Psicologia ali ensinado levou-o a buscar outro caminho. A percepção das limitações quanto às oportunidades para o debate crítico e a distância entre a formação oferecida e os interesses que começava a elaborar motivou a decisão de prestar vestibular para o curso de Ciências Sociais na Universidade de Brasília. A aprovação e o ingresso representaram um ponto de inflexão em sua trajetória, ampliando o acesso a repertórios críticos, a epistemologias dissidentes e a redes de sociabilidade que tensionavam, problematizavam e deslocavam as normatividades até então mais presentes em seu cotidiano, ao mesmo tempo em que legitimavam deslocamentos que ele já ensaiava, ainda que de forma mais solitária.

Ensino Superior: instituição privada e Universidade de Brasília

O ingresso de Quíron no Ensino Superior ocorreu em 2013, em uma instituição privada, mencionada na entrevista semiestruturada e escolhida como um dos percursos do *go-along*. Iniciou o curso de Psicologia, mas logo nos primeiros semestres percebeu o descompasso entre suas expectativas e o cotidiano acadêmico: [ES] “*Eu me decepcionei um pouco, tanto com o curso quanto com a faculdade na época*”. Suas críticas ao percurso inicial no Ensino Superior se desdobram em duas frentes: 1) o currículo e conteúdos trabalhados; 2) as relações interpessoais que constituíam o ambiente acadêmico.

A maior insatisfação, no entanto, recaía sobre o primeiro aspecto. Em sua narrativa, relembra: [ES] “*A verdade é que eu estudei Psicologia em uma faculdade muito normativa e o ambiente também era muito normativo*”. A experiência foi marcada por forte “*frustração*” e “*decepção*” (ES), como sintetiza:

[ES] Porque a gente praticamente não teve discussão sobre raça, sobre gênero, pouquíssima. Sobre sexualidade fora da norma também pouquíssima, sabe? E eu ficava tipo: “Gente, é isso?”. A gente vai fazer essa psicologia pra homem branco cis hétero, de classe média? Não fazia sentido pra mim. Essa nunca foi a psicologia na qual eu acreditei, mas era a Psicologia a que eu era apresentado na época.

Esses sentimentos também se articulam com a própria relação que Quíron mantinha com profissionais de Psicologia desde os seis anos de idade: [walk-along, IES] “*Eu fiquei na mão de muitos profissionais muito ruins durante os anos, né?! E eu via isso acontecendo e se reproduzindo na faculdade [...] pela forma como era ensinado*”.

A percepção de normatividade, no entanto, não se restringia ao currículo. Estendia-se também às relações interpessoais no cotidiano acadêmico, marcadas por distanciamento, pouca abertura ao diálogo e pela reprodução de lógicas excludentes: [ES] “*Eu senti que era uma continuação do Ensino Médio*”. Durante o walk-along pela instituição, descreveu o espaço como “*não tão acolhedor*” (GA), ainda que valorizasse os vínculos e experiências pontuais que marcaram positivamente sua formação.

Entre as lembranças negativas, destacou episódios envolvendo dois docentes que se identificavam como parte da comunidade LGBTQIAPN+. Paradoxalmente, foram justamente esses (um professor gay e uma professora lésbica) que mais incomodaram Quíron, por reiterarem violências cotidianas, como o uso recorrente de pronomes incorretos, mesmo após ele ter passado pela hormonização e a mastectomia, que serão abordadas adiante. Um episódio específico com a professora foi particularmente marcante. Durante uma aula no início do semestre, ao tratar das dificuldades de pessoas trans no acesso ao Ensino Superior, ela afirmou: [walk-along, IES] “*Porque aqui não tem nenhum aluno trans. Cês tão vendo que não tem nenhum aluno trans? Cês tão vendo como as pessoas trans não acessam a faculdade?*”.

Embora reconheça a pertinência do tema, Quíron destaca que a docente ignorou sua presença na sala, produzindo um apagamento da sua experiência diante da turma. Como relembra, precisou reagir: [walk-along, IES] “*Levantei a mãozinha e fiquei: ‘poxa, V., eu ‘tô aqui, né?’.* [...] *E aí, era foda. Eu acho que a V. me incomodava mais porque ela era muito feministona, mas, ao mesmo tempo, não conseguia fazer o que eu consideraria o mínimo*”. A frustração com esses docentes torna-se ainda mais evidente quando compara suas condutas com a de outros professores: [walk-along, IES] “*Tive vários professores que eram mais velhos, que não eram da comunidade, que respeitavam os meus pronomes muito mais do que esses dois*”. Por fim, em tom cansado, reflete: [GA] “*Eu sempre soube que não é porque você é parte da comunidade que necessariamente você vai não ser transfóbico ou ser engajado, mas enfim...*”.

Apesar das dificuldades vividas na instituição privada, Quíron reconhece que se tratava de um “*lugar meio ambivalente*” (GA): mesmo atravessado por normatividades e práticas que considera excludentes, também reconhece frestas que ampliaram seus percursos de formação e de atuação profissional. Uma delas surgiu a partir de uma professora que coordenava um projeto de extensão interdisciplinar em saúde mental. A participação nesse grupo levou Quíron a atuar em Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), experiência que descreve como: [walk-along, IES] “*Algo que mudou a minha vida, como estudante. Eu fiquei, tipo: ‘É isso que eu quero’ [...]. Foi muito uma coisa que abriu portas pra mim dentro da Psicologia, no sentido de uma atuação que tivesse mais alinhada com algo que eu acredito*”.

essa vivência tornou-se catalisadora para (re)imaginar modos de praticar e de colocar em circulação os conhecimentos em Psicologia.

A segunda experiência, mencionada na ES, ocorreu em uma disciplina de Antropologia ministrada por um professor com quem Quíron estabeleceu forte identificação. O modo como o conteúdo era trabalhado despertou o desejo de migrar para o curso de

Ciências Sociais. Essa disciplina acabou se tornando um contraponto à formação em Psicologia, já que a abordagem do docente abria espaço para reflexões ausentes no currículo até então — especialmente no que dizia respeito a perspectivas interseccionais capazes de articular raça, gênero e sexualidade.

Esses dois episódios funcionaram como pontos de inflexão, introduzindo novos repertórios para pensar e praticar a Psicologia em consonância com compromissos ético-políticos que considerava fundamentais, distantes da atuação profissional que conhecia desde cedo e da formação recebida naquela IES. Algo que levaria Quíron, pouco tempo depois, à Universidade de Brasília (UnB).

Nesse processo, ele decidiu prestar vestibular para Ciências Sociais e foi aprovado. Esse movimento institucional se mostrou transformador, como comenta no *walk-along* realizado na Universidade de Brasília: “*E aí foi uma vivência muito diferente, porque muito do que eu sentia falta na ‘Psico’, eu sinto que eu encontrei aqui na UnB, no sentido de militância, de movimento estudantil, de pessoas que tinham preocupações parecidas com as minhas*”. Ainda que relate ter encontrado também pessoas e grupos que “*pensavam de um jeito completamente distante e, na minha opinião, inclusive, violento*” (GA), a experiência na UnB foi catalisadora de deslocamentos importantes em sua trajetória. A inserção em redes de sociabilidade e debate possibilitou que Quíron encontrasse interlocução para questões que, até então, eram vividas de modo solitário. Como detalha:

[GA] Foi nesse lugar que eu meio que me encontrei muito em coisas que eu me sentia muito sozinho, inclusive. Preocupações, inclusive, como futuro psicólogo que eu tinha e que eu não sentia [que eram] compartilhados com meus colegas, sabe!? E, tipo, com os meus colegas das Ciências Sociais, eu senti uma preocupação maior com questões sociais, que eu achava imprescindíveis, importantíssimas, e que eu não via tanto na

Psicologia. [...] Então, assim, na Antropologia, eu sentia que existia muito mais um pensamento crítico sobre o que a gente estava produzindo e lendo.

Ao favorecer o trânsito por espaços interdisciplinares e coletivos críticos, a UnB abriu zonas de contato que permitiram a Quíron elaborar de maneira mais situada e complexa suas concepções sobre gênero, sexualidade, práticas profissionais, suas experiências e sobre si mesme: [GA] “*Eu sinto que foi um lugar onde virou uma chavinha*”. Esse contexto não apenas ofereceu redes de significação teórico-metodológicos alternativos à lógica normativa que predominava em sua formação em Psicologia, como também criou condições para significar as próprias dissidências com maior senso de legitimidade, já não significadas de forma pejorativa.

Porém, como mencionado, a Universidade de Brasília também se configurava como um espaço ambivalente. As tensões se intensificavam, especialmente no contato com setores do feminismo marcados por perspectivas trans-excludentes, vivenciadas em rodas de conversa e outras formas de debate [*walk-along*, UnB] “*com RadFem*⁵⁶”. Ao rememorar esses episódios, Quíron ressalta o desconforto e o desgaste que provocavam. Mesmo sem ainda ter “*saido do armário como pessoa trans*” (GA), elu relata que já tinha uma “*sensibilidade sobre o tópico*” (GA) das vivências trans.

Esses embates, embora cansativos, foram posteriormente significados como aprendizado: [GA] “*Enfim, são coisas que hoje em dia me cansam e que eu não entendo porque eu batia cabeça com essas pessoas, mas foi importante*”. Ao explicar o sentido dessa importância, elu comenta que serviram para exercitar sua capacidade de argumentar e reconhecer quais discursos considerava problemáticos de adotar.

⁵⁶ O termo *radfem* refere-se à corrente do feminismo radical que tem sustentado perspectivas trans-excludentes, ou seja, que deslegitimam identidades trans e não-binárias ao reafirmarem concepções essencialistas de sexo biológico. Em debates contemporâneos, essas posições também são designadas pelo acrônimo TERF (*trans-exclusionary radical feminist*), utilizado de modo crítico para assinalar a exclusão e a violência produzidas por tais perspectivas.

No contexto universitário, a inserção de Quíron em redes dissidentes se ampliou, funcionando como catalisadoras de deslocamentos subjetivos, formativos e ético-políticos, entre as quais se destaca o Corpórica.

Corpórica

A Universidade de Brasília propiciou que Quíron tivesse acesso a redes de sociabilidade mais plurais do que aquelas vivenciadas na instituição privada. Entre elas, destaca-se o Corpórica, coletivo estudantil e projeto de extensão LGBTQIAPN+ que se constituiu como arena de elaboração conjunta de inquietações até então frequentemente processadas de forma solitária.

Criado em 2013 na UnB, o Corpórica articula debates, práticas e produções críticas em torno de gênero, sexualidade, dissidência e interseccionalidades. Embora tenha surgido da mobilização de estudantes de Direito, mantinha-se aberto a outras áreas, favorecendo o trânsito de diferentes perspectivas e experiências. Como relata Quíron:

[ES] Eu queria me engajar mais politicamente e entender teoricamente também algumas coisas que eu sentia falta na Psicologia. [...] E aí, na parte mais teórica, era uma coisa que me interessava e eu queria também conhecer mais pessoas trans, mais pessoas dissidentes de gênero e sexualidade.

Esse coletivo funcionava como espaço simbólico de acolhimento e afirmação das vivências dissidentes. O encontro com essa rede politicamente engajada operava, ao mesmo tempo, como suporte teórico, como Quíron menciona acima, e como suporte afetivo-relacional, ao possibilitar a criação de redes de apoio entre seus integrantes. Ali, a dissidência era concebida como força criativa no tensionamento dos significados socioculturais que a estigmatizavam, contribuindo para que ela passasse a integrá-la de modo menos conflituoso em suas concepções de si, ao mesmo tempo em que entrava em contato com outras elaborações que vinha construindo até então.

Quíron menciona com humor que, nessa época, ainda “*fingia ser cis*” ou fazia “*cosplay de cis*” (ES) e algumas discussões passaram a tensionar de forma mais aguda essa concepção de si baseada na cisgenerideade. Foi nesse momento que ele relata que, a partir das discussões que apareciam no coletivo, ele e outras pessoas começaram a elaborar e identificar sobre experiências como potencialmente trans. Algo que para ele veio com “*medo*” (ES) e explica:

[ES] Porque [eu] tinha muitas questões de saúde mental também na época. Eu ficava tipo: “Velho, se fingindo que sou cis já ‘tá difícil, imagina só sendo uma pessoa trans e tendo que enfrentar, além de todas as pessoas que eu ‘tô enfrentando, mais discriminação também”.

Embora estivesse inserido em um grupo que acolhia e valorizava a dissidência, Quíron também encontrou limites, elaborando uma resistência subjetiva à permanência nesse espaço como forma de preservar sua integridade naquele momento. A percepção das vulnerabilidades e violências que a enunciação e expressão de si poderiam acarretar levou ele a se afastar do coletivo e de seus integrantes: [ES] “*Eu não estou pronto pra lidar com isso agora, então, não vou lidar*”. Essa decisão, descrita como “*dolorida*” e “*difícil*” (ES), foi reconhecida como necessária naquele momento para reduzir a exposição a tais riscos, ainda que admita: [ES] “*Eu, inclusive, sinto muita falta de várias pessoas e me arrependo um pouco de ter me afastado*”.

Com o tempo, Quíron decidiu abandonar o curso de Ciências Sociais na Universidade de Brasília e retornar à Psicologia, motivado pela percepção de que essa escolha ofereceria uma melhor “*perspectiva profissional*” (ES). No entanto, ao voltar, passou a significar o curso e com uma postura mais crítica na faculdade, como relata: [ES] “*Eu vi que eu podia formar a minha Psicologia também, que existiam outros teóricos que dialogavam com o que eu acreditava e que eu não precisava ficar limitado só às coisas que eu vi na faculdade*”.

Umbanda e um novo significado para a vida

No mesmo período em que decidiu se afastar do Coletivo Corpórica, em 2015, Quíron aproximou-se da Umbanda, religião brasileira de matriz afro-indígena que se constituiu a partir da confluência entre tradições africanas e indígenas, do catolicismo popular e do espiritismo kardecista. Em meio à intensificação das inquietações ligadas à transgênero e à não-binarietude, a inserção nesse contexto religioso marcou profundamente sua trajetória, sobretudo “*no sentido do processo de autoaceitação*” (ES) de sua concepção de si como homem trans e pessoa dissidente.

Proveniente de uma “*família ateia*” e tendo se identificado como “*ateu*” (ES) durante grande parte da vida, Quíron relata: [ES] “*Eu fui criado dessa forma [ateísta], mas era uma coisa que fazia falta pra mim*”. A aproximação com a Umbanda e com a espiritualidade representou, então, um momento catalisador que abriu caminhos para compreender de outra forma “*alguns processos que aconteciam comigo, o porquê, como interpretá-los de formas diferentes e a saída do armário como pessoa trans*” (ES). Assim, o espaço religioso passou a operar como uma arena de elaboração simbólica que tensionava as normatividades que incidiam sobre ele, possibilitando que experiências antes inquietantes fossem (re)configuradas e que a dissidência deixasse de ser significada como erro: [ES] “*Não é que eu fosse estranho e não devesse ser assim. Existem pessoas que são assim também e isso não precisa ser visto como uma coisa ruim*”.

Além do sistema de valores cultivados nesses espaços, a potência da experiência na trajetória de Quíron estava também ligada à própria composição dos terreiros que frequentava, marcados pela presença expressiva de pessoas LGBTQIAPN+ e por práticas que desestabilizavam convenções normativas. Como narra:

[ES] Não tinha muita regra de vestimenta no sentido de: “Ah, se você for mulher, você tem que se vestir assim, e se você for homem, você tem que se vestir assim”.

Então, tinham vários caras que usavam saia, sabe? Então, tinha formas de romper com o normativo dentro do terreiro.

Quíron relata, ainda, que o terreiro o ajudou a encontrar um “*significado para a vida*”, algo que “*me ajudava a me apoiar*” (ES). Após o afastamento do Corpópolítica, o terreiro passou a exercer a função de rede de apoio e de elaboração coletiva que antes era desempenhada pelo coletivo universitário, mas por meio de uma experiência distinta: menos centrada na militância direta e mais ancorada em práticas espirituais e comunitárias que, ainda assim, sustentavam processos de produção de sentidos e significados nos quais a dissidência era valorizada. Ao ser mais uma fonte de (re)elaboração simbólica da dissidência, a experiência religiosa também abriu caminho para que o signo “homem trans” se configurasse como mediador das concepções de si.

Homem Trans

O primeiro contato de Quíron com o signo da transgeneridade ocorreu na adolescência, por volta dos 16 ou 17 anos, quando “*uma amiga começou a namorar um cara trans*”, como relata na entrevista semiestruturada. Recém-saíde do Ensino Médio, descreve essa aproximação como um encontro inicial com o que considera a “*transgeneridade binária*” (ES), em contraste com a não-binariiedade que viria a conhecer mais tarde. Embora não tenha gerado de imediato uma identificação, esse momento configurou-se como um ponto de inflexão, no qual a possibilidade de uma vida trans/dissidente passou a integrar suas redes de significação.

A partir do momento em que passou a ter maior contato com experiências dissidentes, Quíron relata ter buscado também aproximar sua mãe e sua irmã gêmea, núcleo familiar com quem mantinha vínculos mais estreitos, dessas formas de identificação que escapavam à cisheteronorma. Essa aproximação era sustentada por um processo cotidiano de mediação: [ES] “*Antes de apresentar eu fazia esse processo de: ‘Então, é uma pessoa trans, os*

pronomes são tais, você trata dessa forma', [explicava] *o que são pessoas trans, o que são pessoas não-binárias*". Segundo elu, esse núcleo familiar "sempre foi muito aberto a isso, então não foi um processo difícil, foi bem tranquilo" (ES).

Mesmo em um contexto familiar receptivo e com o aprofundamento em reflexões sobre a dissidência (que poderiam levá-lu a se reconhecer como trans), Quíron ainda não se percebia com legitimidade para essa enunciação: [ES] "*Ah, eu não me encaixo nisso, porque eu não falo desde os três anos que eu quero ser um menino. Então, eu não sou uma pessoa trans*". Naquele período, internalizou a ideia de que suas vivências não eram "suficientes" para compor uma experiência trans: [GR] "*E é muito triste também o quanto esse script é internalizado, no sentido de 'se você não seguir esse script, você não é trans', e esse discurso sendo reproduzido [também] por pessoas trans*".

O sistema de crenças que sustentava esse "script" (GR) normativo de legitimidade começou a ser tensionado durante a pandemia de COVID-19. O isolamento prolongado, ao suspender o contato com interpelações cotidianas, abriu um intervalo que intensificou processos de (re)elaboração subjetiva e de (re)negociação dos significados atribuídos à transgeridez. Dessa forma, "*em 2020, com 25 anos*" (ES), Quíron decide "*sair do armário como pessoa trans pra todo mundo. Enfim, pra mim foi um pouquinho antes, mas, pra todo mundo, eu saí do armário nessa época*" (ES).

Ao comentar a pandemia, elu descreve uma ambivalência: reconhecia que aquele foi um período "*muito ruim para muita gente, para mim em alguns níveis também*" (ES), mas também o analisa como "*um tempo muito transformador*" (ES). Em sua fala, continua: [ES] "*Eu sinto que por estar em isolamento, tive que pensar muito sobre a minha vida e sobre o que eu queria ou não fazer. [...] E eu percebi que fingir que isso não existia era uma coisa muito violenta comigo mesmo*".

Esse movimento introspectivo, favorecido pela suspensão das interpelações intersubjetivas cotidianas, abriu um intervalo para (re)pensar suas concepções de si e repercutiu no que ele hoje reconhece como uma melhora em sua “*saúde mental*” (ES). Nesse processo, Quíron passou a reconhecer o desgaste acumulado ao longo de anos pelas dinâmicas que o posicionavam como alguém “*fora da norma*” (ES) e a relacionar parte do desejo de morrer às “*repressões*” (ES) vividas desde a infância: [ES] “*Porque eu achava que eu ‘tava errado em todos os aspectos possíveis*”. A partir dessa elaboração, concluiu que precisava agir de outro modo: [ES] “*Eu vou viver as coisas que eu quero viver e pronto*”.

Assim, Quíron decide sair do armário para a mãe e a irmã; movimento significativo, já que ambas já demonstravam abertura diante das experiências dissidentes de amigues/as/os de Quíron. Ainda assim, não foi um processo simples, como ele elabora: [ES] “*Era uma coisa difícil de admitir pra mim mesmo e falar pra outras pessoas que eram queridas pra mim. Por mais que eu soubesse que eu não seria rejeitado, não era fácil*”. A família recebeu a enunciação com acolhimento, como exemplifica na reação da mãe: [ES] “*Ela só me abraçou, disse que me aceitava, que se precisasse entender alguma coisa [sobre o processo de transição] ela me falava e foi isso*”. De forma semelhante, resume como foi com as demais pessoas próximas: [ES] “*Foram recebendo super bem*”. Esse momento assinala outro ponto de inflexão: a decisão de “*transicionar*” (ES), vinculada ao desejo de “*mudar a minha leitura social*” (ES), algo que se desdobra no uso de testosterona e na realização da mamoplastia.

Corporeidade: mamoplastia, testosterona, psoríase e o “corpo público”

A decisão de transicionar constituiu-se da enunciação como homem trans e do desejo de transformações corporais significativas. A hormonização e a mamoplastia passaram a compor um projeto mais amplo de (re)configuração do corpo-self, alinhado ao que Quíron buscava elaborar de si mesmo. Algo que produziu, inclusive, um sentido de “*autonomia*” (ES) sobre o próprio corpo. Não esteve, porém, livre de tensões: foi atravessado por

dificuldades como a psoríase e pelo receio de uma intensificação das interpelações dirigidas ao corpo em espaços públicos.

O desejo de não ter seios acompanha Quíron desde a puberdade, constituindo uma das principais marcas de insatisfação na relação com o próprio corpo: [ES] “*A mastectomia eu já sabia que eu queria, mas eu fingia que não*”. Ressalta que o incômodo com o crescimento mamário foi persistente, anterior até mesmo ao conhecimento de que a cirurgia era uma possibilidade real. Ao descobrir que era possível, descreve: [ES] “*Eu fiquei obcecado quando era adolescente. E eu via todos os vídeos de todos os caras trans que tinham passado pela mastectomia, ‘xis’ tempo de mastectomia, isso e aquilo...*”.

A realização desse desejo envolveu enfrentar não apenas as exigências médico-burocráticas usuais, mas também uma condição crônica que, à época, comprometia “*cerca de 80%*” (ES) de sua pele. A psoríase dificultava o acesso à cirurgia, mas Quíron relata: [ES] “*Descobri um médico, ele falou que se eu conseguisse deixar a parte do meu peito livre de psoríase, ele faria. Eu consegui com uma pomada com corticoide, que não é o ideal para o tratamento, mas fez o que ela precisava fazer*”. Ao realizar a mamoplastia, descreve a sensação de que desaparecia um incômodo persistente desde a adolescência, abrindo espaço para uma (re)configuração na relação com o próprio corpo.

Esse alívio, contudo, não eliminou outras tensões, já que, no mesmo período, Quíron decidiu iniciar o processo de hormonização. A introdução da testosterona, em 2020, também foi atravessada pelo conflito com a psoríase, exigindo um início gradual diante do risco de agravamento dos sintomas, pois, como relata: [ES] “*A testosterona tem o efeito de piorar a psoríase*”. As interpelações ligadas à condição cutânea se intensificaram e, segundo elu, mostraram-se ainda mais difíceis de enfrentar do que aquelas relacionadas à transição, como falaremos adiante.

Ainda assim, os efeitos da testosterona sobre a psoríase não se sobrepuseram aos significados que a hormonização produziram em seu processo de (re)configuração do corpo-self: [ES] “*Os [efeitos] que aconteceram me deixam muito feliz*”. Durante os dois anos em que fez uso da testosterona, relata que [ES] “*gostou muito*” e que interrompeu o tratamento apenas “*porque era caro, não porque eu queria*” (ES). Mantém, portanto, o desejo de retomar a hormonização no futuro, já que ainda não alcançou as mudanças corporais que gostaria, como exemplifica: [ES] “*A minha voz eu preferia que fosse mais grossa. Eu gostaria de ter tido redistribuição de gordura[...]. Gostaria de ter, tipo, mais pelos faciais, principalmente*”.

Esse desejo se articula especialmente à leitura social que ainda recai sobre si, em muitos momentos, como sendo mulher, mesmo quando adota um visual mais próximo do androgino ou de um homem trans:

[ES] Mesmo depois de dois anos de testosterona, mesmo depois de uma mastectomia, as pessoas ainda me tratam no feminino constantemente. [...] E aí, é uma coisa que ‘tá o tempo inteiro sendo negociada, no sentido de: Será que eu quero me desgastar e me corrigir ou não, sabe!?

Essa dimensão descrita tanto na ES quanto no GR foi evidenciada também na primeira fase da pesquisa, realizada no Centro Cultural Banco de Brasília (CCBB). Enquanto conversávamos, uma criança se aproximou e Quíron se mostrou receptive. A mãe, então, disse: “*diz oi para as tias*” e, ao final da interação, repetiu: “*diz tchau para as tias*”. Quíron respondeu à criança com gentileza, mas permaneceu em silêncio diante da interpelação da mãe. Em outros trechos da entrevista, comenta sentir-se constantemente impelida a “sair do armário” para corrigir equívocos desse tipo. No entanto, a não-reação nesse episódio pode ser compreendida à luz do que compartilha no grupo de reflexão: [GR] “*Tem uma hora que cansa*”.

Assim, o sentimento de precisar se enunciar, entretanto, não estava isento de tensões. Além do cansaço mencionado, havia também o receio quanto às reações que poderiam surgir ao se identificar como homem trans dentro da comunidade lésbica e feminista da qual fazia parte. Como relata:

[ES] Durante muitos anos [...], existia um medo de ser lido como homem, porque eu ficava com essa sensação de que eu estaria traindo o movimento [feminista e lésbico], de alguma forma, me conformando com o que seria o mais socialmente aceito. Mas, assim, porra nenhuma, né!? Porque eu sou dissidente de gênero, não existe isso de, tipo: a partir do momento que as pessoas sabem que eu sou uma pessoa trans, elas vão me tratar diferente por causa disso.

Com o tempo, sobretudo a partir da pandemia, essa percepção foi se transformando. Nos deslocamentos relacionados à desidentificação com a feminilidade e, em consequência, com a categoria de cisgênero, o foco passou a recair sobre seus próprios critérios de identificação, sustentados pela progressiva sensação de autonomia sobre si e seu corpo. Como sintetiza: [ES] “*Eu não tenho que fazer isso por outras pessoas, eu tenho que fazer isso por mim, e por mim eu me sinto mais confortável dessa forma*”.

Quíron também observa que, embora existissem “receios” associados à transição e ao início das mudanças corporais, esses nunca ocuparam o centro de suas preocupações quando comparados às vulnerabilidades produzidas pelas leituras sociais e pelas ações direcionadas a seu corpo por ter psoríase. Durante o *ride-along*, no trajeto entre o Parque Olhos D’Água e a Universidade de Brasília, ao refletir sobre o que significava ser um corpo dissidente circulando pela cidade, comenta: [*ride-along*, Parque para UnB] “*Como corpo trans é uma coisa que me afetava no início, mas nunca me afetou tanto, por exemplo, como um corpo de uma pessoa que tem psoríase e que era visível*”.

A visibilidade da psoríase foi o que, ao longo de sua trajetória, desencadeou com maior frequência olhares e abordagens no espaço público, diante dos quais Quíron não conseguia permanecer indiferente, a “*doença de pele, que era visível, era muito incômodo porque as pessoas chegavam em mim pra conversar sobre isso direto*” (GA). A reflexão durante esse trajeto reforça sua percepção de habitar um “*corpo público*” (GA), permanentemente exposto a interpelações: [GA] “*Era um invadir o meu espaço pessoal muito mais ativo do que como corpo trans*”.

Ao discutir sobre isso, foi questionado a Quíron sobre o teor dessas interpelações. Elu destacou dois padrões recorrentes: 1) “*pessoas que também têm algum tipo de questão de pele e querem, enfim, compartilhar alguma coisa que funcionou pra elas*” (GA); e 2) “*pessoas que o mais frequente era gente religiosa mesmo, enchendo a porra do meu saco*” (GA). Ao detalhar o segundo tipo, Quíron parafraseou frases recorrentes, como: [GA] “*Deus vai te curar, vem na Assembleia, dia tal, que é o dia da cura, isso é falta de Deus*”; “*Isso não é contagioso não, né? Porque eu tenho um filho, eu não quero passar isso pra ele*”; ou ainda: “*Ah, porque você sabe que isso é muito feio, né!?*”. Relata, com certo cansaço, que a frequência dessas situações é “*altíssima*” (GA).

Destarte, para Quíron, as transformações corporais e as reconfigurações de sentidos atribuídos a si mesme emergiram em conjunto, compondo um processo no qual cada mudança alimentava novas elaborações sobre sua autoimagem e sobre a autonomia que buscava afirmar, ainda que seguisse atravessado por interpelações constantes. Esse movimento alcança também outra dimensão de sua experiência: a compreensão da assexualidade, que passa a integrar suas concepções de si e suas formas de se relacionar.

Assexualidade e (re)elaborações intersubjetivas

Nesse percurso de afirmação de autonomia sobre o corpo-self, Quíron enuncia outra dimensão de sua experiência dissidente: [ES] “*Eu sou assexual*”. Ao ser solicitado que

detalhasse esse posicionamento, explica que comprehende a assexualidade como “*um termo guarda-chuva para pessoas que sentem pouca ou nenhuma atração sexual ou atração em situações específicas*” (ES). Em seu caso, relata não sentir desejo de se envolver sexualmente, mas acrescenta: [ES] “*Sinto atração romântica*”.

Ao recordar o primeiro contato com a palavra, Quíron reconhece que se identificou, mas resistiu a enunciar-se dessa forma por atravessar um período de “*negação muito forte*” (*walk-along*, local do Shibari). Nesse tempo, associava a ausência de desejo a uma “*baixa libido e [...] traumas relacionados à minha sexualidade*” (GA), ao mesmo tempo em que percebia que se “*forçava a estar em situações sexuais, porque as pessoas esperavam isso de mim [...], e não queria privar essas pessoas de terem uma vida sexual*” (ES). Refletindo sobre esse período durante o *walk-along*, comenta: [GA] “*Eu sinto que fazia [sexo] muito mais no sentido de performar algo que eu sabia que era importante pra outra pessoa, do que por uma vontade minha*”.

A concepção de si como assexual, porém, ganha centralidade após o início da hormonização com testosterona, quando percebe que algumas de suas expectativas não se confirmaram: [ES] “*Eu tinha a ilusão de que tomando testosterona eu ia ficar subindo pelas paredes [...]. E foi curioso, porque a minha libido subiu, mas a vontade de transar não veio junto. Aí, foi todo um processo de reinterpretar a minha vida em relação à sexualidade*”.

Esse processo levou Quíron a interromper as práticas sexuais que não correspondiam ao que desejava, passando a evitar “*situações que não necessariamente eram coisas que eu gostaria de ter, de estar*” (ES).

No *go-along*, porém, relata que essa é uma concepção de si “*difícil*” (GA) de lidar, sobretudo nos relacionamentos:

[*walk-along*, local do Shibari] É uma parte de mim, mas todas as pessoas com quem eu me relatei até hoje eram muito sexuais e isso sempre foi uma questão. [...].

Como eu não sou arromântico, eu sou só assexual, eu quero viver um relacionamento romântico. E aí, eu sinto que isso simplesmente não tem muito espaço pra acontecer.

Porque as pessoas normalmente são sexuais e vão fazer questão de transar. E se essas pessoas querem transar, não vai ser comigo.

Acrescenta que não sente necessidade de estar em um relacionamento, o que faz com que, em alguns períodos, passe “*anos sem namorar, sem ficar, sem nada*” (ES). Ainda assim, ressalta o gosto por se envolver romanticamente e explica que, em sua experiência, o beijo está associado ao carinho, e não a uma dimensão sexual: [ES] “*É uma coisa que eu me sinto confortável e eu gosto muito de carinho com pessoas específicas*”. Paralelamente, se reconhece como pessoa não-monogâmica, acreditando inicialmente que essa configuração “*seria mais fácil*” (GA) e ajudaria a lidar com a assexualidade, por possibilitar que parceiros vivenciassem relações性uais com outras pessoas. Contudo, observa que, na prática, “*nunca é tão simples, né!?*” (GA).

Atualmente, comenta que tende a se relacionar com mulheres e pessoas não-binárias, embora, em alguns momentos, também se envolva com homens: [ES] “*Homens é um pouco mais difícil de acontecer, mas de vez em quando acontece também*”.

Não-Binariedade Transmasculina

Ao entrar em contato com novas possibilidades de identificação, Quíron também enfrentava alguns processos de resistência subjetiva; muitas vezes marcados pelo receio de assumir mais uma dissidência e, com isso, ampliar a exposição a vulnerabilidades. Com a não-binariedade, esse movimento se repetiu. Na entrevista semiestruturada, relata: [ES] “*Quando eu descobri a não-binariedade, eu senti que eu me encaixava muito; mas existia um medo também de rejeição, tanto por parte de amigos, família, sociedade. Porque a gente sabe que existe muita discriminação*”. Com o tempo, porém, essa hesitação foi dando lugar a

um posicionamento mais afirmativo e autônomo de si: [GR] “*Não quero fazer parte dessa norma [...], então eu vou ‘tá fora mesmo e pronto’.*

Ao explicar o que significa para si a não-binariedade, Quíron a apresenta, assim como a assexualidade, como um termo guarda-chuva. Na entrevista semiestruturada, define-a como algo que faz com que ela “*não se encaixe em categorias binárias*” de gênero. Já no grupo de reflexão, amplia essa compreensão: [GR] “*Não se identificar nem como homem, nem como mulher, mas no meio desse espectro. Eu sei que tem outras pessoas que se identificam como os dois, com nenhum, como algo fora desse espectro, né!? Mas, pra mim, é isso*”.

Quíron acrescenta que não se enuncia como pessoa não-binária em qualquer lugar, mas apenas em relações e espaços onde se sente “*seguro*” (GR), já que teme que a autodeclaração provoque questionamentos invasivos ou inquéritos sobre sua forma de identificação. Relata, inclusive, que costuma brincar com amigues/as/os dizendo que faz “*cosplay de homem trans, assim, eu não falo que eu sou homem trans, mas eu falo que eu sou uma pessoa trans e eu deixo as pessoas assumirem*” (GR). Conta também que, adensada à não-binariedade, passou a se reconhecer no signo da transmasculinidade, entendido como uma forma de negociar com as redes de significados já coordenadas na sociocultura e para tornar mais inteligível sua forma de identificação. Como explica:

[ES] Transmasculino diz que eu ‘tô mais alinhado com a masculinidade. [...] Eu não gosto muito de reduzir a só um espectro também, mas eu vou reduzir aqui por motivos de facilidade, né!? [...] Digamos que exista um espectro entre homem e mulher. Eu ‘tô mais pro masculino, mas eu não sou um homem.

Porém, Quíron também evidencia ambivalências na forma como concebe e expressa a si mesme. Embora tenha buscado desidentificar-se do feminino para evitar ser confundida com uma mulher, relata que as transformações corporais abriram espaço para uma relação menos marcada pela rejeição aos signos associados à feminilidade — permitindo, inclusive,

reapropriações antes recusadas: “*A testosterona inclusive me propiciou explorar mais símbolos da feminilidade*” (ES). No grupo de reflexão, aprofunda essa ideia:

[GR] Depois de certo tempo, depois de certos procedimentos, eu sinto que agora eu ‘tô num momento que eu posso experimentar muito mais com coisas que são relacionadas ao feminino e que eu gostava muito, por exemplo, na minha adolescência eu gostava muito de maquiagem, mas não era uma opção, sabe!? Porque se eu saísse maquiado, todo mundo ia achar que eu era uma mulher e eu não queria. E agora eu ‘tô voltando a mexer com isso, a brincar com isso, e ‘tá sendo muito interessante, inclusive não só sozinho, mas em espaços públicos, nesses espaços que eu sinto que são mais seguros.

Nessa perspectiva, a não-binariedade aparece como um signo que possibilita “*experimentar*” e “*brincar*” com diferentes formas de se exprimir, ampliando repertórios que antes eram vividos sob resistência.

Esse movimento de experimentação ocorreu em paralelo às transformações nas redes de apoio de Quíron. No momento da pesquisa, elu relata contar com um “*suporte*”, “*de acolhimento e amor*” (ES) — vínculos e arenas simbólicas de (re)elaboração de si como dissidente, produzidos sobretudo na família, na umbanda, na faculdade e no meio do Shibari — que contribuíram para diminuir a frequência e a intensidade da automutilação e dos pensamentos de morte. No GR, enfatiza: [GR] “*Eu sinto que eu sou muito privilegiado nesse sentido, porque eu tenho muitos espaços de acolhimento e de amor e espaços bem diferentes*” e acrescenta: [GR] “*Eu sei que eu vivo em bolhas muito específicas que têm pessoas LGBTs que são receptivas*”. Esse conjunto de relações produziu um efeito transformador que Quíron sintetiza, entre risos, no momento da pesquisa: [ES] “*Agora eu tenho vontade de viver também*”.

Outro aspecto ressaltado é o diagnóstico recente de autismo, que favoreceu a elaboração de novas significações sobre si, possibilitando revisitá-la e compreender o que descreve como “*sus sensibilidades*” (ES). Esse diagnóstico também contribuiu para a definição de limites e para o desenvolvimento de estratégias diante de situações de hiperestímulo, permitindo-o circular em espaços públicos com mais tranquilidade, sem o desconforto que antes emergia da ausência desses cuidados e da sensação de que “*deveria apenas suportar*” (ES).

A seguir, discutiremos duas dimensões que também ocupam espaço significativo na trajetória de Quíron: a Psicologia e o BDSM.

Relação com a Psicologia

“A gente ‘tá numa posição muito vulnerável quando vai pra terapia, né!? E aí encontra muitos profissionais despreparados. Eu, como estudante de Psicologia, sei o quanto a gente não estuda essas pautas, tanto de raça, quanto de gênero, quanto de sexualidade fora da norma. E mesmo a sexualidade dentro da norma, a gente estuda pouquíssimo. Então acaba saindo um bando de gente reproduzindo o senso comum” (GR)

Ao longo da pesquisa, evidenciou-se as variadas tensões e ambivalências entre Quíron e a Psicologia, atravessada tanto pelas experiências em acompanhamento psicológico desde os seis anos de idade quanto pela vivência atual como estudante em uma instituição privada.

Elu relembra que os vínculos “*que produziram mais desafios*” (ES) foram justamente aqueles estabelecidos com psicólogos, em grande parte marcados pela “*posição de poder*” (ES) exercida por esses profissionais. Relata que, até a vida adulta, encontrou majoritariamente psicólogos que buscavam conformá-lo diante das dissidências que apresentava desde muito jovem. Nas questões de gênero e sexualidade, por exemplo, ouviu comentários que deslegitimavam suas concepções de si, produzindo novas formas de

violência: [GR] “Ah, não, você é muito feminina. Você não tem como ser uma pessoa trans”; ou ainda que sua dissidência derivava de “*trauma de infância*” (ES).

Essas falas, segundo Quíron, ganharam peso em diferentes momentos da formação de seu repertório subjetivo, por partirem de figuras percebidas como especialistas: [ES] “*de um lugar que eu acreditava que fosse de uma pessoa que estudou sobre isso*”. Explica que essa posição, em que o psicólogo aparecia como detentor de um conhecimento legítimo sobre as experiências humanas, reforçava a sensação de que “*deve saber mais do que eu sobre eu mesmo*” (ES). Reconhece que, antes de perceber que isso era “*um absurdo*” (ES), já havia passado por um longo período em que “*internalizei muito disso também por muitos anos*” (ES).

O contato com psicólogos, portanto, reforçou por anos a busca por conformação de Quíron. No GR, sintetiza: [GR] “*Encontrei só profissionais horríveis até minha vida adulta*”. Acrescenta: [GR] “*Os profissionais de saúde que deveriam ser os que desestigmatizam isso acabaram sendo os que mais reforçaram isso na minha vida, até eu descobrir uma profissional maravilhosa que me acompanha hoje em dia*”. Essas experiências são associadas, por Quíron, à própria formação em Psicologia, que descreve como pouco preparada para lidar com questões de gênero, sexualidade e étnico-raciais. Assim, práticas que deveriam oferecer acolhimento e favorecer processos de elaboração tornavam-se instâncias de reprodução do senso comum e de reforço das normatividades.

Atualmente, Quíron está concluindo o curso de Psicologia em uma instituição privada e busca alinhar sua formação a perspectivas críticas. Na ES, cita os Estudos Decoloniais como possibilidade de mudança paradigmática na área e pesquisadoras como Sofia Favero, que se implicam em produções de conhecimento “*fora da normatividade*” (ES).

Pertencimento BDSM: o encontro com o Shibari e com o próprio corpo

“O espaço que eu sinto mais livre em relação ao meu corpo é o espaço do Shibari” (walk-along, Parque Olhos D’água)

Entre os diferentes contextos de pertencimento mencionados por Quíron, o BDSM ocupa um lugar “relevante” (ES) em sua trajetória, operando como uma prática que (re)configura tanto a relação com o próprio corpo quanto com outras pessoas, aspecto que pode ser percebido nas três fases da pesquisa.

Desde 2022, passou a participar de um grupo de Shibari, que define como um espaço “totalmente não-normativo” (ES), seja pelas pessoas que o compõem, seja pela forma como possibilita ressignificar experiências de intimidade e erotismo. O primeiro contato de Quíron com o BDSM ocorreu ainda na adolescência, a partir de um “teste na internet” (ES) que o categorizou como *Rope Bunny* — termo utilizado para designar pessoas que sentem prazer em ser amarradas. A partir dessa experiência, passou a buscar informações sobre o tema e encontrou referências ao Shibari, segundo elu, uma prática originada no Japão cujo significado é “amarra com cordas” (ES, GA). Naquele momento, define sua reação como: [ES] “achei lindo”, embora não tenha chegado a praticá-lo à época.

Após a pandemia, Quíron decidiu se aproximar da comunidade de Shibari de Brasília com o intuito de “conhecer mais pessoas que curtem” (ES). Desde então, passou a frequentar regularmente as atividades, relatando participar “no mínimo, uma vez por semana para aulas” (ES). Descreve esse espaço como atravessado por uma forte ênfase no consentimento e na segurança, aspectos considerados centrais e que são constantemente discutidos para que fiquem “explícitas” (ES, GA) as possibilidades e os limites da prática. No walk-along realizado no local, elu comenta: [ES] “Você tem que ter muita confiança na pessoa que te amarra, porque existem [...] riscos bem sérios, inclusive permanentes. Então, assim, a pessoa

tem que saber o que ‘tá fazendo e você também tem que saber em que lugar você ‘tá se metendo’.

Para Quíron, as práticas de Shibari não se restringem à dimensão erótica. Em sua perspectiva, “*não são sexuais*” (ES) e “*não necessariamente me despertam nenhuma sensação do erotismo em si*” (GA). O Shibari aparece em sua narrativa como experiência “*performática*” (ES), “*estética*”, “*artística*” e “*íntima*” (GA). Ao comentar o que mais valoriza nessa prática, enfatiza: [ES] “*Eu sinto que existe espaço para explorar intimidade com outra pessoa, vulnerabilidade com outra pessoa, que não exija um contato sexual*”. Acrescenta que, na forma como o Shibari é praticado no Brasil, a proximidade corporal favorece gestos de afeto, como “*um carinhinho, um abraço*” (GA), que correspondem e sanam a sua “*vontade de proximidade*” (GA).

Esse modo de vivenciar o Shibari também se articula às relações que se constituem nesse espaço. Quíron narra que o contexto do BDSM reúne “*muitas pessoas LGBTs*” (GA), “*principalmente outras pessoas trans ou pessoas bissexuais, cis*” (GR), descrevendo-o como um espaço “*rico em acolhimento e que me traz muitos vínculos*” (GR).

Algo importante a destacar é que o início da experimentação do Shibari coincidiu com o momento em que Quíron “*saiu do armário como pessoa trans*” (GA). A confluência entre a prática e o início das transformações corporais produziu efeitos significativos em sua relação com o corpo. Relata: [GA] “*Eu não me sentia confortável com o meu corpo antes*” e descreve essa sensação como uma experiência de “*desconexão*”. Ao se “*permitir viver isso*” (GA), aprofunda: [GA, *ride-along* trajeto para local do Shibari] “*O Shibari me proporcionou ter contato com o meu corpo e com o corpo do outro em um lugar em que eu sentia segurança, que eu sentia conforto, e não era um lugar em que o meu corpo estava sendo julgado*”.

Mesmo reconhecendo que ainda convive com “*várias disforias até hoje com o meu corpo*” (GA), Quíron relata que, ao assumir a posição de *Rope Bunny*, esses desconfortos se

atenuam. Nem mesmo ao observar fotos da prática (ocasiões em que podem emergir o autojulgamento e algumas crises disfóricas) sente o incômodo com a mesma intensidade. O Shibari, em sua experiência, constitui um espaço de suspensão e de (re)configuração dos significados atribuídos ao próprio corpo. Como sintetiza no *walk-along*, realizado no local da prática: [GA] “*Quando eu ‘tô nesse espaço, é como se esses desconfortos fossem embora, porque eu ‘tô tão em outra vibe, a minha cabeça ‘tá em outro lugar, ‘tá só naquela vivência, naquela sensação’*”.

Capítulo 7 – Discussão

Das pistas de pouso às linhas de desejo, as trajetórias de desenvolvimento de Chico, Cora e Quíron configuram campos de tensão diante da irreversibilidade do tempo. Nelas, ambivalência e resistência se entrelaçam como forças interdependentes na produção de sentidos e significados, deslocando o previsível, o presumido, o compulsório e o predeterminado e, com isso, fazendo emergir modos singulares de ser, de existir e de se relacionar. Esses processos participam ativamente da formação do corpo-*self* e das transformações nas concepções de si, compreendidos, ao longo da pesquisa, como arenas de negociação e tensionamento com a cisheteronormatividade, nas quais se (re)configuram afetos, valores e significados.

Neste capítulo, exploramos as confluências, tensionamentos, frestas e co(cri)ações que transversalizam as três trajetórias, tomando o fenômeno da não-binariiedade como campo de análise para aprofundar a compreensão das dinâmicas semióticas que permeiam os processos de desenvolvimento humano. A discussão organiza-se em três eixos interconectados: (1) “Processos dilemáticos e a produção da autopermissão”; (2) “A formação do corpo-*self* e a persistência da visão”; e (3) “Não-binariiedade e o desenvolvimento humano: indeterminação e emergência da novidade”.

Processos Dilemáticos e a Produção da Autopermissão

Nas trajetórias de Chico, Cora e Quíron, as tensões se configuram entre o que é esperado e interpelado por pessoas significativas ou pelos contextos socioculturais em que se inserem, muitas vezes acompanhadas por sentimentos de “medo” e “receio” de sofrer violências, e os movimentos de reflexão, desejo e expressão que se afastam do que é socioculturalmente esperado em relação ao sistema sexo–gênero–desejo. Essas tensões se mantêm vivas nos sistemas psicológicos (*tensegrity*), reconfigurando-se ora em dilemas que convocam novas negociações entre o que se espera, o que se deseja e o que se pode sustentar

de modo a preservar a própria integridade, de forma situada e relacional, ora em dinâmicas de estabilização subjetiva em relação a certos campos de identificação.

Em contextos orientados por valores que naturalizam a cisheteronormatividade, desde as lembranças mais remotas das canalizações voltadas à conformação das expectativas de feminilidade (considerando que todas as pessoas participantes foram designadas mulheres ao nascer), mostram como essas normatividades se inscrevem nos processos de significação por meio de mecanismos afetivo-semióticos que formam núcleos duradouros de significado.

Durante o grupo de reflexão coletiva, as pessoas participantes tiveram a oportunidade de compartilhar análises sobre como os valores cisheteronormativos, ainda que frequentemente questionados, continuam canalizando seus modos de sentir, de elaborar, de refletir, de decidir e de se relacionar ao longo do desenvolvimento, expressando-se como processos dilemáticos persistentes.

Os valores socioculturais internalizados e coordenados, assim como as formas como cada um se posiciona no mundo, são parte de sistemas históricos de significação que produziram referências regulatórias de alta abstração, orientando as pessoas e naturalizando modos de ser, de existir, de significar e de se relacionar, o que também implica as pessoas tidas como não-normativas. Os valores operam como signos hipergeneralizados que sustentam os sistemas de significação, mesmo quando algumas de suas zonas de contato são tensionadas.

Ainda que certos significados se reconfigurem, outros seguem atuando em fronteiras de maior ou menor permeabilidade, produzindo dilemas e afetando os modos de sentir, de agir e de elaborar o vívido. Essa complexidade se manifesta, por exemplo, quando Chico relata a dificuldade de dissociar o signo da promiscuidade de certos contextos LGBTQIAPN+. Tal exemplo evidencia como a norma moral, internalizada nas relações familiares e reiterada pela figura materna, segue operando como referência afetivo-semiótica

em sua trajetória. Cora, por sua vez, rememora o contexto religioso e as longas vivências na igreja, compreendendo que a vigilância constante sobre o corpo, o desejo e as relações, operada pelo contexto religiosos, contribuiu para que, por muito tempo, significasse suas formas de se conduzir nos relacionamentos sob a lógica da contenção, como evitando carinhos em público e na dificuldade de conversar sobre questões sexuais com parceiros/as/os. Já Quíron recorda os anos em que se percebia “errado” e como, ainda hoje, essa sensação pode coexistir com a afirmação do direito de ser quem é, reaparecendo em momentos de vulnerabilidade quando voltam os sentimentos de disforia e pensamentos de morte, ainda que hoje com menor frequência.

Essa complexa rede de significações, composta por signos hipergeneralizados de alta abstração, se mantém graças ao trabalho das reiterações e interpelações que operam na e pela afetividade, onde os vínculos de alta densidade, em especial, se tornam canais de mediação simbólica. Entre essas relações, a figura materna aparece, nas três trajetórias, como catalisadora da cisgenderonormatividade e das referências de “normalidade” durante a infância.

Em contextos familiares marcados, em diferentes formas, pela ausência paterna, essa responsável-cuidadora adquiriu centralidade nas narrativas sobre experiências cotidianas, participando da produção e da manutenção de sentidos normativos. Os vínculos mãe/filhe(o), permeados por afeto, cuidado e normatividade, foram lembrados com intensidade: “melhor amiga” (Chico), “muito amiga” (Cora) e principal referência relacional da infância (Quíron). As canalizações afetivo-semióticas exercidas pelas mães se manifestaram na convocação a uma “feminilidade básica”, no caso de Chico; a uma feminilidade para Cora associada a roupas cor-de-rosa, aulas de balé e controle sobre o cabelo; e no encaminhamento à psicóloga, aos seis anos de idade, como em Quíron.

As interpelações socioculturais e de pessoas significativas, ao incidirem sobre as experiências cotidianas, passam a ser tensionadas pela não-normatividade (auto)percebida,

que se manifesta em afetos ainda difusos. Esses campos de tensão e reflexão emergem de sentimentos que muitas vezes carecem de nomeação e que, ainda em estado pleromático, foram reconhecidos pelas pessoas participantes, no momento da pesquisa, como “inquietação”, “desconforto”, “incômodo”, “incerteza”, “estranhamento” ou “curiosidade”. Tais afetos mantêm vivos os campos dilemáticos e catalisam movimentos de negociação de sentido e significado que atravessam diferentes momentos da vida.

Com o tempo, esses afetos encontraram, no contato com pessoas, espaços e conteúdos não-normativos, repertórios simbólicos que favoreceram novas identificações e a elaboração de experiências antes difusas, tornando-se mediadores de reflexão e (re)configuração das concepções de si. Entre Chico, Cora e Quíron, signos como a bissexualidade, a lesbianidade e a não-binariedade atuaram como operadores transformativos (Tateo, 2016, 2018). O autor refere-se a este tipo de signo como aquele com papel relevante por ampliar as possibilidades subjetivas quanto aos modos de ser, de existir e de se relacionar. Em suma, a incorporação dessas redes semióticas abriu espaço para movimentos reflexivos que, em intensidades e momentos distintos conforme o caso, aliviaram a sobrecarga das interpelações normativas e converteram até mesmo algumas vivências antes sentidas como aversivas em oportunidades de (re)elaboração de si.

A produção de sentido e significado sobre esses signos opera como vetor transformativo nos sistemas psicológicos das pessoas participantes quando, por exemplo, o signo da bissexualidade atua como mediador nos processos de autorregulação, diante da atração por garotas, tensionando a heterossexualidade enquanto única via legítima de desejo; ou, como define Quíron, retomando o termo de Rich (2010), a “heterossexualidade compulsória”. Essa identificação ampliou repertórios de significação sem provocar uma ruptura imediata com os esquemas socioculturais naturalizados, mas por meio de negociações que abriram espaço para experimentação. A lesbianidade, por sua vez, expandiu esse

movimento de (re)elaboração para além das formas de se relacionar, envolvendo outras dimensões da autoimagem. Ao possibilitar que os participantes produzissem deslocamentos expressivos em relação às expectativas sociais voltadas à estética da feminilidade, a lesbianidade possibilitou experiências de trânsito entre signos e expressões antes percebidas como incompatíveis.

Ambas as redes semióticas se configuraram como produções abdutivas das pessoas participantes, expressando criações interpretativas e expressivas que levaram à produção de novos sentidos e significados sobre si, fora das interpelações e naturalizações derivadas da cisheteronorma. A partir dessas dinâmicas, emergem formas de autorregulação criativa que possibilitam novas experiências de autopermissão.

A ideia de autopermissão foi elaborada por nós em referência àquelas dinâmicas mediadas por significativas tensões afetivo-semióticas constituídas em campos dilemáticos, que emergem nas e pelas reflexões sobre os modos de conceber a si e de expressar o corpo-*self* em deslocamento da normatividade. Nesses campos, a tensão entre interpelação normativa e resistência não-normativa convoca mobilizações simbólicas pelas quais o sujeito se vê impelido a resistir como forma de autorregulação, prevenindo o colapso do sistema psicológico.

Nesses tensionamentos, em que os vetores da normatividade e da não-normatividade alcançam alta intensidade e direções divergentes, formam-se zonas de reflexão ampliada nas quais o sujeito, diante da necessidade decisória, se autoriza a experimentar e (re)configurar modos de si que resistem, se distanciam e escapam das convocações normativas. Nesse processo, afetos, valores e significados se (re)configuram, produzindo transformações que se desdobram em si, nas relações e nos contextos das quais o sujeito participa.

Ao se implicarem na decisão de confrontar o que reafirma o *status quo*, especialmente quando isso se manifesta nas relações com pessoas significativas, tornam-se catalisadores de

modos de resistência criativa que operam como formas micropolíticas de agência. Embora se expressem nas condutas dos sujeitos, as dinâmicas de autopermissão se fortalecem nas tramas intersubjetivas, nas trocas relacionais e graças aos recursos simbólicos (Zittoun, 2007) que medium, nomeiam e legitimam as experiências não-normativas. Nos três casos investigados, a autopermissão foi atravessada por processos relacionais e simbólicos que possibilitaram a reconfiguração afetivo-semiótica das concepções de si, do corpo-*self* e das maneiras de estar no mundo. Entre essas experiências, destacam-se os contínuos processos das “saídas do armário”, vividos como um marco expressivo de autopermissão.

Nessas tramas intersubjetivas, em Chico, sobressaem a amizade com Marcus e com colegas identificadas como bissexuais, a ampliação das redes de convivência (marcada pelo deslocamento para o Plano Piloto, pela entrada no cursinho e, posteriormente, na universidade, pelo afastamento gradual da mãe e pelo contato com grupos de pessoas bissexuais e lésbicas), bem como o acesso a recursos simbólicos, como filmes, músicas e livros. O reconhecimento de um ambiente familiar relativamente acolhedor favoreceu a expressão de seus posicionamentos não-normativos sem o temor de sofrer sanções severas.

Em Cora, as experiências com amigos “diferentões” desde a escola e o acesso a conteúdos dissidentes em ambientes digitais — séries, filmes e redes de amizade que fomentaram coletividades e vínculos de apoio — se adensaram com a circulação por espaços urbanos diversos e com o ingresso no ambiente acadêmico, durante a graduação e o mestrado, períodos em que o convívio com outras pessoas dissidentes se intensificou. Em Quíron, as redes de amizade e de afeto formadas na Universidade de Brasília e no coletivo Corpópolítica, aliadas ao envolvimento com a Umbanda, à leitura e ao Shibari, favoreceram a (re)elaboração de sentidos de si e a reconfiguração da relação com o próprio corpo.

As narrativas das pessoas participantes, embora singulares em forma e intensidade, convergem na co(cri)ação de condições relacionais e simbólicas que favoreceram processos

de autorregulação e (re)elaboração de si diante das interpelações normativas. Nos vínculos e coletividades constituídas, o reconhecimento mútuo, as identificações e a possibilidade de expressar modos de ser não-normativos funcionaram como catalisadores de autopermissão, impulsionando transformações significativas nas maneiras de se perceber, de se relacionar e de habitar o mundo.

Considerando que a autopermissão não é um processo contínuo nem isolado, mas sim que emerge a partir de questões (inter)subjetivas singulares, há momentos, circunstâncias, relações e reflexões em que esse movimento encontra limites. Chico, por exemplo, relata ter passado a se apresentar com mais frequência como homem trans, e não como pessoa não-binária, por sentir que “*não poderia viver isso na [sua] realidade*”, em razão da pouca representatividade nos contextos e relações em que se insere. Cora, por sua vez, narra a necessidade de aderir a signos de feminilidade, mesmo desejando maior liberdade de expressão, como estratégia de autoproteção diante das violências contra homens negros na cidade que mais ama. Já Quíron recorda os anos em que buscou conformar-se à feminilidade como forma de atenuar as interpelações que se intensificavam em razão da psoríase.

Nessas circunstâncias, as negociações com as normatividades se intensificam como forma de manter certa conformação do corpo-*self* diante de contextos e interpelações que limitam a expressão da não-normatividade, em um esforço voltado à preservação da integridade. Quando tais conformações estratégicas não coexistem com processos de autopermissão (ainda que em outras frentes da experiência), podem gerar sobrecargas afetivo-semióticas que adensam sentimentos de inadequação e sofrimento, como se observa nas narrativas das pessoas participantes.

Disforia como Sintoma Intersubjetivo da “Incongruência de Gênero”, Não como Causa

As tensões nos sistemas psicológicos podem se elevar a tal ponto que alcançam níveis de saturação capazes de comprometer a autorregulação e intensificam a produção de

sofrimento; aspecto presente nas três trajetórias, mas que, para fins analíticos, será aqui exemplificado pela disforia relatada por Chico e Quíron. Compreendida não como causa, mas como expressão desse ponto de saturação, a disforia evidencia a complexidade das dinâmicas afetivo-semióticas, em que o sofrimento se entrelaça às interpelações normativas sobre o corpo-*self* aliada às experiências de (não-)pertencimento.

No caso de Chico, a disforia é mencionada no grupo de reflexão coletiva quando ele recorda que, já aos 12 ou 13 anos, pedia como presente de 15 anos a cirurgia de redução dos seios, antes mesmo de saber da possibilidade de se fazer mamoplastia total. Desde a puberdade, seu corpo se tornou alvo de olhares e comentários (de colegas e até de um professor), um corpo lido como feminino, sendo objetificado e hipersexualizado por se aproximar dos padrões estéticos hegemônicos. Essas experiências transformaram o espaço escolar em um território de exposição constante, em que o olhar do Outro operava como mecanismo de interpelação, controle e fonte de vulnerabilidade. Nesse contexto, Chico mencionou que o corpo que desejava ter era o das modelos hipermagras — “*sem seios*”, “*retos*” —, corpos “*não-identificáveis*”. O uso constante de casacos, mesmo sob calor intenso, assim como a recusa em participar das aulas de educação física, não expressavam rejeição direta ao próprio corpo, mas uma tentativa de gerir as interpretações que recaíam sobre sua imagem pública e estratégia de proteção diante do olhar do Outro.

Quando autories/as/es como Butler (2019a, 2019c), Haraway (2019), Laqueur (2001) e Preciado (2022) reiteram que o corpo não pode ser acessado fora das redes socioculturais de significação, Chico nos convida a analisar como essas dinâmicas se expressam na escala micro das experiências cotidianas, constituindo nossos modos de sentir, de significar e de existir no corpo; inclusive por meio de interpelações violentas. O desejo de realizar uma mamoplastia, portanto, não emerge como busca de uma adequação anatômica que seria “natural” ao se perceber como não-mulher ou em razão de uma suposta “incongruência de

gênero” (até porque esse desejo antecede a emergência desse sentido de si). Atua, outrossim, como estratégia que possibilita a sua reconfiguração afetivo-semiótica, uma recusa e uma tentativa de interromper as significações violentas associadas à feminilidade corporificada e à exposição pública de suas formas.

Em Quíron, os sintomas disfóricos se manifestam em episódios de automutilação e ideações suicidas, atravessados pela culpa de se perceber “*errado*” ou “*doente*”, como menciona na entrevista. Essa leitura sobre si foi produzida em meio a experiências relacionais profundamente marcadas por interpelações violentas, como o *bullying*, associadas tanto às marcas da psoríase quanto às condutas posteriormente reconhecidas como autistas. Durante a puberdade, as interpelações se intensificaram, à medida que o corpo se tornava mais exposto e, consequentemente, mais vulnerável às violências e interpelações intersubjetivas.

A transformação na intensidade desse sofrimento tem início com o contato com redes dissidentes; as “*subculturas*” (ES), como o *emocore*, a lesbianidade, e mais adiante, o Corpórica, a Umbanda e, sobretudo, o Shibari. Tais encontros amenizaram as vontades de automutilação e os sentimentos de “querer morrer”, possibilitando uma relação mais habitável com o próprio corpo. Ao se permitir viver o que desejava (como menciona na ES e no GA), concomitantemente ao processo de integrar-se a redes de apoio e pertencimento, Quíron ampliou seus repertórios afetivo-semióticos, reconfigurando as forças tensionais e reinscrevendo suas vivências em campos de sentido mais amplos para além da cisheteronormatividade e do que era considerado “normalidade”.

As análises realizadas com base nessas trajetórias permitem observar que os sintomas não se mantêm constantes, mas variam em intensidade e forma conforme os contextos, as relações e as condições de segurança e reconhecimento em que se inserem.

Compreender a disforia a partir dessas trajetórias implica deslocá-la de um registro biomédico que a reduz a um fenômeno meramente intrapsíquico, inscrito na lógica de um

suposto transtorno de “incongruência de gênero”, para um campo (inter)subjetivo no qual se entrelaçam significados, afetos, normatividades, valores e relações de poder. Nessa direção, a disforia se constitui nas e pelas interpelações violentas que inscrevem os corpos em regimes de legitimidade e controle, produzindo hipersexualização, abjeção e hierarquias de reconhecimento. Tais processos comprimem o campo do possível, estreitando as margens em que podem emergir movimentos de autopermissão e co(cri)ação.

A questão que ecoa, então, é: Como estabelecer uma relação possível com o próprio corpo quando o Outro o classifica, objetifica e reduz à hipersexualização ou à abjeção? E quando os mecanismos de vigilância e punição, sustentados pela idealização do “corpo perfeito”, se (re)produzem como signos hipergeneralizados de alta abstração que orientam afetos, condutas e modos de ser, de existir, de significar e de se relacionar?

É com base nisso que se torna possível compreender a potencialidade das transformações que emergem quando a interpelação do Outro é, ainda que parcialmente, suspensa e o corpo-*self* passa a produzir significações e leituras que escapam às normas.

O que você se permitiria ser se o Olhar interpelador do Outro fosse suspenso?

Compreender a disforia como fenômeno intersubjetivo e relacional nos conduz a questionar o que se torna possível quando as dinâmicas de vigilância e interpelação se atenuam, ainda que por instantes. Nesses intervalos, podem emergir processos de autopermissão que favorecem a reflexão e a (re)elaboração de si. As narrativas de Chico, Cora e Quíron evidenciam que a suspensão (ainda que sempre parcial⁵⁷) das forças normativas e das interpelações do Outro abre campos de experimentação e reconfiguração

⁵⁷ A metáfora da suspensão do Olhar aqui é utilizada de forma sempre parcial porque, ao considerarmos a subjetividade em sua constituição sociocultural, consideramos também o Outro como presença constitutiva; uma alteridade que nos atravessa mesmo na ausência física. O Outro se manifesta não apenas nas interações e interpelações diretas, mas também nas idealizações e projeções que fazemos sobre elu/a/e e nos signos hipergeneralizados que circulam socioculturalmente, regulando afetos, valores e possibilidades de significação. Assim, mesmo nos momentos de isolamento ou aparente autonomia, a relação com o Outro persiste como campo de mediação simbólica. Essa metáfora também será utilizada de forma crítica na próxima seção.

afetivo-semiótica, permitindo a criação de outras formas de viver, de desejar e de se reconhecer.

Os momentos de distensão das interpelações normativas emergem em diferentes passagens das trajetórias analisadas: nos quartos que propiciavam recolhimento e o acesso a informações importantes para o entendimento de si, nos centros urbanos, em que o controle cotidiano das condutas exercido em comunidades menores, mais fechadas, podia se dispersar e, mais recentemente, durante a pandemia, quando o isolamento restringiu as dinâmicas de convivência. Nessas configurações espaço-temporais, formam-se zonas de negociação em que a suspensão momentânea das normas abre espaços a processos reflexivos de (re)elaboração de si.

Enquanto compartilhavam a casa com mães e irmãos (e, no caso de Cora, também com o pai e a avó), o isolamento voluntário no quarto é descrito pelos três participantes como forma de autorregulação diante das interpelações familiares e escolares contínuas, mas também como espaço de elaboração de dilemas. Essa reclusão constitui, assim, um campo de suspensão, no qual inquietações, desejos, compreensões e curiosidades podiam ser explorados sem a interferência direta do Outro. Nesse contexto, as redes digitais e os circuitos de sociabilidade online assumem papel central. Plataformas de interação, fóruns, séries, filmes, livros e músicas operam como recursos simbólicos (Zittoun, 2007) que ampliam o campo de significação e oferecem repertórios subjetivos distintos dos disponíveis em outros contextos. Ainda que mediados pela tecnologia, esses ambientes configuraram zonas de contato e experimentação, abrindo frestas de reflexão, de imaginação e de invenção frente à cisgenderonormatividade.

Os centros urbanos aparecem como ambivalentes nas três trajetórias: são espaços de suspensão parcial e de reinscrição das interpelações normativas. Se o quarto representa o domínio íntimo em que o Outro é temporariamente silenciado para que as vozes do *self*

possam ser identificadas e ouvidas, as cidades (especialmente as grandes capitais) configuram campos de relativo anonimato, em que o controle social se dispersa entre a multiplicidade e fluxos de corpos, de expressões e de modos de existir. Esses contextos se mostram mais permeáveis a formas de invisibilidade estratégica, operando como zonas de experimentação e respiro diante das convocações cisheteronormativas.

Nas narrativas de Chico e Cora, a sensação de “liberdade” surge de forma recorrente ao rememorarem seus deslocamentos: primeiro de regiões administrativas mais periféricas para o Plano Piloto e, mais tarde, para São Paulo. O fluxo contínuo de pessoas e a pluralidade de expressões de gênero e sexualidade nesses espaços, mais ainda na capital paulista, produzem uma percepção de se estar menos exposto, contrastando com o controle cotidiano vivido em bairros e contextos comunitários menores, marcados por maior vigilância. Esse deslocamento geográfico adquire contornos simbólicos: mover-se pela cidade torna-se também mover-se em seus próprios processos de significação, ampliando os limites do possível e do pensável. A experiência urbana, contudo, não é romantizada como plenamente segura, mas reconhecida como produtora de frestas de respiro e (re)existência.

Outro espaço-tempo significativo nas três trajetórias diz respeito à forma como a pandemia foi significada. O isolamento social instaurou uma ruptura abrupta nas dinâmicas intersubjetivas, alterando o papel do Outro e, com ele, as formas de regulação afetivo-semiótica. A súbita interrupção das interações presenciais causou dificuldades, ao passo que reduziu a exposição cotidiana às interpelações normativas, e esse intervalo, embora atravessado por incertezas e angústias, abriu também frestas de experimentação; uma possibilidade de sentir, de decidir e de se perceber fora do julgamento constante que marca a convivência com a cisheteronorma.

Entre os efeitos mais expressivos, observam-se transformações significativas na configuração do corpo-*self* das pessoas participantes da pesquisa após processos dilemáticos

de reflexão catalisados pelo cenário peculiar da pandemia: Quíron e Chico narram o reconhecimento de si como homens trans e a decisão de iniciar processos hormonais e cirúrgicos; Cora, por sua vez, desloca o signo da lesbianidade, ampliando suas possibilidades de identificação. Esses deslocamentos evidenciam o papel da suspensão parcial das interpelações normativas como catalisadora de processos abdutivos e de autopermissão: momentos em que a incerteza e o distanciamento do julgamento social favorecem a emergência de novas hipóteses de si.

De forma ambivalente, é também na presença do Outro que tais processos tensionais e abdutivos se intensificam, já que a alteridade institui a diferença, o contraste, mas também o reconhecimento da necessidade de negociações intersubjetivas. A questão, portanto, não está na ausência ou na presença do Outro como forma determinista de inibição ou catalisação de processos, mas sim diz respeito às formas pelas quais eu e o Outro nos inscrevemos e somos inscritos nas relações; ora como força de coerção, ora como presença que acolhe e potencializa a criação de novos sentidos.

O medo da rejeição e da violência, contudo, permanece como força reguladora das subjetividades dissidentes, limitando ou diminuindo a possibilidade de alguns desses movimentos. Nos três casos, as memórias de homofobia, transfobia e vigilância social aparecem como marcos emocionais que canalizam afetos de autocontenção.

Por fim, essa discussão reitera a importância de compreender os processos subjetivos em dinâmica com os contextos nos quais se implicam; sejam eles de recolhimento, como o quarto, ou de convivência ampliada, como as cidades e em meio a redes coletivas. Essa perspectiva reforça nossa decisão em termos, desde a primeira fase da pesquisa, privilegiado locais significativos e possibilitado que as pessoas participantes escolhessem os espaços onde se sentiam mais à vontade para compartilhar suas experiências, mas também os que poderiam gerar maior mobilização. Tal escolha metodológica expressa o compromisso de reconhecer a

inseparabilidade entre sujeito, espaço e produção de sentido e significado, compreendendo o desenvolvimento como processo relacional, situado e continuamente (re)configurado nas tramas socioculturais.

A Formação do Corpo-*self* e a Persistência da Visão

O ser humano é social não apenas por sua inserção em coletividades, mas pela capacidade de mobilizar campos semiótico-socioculturais nos processos de produção de sentido e significado que constituem o viver, da ontogênese à filogênese (Branco & Valsiner, 1997; Rosa & Valsiner, 2018; Tateo et al., 2022; Valsiner, 2014, 2017). Contudo, nas sociedades ocidentais, os campos semióticos privilegiados são, predominantemente, os da visão (Haraway, 1995; Oyewùmí, 2021); e não é coincidência que o tema do Olhar do Outro, entendido como metáfora das interpelações que se produzem a partir do que o Outro vê e significa, apareça de modo recorrente nas narrativas das pessoas participantes e foi utilizado de forma crítica na última subseção.

A constituição do corpo-*self* nas trajetórias aqui analisadas não pode ser compreendida sem considerar as formas pelas quais a lógica moderno-colonial instituiu o Olhar como medida do representável, da verdade e da diferença. O regime da visão que sustenta esse modo de pensar produz dicotomias e hierarquias, definindo funções socioculturais que estabelecem quem pode ser visto, como é visto, o que é reconhecido como humano e quais existências permanecem ilegíveis (Butler, 2019c; Foucault, 1999; Haraway, 1995; Oyewùmí, 2021). Inspiradas na formulação de Donna Haraway (1995) sobre a persistência da visão⁵⁸, discutimos como esse regime, produtor de significação, inteligibilidade e controle, transversaliza os processos de desenvolvimento humano, operando sobre o corpo-*self* como campo de interpretação e regulação no qual se projetam leituras e se

⁵⁸ Para essa formulação, a própria autora inspirou-se em um conto de ficção científica de John Varley, ainda sem tradução para o português, intitulado *The Persistence of Vision*. O texto original, em inglês, está disponível em: <https://mododevolar.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/04/john-varley-persistence-of-vision.pdf>

instauram processos de enquadramento, correção e normatização nas trajetórias das três pessoas participantes.

Antes mesmo de qualquer (auto)percepção, os seres humanos são percebidos e significados pela coletividade. Esse processo pode ser observado nas chamadas festas de “chá de revelação”, em que, ao anunciar o sexo do bebê, pais, familiares e pessoas amigas já tecem uma rede semiótica que canaliza expectativas, valores e afetos em torno daquela existência. As trajetórias das pessoas participantes demonstram os efeitos dessa inscrição inicial: todas foram designadas mulheres ao nascer em função da presença da vagina e experienciaram, desde cedo, limitações e possibilidades decorrentes dos significados atribuídos a essa designação, como discutido nas subseções anteriores sobre o signo mulher.

As formas como foram percebidas/os e nomeadas/os produziram leituras socioculturais específicas sobre si: Chico, apelidado pejorativamente de Maria Macho por apresentar signos lidos como fora da feminilidade hegemônica, ao mesmo tempo em que era constantemente objetificado e hipersexualizado; Cora, interpelado por preferir roupas confortáveis em vez daquelas associadas à feminilidade e cujas expressões eram frequentemente vinculadas a estereótipos da lesbianidade; e Quíron, que, ao lidar com a psoríase, buscava reforçar traços tidos como femininos para evitar novas interpelações e reduzir a sensação de vulnerabilidade. Esses episódios evidenciam que o olhar do Outro, orientado pela persistência da visão, atuou como dispositivo de poder (Butler, 2019a, 2019b, 2019c; Foucault, 1999; Preciado, 2019a), instaurando processos de vigilância e regulação que canalizaram, desde a infância, determinadas performatividades sobre os corpos, as condutas e as formas de reconhecimento de si, constituindo o que Preciado (2019a) denomina “Império dos Normais”.

Nas narrativas, o corpo não se restringe à dimensão biológica: ele se configura como campo relacional de produção de sentidos e significados, no qual se entrelaçam negociações

com o mundo, concepções de si e múltiplas camadas de significação que atravessam as trajetórias. O corpo-*self* pode, assim, ser compreendido como processo contínuo de criação de si nas relações, em constante movimento entre o que se expressa, o que é interpretado e o que se (re)elabora nas interações.

A dimensão relacional das significações coordenadas, marcada por leituras e interpelações do Outro, é profundamente ambivalente: ser reconhecido/a/e implica ser enquadrado/a/e e avaliado/a/e, mas também possibilita tensionar e resistir ao que é socialmente inteligível na lógica moderno-colonial. É nesse campo (inter)subjetivo que se situam as experiências analisadas. Como menciona Chico no grupo de reflexão coletiva: “*Eu acho uma questão muito complexa, porque, assim, pra mim, a roupa, esses marcadores, eles não envolvem apenas o gênero, mas a sexualidade*”, retomando, em seguida, reflexões sobre ser identificado como homem gay e sentir-se impelido a vestir roupas mais masculinas; o que, por sua vez, suscita novas questões: [ES, Chico] “*Como eu tomo testosterona, como as roupas que eu uso majoritariamente são masculinas, as pessoas vão ficar meio: ‘Ah, mas como assim você parece um homem também? Porque você é uma pessoa não-binária?’*”.

De modo análogo, nas experiências de Quíron, as expressões do corpo-*self* também assumem papel central na (re)configuração das identificações, operando de forma estratégica diante da persistência da visão. Elu relata não se sentir confortável em sair de maquiagem ou com roupas associadas à feminilidade, mesmo gostando, por receio de ser confundido com uma mulher: “*Imagina se eu usasse roupas mais femininas, aí sim que, tipo, ia acontecer mais frequentemente*” (GR). Para Quíron, as roupas tornam-se uma forma de negociar a leitura social sobre si, o que ele ironicamente descreve como ser um “*cosplay de homem trans*”, marcando uma forma de proteção quanto um posicionamento subversivo. Ao mesmo tempo, as transformações corporais (cirúrgicas e hormonais) tornam-se fundamentais para que elu se enuncie como pessoa não-binária diante do Outro:

[ES, Quíron] Eu vou sair do armário só se eu tiver alguma questão que eu quero fazer que vai mudar a minha leitura social, porque senão eu posso ser não-binário e não contar pra ninguém, sabe? E aí foi que eu decidi também que eu queria tomar hormônio e fazer cirurgia de mastectomia.

De modo complementar, Chico reflete sobre a escolha entre se enunciar como homem trans ou como pessoa não-binária. Uma decisão que, embora amplie suas possibilidades de experimentação de si, ainda se realiza em constante negociação com as normas de inteligibilidade social.

Cora tensiona esse mesmo campo ao evidenciar que a enunciação da não-binariedade é situada e transversalizada por dinâmicas étnico-raciais. No Rio de Janeiro, por exemplo, o uso de roupas masculinas despertava o receio de ser confundido com um homem negro, o que o colocaria em risco diante das sanções racializadas da sociocultura. Em outros contextos, é a afirmação de sua não-binariedade o que o confronta com maiores desafios.

Mesmo diante dos desafios de enunciar e viver a não-binariedade, compreendida como um signo que abre caminhos para novas possibilidades de significação e, com isso, produz (re)elaborações de si, as três pessoas participantes relatam que essa concepção favoreceu uma relação mais conciliada com as próprias expressões não-normativas e, paradoxalmente, até com os signos socioculturais que produziram sentimentos aversivos associados à feminilidade. Essa abertura ampliou o campo de experimentação de si, incorporando ao repertório expressivo elementos antes interditados pela lógica binária de gênero. Cora, por exemplo, diz que a vivência da identificação não-binária lhe permitiu fazer “*as pazes*” com alguns signos da feminilidade que ele havia rejeitado quando se entendia como bissexual e como lésbica, na significação mais restrita de “*mulheres que amam mulheres*”.

Com o tempo, a “rejeição” inicial à feminilidade, presente nas três trajetórias, foi cedendo lugar a uma relação menos determinista com os signos socioculturais coordenados sobre feminilidade e masculinidade, acompanhada pela (re)configuração e invenção de redes semióticas que escapam à lógica binária que regula performances, leituras e modos de se relacionar consigo e com o outro. Esse trânsito entre signos socioculturalmente coordenados, suas confluências e criações nas negociações cotidianas não deslegitima suas concepções de si, mas as amplia e reinscreve em possibilidades de existência situadas em fronteiras mais permeáveis e que se tensionam de forma em que a autopermissão e a novidade emergem.

Portanto, as vestimentas, as modificações hormonais e cirúrgicas e as expressões de si no corpo-*self* não se reduzem a uma dimensão estética. Compreendidas como artefatos semióticos e catalisadores de semioses (Valsiner, 2014, 2020), assim como as próteses (Preciado, 2019a), participam de processos de mediação e cogênese entre sujeito e cultura. Neles, também é possível instaurar frestas pelas quais emergem outras significações, nas quais normas e expectativas de gênero são tensionadas e reinscritas nas práticas cotidianas. Nas trajetórias das pessoas não-binárias deste estudo, essas zonas se configuram como campos de disputa simbólica, onde o corpo-*self* se apresenta como espaço criativo e resistente, mediando tensões entre concepções e enunciações de si e os significados coordenados na sociocultura. Então, reiteramos, como afirma Moura (2023, p. 293), que “o corpo é o próprio self”.

Tais dinâmicas reafirmam o corpo-*self* como campo processual de mediação e criação, no qual se (re)elaboram modos de sentir, de significar e de existir tensionando as fronteiras impostas pela cisgenderonorma. A não-binariiedade se inscreve nesse fluxo manifestando a criação da novidade e orientando o desenvolvimento humano em direção à indeterminação do que ainda está por vir.

Não-Binariedade e Desenvolvimento Humano: Indeterminação e Emergência da Novidade

A não-binariedade, nas trajetórias analisadas, atua como operador transformacional e autorregulatório do sistema psicológico (Tateo, 2016) diante das interpelações cisheteronormativas, reconfigurando modos de ser, de sentir, de significar e de se relacionar consigo, com o Outro e com o mundo. Essa forma de identificação emerge do tensionamento entre o que é canalizado pela norma e o que se torna possível (re)elaborar ao experimentar, testar, brincar e contestar o sistema cisheteronormativo, bem como outras formas de ordenação do sistema moderno-colonial. Nesse processo, instauram-se condições que ampliam as margens do possível nos processos de desenvolvimento. Em um contexto mais amplo, as expressões não-binárias, que ganharam maior circulação no Brasil a partir de 2015 com o fortalecimento dos espaços digitais (Azevedo, 2024a), expandem os repertórios (inter)subjetivos de inteligibilidade e como uma das formas de fazer proliferar debates marginalizados.

Cora descreve a não-binariedade como “*um espaço de contestação de gênero*” (GR) e associa essa contestação a uma crítica mais ampla aos modelos étnico-raciais produzidos pelo sistema moderno-colonial, que hierarquizam corpos-selves e grupos socioculturais. Ao afirmar que esse signo possibilita se perguntar “*por que o mundo precisa se organizar dessa forma?*” (GR), sua fala evidencia a dimensão reflexiva e política da experiência não-binária, na qual a indeterminação se torna um campo fértil de criação e deslocamento das fronteiras de inteligibilidade.

De modo análogo, em Chico e em Quíron, a não-binariedade também se manifesta como campo de tensão criativa diante das normas que delimitam as possibilidades de reconhecimento no sistema sexo-gênero-sexualidade. Nas narrativas de ambos, o sentimento inicial de não-pertencimento às redes semióticas que sustentam as distinções entre o feminino

e o masculino atua como ponto de inflexão, a partir do qual emerge a autopermissão para “*brincar*” e “*experimentar*” modos de ser, de significar e de se relacionar que escapam às classificações normativas. Em Quíron, a não-binariade aparece como espectro de significações que atravessa as leituras sociais de gênero, enquanto Chico relata a “*confusão*” (GR) diante de algo que ainda não encontra definição. Essa confusão, longe de expressar indecisão, pode ser compreendida como estado pleromático do signo que se move nas margens do sistema esquemático e amplia as zonas de experimentação simbólica, abrindo frestas para novas formas de (re)elaboração de si.

As redes de significados produzidas pelos participantes indicam que a não-binariade não dissolve as tensões do sistema, mas as reinscreve como campos de força que possibilitam sua renovação e o surgimento do inédito. Ao habitar zonas liminares entre o que é regulado e o que se torna possível, sustenta dinâmicas autorregulatórias nas quais o corpo-*self*, interpelado pela persistência da cisheteronorma, (re)elabora sentidos e modos de existência que desafiam a inteligibilidade normativa por meio dos processos de autopermissão. Nessa direção, a não-binariade manifesta sua potência transformacional ao manter o sistema aberto à emergência do novo e às formas de vida que escapam à normatividade.

As dinâmicas observadas nas trajetórias permitem compreender essa abertura como expressão de um processo cogenético (Tateo, 2016, 2017, 2018), em que o limiar da produção de sentido e significado atua como distinção primária a partir da qual emergem novos conjuntos triádicos, continuamente (re)configurados no fluxo irreversível do tempo. No contexto deste estudo, a constituição do que é compreendido como binário no campo das identificações de gênero implica, simultaneamente, a emergência da não-binariade. A Figura 4, a seguir, ilustra essa relação tensional e de interdependência ambivalente entre as

redes semióticas, que coexistem em campos de sentido permanentemente (re)elaborados, à medida que as fronteiras que as separam tornam-se mais ou menos permeáveis.

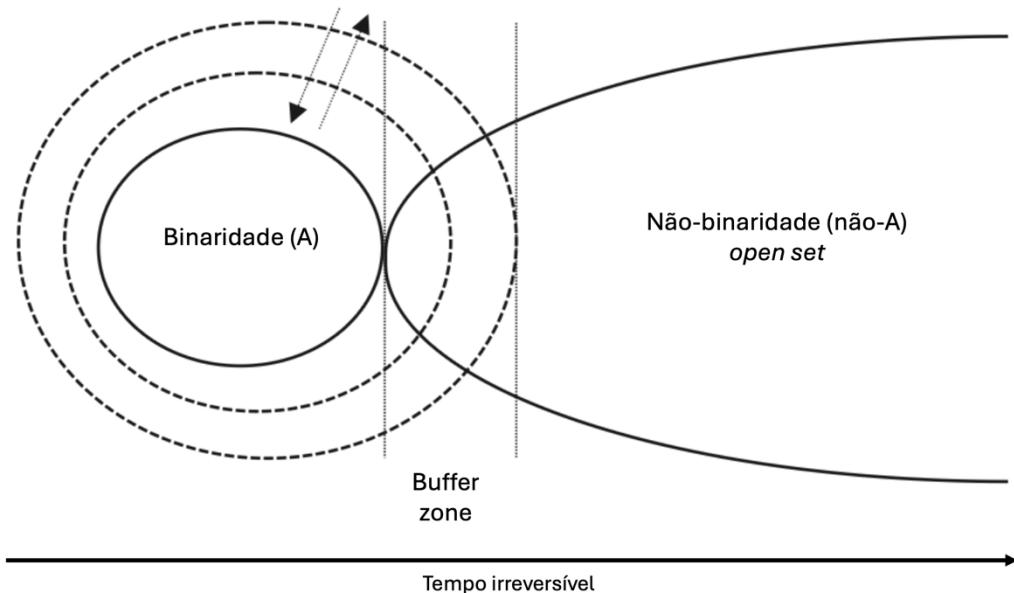


Figura 4 – Relação triádica tensional entre binariedade e não-binariedade (baseada em Tateo, 2016, 2017)

Portanto, o signo não-binário opera como conjunto aberto (*open set*), continuamente (re)produzido nas interações tensionais, ambivalentes e resistentes com a binariedade. Nesse fluxo, o que estava fora pode ser parcialmente incorporado, e o que estava dentro, deslocado. Considerando que as fronteiras funcionam como membranas (Marsico, 2024), essa permeabilidade expressa a dinamicidade dos sistemas semióticos diante da irreversibilidade do tempo. O não-binário não se reduz à oposição à binariedade, mas atua como operador transformacional (Tateo, 2016) que torna explícitas a permeabilidade, a instabilidade e a plasticidade das fronteiras das redes semióticas, das semioses de identificação e das concepções de si, mantendo o sistema em contínuo movimento criativo. Cada reconfiguração altera o próprio campo de possibilidades, no qual se dá a emergência do novo e se ampliam as margens em que o desenvolvimento humano acontece.

Se buscássemos alguma definição a partir do que foi analisado nas trajetórias das pessoas participantes, a não-binariedade seria menos sobre o que é e mais sobre o que faz. Ela tensiona, desloca e (re)elabora sentidos e significados cisheteronormativos, instaurando zonas de co(cri)ação e autopermissão que promovem deslocamentos ontoepistemológicos nas leituras socioculturais sobre o humano. Nessa dinâmica, instauram-se negociações (inter)subjetivas mais permeáveis, nas quais a novidade e a singularidade emergem como forças criativas que desestabilizam a linearidade do sistema sexo-gênero-sexualidade.

Com inspiração da figura proposta por Tateo (2016, 2017), reiteramos que o “fora” do binário, o não-binário, não existe em exterioridade à norma, mas coexiste com a binariedade em um contínuo dialógico de interdependência e diferenciação, no qual ambos se implicam e se tensionam mutuamente (Bhabha, 1998; Butler, 2019c; Tateo, 2016, 2017). Nas trajetórias analisadas, essa coimplicação se manifesta nas formas pelas quais o que é marcado como exterior retorna nos processos de (re)elaboração de si: experiências antes interditas passam a operar como fontes de reflexão, resistência e criação de novos modos de significar. Esse retorno do “fora”, como presença atuante no processo de significação, encontra ressonância no conceito de *foraclusão*⁵⁹ em Butler (2019c).

O conceito de *foraclusão* permite compreender as dinâmicas de reconhecimento que delimitam as condições de existência e de inteligibilidade, produzindo fronteiras que canalizam o que pode ser vivido, legitimado e nomeado — e, simultaneamente, aquilo que é lançado para além desses limites. Esse “fora”, em Butler (2019c), constitui uma dimensão coconstitutiva da normatividade: ao traçar o que deve ser excluído, a norma engendra aquilo que a torna possível e, ao mesmo tempo, o que ameaça sua coerência. O que é *foracluído*,

⁵⁹ Butler retoma o conceito de *foraclusão* de Lacan em *Corpos que importam* (2019c), mobilizando-o para discutir os limites do que é considerado inteligível e os processos de exclusão constitutiva desse sistema que sustentam as normas de reconhecimento. De Lacan, ela preserva a noção de que o simbólico se organiza a partir de um “fora” necessário — aquilo que é expulso para que o campo do sentido se mantenha coerente. Contudo, Butler desloca essa formulação do registro psicanalítico para o domínio da linguagem e da performatividade, evidenciando que tal exclusão não é estável, mas continuamente reiterada na produção do humano e do abjeto.

contudo, não desaparece; persiste como ausência operante, sustentando os limiares do dizível, do nomeável e do compreensível, e desestabilizando a aparência de estabilidade que busca preservar.

Nos interstícios entre o que é reconhecido e o que é foracluído emergem zonas de contato, arenas simbólicas em que a norma, mesmo mantendo sua força regulatória diante das canalizações socioculturais (Valsiner, 2014), revela sua instabilidade constitutiva. Essas zonas correspondem às *buffer zones* descritas por Tateo (2016) (ver Figura 4), fronteiras nas quais forças ambivalentes coexistem, se confrontam e se reconfiguram, sustentando a continuidade dinâmica do sistema

É nesse campo ambivalente e resistente que os processos reflexivos das pessoas participantes, articulados à não-binariedade e aos campos pleromáticos, ganham centralidade. Sentimentos e signos em estado pleromático (como o não-pertencimento, a curiosidade e a confusão) operam como forças de desestabilização de valores e significados que se hipergeneralizam catalisados pela sociocultura, instaurando descontinuidades no fluxo de significação coordenada. Ao fazê-lo, canalizam aberturas mais amplas de frestas e possibilidades de significação nos sistemas psicológicos e instauram processos abdutivos que superam os limites impostos pelas canalizações cisheteronormativas, ampliando o campo de criação e transformação semiótica.

Essa dinâmica se expressa na fala de Chico quando, ao rememorar suas reflexões sobre a transexualidade e a não-binariedade, afirma: “*Foi a única coisa que eu acho que foi uma percepção mais pessoal mesmo*”. A referência à “percepção pessoal” assinala que o campo pleromático se converteu em abdução, abrindo passagem para um processo inicial de esquematização; momento em que o indeterminado ganha forma simbólica e o sistema se projeta em direção ao futuro.

A partir desse ponto de inflexão, em que o novo começa a adquirir forma no plano subjetivo, as reflexões de Cora deslocam a discussão para a escala sociocultural, evidenciando como os processos individuais de significação se entrelaçam a disputas mais amplas sobre o que pode ser reconhecido, nomeado e legitimado. Sua fala problematiza o risco de que a não-binariiedade, ao ser reinscrita nos mesmos esquemas classificatórios que procura tensionar, perca parte de sua potência transformadora:

[ES] Quando a não-binariiedade passa a ser vista como um terceiro gênero, um outro gênero, vai sendo tirada dela toda a potencialidade transformadora. Ao invés da gente pegar e fazer as outras pessoas que têm outras identificações pensarem que o gênero é uma piada, não faz sentido a gente organizar o mundo dessa forma, tipo, criar hierarquia a partir disso, as pessoas têm buscado muito uma institucionalização dessa coisa, que vai colocando a gente em outras vulnerabilidades.

A não-binariiedade pode ser compreendida, então, como uma das manifestações do lócus fraturado da diferença colonial (Lugones, 2019). Essa perspectiva permite compreender a fratura não como ruptura absoluta, mas como espaço de tensão criativa:

A partir do lócus fraturado, o movimento sucede na retenção de formas criativas de pensar, comportar-se e se relacionar, que são antitéticas à lógica do capital. O sujeito, as relações, as bases e as possibilidades são continuamente transformadas, encarnando uma trama desde o lócus fraturado que constitui uma recriação criativa, povoada. Adaptar, rejeitar, adotar, ignorar e integrar nunca são apenas formas isoladas de resistência, por serem sempre performadas por um sujeito ativo complexamente construído na sua habitação da diferença colonial com um lócus fraturado. Quero enxergar a multiplicidade nessa fratura: tanto a imposição da colonialidade dos gêneros quanto a resposta resistente de um subalterno senso de si, do social, do Eu relacional, do cosmos, todos baseados em uma memória povoada. Sem essa

multiplicidade em tensão, conseguimos ver a colonialidade dos gêneros apenas como uma conquista ou um congelamento da memória, um entendimento ossificado do Eu relacional de um senso pré-colonial da sociedade. Parte do que vejo é esse movimento tensionado, as pessoas se movendo: a tensão entre a desumanização e a paralisia da colonialidade do ser, e a atividade criativa do ser-sendo (Lugones, 2019, p. 372).

É nesse campo fértil que se inscrevem as múltiplas expressões não-binárias: não-binárie, sapatão não-binárie, não-binárie transmasculine, não-binárie transfeminine, gênero-neutro, gênero-fluido, agênero, androgino, demigênero, travesti, bixa-travesti, entre outras; que possibilitam novas formas de significação do humano e de (re)elaboração dos modos de ser, de existir e de se relacionar, tensionando os contornos da cisheteronormatividade e expandindo o campo do possível.

Compreendê-la como termo-guarda-chuva, como propõem Azevedo (2024a), Caetano (2024) e Taner de Lima (2020), e como descrevem Chico e Quíron, sem restringi-la a uma definição única, reafirma seu caráter processual, dinâmico e aberto. A não-binariedade se configura como potência produtora de disputas e invenções contínuas de sentido, voltada menos à fixação de identidades e aos roteiros rígidos sobre trajetórias e *corpos-selves* que supostamente garantiriam legitimidade, e mais à co(cri)ação de possibilidades plurais de ser, de existir e de se relacionar. A própria não-binariedade se (re)elabora em meio aos sistemas dilemáticos que constitui e tensiona, sustentando sua potência transformacional enquanto a binariedade persistir. O que advém, o “pós”, permanece indeterminado, aberto ao devir que caracteriza os fenômenos humanos.

(In-)Conclusão

Esta tese buscou constituir-se como uma discussão introdutória, mas densa, no campo da Psicologia Cultural Semiótica, em diálogo com epistemologias críticas como a decolonial e a *queer*, na tentativa de acompanhar o que se desloca quando experiências não-binárias tensionam o modo como a Psicologia comprehende o humano e o desenvolvimento. Trabalhar com um fenômeno cuja esquematização é recente na sociedade brasileira implicou adentrar um campo pleromatizado de significações, afetos, ambivalências e resistências que desestabilizam as formas pelas quais o sistema moderno-colonial organiza a vida e a inteligibilidade, produzindo processos abdutivos voltados à criação de novas possibilidades de sentido.

Ao tensionar o pensamento psicológico tradicional sobre o desenvolvimento humano, buscou-se compreender o que se torna possível quando experiências dissidentes se afirmam como produtoras de conhecimento e significação. Esse movimento permitiu revisitar os próprios fundamentos do campo e evidenciar que o desenvolvimento se dá nas margens do que é reconhecido e legitimado; nas fronteiras em que emergem formas plurais de co(cri)ação e (re)elaboração de si e do humano.

A análise compreendeu as ambivalências e resistências como forças constitutivas do desenvolvimento, acompanhando o devir das significações e das trajetórias (suas continuidades, rupturas e co(cri)ações) como expressão dos modos singulares e plurais de constituição de si e de formação do corpo-*self* em relação (inter)subjetiva. As trajetórias de Chico, Cora e Quíron evidenciaram que o desenvolvimento se processa em campos tensionais, nos quais a indeterminação e a imprevisibilidade instauram possibilidades criativas de reconfiguração simbólica. Nesses interstícios de campos dilemáticos, nos quais coexistem interpelações e resistências, a autopermissão se delineou como dinâmica

autorregulatória e relacional, em que o corpo-*self* media as forças entre o que é canalizado pela norma e o que se converte em (re)elaboração de si.

Nesse horizonte, a disforia, conceito reiteradamente mobilizado pela Psicologia para legitimar diagnósticos de “incongruência de gênero”, não foi compreendida como causa nem como fenômeno circunscrito à interioridade psíquica, mas como expressão da saturação das forças interpelativas e das relações (inter)subjetivas, nas quais se estreitam as possibilidades de autopermissão. Esse ponto crítico do sistema afetivo-semiótico de *tensegrity* evidencia o corpo-*self* tensionado pela persistência da visão e pelos regimes de reconhecimento, configurando-se como arena em que a autorregulação se torna mais difícil de sustentar. Quando essas interpelações se atenuam e é possível reconhecer-se em formas distintas daquelas em que a cisheteronormatividade se inscreve, ainda que por instantes, emergem zonas de suspensão nas quais o corpo-*self* pode ser enunciado em outros regimes de significação, abrindo frestas em que se tornam possíveis novos modos de sentir, de existir e de se (re)elaborar.

O estudo da não-binariiedade ampliou a compreensão do desenvolvimento humano como processo cogenético, histórico e relacional, no qual a criação do novo emerge do tensionamento e não de sua superação. O desenvolvimento se configura como movimento contínuo de co(cri)ação e (re)elaboração de si, produzido nas tensões do que é reconhecido e legitimado, onde o humano se (re)inscreve em fluxo diante do imprevisível e do indeterminado. Nessas dinâmicas, o tempo se torna campo de criação, e o futuro, uma dimensão aberta em que o humano segue se produzindo como possibilidade.

A produção metodológica desta tese se ancorou em um ciclo de coconstrução de informações composto por três momentos interdependentes: entrevistas semiestruturadas, *go-along* e grupo de reflexão coletiva. Cada uma dessas etapas instaurou modos singulares de interlocução e produção de conhecimento, articulando-se como um processo dialógico

contínuo entre pesquisadora e pessoas participantes. Essa triangulação metodológica ampliou a densidade analítica do estudo, permitindo observar as diferenças entre os formatos individuais e coletivos de interlocução e como as dinâmicas afetivo-semióticas mobilizadas em cada contexto ativaram outras (e por vezes novas) camadas de significação. À medida que os ambientes, os vínculos e as interações se transformavam ao longo da pesquisa, emergiam modos diversos de se expressar e de narrar, evidenciando a natureza processual e situada do desenvolvimento humano.

Nesse conjunto, o *go-along* se destacou como inovação metodológica e epistemológica para a Psicologia, ao acompanhar o fluxo da experiência em sua processualidade viva, no entrelaçamento entre corpo-*self*, (inter)subjetividade, espaço e memória. Sua contribuição configura-se como uma ferramenta de contato imediato com as dinâmicas afetivo-semióticas que sustentam o desenvolvimento humano e com os processos de significação no instante em que se produzem. Entre os movimentos mais expressivos, observou-se a (re)configuração contínua das memórias ao longo da imersão, que reverberou nas projeções e expectativas em relação ao futuro. Ao favorecer uma escuta encarnada e situada, o *go-along* se afirmou como prática de co(cri)ação de sentido, significado e conhecimento, sensível às tensões entre o vivido e o narrado e comprometida com uma Psicologia implicada, relacional e ética; uma Psicologia que se aproxima das experiências cotidianas e dos espaços onde as pessoas vivem, sentem e se (re)elaboram (Tateo & Marsico, 2019).

Como psicólogues/as/os e pesquisadores/as/es, é indispensável manter uma postura crítica e reflexiva diante dos discursos e práticas que produzimos, interrogando se eles ampliam caminhos emancipatórios ou se reiteram enquadramentos normativos que geram violência. Entre os aspectos que não puderam ser aprofundados nesta tese, destaca-se a dimensão intersubjetiva da violência simbólica presente em atendimentos com profissionais

da Psicologia e da saúde que restringem as possibilidades de cuidado; experiências que evidenciam o quanto nossas práticas ainda podem reproduzir regimes de exclusão e silenciamento. Essas relações convidam à vigilância e (auto)crítica ético-política e epistêmica, pois os modos de pensar e enunciar o outro têm o potencial de se materializar em formas de opressão.

Dante disso, torna-se urgente construir uma ciência psicológica que confronte os paradigmas modernos alicerçados na colonialidade, recuse a patologização das diferenças e reconheça nossa condição pós-colonial como profissionais e produtores de conhecimento. Essa tarefa implica considerar as múltiplas dimensões da opressão, do poder e da resistência que transversalizam a prática científica, comprometendo-nos com a transformação sociocultural e com a criação de uma Psicologia relacional, situada e ética. Nos termos de Halberstam (2000), é preciso fracassar com a ciência psicológica moderno-colonial como postura de desobediência criativa diante da cumplicidade histórica às normas que sustentam sua pretensa universalidade.

Também se delineia a necessidade de aprofundar as relações entre pessoas e grupos não-normativos, nas quais persistem disputas de reconhecimento, poder e pertencimento que revelam a dissidência como um campo atravessado por ambivalências, tensões e conflitos; e não como espaço homogêneo, harmônico ou pacificado. Tais dinâmicas podem tanto engendrar processos de co(cri)ação quanto reproduzir outras formas de violência. As narrativas das pessoas participantes demonstraram os desconfortos e impasses que emergem ao enunciar-se não-binárie diante das próprias comunidades dissidentes, dimensão que permanece aberta a explorações futuras.

Por fim, embora o conceito de autopermissão abrigue parte dessas dinâmicas, ainda não se desenvolveu de modo sistemático a análise das práticas micropolíticas criativas do cotidiano (condutas, humor e estratégias relacionais) como expressões de agência e

(re)invenção (inter)subjetiva que sustentam processos de resistência e (re)elaboração de si, assim como o potencial da arte nos processos de desenvolvimento e de autopermissão de pessoas dissidentes.

Esta tese não busca uma conclusão. Ao contrário, busca ser um operador transformativo, no qual se abrem maiores possibilidades de processos de deslocamento e de implicação com aquilo que permanece em movimento: o humano, o desenvolvimento e a própria Psicologia. Considerando que as perguntas são mais fecundas do que as respostas, este trabalho se comprehende como campo de ambivalências e resistências, não para encerrá-las, mas para habitá-las, sustentando o inacabamento como princípio ético-político e epistêmico da co(cri)ação, da produção de conhecimento socioculturalmente responsável.

Referências

- Abbey, E. (2006). Triadic frames for ambivalent experience. *Estudios de Psicología*, 27(1), 33–40. <https://doi.org/10.1174/021093906776173199>
- Abbey, E. (2015). Temporality and the boundary between present and future. Em L. M. Simão, D. S. Guimarães, & J. Valsiner (Orgs.), *Temporality: Culture in the flow of human experience* (pp. 41–56). Information Age Publishing.
- Abbey, E., & Valsiner, J. (2005). Emergence of meanings through ambivalence. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 6(1). <https://doi.org/10.17169/fqs-6.1.515>
- Abbey, E., & Valsiner, J. (2018). Looking at relations across generations: Ambivalence in context. Em I. Albert, E. Abbey, & J. Valsiner (Orgs.), *Trans-Generational Family Relations: Investigating Ambivalences* (pp. xiii-xx). Information Age Publishing.
- Adichie, C. N. (2019). *O perigo de uma história única*. Companhia das Letras.
- Albán Achinte, A. (2009). Artistas indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones. Estéticas de la re-existencia. Em Z. Palermo (Ed.), *Arte y estética en la encrucijada descolonial* (pp. 83-112). Ediciones Del Signo.
- Alencar de Araujo, I. A., & do Madureira, A. F. A. (2025). Towards a Reflexive Psychology: Embracing Interdisciplinarity, Intersectionality, and Decolonial Perspectives. *Culture & Psychology*, 0(0), 1-25. <https://doi.org/10.1177/1354067X251389925>
- Alves, C. B., & Delmondez, P. (2015). Contribuições do pensamento decolonial à psicologia política. *Revista Psicologia Política*, 15(34), 647–661. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2015000300012
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute Books.

- Anzaldúa, G. (2019). La conciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência. Em H. B. de Hollanda (Org.), *Pensamento feminista: conceitos fundamentais* (pp. 323-338). Bazar do Tempo.
- Araújo, E. (1997). A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. Em M. Del Priore (Org.), *História das mulheres no Brasil* (pp. 45–77). Contexto.
- Azevedo, D. (2024). Não binariedade: uma identidade emergente no Brasil contemporâneo. *Revista Periódicus*, 1(20), 01–05. <https://doi.org/10.9771/peri.v1i20.59507>
- Bacellar, C. B. (2020). À beira do corpo erótico descolonial, entre palimpsestos e encruzilhadas. Em H. B. de Hollanda (Org.), *Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global* (pp. 315–329). Bazar do Tempo.
- Bhabha, H. K. (1998). *O local da cultura*. Editora UFMG.
- BBC. (2022, 21 dez.). “Linhas de desejo”: os caminhos inventados por pedestres na cidade feita para carros. *BBC News Brasil*. <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-64038880>
- Bellini, L. (1989). *A coisa obscura: mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial*. Brasiliense.
- Bento, B. (2011). Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. *Revista Estudos Feministas*, 19(2), 549-559. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2011000200016>
- Bento, B. (2017). *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual* (3^a Ed.). Garamond.
- Bento, B. (2024). *Abjeção: a construção histórica do racismo*. Cult.
- Bento, B., & Pelúcio, L. (2012). Despatologização do gênero: a politização das identidades abjetas. *Revista Estudos Feministas*, 20(2), 569–581. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2012000200017>

Borba, R. (2014). A linguagem importa? Sobre performance, performatividade e peregrinações conceituais. *Cadernos Pagu*, 43, 441–473.

<https://doi.org/10.1590/0104-8333201400430441>

Branco, A. U. (2016). Values and their ways of guiding the psyche. Em J. Valsiner, G. Marsico, N. Chaudhary, T. Sato & V. Dazzani (Orgs.), *Psychology as the science of human being: The Yokohama Manifesto* (pp. 225-244). Springer.

Branco, A. U. (2021). Hypergeneralized affective-semiotic fields: The generative power of a construct. Em B. Wagoner, B. A. Christensen, & C. Demuth (Orgs.), *Culture as process: A tribute to Jaan Valsiner* (pp. 143–152). Springer.

https://doi.org/10.1007/978-3-030-77892-7_13

Branco, A. U., & Valsiner, J. (1997). Changing methodologies: A co-constructivist study of goal orientations in social interactions. *Psychology and developing societies*, 9(1), 35-64. <https://doi.org/10.1177/097133369700900103>

Branco, A. U., Freire, S. F. D. C., & Roncancio-Moreno, M. (2020). Dialogical self system development: The co-construction of dynamic self-positionings along life course. Em M. C. S. Lopes de Oliveira, A. U. Branco, & S. F. D. C. Freire (Orgs.), *Psychology as a dialogical science: Self and culture mutual development* (pp. 53–72). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-44772-4_3

Brinkmann, S. (2012). *Qualitative inquiry in everyday life: Working with everyday life materials*. Sage.

Brinkmann, S. (2016). Psychology as a normative science. Em J. Valsiner, G. Marsico, N. Chaudhary, T. Sato, & V. Dazzani (Orgs.), *Psychology as the science of human being: The Yokohama Manifesto* (pp. 3-16). Springer.

- Brinkmann, S. (2019). Normativity in psychology and the social sciences: Questions of universality. Em J. Valsiner (Org.), *Social Philosophy of Science for the Social Sciences* (pp. 189-201). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-33099-6_11
- Butler, J. (2019a). *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Civilização Brasileira.
- Butler, J. (2019b). Atos performáticos e a formação dos gêneros: Um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. Em H. B. de Hollanda (Org.), *Pensamento feminista: Conceitos fundamentais* (pp. 213–230). Bazar do Tempo.
- Butler, J. (2019c). *Corpos que importam: Os limites discursivos do “sexo”* (V. Daminelli & D. Yago Françoli, Trad.). N-1 Edições.
- Caetano, M. F. (2024). *Auto(in)determinação não-binária: Negatividade e recusa radical*. Seminário Internacional Fazendo Gênero 13 – Anais Eletrônicos.
- Câmara dos Deputados. (2023). Projeto de Lei nº 2022/2023 (da Sra. Erika Hilton e Célia Xakriabá) — Inscrição de Tibira do Maranhão no Livro dos Heróis da Pátria. Brasília, DF.
- https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarIntegra?codteor=2260842
- Câmara dos Deputados. (2024). Projeto de Lei nº 250/2024 (da Sra. Érika Hilton) – Inscreve Xica Manicongo, a primeira travesti brasileira, no Livro dos Heróis e Heroínas da Pátria. Brasília, DF.
- https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarIntegra?codteor=2389895
- Carpiano, R. M. (2009). Come take a walk with me: The “Go-Along” interview as a novel method for studying the implications of place for health and well-being. *Health & Place*, 15(1), 263–272. <https://doi.org/10.1016/j.healthplace.2008.05.003>
- Carvalhaes, F. F. de, & Lima, A. B. (2020). Contemporaneidade e decolonialismo: Notas para uma práxis crítica e situada para a Psicologia Social. *Revista Espaço Acadêmico*,

20(223), 58–70.

<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/54378>

Casa-Museu Ema Klabin. (2021). *Desistências de gênero* [Palestra].

<https://emaklabin.org.br/palestras/desistencias-de-genero>

Chaudhary, N., Hviid, P., Marsico, G., & Villadsen, J. W. (2017). Rhythms of resistance and existence: An introduction. Em N. Chaudhary, P. Hviid, G. Marsico, & J. W. Villadsen (Orgs.), *Resistance in everyday life: Constructing cultural experiences* (pp. 1–12). Springer.

Chaudhary, N., & Shukla, S. (2017). The third gender and their identity in Indian society. Em N. Chaudhary, P. Hviid, G. Marsico, & J. W. Villadsen (Orgs.), *Resistance in everyday life: Constructing cultural experiences* (pp. 35–48). Springer.

Chaudhary, N., Misra, G., Bansal, P., Valsiner, J., & Singh, T. (2022). Making sense of culture for the psychological sciences. *Review of General Psychology*, 26(4), 399–415. <https://doi.org/10.1177/10892680211066473>

Conselho Federal de Psicologia. (1999, 22 de março). *Resolução CFP nº 001/1999: Estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da orientação sexual*. https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/1999/03/resolucao1999_1.pdf

Conselho Federal de Psicologia. (2018, 29 de janeiro). *Resolução CFP nº 01/2018: Estabelece normas de atuação para as psicólogas e os psicólogos em relação às pessoas transexuais e travestis*. <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2018/01/Resolu%C3%A7%C3%A3o-CFP-01-2018.pdf>

Costa, J. F. (1999). *Ordem médica e norma familiar*. Graal.

Curiel, O. (2007). *Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Perfiles del Feminismo Iberoamericano*, 3, 1–33.

<https://centroafrobogota.com/attachments/article/41/Los%20aportes%20de%20las%20afrodescendientes%20a%20la%20teor%C3%A9tica%20y%20la%20pr%C3%A1ctica%20feminista.%20Ochy%20Curiel.pdf>

Curiel, O. (2013). *La nación heterosexual: Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Brecha Lésbica.

Curiel, O. (2017). Género, raza, sexualidad: Debates contemporáneos. *Intervenciones en Estudios Culturales*, 3(4), 41–61.

<http://portal.america.org/amelia/jatsRepo/53/5312003/5312003.pdf>

Curiel, O. (2020). Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. Em H. B. de Hollanda (Org.), *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais* (pp. 120–138). Bazar do Tempo.

De Luca Piccione, R., & Valsiner, J. (2017). Psychological functions of semiotic borders in sense-making: Liminality of narrative processes. *Europe's Journal of Psychology*, 13(3), 532–547. <https://doi.org/10.5964/ejop.v13i3.1136>

De Luca Piccione, R., De Fortuna, A. M., Balzani, E., & Marsico, G. (2025). *Trajectories of the notion of liminality: Identity, border, threshold, affectivity and spatio-temporal processes of transformation*. *Culture & Psychology*, 0(0), 1–23.

<https://doi.org/10.1177/1354067X251315735>

Del Priore, M. (2023). *Histórias íntimas: Sexualidade e erotismo na história do Brasil*. Planeta.

Di Nuovo, S. (2023). Why use idiographic approaches in psychological research? Em S. Salvatore & J. Valsiner (Orgs.), *Ten years of idiographic science* (pp. 71–86). Information Age Publishing.

Engel, M. (2004). Psiquiatria e feminilidade. Em M. Del Priore (Org.), *História das mulheres no Brasil* (pp. 322–361). Contexto.

- Español, A., Marsico, G., & Tateo, L. (2018). Maintaining borders: From border guards to diplomats. *Human Affairs*, 28(3), 443–460. <https://doi.org/10.1515/humaff-2018-0036>
- Español, A., & Marsico, G. (2021). Psychology of borders: An integral proposal to understand border phenomena in human life. *Theory & Psychology*, 31(5), 665–674. <https://doi.org/10.1177/09593543211026756>
- Foucault, M. (1999). *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Graal.
- Garcia, C. M., Eisenberg, M. E., Frerich, E. A., Lechner, K. E., & Lust, K. (2012). Conducting go-along interviews to understand context and promote health. *Qualitative Health Research*, 22(10), 1395–1403. <https://doi.org/10.1177/1049732312452936>
- Galvão, A. A., & Marsico, G. (2023). Time-Space of Youth from the Periphery: an Analysis from Cultural Psychology Perspective. *Trends in Psychology*, 31(1), 31-49. <https://doi.org/10.1007/s43076-021-00117-8>
- Geninpapos. (2022, março). Post no Instagram: <https://www.instagram.com/p/Ca5nZUAPoMi/>
- Glăveanu, V. P. (2017). Collective memory between stability and change. *Culture & Psychology*, 23(2), 255–262. <https://doi.org/10.1177/1354067X17695766>
- Glăveanu, V. P., & Wagoner, B. (2016). Memory and creativity: Historical and conceptual intersections. Em J. Valsiner, G. Marsico, N. Chaudhary, T. Sato, & V. Dazzani (Orgs.), *Psychology as the science of human being: The Yokohama Manifesto* (pp. 67–83). Springer.
- Gomes de Jesus, J. (2019). Xica Manicongo: A transgeneridade toma a palavra. *RE-DOC: Revista Docência e Cibercultura*, 3(1), 1-33. <https://doi.org/10.12957/redoc.2019.41817>

- González, L. (2020). Por um feminismo afro-latino-americano. Em H. B. de Hollanda (Org.), *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais* (pp. 38–50). Bazar do Tempo.
- Green, J. N. (2000). *Além do carnaval: A homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. Unesp.
- Halberstam, J. (2011). *The queer art of failure*. Duke University Press.
- Haraway, D. (1995). Saberes localizados: A questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, (5), 7–41.
<https://ieg.ufsc.br/storage/articles/October2020/31102009-083336haraway.pdf>
- Haraway, D. J. (2019). Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. Em H. B. de Hollanda (Org.), *Pensamento feminista: Conceitos fundamentais* (pp. 157–211). Bazar do Tempo.
- Harding, S. (2019). A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. Em H. B. de Hollanda (Org.), *Pensamento feminista: Conceitos fundamentais* (pp. 95–119). Bazar do Tempo.
- Henrich, J., Heine, S. J., & Norenzayan, A. (2010). The weirdest people in the world? *Behavioral and Brain Sciences*, 33(2–3), 61–83.
<https://doi.org/10.1017/S0140525X0999152X>
- Holanda, H. B. de, & Miranda, A. (2024). *Confabulando o agora para mirar no amanhã*. *Revista Estudos Feministas*, 2(4), 110721- 11087 <https://doi.org/10.5007/1984-8412.2024.e102445>
- Horton, D., & Wohl, R. R. (1956). Mass communication and para-social interaction: Observations on intimacy at a distance. *Psychiatry*, 19(3), 215–229.
<https://doi.org/10.1080/00332747.1956.11023049>

- Hviid, P. (2017). Cultural productions through resistance. Em N. Chaudhary, P. Hviid, G. Marsico, & J. W. Villadsen (Orgs.), *Resistance in everyday life: Constructing cultural experiences* (pp. 13–18). Springer.
- Klempe, S. H., & Lehmann, O. (2021). Pleromatization: Bringing cultural psychology closer to human experience. Em B. Wagoner, B. A. Christensen, & C. Demuth (Orgs.), *Culture as process: A tribute to Jaan Valsiner* (pp. 243–250). Springer.
- Kusenbach, M. (2003). Street phenomenology: The go-along as ethnographic research tool. *Ethnography*, 4(3), 455-485.
- Lander, E. (2000). Ciências sociais: Saberes coloniais e eurocêntricos. Em E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais* (pp. 8–23). CLACSO. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624092356/4_Lander.pdf
- Laqueur, T. (2001). *Inventando o sexo: Corpo e gênero dos gregos a Freud*. Relume-Dumará.
- Lauretis, T. (2019). A tecnologia de gênero. Em H. B. de Holanda (Org.), *Pensamento feminista: conceitos fundamentais* (pp. 121-155). Bazar Tempo.
- Le Guin, U. K. (2019). *A mão esquerda da escuridão*. Aleph.
- Lehmann, O. V., & Klempe, S. H. (2016). The centrality of aesthetics for psychology: Sciences and arts united through poetic instants. Em J. Valsiner, G. Marsico, N. Chaudhary, T. Sato, & V. Dazzani (Orgs.), *Psychology as the science of human being: The Yokohama Manifesto* (pp. 51–66). Springer.
- Lopes de Oliveira, M. C. S. (2021). Psicologia cultural-semiótica: Aportes para a abordagem científica do desenvolvimento humano na contemporaneidade. Em A. F. A. Madureira & J. Bizerril (Orgs.), *Psicologia & cultura: Teoria, pesquisa e prática profissional* (pp. 23–59). Cortez.

- Lopes de Oliveira, M. C. S. (2023). Como os seres humanos se desenvolvem? A perspectiva da psicologia cultural. Em M. S. Neves-Pereira, & A. U. Branco (Orgs.), *A psicologia cultural chega à escola* (pp. 35-64). Information Age Publishing.
- Lopes de Oliveira, M. C. S., Branco, A. U., Alencar de Araujo, I. A., & de Paula, L. D. (2025). *Introdução à psicologia cultural: Teoria, pesquisa e desenvolvimento humano*. Alínea.
- Lotman, J. (2005). On the semiosphere. *Sign Systems Studies*, 33(1), 206–229.
- Lugones, M. (2019). Rumo a um feminismo decolonial. Em H. B. de Hollanda (Org.), *Pensamento feminista: Conceitos fundamentais* (pp. 357–377). Bazar do Tempo.
- Lugones, M. (2020). Colonialidade e gênero. Em H. B. de Hollanda (Org.), *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais* (pp. 52–82). Bazar do Tempo.
- Madureira, A. F. A. (2007). *Gênero, sexualidade e diversidade na escola: A construção de uma cultura democrática* (Tese de Doutorado, Universidade de Brasília). Repositório Institucional da UnB. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/1610>
- Madureira, A. F. A. (2018). Social identities, gender, and self: Cultural canalization in imagery societies. Em A. Rosa & J. Valsiner (Orgs.), *The Cambridge handbook of sociocultural psychology* (2nd ed., pp. 597–614). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316662229.033>
- Madureira, A. F. D. A., & Branco, A. U. (2001). A pesquisa qualitativa em psicologia do desenvolvimento: questões epistemológicas e implicações metodológicas. *Temas em psicologia*, 9(1), 63-75. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1413-389X2001000100007&script=sci_arttext
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la decolonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. Em S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Orgs.), *El giro decolonial:*

Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (pp. 127–167). Siglo del Hombre Editores.

Marková, I., Linell, P., Grossen, M., & Salazar Orvig, A. (2007). *Dialogue in focus groups: Exploring socially shared knowledge*. Equinox Publishing.

Marsico, G. (2017). Resistance serves the transformation: An introduction to Section III. Em N. Chaudhary, P. Hviid, G. Marsico, & J. W. Villadsen (Orgs.), *Resistance in everyday life: Constructing cultural experiences* (pp. 225–232). Springer.

Marsico, G. (2018). Development and Education as Crossing Sociocultural Boundaries. Em A. Rosa, & J. Valsiner (Editors), *The Cambridge handbook of sociocultural psychology*, (pp.) 302- 316.

Marsico, G., (2024). Cultural Psychology of Bordering Process. Em J., Valsiner and M. Tamm (Orgs.). *Breakthroughs in Cultural Psychology* (pp. 229-249). Tallinn University Press.

Marsico, G., & Tateo, L. (2017). Borders, tensegrity and development in dialogue. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 51(4), 536–556.

<https://doi.org/10.1007/s12124-017-9398-2>

Marsico, G., & Varzi, A. C. (2016). Psychological and social borders: Regulating relationships. Em G. Marsico, N. Chaudhary, & J. Valsiner (Orgs.), *Psychology as the science of human being: The Yokohama Manifesto* (pp. 327–335). Springer.

Moore, H. (1997). Understanding sex and gender. Em T. Ingold (Org.), *Companion encyclopedia of anthropology* (pp. 813–830). Routledge.

Mott, L. (1992). Relações raciais entre homossexuais no Brasil colonial. *Revista de Antropologia*, 35, 169–189. <https://www.jstor.org/stable/41616105>

- Mott, L. (2021). Sodomia faeminarum: A Inquisição e a alforria do lesbianismo no mundo português, 1646. *Politeia: História e Sociedade*, 20(1), 45–66.
<https://doi.org/10.22481/politeia.v20i1.8999>
- Moura, C. B. (2023). *Gênero e corpo no self dialógico: Queerizando o self* (Tese de Doutorado, Universidade de Brasília). <https://repositorio.unb.br/handle/10482/48914>
- Moura, C. B., & Lopes de Oliveira, M. C. S. (2023). Contributions of queer theory to a political approach to corporeality in cultural psychology. *Culture & Psychology*, 30(4), 1147-1165. <https://doi.org/10.1177/1354067X231219448>
- Nascimento, A. (2016). *O genocídio do negro brasileiro*. Perspectivas.
- Orellana, C. I. (2016). El desafío de construir una psicología del desarrollo crítica en sociedades inhóspitas. *Revista Costarricense de Psicología*, 35(2), 4–19.
<https://doi.org/10.22544/rcps.v35i02.01>
- Overton, W. F. (2006). Developmental psychology: Philosophy, concepts, methodology. Em R. M. Lerner (Org.), *Handbook of child psychology: Theoretical models of human development* (Vol. 1, 6th ed., pp. 107–188). Wiley
- Oyewùmí, O. (2020). Conceituando o gênero: Os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Em H. B. de Holanda (Org.), *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais* (pp. 84–94). Bazar do Tempo.
- Oyewùmí, O. (2021). *A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para discursos ocidentais de gênero*. Bazar do Tempo.
- Paula, L. D., Alencar de Araujo, I. A. A., Lopes de Oliveira, M. C., & Branco, A. U. (2023). Affectivity from the dialogical perspective of cultural psychology: Educational implications. Em P. Fossa & C. Cortés-Rivera (Orgs.), *Affectivity and learning: Bridging the gap between neurosciences, cultural and cognitive psychology* (pp. 151–174). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-031-31709-5_8

- Pavón-Cuéllar, D. (2021). Rumo a uma descolonização da psicologia latino-americana: Condição pós-colonial, virada decolonial e luta anticolonial. *Brazilian Journal of Latin American Studies*, 20(39), 95–127. <https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2021.182217>
- Pereira, D. F., Gonçalves, C. V., Silva, C. M., & Eckhardt, F. (2022). O pensamento decolonial na psicologia brasileira. *Conhecimento & Diversidade*, 14(32), 181–193. <https://doi.org/10.18316/rcd.v14i32.9416>
- Pombo, M. (2024). Além dos binarismos. *Revista Periódicus: Não Binariedade: Uma identidade emergente no Brasil contemporâneo*, 1(20), 6-20. <https://doi.org/10.9771/peri.v1i20.54824>
- Preciado, P. B. (2019a). Multidões queer: Notas para uma política dos “anormais”. Em H. B. de Holanda (Org.), *Pensamento feminista: Conceitos fundamentais* (pp. 421–429). Bazar do Tempo.
- Preciado, P. B. (2019b). O que é contrassexualidade? Em H. B. de Holanda (Org.), *Pensamento feminista: Conceitos fundamentais* (pp. 411–419). Bazar do Tempo.
- Preciado, P. B. (2022). *Eu sou o monstro que vos fala*. Zahar.
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Em E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais* (pp. 107–130). CLACSO. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf
- Raminelli, R. (2004). Eva Tupinambá. Em M. Del Priore (Org.), *História das mulheres no Brasil* (pp. 11–44). Contexto.
- Rich, A. (2010). Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Bagoas – Estudos Gays: Gêneros e Sexualidades*, 4(5), 17-44. <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2309>

- Rubin, G. (2012). *O tráfico de mulheres: Notas sobre a “Economia Política” do Sexo**.
<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/1919?locale-attribute=es>
- Rosa, A. (2016). The self rises up from lived experiences: A micro-semiotic analysis of the unfolding of trajectories of experience when performing ethics. Em J. Valsiner, G. Marsico, N. Chaudhary, T. Sato, & V. Dazzani (Orgs.), *Psychology as the science of human being: The Yokohama Manifesto* (pp. 105–127). Springer.
- Rosa, A., & Valsiner, J. (2018). The human psyche lives in semiospheres. Em A. Rosa & J. Valsiner (Orgs.), *The Cambridge handbook of sociocultural psychology* (2nd ed., pp. 13–34). Cambridge University Press.
- Saint-Laurent, C. (2017). Trajectories of resistance and historical reflections. Em N. Chaudhary, P. Hviid, G. Marsico, & J. W. Villadsen (Orgs.), *Resistance in everyday life: Constructing cultural experiences* (pp. 35–48). Springer.
- Salvatore, S., & Valsiner, J. (2008). Idiographic science on its way: Towards making sense of psychology. Em S. Salvatore, J. Valsiner, S. Strout-Yagodzynski, & J. Clegg (Orgs.), *Yearbook of idiographic science* (Vol. 1, pp. 9–19). Firera & Liuzzo Publishing.
- Sousa Santos, B. (2009). Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. Em B. de S. Santos & M. P. Meneses (Orgs.), *Epistemologias do Sul* (pp. 23–72). Edições Almedina.
- Sovran, T. (1992). Between similarity and sameness. *Journal of Pragmatics*, 18(4), 329-344.
- Spezzacatena, M., & Marsico, G. (2021). How does ambivalence appear in women's relationship to cosmetics? *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 55, 128–166. <https://doi.org/10.1007/s12124-020-09572-x>
- Spizzirri, G., Eufrásio, R., Lima, M. C. P., Nunes, H. R. C., Kreukels, B. P. C., Steensma, T. D., & Abdo, C. H. N. (2021). Proportion of people identified as transgender and non-

binary gender in Brazil. *Scientific Reports*, 11, Article 2240.

<https://doi.org/10.1038/s41598-021-81411-4>

Swain, T. N. (2007). Amazonas brasileiras: Impossível realidade? *Revista Padê: Estudos em*

Filosofia, Raça, Gênero e Direitos Humanos, 1(1), 81–95.

<https://www.uhumanas.uniceub.br/pade/article/view/148>

Taner de Lima, H. (2020). Não-binariedade: Uma saída da colonialidade de poder-saber-ser e

de gênero. *Revista Seara Filosófica*, 21, 170–184

<https://doi.org/10.15210/sf.v0i21.20053>

Tateo, L. (2016). Toward a cogenetic cultural psychology. *Culture & Psychology*, 22(3),

433–447. <https://doi.org/10.1177/1354067X16645297>

Tateo, L. (2017). Resistance as a cultural phenomenon. Em N. Chaudhary, P. Hviid, G.

Marsico, & J. W. Villadsen (Orgs.), *Resistance in everyday life: Constructing cultural experiences* (pp. 233–246). Springer.

Tateo, L. (2018). Tensegrity as existential condition: The inherent ambivalence of

development. Em I. Albert, E. Abbey, & J. Valsiner (Orgs.), *Trans-generational family relations: Investigating ambivalences* (pp. 3–20). Springer.

Tateo, L., & Marsico, G. (2019). Along the border: Affective promotion or inhibition of

conduct. *Estudios de Psicología*, 40(1), 245–281.

<https://doi.org/10.1080/02109395.2019.1569368>

Tateo, L., & Marsico, G. (2021). Signs as borders and borders as signs. *Theory &*

Psychology, 31(5), 708-728. <https://doi.org/10.1177/0959354320964865>

Tateo, L., Marsico, G., & Valsiner, J. (2022). Cultural psychology. Em J. Zumbach, D. S.

Bernstein, S. Narciss, & G. Marsico (Orgs.), *International handbook of psychology learning and teaching* (pp. 589-608). Springer.

- Thambinathan, V., & Kinsella, E. A. (2021). Decolonizing methodologies in qualitative research: Creating spaces for transformative praxis. *International Journal of Qualitative Methods*, 20. <https://doi.org/10.1177/16094069211014766>
- Trevisan, J. S. (2018). *Devassos no paraíso: A homossexualidade no Brasil, da Colônia à atualidade* (4^a ed.). Objetiva.
- Tuhiwai Smith, L.. (2021). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. Bloomsbury Publishing.
- Vainfas, R. (2004). Homoerotismo feminino e o Santo Ofício. Em M. Del Priore (Org.), *História das Mulheres no Brasil* (pp. 115-140). Contexto.
- Vainfas, R. (2017). *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Civilização Brasileira.
- Valsiner, J. (2001). Process structure of semiotic mediation in human development. *Human Development*, 44(2–3), 84–97. <https://doi.org/10.1159/000057048>
- Valsiner, J. (2006a). *The overwhelming world: Functions of pleromatization in creating diversity* [Apresentação de conferência]. International Summer School of Semiotic and Structural Studies, Imatra, Finlândia.
[https://lchc.ucsd.edu/mca/Paper/IMATRA%20presentatoion%20\(6-07-06\).pdf](https://lchc.ucsd.edu/mca/Paper/IMATRA%20presentatoion%20(6-07-06).pdf)
- Valsiner, J. (2006b). Ambivalence under scrutiny: Returning to the future. *Estudios de Psicología*, 27(1), 117–130. <https://doi.org/10.1174/021093906776173207>
- Valsiner, J. (2012). *Fundamentos da psicologia cultural: Mundos da mente, mundos da vida*. Artmed.
- Valsiner, J. (2014). *An invitation to cultural psychology*. Sage.
- Valsiner, J. (2017a). *From Methodology to Methods in Human Psychology*. Springer.

- Valsiner, J. (2017b). Foreword. Em N. Chaudhary, P. Hviid, G. Marsico, & J. W. Villadsen (Orgs.), *Resistance in everyday life: Constructing cultural experiences* (pp. vii–xii). Springer.
- Valsiner, J. (2020). Sensuality in human living: The cultural psychology of affect. Springer.
- Valsiner, J. (2021). *Theory and History in the Human and Social Sciences: General Human Psychology*. Springer.
- Valsiner, J. & Han, G. (2008). Where is culture within the dialogical perspectives on the Self? *International Journal for Dialogical Science*, 3(1), 1-8.
- Vigostki, L. (2019). *Formação social da mente*. Martins Fontes.
- Vigostki, L. (2022). *História do desenvolvimento das funções mentais superiores*. Martins Fontes.
- Villadsen, J. W. (2017). A history of resisting the concept of resistance in thinking about human thinking: An introduction to Section II. Em N. Chaudhary, P. Hviid, G. Marsico, & J. W. Villadsen (Orgs.), *Resistance in everyday life: Constructing cultural experiences* (pp. 113–126). Springer.
- Wittig, M. (2022). *O pensamento hétero e outros ensaios*. Autêntica.
- Xu, S., & Wu, A. (2021). Transitions and psychology as a developmental science: Building up on Jaan Valsiner's work. *Human Arenas*, 4, 311–317.
<https://doi.org/10.1007/s42087-021-00222-1>
- Yokoy de Souza, T. Y. D., Branco, A. M. C. U. D. A., & Lopes de Oliveira, M. C. S. (2008). Pesquisa qualitativa e desenvolvimento humano: Aspectos históricos e tendências atuais. *Fractal: Revista de Psicologia*, 20, 357–376.
<https://doi.org/10.1590/S1984-02922008000200004>

Zittoun, T. (2007). The role of symbolic resources in human lives. In J. Valsiner & A. Rosa (Orgs.), *The Cambridge handbook of sociocultural psychology* (pp. 343–361). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511611162.019>

Apêndices

Apêndice A – Roteiro: Trajetórias de Dissidência des/as/os participantes

Perguntas utilizadas de modo aberto e adaptável, priorizando a narrativa e a singularidade de cada trajetória:

1. Para começarmos, você poderia me contar um pouco sobre você? (ou “Como você se descreveria?”)
2. Como você se identifica? O que significa, para você, ser [utilizar os termos com que a própria pessoa se identifica]?
3. Como foi o processo de se reconhecer e se posicionar como uma pessoa não-normativa? [lésbica, pessoa não-binária, etc.]
4. Você se lembra de momentos significativos em que começou a se questionar sobre aspectos relacionados a gênero e sexualidade?
5. Como você se sentia em relação à sua autoimagem e ao seu corpo quando se reconheceu como [identificação mencionada]?
6. Como eram (ou são) suas relações afetivo-sexuais e românticas?
7. Quais foram os principais desafios que você enfrentou ao se perceber como [identificação mencionada]?
8. Como você percebeu como foi se posicionar como [...] na [escola, família, trabalho]?
9. Poderia me contar um pouco sobre a sua rotina? Há algo no cotidiano que se relaciona com essas experiências e reflexões?
10. Existiam pessoas e/ou lugares que você poderia/pode recorrer e se sentir acolhida/a/o? Se sim, quem eram/são essas pessoas e/ou quais eram/são esses lugares?

Apêndice B – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

Você está sendo convidado/a/o a participar da pesquisa “*Produção de significados sobre gênero e sexualidade na trajetória de pessoas não-binárias*”, de responsabilidade de *Isabella Alves Alencar de Araujo*, estudante de doutorado da *Universidade de Brasília no Programa de Pós Graduação em Psicologia do Desenvolvimento Humano e Escolar (PGPDE/UnB)*. O objetivo desta pesquisa é investigar as dinâmicas semióticas, relacionadas a gênero e a sexualidade, que permeiam a configuração de trajetórias e a formação do *self* de pessoas que se reconhecem e se posicionam como não-binárias. Assim, gostaria de consultá-lo/a sobre seu interesse e disponibilidade de cooperar com a pesquisa.

Você receberá todos os esclarecimentos necessários antes, durante e após a finalização da pesquisa, e lhe asseguro que o seu nome não será divulgado, sendo mantido o mais rigoroso sigilo mediante a omissão total de informações que permitam identificá-lo/a. Os dados provenientes de sua participação na pesquisa, tais como entrevistas e arquivos de gravações de áudio, ficarão sob a guarda da pesquisadora responsável pela pesquisa.

A coleta de dados será realizada por meio de uma entrevista individual semiestruturada, um método de acompanhamento (*go-along*) e um encontro de grupo focal. É para estes procedimentos que você está sendo convidado/o/a a participar. Esse estudo possui baixo risco, inerente à processos de pesquisa em que poderão ser abordados temas pessoais e sensíveis relacionados a questões de gênero, sexualidade e experiências de vida. Isso pode gerar desconforto ou trazer à tona memórias ou sentimentos difíceis. Ressaltamos que você tem a liberdade de não responder a qualquer pergunta que cause desconforto e pode interromper a entrevista a qualquer momento e, caso perceba que precise de acompanhamento psicológico por conta desses sentimentos, entre em contato com a pesquisadora responsável imediatamente.

No método *go-along*, você será convidado/a/o a nos acompanhar em locais que são significativos em sua rotina. Durante este processo, a exposição pública e a discussão de experiências pessoais em espaços específicos podem causar desconforto. Caso em algum momento você se sinta insegure/a/o ou desconfortável, poderá interromper ou reorientar o percurso, ou mesmo solicitar que a atividade seja encerrada. Por fim, o grupo coletivo de reflexão envolverá a discussão de temas sensíveis com outros participantes. Existe o risco de desconforto emocional ao compartilhar experiências pessoais em um ambiente coletivo. Além disso, apesar de todas as medidas de confidencialidade, existe um risco inerente de exposição ao discutir assuntos privados em grupo. É importante que você compartilhe apenas aquilo com o que se sinta confortável e saiba que a qualquer momento poderá se retirar do grupo sem qualquer prejuízo.

Em resumo, medidas preventivas durante as entrevistas e o grupo focal serão tomadas para minimizar qualquer risco ou incômodo. Por exemplo, sinta-se à vontade para responder de acordo com as suas opiniões, não há respostas certas ou erradas, caso qualquer procedimento possa te gerar algum tipo de constrangimento ou desconforto, você não precisa realizá-lo e contate imediatamente a pesquisadora caso

A participação nesta pesquisa é voluntária e livre de qualquer remuneração ou benefício. Você é livre para recusar-se a participar, retirar seu consentimento ou interromper sua participação a qualquer momento. A recusa em participar não acarretará qualquer penalidade ou perda de benefícios.

Sua participação será fundamental para a construção de análises mais aprofundadas sobre a formação do *self* e das concepções de si fora do padrão cisgenderonormativo, bem como para o enriquecimento das discussões teórico-empíricas sobre as dinâmicas semióticas de processos generificados para a Psicologia.

Se você tiver qualquer dúvida em relação à pesquisa, você pode me contatar através do telefone (61)981377967 ou pelo e-mail isabellaaalencar@gmail.com

A equipe de pesquisa garante que os resultados do estudo serão devolvidos aos participantes por meio de apresentação da pesquisa ao final das análises, podendo ser publicados posteriormente na comunidade científica.

Este projeto foi revisado e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais (CEP/CHS) da Universidade de Brasília. As informações com relação à assinatura do TCLE ou aos direitos do participante da pesquisa podem ser obtidas por meio do e-mail do CEP/CHS: cep_chs@unb.br ou pelo telefone: (61) 3107 1592.

Este documento foi elaborado em duas vias, uma ficará com o/a pesquisador/a responsável pela pesquisa e a outra com você.

Brasília, ____ de _____ de _____

Assinatura do/a participante

Assinatura da pesquisadora

Apêndice C – Roteiro Grupo de Reflexão Coletiva

Início do encontro

- Apresentar da proposta e dos objetivos da etapa, destacando que se trata de um espaço de reflexão coletiva, voltado à escuta, à partilha e à elaboração conjunta.
- Reforçar os aspectos éticos: confidencialidade, liberdade de participação, respeito mútuo e atenção ao tempo de fala.
- Breve dinâmica de apresentação: nome, pronomes e algo significativo sobre si, a fim de compreender como cada pessoa desejava ser reconhecida e o que se sentia confortável em compartilhar em grupo.

Tópicos de discussão

Concepção de não-binariedade

- “Como cada um de vocês comprehende a não-binariedade?”
- “O que esse termo representa atualmente nas suas trajetórias?”

Pressões socioculturais e (re)posicionamentos diante da cisheteronormatividade:

- “Quais são as pressões sociais e institucionais em torno das normas de gênero e sexualidade? Como lidam com elas?”
- “Ainda percebem uma expectativa de definição, dentro da lógica cisheteronormativa, para que suas existências sejam reconhecidas e compreendidas pelos outros?”

Corpo, marcadores de gênero e ambivalência:

- Reflexão sobre as experiências relacionadas à corporeidade e aos marcadores de gênero.
- Debate sobre o movimento entre recusa e reapropriação de signos associados à feminilidade e masculinidade.

Pertencimento e tensões na comunidade LGBTQIAPN+:

- “Quais são os limites que percebem em suas identificações dentro da comunidade LGBTQIAPN+?”
- “Há desafios específicos nas relações (incluindo sexual-românticas) por se posicionarem como pessoas não-binárias?”

Relações com profissionais de saúde e escuta psicológica:

- “Como têm sido as experiências de vocês com profissionais de saúde, especialmente psicólogos?”

Redes de apoio e lugares de segurança:

- “Quais espaços e relações oferecem a vocês o sentimento de segurança e acolhimento?”
- “Existem lugares ou redes que funcionam como formas de autoproteção ou fortalecimento coletivo?”

Encerramento

- Reflexão final sobre o encontro coletivo e todo o processo de pesquisa.
- Espaço para feedbacks e comentários sobre a experiência de participação na pesquisa.
- Agradecimento e fechamento, reafirmando a relevância das contribuições para o processo de coconstrução.