

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social

Fernanda Santos Rossi

**REPRESENTAÇÃO CULTURAL E RECONHECIMENTO DA  
BISSEXUALIDADE:  
uma análise de Minha Mãe É Uma Peça 2 e *The Bisexual***

Belo Horizonte

2020

Fernanda Santos Rossi

**REPRESENTAÇÃO CULTURAL E RECONHECIMENTO DA  
BISSEXUALIDADE:**

**uma análise de *Minha Mãe É Uma Peça 2* e *The Bisexual***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Comunicação Social da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Orientador: Professor Dr. Ercio Sena

Bolsista CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior)

Área de concentração: Interações  
Midiatizadas

Linha de pesquisa: Mediação, imagens e narrativas

Belo Horizonte

2020

#### FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

R831r	<p>Rossi, Fernanda Santos</p> <p>Representação cultural e reconhecimento da bissexualidade: uma análise de <i>Minha Mãe é uma Peça 2</i> e <i>The Bisexual</i> / Fernanda Santos Rossi. Belo Horizonte, 2020.</p> <p>95 f.</p> <p>Orientador: Ercio do Carmo Sena Cardoso</p> <p>Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social</p> <p>1. Barros, Paulo Gustavo Amaral Monteiro de - <i>Minha Mãe é uma Peça</i> - Crítica e interpretação. 2. Akhavan, Desiree - <i>The bisexual</i> - Crítica e interpretação. 3. Frugiuele, Cecilia - <i>The bisexual</i> - Crítica e interpretação. 4. Comunicação de massa. 5. Bissexualidade. 6. Exclusão social. I. Cardoso, Ercio do Carmo Sena. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social. III. Título.</p> <p>CDU: 301.181-055.3</p>
-------	--

Ficha catalográfica elaborada por Pollyanna Iara Miranda Lima - CRB 6/3320

Fernanda Santos Rossi

**REPRESENTAÇÃO CULTURAL E RECONHECIMENTO DA  
BISSEXUALIDADE:**

**uma análise de *Minha Mãe É Uma Peça 2* e *The Bisexual***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Comunicação Social.

Orientador: Prof. Dr. Ercio Sena

Bolsista CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior)

Área de concentração: Interações  
Midiatizadas

Linha de pesquisa: Mediação, imagens e narrativas

---

Prof. Dr. Ercio do Carmo Sena Cardoso (Orientador) – PUC Minas

---

Prof. Dr. Marcio de Vasconcellos Serelle (Banca examinadora) – PUC Minas

---

Prof. Dr. Pablo Moreno Fernandes Viana (Banca examinadora) – UFMG

Belo Horizonte, 24 de agosto de 2020.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à Capes pela bolsa que permitiu a existência desta pesquisa.

Ao meu orientador Ercio Sena, pela paciência com o meu processo e por todo o ensinamento com o trabalho da pesquisa. Senti alegria em ser orientanda e aluna de alguém que tanto respeito e com quem divido a esperança em um futuro mais justo.

Aos professores e funcionários da Pós-Graduação em Comunicação Social.

Ao Grupo de Pesquisa Mídia e Narrativa pelas discussões que aprimoraram meu pensamento crítico e pelo acolhimento.

Ao professor Marcio Serelle pela atenção e conselhos sempre presentes nos dois anos de mestrado.

Ao professor Pablo Moreno pelo acompanhamento e incentivo desde a graduação.

Agradeço à Juliana Gusman pela inspiração e pela amizade, que tanto me ajudou a me colocar diante dos desafios. Aprendi muito sobre coragem.

Agradeço à Michaela e ao Zé por manterem um ambiente caseiro de amor e solidariedade durante esse processo. Ao Zé, em especial, agradeço pela sorte de te encontrar. Obrigada por me incentivar a me inscrever no mestrado. Tudo melhorou a partir dessa decisão.

Obrigada à Sandra e à Silmara, que, como as duas mães que são, sempre acreditaram no poder da educação na minha vida. Para a Silmara, especialmente, digo que tudo que passamos me fez chegar até aqui e escrever tudo que escrevi. Os momentos difíceis que passamos juntas são mínimos diante do que fiz com eles. Isso que mais importa.

Agradeço, por fim, ao movimento bissexual e às pessoas que nele conheci por uma trajetória tão bonita. Agradeço por me ensinarem o que é comunidade.

## RESUMO

Esta pesquisa analisa significados culturais da bissexualidade em representações midiáticas e constrói relações críticas com a sua luta por reconhecimento. Abordamos a representação como propositiva e circuladora de significados que auxiliam na formação dos conceitos acerca deste grupo e, por consequência, no tratamento que recebe no cotidiano. Estes significados culturais da bissexualidade — muitas vezes moldados pelos estereótipos — podem contribuir para a marginalização e o apagamento deste grupo. Estudamos o filme *Minha Mãe É Uma Peça 2* (2016) e a série *The Bisexual* (2018) através das cenas que mencionam a bissexualidade das personagens Juliano (Rodrigo Pandolfo) e Leila (Desiree Akhavan) e das fortunas críticas de ambos os produtos audiovisuais. Interpretamos que as representações se desenvolvem de maneiras diversas em cada obra e se articulam com a luta por reconhecimento também em posturas distintas. Enxergamos um caráter estratégico de contribuição com a luta por reconhecimento da bissexualidade na personagem Leila e consideramos que ele está proposto na representação por um jogo de inversão dos estereótipos. Percebemos em *Minha Mãe É Uma Peça 2* a ausência de relações com a luta por reconhecimento da bissexualidade e o uso de estereótipos e tentativas de apagamento bissexual como um dos principais artifícios cômicos do filme. Consideramos a presença destacada das representações midiáticas na luta por reconhecimento da bissexualidade, mas endossamos as críticas que apontam os limites da luta por reconhecimento como um todo, reforçando, no caso da bissexualidade, a proposta de uma luta atenta com horizonte radical em suas políticas.

**Palavras-chave:** Representação. Estereótipo. Bissexualidade. Luta por reconhecimento. *Minha Mãe É Uma Peça 2*. *The Bisexual*.

## ABSTRACT

This research analyzes cultural meanings of bisexuality in media representation and builds critical relationships with the fight for recognition. We approach the representation as proposing and circulating significations that help forming the concepts around this group and, consequently, the way bisexuals are treated on the day-to-day. These cultural meanings of bisexuality – routinely shaped by stereotypes – can contribute to marginalization and erasure of bisexual people. We study the movie *My Mom is a Character 2* (2016) and the show *The Bisexual* (2018) through the scenes that mention the bisexuality of the characters Juliano (Rodrigo Pandolfo) and Leila (Desiree Akhavan), and through critical acclaim of both pieces. We interpret that representation works differently in each of these art works, and that they relate differently to the struggle for bisexual recognition. We see a strategic contribution to that struggle in the character Leila, and we consider that it is proposed in the representation as a play on stereotypes through their inversion. We see in *My Mom is a Character 2* the absence of any relationship to the struggle for bisexual recognition due to the use of stereotyping and attempts at bisexual erasure as some of the main comedic devices of the movie. We consider the prominent presence of media representations in the struggle for the recognition of bisexuality, but we endorse the criticisms that point to the limits of the struggle for recognition as a whole, reinforcing, in the case of bisexuality, the proposal of a careful fight with a radical horizon in its policies.

**Keywords:** Representation. Stereotype. Bisexuality. Fight for recognition. *My Mom is a Character 2*. *The Bisexual*.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>7</b>
<b>2</b>	<b>BISSEXUALIDADE: A GRAMÁTICA DE UM GRUPO.....</b>	<b>11</b>
2.1.	Narrativas binárias: gênero e sexualidade .....	11
2.2	Para além de (um) gênero .....	14
2.2.1	<i>Trajectoria dos significados da bissexualidade .....</i>	<i>14</i>
2.2.2	<i>Desejo, comunidade e políticas .....</i>	<i>16</i>
2.3.	Bifobia e apagamento bissexual .....	21
<b>3</b>	<b>REPRESENTAÇÃO: CONSTRUÇÃO E DISPUTAS DE SIGNIFICADOS</b>	<b>28</b>
3.1	Teorias da representação .....	28
3.1.1	<i>Percurso das representações .....</i>	<i>30</i>
3.2	Representação: algumas formas.....	39
3.3	Estereótipo.....	40
<b>4</b>	<b>CONFIGURAÇÕES E LIMITES DA LUTA POR RECONHECIMENTO</b>	<b>50</b>
4.1	Percurso teórico da luta por reconhecimento .....	50
4.1.1	<i>Reconhecimento por Axel Honneth .....</i>	<i>55</i>
4.1.2	<i>O desrespeito .....</i>	<i>60</i>
4.3	Reconhecimento, redistribuição e antipredicação .....	61
<b>5.</b>	<b>REPRESENTAÇÕES E RECONHECIMENTOS DA BISSEXUALIDADE NO CAMPO MIDIÁTICO DO FILME MINHA MÃE É UMA PEÇA 2 E DA SÉRIE <i>THE BISEXUAL</i> .....</b>	<b>69</b>
5.1	Considerações Metodológicas.....	69
5.2	Minha Mãe é Uma Peça 2: apagamento e ausência.....	70
5.3	<i>The Bisexual</i> : jogos de estereótipo e controle da representação.....	79
<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>88</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>91</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Este trabalho investiga representações midiáticas da bissexualidade e suas relações com a luta por reconhecimento. Para tal, analisamos os significados da bissexualidade propostos pelo filme *Minha Mãe É Uma Peça 2*, pela série televisiva *The Bisexual* e suas respectivas fortunas críticas. Com apoio em estudos de representação e reconhecimento, identificamos e analisamos os significados associados à bissexualidade nestes campos midiáticos. Também elaboramos interpretações das dinâmicas da luta por reconhecimento deste grupo atreladas às representações escolhidas para, enfim, construir uma abordagem crítica diante das exigências por representações mais justas.

Como primeira representação midiática da bissexualidade, selecionamos o filme *Minha Mãe É Uma Peça 2*. Lançado em 2016, a comédia é de autoria de Paulo Gustavo e direção de César Rodrigues. O roteiro de Paulo Gustavo e Fil Braz narra a continuação da história de Dona Hermínia, uma mãe controladora protagonizada por Paulo Gustavo. Juliano é um de seus filhos e é interpretado por Rodrigo Pandolfo. No primeiro filme, *Minha Mãe É Uma Peça* (2013), ele é apresentado como gay. No segundo filme Juliano se declara bissexual e isso representa um problema relevante na trama de Dona Hermínia. No terceiro filme, *Minha Mãe É Uma Peça 3*, lançado em 2019, a bissexualidade não é mencionada e Juliano se casa com seu primeiro namorado, Tiago, interpretado por Lucas Cordeiro.

Analisam-se as cenas do segundo filme da trilogia que abordam a bissexualidade, a sua fortuna crítica e as relações com a trajetória da personagem no primeiro e no terceiro filme. O terceiro filme da franquia suscita debate e críticas do público em relação ao casal Juliano e Tiago, que se casam, mas não se beijam em tela. O autor Paulo Gustavo responde a estas críticas em relação à representação da homossexualidade. Assim, também pontuamos considerações sobre as discussões da luta por reconhecimento da bissexualidade nestes filmes, ausentes em relação ao debate do reconhecimento da homossexualidade, especificamente.

Em seguida, analisamos a série *The Bisexual*, uma co-produção britânica e estadunidense lançada em 2018. Desiree Akhavan e Cecilia Frugieuele são as autoras da série, sendo Akhavan também a diretora e a atriz que interpreta a personagem principal. *The Bisexual* é uma comédia dramática com elementos de *sitcom* que conta a história de Leila, uma nova iorquina que vive em Londres e se descobre bissexual após a pausa de um relacionamento monogâmico de dez anos com Sadie, interpretada por Maxine Peake. Tendo somente se relacionado com mulheres até então, a personagem principal inicia uma jornada entre

novos relacionamentos, com homens e mulheres, e as reações preconceituosas das pessoas ao seu redor, dentre elas suas amigas lésbicas, seu colega de apartamento heterossexual, sua ex-namorada e alguns homens com quem se relaciona, que não compreendem facilmente os novos acontecimentos em sua vida.

Analizamos as cenas que abordam a bissexualidade nos seis episódios da primeira e única temporada da série, a sua fortuna crítica e as relações do produto audiovisual e de sua crítica com a luta por reconhecimento da bissexualidade, atravessada pela presença relevante de Desiree Akhavan na construção dessas representações.

Escolhemos dois produtos audiovisuais produzidos nos últimos anos e relevantes em sua circulação e em sua relação com a temática da bissexualidade, para configurar um campo de análise de narrativas diversas e atuais, podendo assim refletir sobre as dinâmicas da luta por reconhecimento da bissexualidade, também presente nas disputas por representações midiáticas contemporâneas. Esperamos que a pesquisa possa contribuir para estes estudos da luta por reconhecimento na cultura midiática. Marcamos também o interesse no estudo e na compreensão das diversas questões acerca da bissexualidade, com dois pontos especiais: as dinâmicas de seu apagamento e suas potências políticas, na sua luta por reconhecimento e em outras articulações.

Nos concerne estudar como a comunicação pode mediar, em proposições e disputas, tais relações. Nesse sentido, produzimos esta pesquisa tendo como horizonte a compreensão de dinâmicas das representações culturais e midiáticas da bissexualidade, almejando contribuir para o cenário de reflexão das políticas deste grupo discriminado diante das estruturas que criam e mantêm suas e outras opressões. Esperamos também colaborar com o aumento da presença deste tema nos estudos de comunicação social, desafiando gradualmente — junto a outros esforços — seu apagamento e pouca presença<sup>1</sup>.

Perguntamos: como esses campos midiáticos recorrem aos significados da bissexualidade em suas diversas narrativas, propondo formas de representação deste grupo e se relacionando com questões contemporâneas de reconhecimento? Dividimos os objetivos específicos em cinco: a) contextualizar os significados em torno da bissexualidade historicamente e na perspectiva do movimento social; b) refletir sobre o conceito de representação para compreender como circulam tais significados; c) refletir sobre a luta por reconhecimento na formação de seu conceito e em suas críticas posteriores; d) analisar as representações da bissexualidade expostas no filme *Minha Mãe*

---

<sup>1</sup> Nos registros da Capes, encontramos somente cinco trabalhos na área das Ciências Sociais Aplicadas.

é Uma Peça 2 e na série televisiva *The Bisexual* e e) analisar as discussões levantadas pelas fortunas críticas dos produtos audiovisuais no que tratam a representação da bissexualidade e a luta por reconhecimento. Esta dissertação se estrutura em seis capítulos, iniciados por esta Introdução e finalizados pelas Considerações Finais.

No percurso teórico, iniciamos o segundo capítulo com a compreensão do lugar da bissexualidade na estrutura social e trabalhamos as ideias de heteronormatividade e binarismo de gênero e sexualidade com apoio em Judith Butler (2003). Shiri Eisner (2013) e Kenji Yoshino (2000) explicam que a bissexualidade é um grupo subalternizado por escapar de uma lógica heteronormativa e que, dentre outras opressões, sofre dinâmicas de apagamento e estereotipização. Portanto, ao ser representada midiaticamente, a bissexualidade também pode ser caracterizada de formas mais ou menos abrangentes e mais ou menos próximas às visões discriminatórias e hegemônicas socialmente. Com essa compreensão, nos concentramos em seus significados culturais para a partir deles pensarmos a bifobia como opressão direcionada a este grupo e prática e para conhecermos algumas estratégias de respostas diante de tais significados culturais.

Em seguida, no terceiro capítulo, articulamos a comunicação por um estudo de teorias da representação, compreendendo as construções de significados culturais e midiáticos e sua função nas relações sociais com o diferente. Tratamos das representações da diferença, com foco no debate dos estereótipos através de Stuart Hall (2013) e Richard Dyer (1999) principalmente.

No quarto capítulo, estudamos a teoria da luta por reconhecimento (Axel Honneth, 2003) como o processo pelo qual os sujeitos, articulados com os movimentos sociais, tentam recuperar seus reconhecimentos subjetivos negados. Debates os limites da luta por reconhecimento através de autores como Vladimir Safatle (2015) e Nancy Fraser (2006), críticos da luta por reconhecimento em sua vulnerabilidade à apropriação e neutralização pelas políticas neoliberais, tornando o reconhecimento como luta de caráter individual e afirmativo, distante de objetivos coletivos e transformativos, característicos de uma luta por redistribuição.

No quinto capítulo, construímos a análise dos objetos em seu campo midiático por uma análise de conteúdo das representações da bissexualidade em suas narrativas, em suas fortunas críticas e em suas relações com a luta por reconhecimento, articulando diversos atores na discussão das características das representações. Assim, acreditamos que os objetos em questão exemplificam a discussão sobre bissexualidade nos eixos das visões hegemônicas que a atravessam, com a

comunicação como um terreno central de circulação e tensionamento dessas visões, mas também tangenciada pelas contraposições propostas, por exemplo, pelas possibilidades de luta por reconhecimento articuladas pelo movimento bissexual.

## 2 BISSEXUALIDADE: A GRAMÁTICA DE UM GRUPO

### 2.1. Narrativas binárias: gênero e sexualidade

A estigmatização e a invisibilização da bissexualidade, como explicam Eisner (2013) e Yoshino (2000), são estratégias de silenciamento e desmobilização de potentes articulações políticas que podem ser elaboradas a partir da bissexualidade. Assim, iniciamos este capítulo com abordagens críticas à chamada heteronormatividade e ao binarismo de gênero e sexualidade, almejando analisar a bissexualidade em sua relação, como uma orientação que a eles escapa e, portanto, sofre tais tentativas de enfraquecimento.

Diretamente, apresentamos o questionamento do alinhamento das dimensões do sexo, do gênero e da orientação sexual-afetiva como coincidentes por natureza. Jaqueline Gomes de Jesus (2012) discute o fato que se um sujeito nasce com o genital demarcado socialmente como masculino, anexa-se de imediato a este corpo (até mesmo anteriormente ao seu nascimento) uma série de papéis sociais, culturais e de trabalho, colando ali os significados de genital e gênero e, por fim, espera-se e presume-se uma heterossexualidade deste corpo, que deve desejar, se relacionar e reproduzir com o corpo dito do sexo ou do gênero “oposto”.

Judith Butler (2003, p. 24) explica que a primeira distinção entre sexo e gênero, com a criação do conceito analítico de gênero, começa a criar rupturas nessa linearidade tornada natural, por ser “concebida originalmente para questionar a formulação de que a biologia é o destino” e por propor que “o gênero é socialmente construído”, contestando uma determinação dos destinos por características biológicas.

Contribuição fundamental de Butler (2003), porém, é o desafio aos limites do sexo, questionando as definições destes corpos caracterizados masculinos ou femininos. Se gênero é elaborado culturalmente e não justificado na biologia dos corpos, o que define que o sexo em si, por sua vez, é definido por essa biologia? Butler (2003, p. 24, grifos da autora) defende que o sexo não é o correspondente natural do gênero, ou seja, como o gênero,

ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual ‘a natureza sexuada’ ou ‘um sexo natural’ é produzido e estabelecido como ‘pré-

discursivo', anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura.

A autora (2003) defende que por tal rigidez do sexo como fenômeno natural é que a estrutura binária do sexo encontra sua legitimidade e segurança. Se o sexo é biológico é, portanto, inquestionável. Se há dois sexos, é, neste sentido, natural que haja diferenças fundamentais entre eles. Viviane Vergueiro (2012, p. 66) defende que os binários rígidos e tradicionais de gênero e sexualidade acabam por reprimir corpos e indivíduos: “Todos corpos e gêneros têm uma história, e a binariedade como uma normatividade sociocultural eurocêntrica define e restringe os destinos de muitos deles mundo afora”.

Para Butler (2003), os chamados gêneros “inteligíveis” são os coincidentes no alinhamento sexo-gênero-desejo. A autora aproxima a problemática do gênero com a sexualidade humana, por achar que a heterossexualidade como norma tem relação colada ao binário de gênero:

A heterossexualização do desejo requer e institui a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre “feminino” e “masculino”, em que estes são compreendidos como atributos expressivos de “macho” e de “fêmea” (BUTLER, 2003, p. 39, grifos da autora).

Partindo dessa noção da heterossexualidade como única e no caminho de explicar por que a bissexualidade não é vista socialmente como uma possibilidade, Eisner (2013), define a heteronormatividade como um:

Conjunto de normas culturais e sociais, segundo as quais existem apenas dois sexos e gêneros binários (homem e mulher), e a única forma aceitável de sexualidade ou romance é entre um homem cisgênero e uma mulher cisgênera (EISNER, 2013, p. 39. Tradução nossa<sup>2</sup>).

---

<sup>2</sup> [...] a set of cultural and social norms, according to which there are only two binary sexes and genders (man and woman), and the only acceptable form of sexuality or romance is between one cisgender man and one cisgender woman.

A heteronormatividade opera, então, como a presunção social da heterossexualidade dos sujeitos, criando uma norma em relação a uma dentre tantas possibilidades de orientação sexual e afetiva. O gênero, segundo Butler (2003), naturalmente parece produzir o desejo e este, sem dúvidas, seria heterossexual. Ao definir e reafirmar a heterossexualidade como norma, a homossexualidade por oposição recai na desordem, no transtorno, no Outro. A bissexualidade, dessa maneira, é também alheia à norma, mas por ser terceira — e não binária — (Eisner, 2013), é invisibilizada socialmente com a intenção de que não se abale, por motivos específicos, a estrutura polarizada da norma heterossexual e da desordem homossexual (Yoshino, 2000).

Uma das formas de opressão colocada à bissexualidade é, então, o apagamento bissexual, o que gera sua invisibilidade social, como diz Yoshino (2000). O autor ainda afirma que tais movimentos ocorrem por um contrato epistêmico feito entre heterossexuais e homossexuais com a intenção de apagá-la. Yoshino (2000) coloca o apagamento como um acordo tácito entre dois grupos em relação desigual e hierarquizada, mas que promovem o mesmo apagamento por uma necessidade de manter algumas dinâmicas que, aos seus olhos e como defende Eisner (2013), podem ser ameaçadas pela bissexualidade (como a ideia de uma identidade fechada e a monogamia, por exemplo, uma vez que ela escapa de binários e confunde as formas que pensamos atrações e relações).

Esse acordo soa como um pacto de apagamento para Yoshino (2000), como uma manutenção da invisibilidade, através dos atos do não dizer e do apagar, que tonificam a marginalização de um grupo. Esse movimento, inclusive, relembra o conceito de pacto narcísico da branquitude, definido por Cida Bento (2002) como um acordo também silencioso, mas entre pessoas brancas e com o intuito de promover benefícios entre si enquanto exclui pessoas negras. Notamos que essa noção de pacto (ou acordo) funciona em movimento semelhante, porém com suas diferenças marcadas no que o autor (2000) identifica para o apagamento bissexual, uma vez que a dinâmica também é feita por um grupo subalternizado, o das pessoas homossexuais, que também promovem o apagamento, mas que estão em situação desigual e de opressão em relação à heterossexualidade.

Para Yoshino (2000), a bissexualidade enfrenta uma dificuldade de percepção significativa da sua presença no mundo, o que faz com que sua existência pareça nula ou inconsistente. A bissexualidade não ser considerada como possibilidade indica que

as prováveis razões para tal possam se encontrar nos significados associados a essa orientação (Eisner, 2013). Para alcançar essa compreensão, discutimos os significados culturais associados à bissexualidade. Seguindo esta lógica, podemos considerar que uma das dificuldades da bissexualidade é, então, uma questão de comunicação.

## 2.2 Para além de (um) gênero

### 2.2.1 Trajetória dos significados da bissexualidade

Buscamos construir um breve histórico de mudanças de significados do termo “bissexualidade”, ou “bissexual”, desde suas origens segundo Eisner (2013), até as apropriações e disputas produzidas pelo movimento bissexual. Eisner (2013) explica que há uma presunção comum do significado da bissexualidade quando esta é evocada, mas que mesmo mapeando historicamente seus significados e apropriações é impossível abordar todos os sentidos que ela pode carregar consigo.

Como conceito, a bissexualidade surge em torno do fim do século XIX e começo do século XX, quando pesquisadores, em sua maioria europeus, começaram seu “[...] projeto de categorização (e patologização) do mundo ao seu redor” (EISNER, 2013, p. 14, tradução nossa<sup>3</sup>). Richard von Krafft-Ebing, Henry Havelock Ellis e Magnus Hirschfeld foram alguns dos pesquisadores que consideraram a bissexualidade como uma condição física ou psicológica que possuía características dos “dois sexos”. Eisner (2013, p. 14, tradução nossa<sup>4</sup>) traz uma das teorias que tentam explicar sexualidades desviantes, a teoria da inversão, em que gays e lésbicas são vistos como formados fisicamente por um sexo e psicologicamente por outro, como pessoas heterossexuais que “[...] nasceram no corpo errado” — lógica que é forçosamente aplicada também às pessoas trans, ainda hoje.

A bissexualidade, por sua vez, é relacionada à intersexualidade, denominada outrora como hermafroditismo (*sic*). A bissexualidade é vista como uma manifestação “psicossexual” da intersexualidade, expõe Eisner (2013). Nesse raciocínio, a atração bissexual é tratada como constituída de uma metade masculina e outra metade feminina, com a parte masculina desejando, em outras pessoas, o feminino, e a parte feminina, por sua vez desejando o masculino, o que explicaria a atração das pessoas bissexuais.

---

<sup>3</sup> [...] project of categorizing (and pathologizing) the world around them.

<sup>4</sup> [...] born in the wrong bodies.

Eisner (2013) declara que essa teoria é definitivamente binária e binarista. Porém, em reflexão mais profunda, fica perceptível a criação de uma espécie de terceiro espaço de sentidos da sexualidade para conseguir, de forma torta, explicar a bissexualidade e também a intersexualidade. A intersexualidade, inclusive, como a bissexualidade, é vista como necessitada de correção binária (Eisner, 2013). Pessoas intersexo passam por violências como cirurgias compulsórias, muitas vezes ao nascer, e pessoas bissexuais são pressionadas a escolher um lado no binário ou colocadas simbolicamente em um ou em outro.

Eisner (2013) escreve que há uma noção da bissexualidade advinda de abordagens freudianas que perdura até hoje: em que ela é uma base, inata e imatura, de onde surge a heterossexualidade (normal) ou a homossexualidade (patológica) como resultado de um processo de amadurecimento da sexualidade. A bissexualidade, então, se associa a algo primitivo, imaturo, infantil — uma fase. A autora, contudo, não descarta todos esses mitos agarrados à bissexualidade, pois considera sua apropriação como possibilidade útil para uma estratégia radical de política bissexual.

Em continuação, Eisner (2003) considera que Alfred Kinsey foi o primeiro a considerar a bissexualidade como uma sexualidade possível, em sua obra *Sexual Behavior in the Human Male* (1948, sem título em português). Kinsey cria uma escala da sexualidade humana em que o número zero representa a heterossexualidade exclusiva, o número seis representa a homossexualidade exclusiva e o número três representa a bissexualidade exclusiva ou verdadeira. Porém, as faixas intermediárias não representam a bissexualidade e sim níveis maiores ou menores de homo e heterossexualidade. Esta categorização, segundo Eisner (2003), é responsável pela ideia da sexualidade como uma escala fluida, mas sugere que poucas pessoas são monossexuais e que a bissexualidade, assim nominada, é uma posição exatamente equilibrada entre homossexualidade, heterossexualidade e tudo o que há entre as duas, pertencendo somente ao meio exato da faixa.

A autora (2013) considera relevante pautar que, nessas abordagens apresentadas, são homens cisgêneros que conceituam a bissexualidade de dentro de instituições médicas e psicológicas e, por isso, defende que o discurso nesses casos representa uma hegemonia. Mais adiante, aprofundamos a questão das relações do discurso como produção de conhecimento atrelado ao poder, que cria representações ecoantes e mobilizadoras do conhecimento hegemônico, como explica Hall (2013) em sua leitura de Foucault.

Porém, essa categorização da bissexualidade, ainda que patologizante, errônea ou incompleta, permite fissuras de identificação e apropriação do termo pelo movimento

bissexual (Eisner, 2013). Cria-se uma categoria que as pessoas bissexuais acabam por perceber que podem tomá-la para si. A movimentação dessa categoria, contudo, não ocorre rapidamente: a autora (2013) desenvolve que a partir dos anos 1970 o movimento a toma para si, fazendo-o de dentro dos movimentos gays e lésbicos através das pessoas bissexuais que deles participam. A partir dos anos 1970 e depois, nos anos 1990, o movimento bissexual constrói mais fortemente essa identidade, juntamente a noções de pesquisas e de políticas específicas — o que de forma alguma significa sua ausência em construções da trajetória LGBT<sup>5</sup> até então.

Primeiramente, a definição de bissexualidade como “atração por ambos homens e mulheres” se estabelece como a mais comum. Entre os anos 1990 e 2000, o movimento visibiliza outras definições com o intuito de reforçar uma postura de respeito e inclusão, estimulando sobretudo o abrigo de pessoas trans não binárias na comunidade. São algumas dessas tentativas de definições, segundo Eisner (2013, p. 20, tradução nossa<sup>6</sup>): “atração por mais de um gênero ou sexo”, “atração para pessoas com um gênero semelhante ao seu e a pessoas de gêneros diferentes do seu” ou “atração por pessoas de múltiplos gêneros”. Assim, seguimos com os significados culturais da bissexualidade, mas partindo de seus atravessamentos no movimento bissexual.

### *2.2.2 Desejo, comunidade e políticas*

Trabalhamos a bissexualidade a partir de três eixos propostos por Eisner (2013): o desejo, a comunidade e as políticas. Segundo a autora, apesar das diferenças, o agrupamento representa suficientemente algumas das questões mais relevantes da bissexualidade. Começando pelo desejo, debatemos as definições apresentadas acima. Ao caracterizar o desejo bissexual com as palavras “mais de um” (atração por múltiplos, por mais de um gênero), Eisner (2013) percebe que evocam-se ideias de continuidade, alargamento, possibilidade, mas a escolha das palavras “igual e diferente” (atração por gêneros iguais ou diferentes do seu) implica a diferença de gêneros e, portanto, a hierarquia de gênero.

---

<sup>5</sup> Utilizamos a sigla LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Trans) para referenciar a relação da bissexualidade com uma comunidade específica, mencionando outros grupos nos momentos que há essa relação e suas menções se fazem necessárias.

<sup>6</sup> attraction to people of more than one sex or gender; attraction to people of genders similar to our own, and to people of genders different from our own; or attraction to people of multiple genders.

O primeiro significado, aquele que permite definições como “atração por mais de um gênero ou sexo” e “atração por pessoas de múltiplos gêneros”, por exemplo, é das formas que Eisner (2013) considera mais adequadas. E, dentre tais definições, aquela que escolhe é a da ativista bissexual Robyn Ochs (2009, tradução nossa<sup>7</sup>):

Eu me considero bissexual porque eu reconheço que tenho em mim o potencial de ser atraído — romântica e/ou sexualmente — por pessoas de mais de um sexo, e/ou gênero, não necessariamente ao mesmo tempo, não necessariamente da mesma maneira e não necessariamente no mesmo grau.

Até então, Eisner (2013) considera essa a definição mais abrangente e inclusiva, permitindo que pessoas bissexuais com diversas experiências possam se sentir contempladas e possam considerar a identidade bissexual, como algo que muitos temem por não se acharem aptos para tal. Além disso, essa definição traz uma provocação ao binário de gênero e à prática cissexista de reforçar as referências aos genitais das pessoas parceiras. Também, em continuação da defesa dessa definição, a autora (2013) explica que ela considera a possibilidade de mudanças do desejo ao longo do tempo, ao marcar que ele não acontece “ao mesmo tempo, da mesma maneira ou no mesmo grau”. Essa definição abrange pessoas que desejam ou se relacionam majoritariamente com um gênero específico, ou que, também, se relacionam por um tempo maior com um gênero específico em relação a experiências com pessoas de outros gêneros.

Como mencionado, a definição de bissexualidade que passa pelos termos “iguais ou diferentes” (ao meu gênero), traz significados relacionados às diferenças de gênero. Para Eisner (2013), essa definição carrega a ideia da bissexualidade como junção, combinação ou união da homossexualidade com a heterossexualidade. Mesmo que não seja sua definição predileta, a autora defende que uma sua vantagem é poder trazer mais ainda esses questionamentos de gênero para a comunidade bissexual e para as relações das pessoas bissexuais.

Ao não definir exatamente quais gêneros são esses “iguais” ou “diferentes”, essa definição “questiona gentilmente as pessoas sobre suas próprias identidades de gênero e como seu próprio gênero está relacionado aos seus desejos em relação aos outros”

---

<sup>7</sup> I call myself bisexual because I acknowledge that I have in myself the potential to be attracted - romantically and/or sexually - to people of more than one sex, and/or gender, not necessarily at the same time, not necessarily in the same way, and not necessarily the same degree.

(EISNER, 2013, p. 25, tradução nossa<sup>8</sup>). Assim, tais significados podem levar as pessoas a pensar sobre gênero e suas identidades, seu sistema binário e como nos relacionamos socialmente através dele. Implicitamente ela pode, como acredita a autora (2013), levar mais pessoas à percepção do significado de estruturas como o patriarcado e a superioridade social da expressão de gênero das pessoas brancas e cisgêneras — acreditando ser possível criticar e superar aquilo de que primeiro se nota a existência. No capítulo seguinte, trabalhamos as disputas e circulações dos significados em suas dimensões culturais e sociais, com sua relevância no contexto das representações no campo comunicacional. É interessante pensar, desde já, quais significados da bissexualidade circulam com mais vigor e formam a noção de bissexualidade das próprias pessoas bissexuais — aproximando alguns sentidos em detrimento de outros.

O segundo eixo de significação da bissexualidade é a comunidade. Eisner (2013) discute os significados da bissexualidade no contexto da comunidade daqueles que se atraem por mais de um gênero, se identificando ou não com o termo bissexual. A autora aprecia a associação da bissexualidade com a noção de termo guarda-chuva, acreditando que, quando se trata de comunidade, esse é um dos múltiplos significados que essa orientação possui e que esse uso, como muitos outros, reforçam a multiplicidade como uma de suas principais características. A multiplicidade aqui enfatizada, contudo, difere da do desejo: a bissexualidade é múltipla em sua atração ou parceiros, por exemplo, mas também em “identidades, formas de desejo, vivências e políticas” (EISNER, 2013, p. 31, tradução nossa<sup>9</sup>).

A bissexualidade como “guarda-chuva” é sua utilização como termo que comporta, dentro de si, “múltiplas identidades do espectro-bi, aquelas que envolvem atração por pessoas por mais de um sexo e/ou gênero” (EISNER, 2013, p. 28, tradução nossa<sup>10</sup>), comportando na palavra “bissexualidade” a conotação de uma própria identidade bissexual como, também, uma ideia de múltiplas identidades. Algumas outras identidades que cabem no espectro da bissexualidade (como termo guarda-chuva) ou, em recusa desse movimento de agrupamento, simplesmente descrevem (cada uma à sua maneira e com algumas especificidades), a atração para além de um gênero são, segundo Eisner (2013): pansexual e omnissexual, polissexual, *queer*, fluido, homoflexível e lesboflexível,

---

<sup>8</sup> [...] gently questions people about their own gender identities and how their own gender is related to their desires towards others.

<sup>9</sup> [...] identities, forms of desire, lived experiences, and politics.

<sup>10</sup> [...] multiple bi-spectrum identities, those that involve attraction to people of more than one sex and/or gender.

heteroflexível, bi-curioso e muitas outras, podendo também incluir termos como, a depender do contexto, “questionando” e “sem rótulo”.

Eisner (2013, p. 30, tradução nossa<sup>11</sup>) explica que utiliza a noção de guarda-chuva porque a enxerga de forma positiva e não pretende englobar pessoas que discordam dessa estratégia, lembrando, por essa razão, do acrônimo “BMNOPPQ” (“bissexual, multissexual, sem rótulo, omnissexual, pansexual, polissexual e pessoas bissexuais por experiência que se identificam primariamente como *queer*”), uma sugestão da autora Julia Serano (2012).

Mesmo na preferência em usar uma definição com diversos termos, Eisner (2013) considera importante que se tenha em mente aquilo que essas identidades têm em comum por sua característica fundamental da atração por mais de um gênero. Ou seja, mesmo que cada uma delas possa sofrer discriminações particulares ou ter especificidades em suas experiências, há uma vasta experiência e opressões em comum, resumidas em dois termos: bifobia e monossexismo, que por sua vez são frutos de estruturas de gênero e sexualidade operadas em um sistema capitalista. Eisner (2013) julga que tais grupos podem buscar objetivos comuns e que todos dividem o potencial revolucionário que enxerga na bissexualidade.

A autora Maria Leão explica que no contexto do movimento bissexual brasileiro surge o termo “monodissidência”, com este mesmo intuito de incluir identidades que se atraem para mais de um gênero. Como explica Leão (2018), o termo surge no grupo de *Facebook* do coletivo brasileiro *Bi-sides*. A autora (2018, p. 31) escreve que para além desse intuito, “[...] a utilização do conceito de “dissidência” ao invés de diferença (como em “não-monossexual”, que alguns grupos usam), evidencia a ideia de bissexualidade como uma resistência politizada às estruturas vigentes da sexualidade”, em certa proximidade com a visão de Eisner (2013).

Concluindo o debate do sentido comunitário da bissexualidade, Eisner (2013) ressalta uma tradição de inclusão própria da comunidade bissexual e elenca alguns de seus exemplos: o movimento bissexual é feminista, com grande número de mulheres feministas como líderes e referências ao longo de sua história. É uma comunidade mista em relação ao gênero, inclusive com homens refletindo sobre masculinidades de forma crítica; inclusiva e em relação de proximidade com a comunidade trans há bastante tempo; inclusiva e consciente de questões raciais e pessoas racializadas, pessoas com

---

<sup>11</sup> [...] B = bisexual, M = multissexual, N = no label, O = omnissexual, P = pansexual, P = polysexual, and Q = experientially bisexual folks who primarily identify as queer.

deficiência e doenças crônicas e possui tradição de costumes políticos como organização de base e ativismo independente. Reconhecendo que muitas dessas construções conjuntas ou expansões não obtiveram sempre um sucesso completo ou podem falhar, Eisner (2013, p. 35, tradução nossa<sup>12</sup>) reafirma a importância de marcar e incentivar essas posturas na comunidade bissexual: “tudo isso certamente fez do movimento bi um dos movimentos mais radicais nas comunidades LGBT e nas culturas do mundo minoritário<sup>9</sup>”.

O terceiro eixo de significação da bissexualidade são as políticas. Eisner (2013) o considera o mais importante. Consideramos que a bissexualidade corre o risco, como outras lutas, de recair na prática da atribuição de uma identidade fechada e focada majoritariamente em políticas de afirmação e representação. Para Butler (2003), a noção singular de identidade torna-se equivocada por fechar atributos únicos fixos. Porém, como acredita Eisner (2013), as políticas e práticas de um movimento bissexual ainda podem constituir uma potência ameaçadora às estruturas das identidades sexuais binárias, da estrutura monogâmica que por ela sente ameaçada e, adicionamos, pode se aliar às demais lutas, necessitando e dependendo de uma guinada radical no movimento.

Por políticas bissexuais compreendemos estratégias políticas do movimento bissexual, de construção e articulação de lutas, com metodologias e objetivo em debate constante. A proposição aqui trabalhada, proposta por Eisner (2013), é ir além de uma política de afirmação da identidade bissexual, que a autora acredita ser o foco do movimento bissexual atualmente. Ainda que Eisner (2013, p. 36, tradução nossa<sup>13</sup>) concorde com uma busca da validação identitária, tê-la como objetivo final é limitante:

A conexão entre diferentes lutas é um dos alicerces do pensamento político radical. Reconhecer que todas as formas de opressão estão inter-relacionadas é reconhecer que todos temos interesse na libertação um do outro, que nenhum de nós é livre até que todos sejam livres.

Sendo a bissexualidade “[...] muito mais que apenas uma identidade” (EISNER, 2013, p. 35, tradução nossa<sup>14</sup>), interessam seus significados para além de suas ligações com uma identidade ou pessoa em específico. O que percebemos como foco da autora

---

<sup>12</sup> All these things have certainly made the bi movement one of the most radical movements along LGBT communities and in minority-world cultures”. “Culturas do mundo minoritário” são, para Eisner (2013), as culturas — genericamente falando — ocidentais.

<sup>13</sup> Connecting between different struggles is one of the cornerstones to radical political thinking. To acknowledge that all forms of oppression are interrelated is to acknowledge that we all have a stake in each other's liberation, that none of us is free until everyone is free.

<sup>14</sup> Bisexuality is much more than just an identity.

são os significados culturais em torno da bissexualidade e pensamos que, a partir deles, surgem possibilidades de conexões entre os motivos de sua existência e as estruturas que criam e oprimem outros grupos, marcando e significando também essas outras diferenças. Como veremos, esses significados circulam através das representações, que formam um imaginário conceitual em torno destes grupos e práticas (Hall, 2013).

Como método de sugestão de posicionamento diante de todos esses significados, Eisner (2013) elenca uma série de estereótipos direcionados à bissexualidade e os aborda três vezes: na primeira com seu significado hegemônico na sociedade, na segunda expondo as formas que o movimento bissexual os aborda, tentando negá-los e combatê-los e, na terceira e última vez, propõe outra abordagem: uma postura estratégica que use os estereótipos para entender especificamente o que a sociedade teme em relação à bissexualidade e propor seu debate e seu uso como ferramentas políticas.

A seguir, compreendemos melhor o conceito de bifobia para, em seguida, nos concentrarmos nas dinâmicas de circulação de significados e construção de representações, abordando também o conceito específico de estereótipo. Dessa forma, podemos identificar esses temores representados pelos estereótipos e conhecer as posturas dos objetos analisados diante deles.

### **2.3. Bifobia e apagamento bissexual**

O termo bifobia descreve uma opressão direcionada às pessoas bissexuais. Há uma dificuldade com a aceitação e a utilização deste termo, como escreve Eisner (2013), por uma dificuldade de aceitação da especificidade da vivência bissexual e da bissexualidade como um todo. Quando há a tentativa de relacionar as ideias de opressão e bissexualidade, costumam surgir dois discursos, segundo a autora (2013): um que diz que a opressão da bissexualidade não existe e outro, que define a própria bissexualidade como opressora. Ainda, nos raros casos que dizem existir essa opressão, ocorre a negação de suas ligações com estruturas sociais e o direcionamento da existência da bifobia como algo pessoal e individualizado.

Trazemos, contudo, algumas críticas de Eisner (2013) a discursos que procuram defender a existência da bifobia: por exemplo, um foco excessivo nos estereótipos da bissexualidade como a única forma de bifobia e também a sua causa, a sua origem. Em uma breve pesquisa quantitativa, a autora buscou a palavra “*biphobia*” (bifobia, em inglês) no *Google* e descobriu que de cinquenta links das primeiras cinco páginas, sessenta

por cento eram sobre estereótipos da bissexualidade. Cerca de vinte por cento tratavam de outros assuntos, sobretudo o apagamento bissexual.

A autora acredita que o foco nos estereótipos pode levar à interpretação do preconceito sofrido pela pessoa bissexual como algo pessoal, direcionado ao comportamento de um indivíduo em particular. Contudo, nesta dissertação, escolhemos e trabalhamos teorias dos estereótipos que relacionam fundamentalmente a prática do estereótipo com mecanismos culturais e sociais de manutenção de tradições, ou seja, mesmo escolhendo abordar os estereótipos direcionados à bissexualidade, reconhecemos que sua existência e suas funções estão conectadas a práticas e estruturas para além do indivíduo por si só.

Outra crítica da autora (2013) se dá a um foco na bifobia praticada pelas comunidades gays e lésbicas, mais do que a que vem da comunidade heterossexual, o que pode dar a entender que o preconceito é mais forte nas comunidades gays e lésbicas ou que, ainda que existente e forte, ele é mais importante que aquele que vem da heterossexualidade em si. Pode-se criar, como subtexto, a ideia que a bissexualidade não tem muitos problemas com a heterossexualidade ou a heteronormatividade. A autora (2013) compreende, contudo, que falar do preconceito das comunidades gays e lésbicas é importante e parte da experiência bissexual, sobretudo de pessoas bissexuais que buscam construir ativismo e políticas e muitas vezes são rejeitadas em uma suposta comunidade que também lhes pertence, o que é muito doloroso e pode se tornar central nas experiências bissexuais.

O uso da palavra bifobia, entretanto, não é o único proposto para descrever dinâmicas de preconceito ou discriminação que atingem pessoas bissexuais. Há pessoas que usam e preferem os termos heteronormatividade ou heterossexismo e há os que usam o termo monossexismo, como Eisner (2013). A autora define monossexismo como uma estrutura que opera nas sexualidades, definindo que o natural é se atrair e se relacionar somente com um gênero. O uso desse termo é polêmico por uma interpretação possível de que ele significa enxergar gays e lésbicas como privilegiados. Eisner (2013) acredita que o uso do termo monossexismo pode ser positivo e estratégico por trazer em si a lembrança da estrutura heteronormativa. E gays e lésbicas, enfim, são colaboradores da bifobia e não seus criadores que, no caso, são as estruturas de poder heterossexuais, que também os atinge fortemente.

Ainda que discutamos as singularidades de cada termo, palavras como bifobia e monossexismo causam estranheza fora da comunidade bissexual por tentarem descrever uma experiência específica que por sua vez é negada, mesmo com suas origens compartilhadas

por outros grupos minoritários politicamente, como tentativas de controle dos corpos e de suas sexualidades e formas de relação e afetividade. Bifobia e monossexismo, para Eisner (2013), são tentativas de nomear problemas sem nome, que descrevem situações sem nome, muitas vezes vividas por pessoas que não sabem descrevê-las e não sabem suas origens: “nossas experiências, nossas vidas, nossa dor e nossa opressão são deixadas de lado e limpas da história, da cultura e da comunidade (EISNER, 2013, p. 64, tradução nossa<sup>15</sup>)”.

A autora recorda que a opressão sofrida pelas mulheres muitas vezes também não teve e não tem nome, pertencendo a um universo silencioso, pessoal, privado com dificuldade de descrição de infelicidades e misérias sofridas.

O apagamento bissexual é também conceituado, de forma detalhada, por Yoshino (2000), que o define como um contrato, construído cultural e socialmente com a intenção de apagar a bissexualidade devido a algumas ameaças que ela representa à sociedade e sua forma de organização sexual e afetiva. Além disso, Eisner (2013, p. 64) aborda aspectos da opressão sofrida por pessoas bissexuais por três eixos: o apagamento, a materialidade do monossexismo e algumas estatísticas. Aqui damos foco ao apagamento bissexual por suas possibilidades de relação com as representações culturais, os estereótipos e os significados culturais em geral.

O apagamento bissexual possui o mesmo significado para Eisner e Yoshino, e podemos percebê-los em ausências como:

[...] falta de representação, falta de comunidades, falta de consciência, falta de expressão e falta de reconhecimento. Significa que na maioria das vezes, a maior parte de nossa cultura opera sob a presunção de que a bissexualidade não existe — e não pode — existir" (EISNER, 2013, p. 67, tradução nossa<sup>16</sup>).

As diferenças entre as declarações sobre o apagamento bissexual entre Eisner (2013) e Yoshino (2000) estão em suas formas de analisá-lo, observando-o por categorias diferentes. Estas diferenças, contudo, não são divergências de perspectivas, que inclusive

---

<sup>15</sup> Our experiences, our lives, our pain, and our oppression are written out and wiped clean of history, culture, and community.

<sup>16</sup> [...] lack of representations, lack of communities, lack of awareness, lack of speech and lack of acknowledgment. It means that most of the time, most of your culture operates under the presumption that bisexuality doesn't — and cannot — exist.

se completam. A autora (2013) percebe esses tipos de ausência da bissexualidade em três espaços: a esfera pública e cultural, a esfera social e comunitária e a esfera privada.

Na esfera pública e cultural, um grande problema apontado por Eisner (2013) é a falta de representação midiática da bissexualidade. De acordo com a pesquisa *Unseen on Screen* (2010) (Não Visto na Tela, em tradução nossa), feita pela organização *Stonewall* do Reino Unido, apenas cinco minutos e nove segundos retratam personagens bissexuais em 126 horas de programação na televisão britânica. Personagens gays recebem quatro horas e vinte e quatro minutos e personagens lésbicas apenas quarenta e dois minutos.

Na esfera social e comunitária, Eisner (2013) enxerga o apagamento bissexual na presunção constante da heterossexualidade ou homossexualidade das pessoas, da ausência de debate sobre bissexualidade e pela pressão e isolamento impostos às pessoas bissexuais, que devem mudar sua orientação e não falar de suas experiências e questões como bissexuais. Já na esfera privada, a autora (2013) descreve o apagamento bissexual como essa forma de pressão e presunção, porém no ambiente familiar, em que se espera e se afirma a heterossexualidade de seus integrantes bissexuais, insistindo na heteronormatividade ou, dependendo do caso, suspeitando que são gays ou lésbicas.

Eisner (2013) enxerga que dentro de sua visão do apagamento bissexual na primeira esfera, a pública e cultural, cabem os três tipos de apagamento bissexual trabalhados por Yoshino (2000) em culturas ocidentais: o primeiro, um apagamento de discursos sobre a sexualidade em geral; o segundo, um apagamento de sexualidades que se atraem pelo mesmo gênero; o terceiro, seu apagamento específico, fruto do que o autor considera uma política de apagamento, um “contrato epistêmico”, que é o foco de sua atenção. Yoshino (2000), ainda assim, passa pelas nuances do apagamento bissexual na esfera social e comunitária e na esfera privada, trazendo a problemática da dificuldade de nomear experiências e desejos que uma pessoa bissexual pode sofrer, por ser uma identidade vista como algo que não se pode ser e não se pode querer ser.

Yoshino (2000) também apresenta as práticas e as maneiras do apagamento e os motivos pelos quais ele existe. As práticas e maneiras são divididas em apagamento categórico, apagamento individual e deslegitimação. O apagamento categórico é a insistência em ignorar ou excluir a bissexualidade como categoria, como orientação sexual. Para Eisner (2013), cabe como exemplo o estudo liderado por J. Michael Bailey e aplicado por uma equipe de psicólogos de Chicago e Toronto, em 2005, que submeteu homens (que se declaram como bi, homo ou heterossexuais) a imagens eróticas de homens e mulheres. O estudo concluiu que aqueles que se declararam bissexuais,

diferentemente dos outros, não demonstraram reações de excitação (como esperadas, de acordo com suas declarações), tendo, em definitivo, mentido sua sexualidade. Esse estudo foi referenciado pelo *The New York Times* (2005, tradução nossa<sup>17</sup>) como “Hétero, Gay ou Mentiroso? Bissexualidade Revisitada”. O método de medição da excitação dos homens foi o pletismógrafo penil, em que se medem mudanças na circunferência do pênis.

O apagamento individual, segundo Yoshino (2000), consiste em apagar a bissexualidade de um indivíduo, mesmo considerando a bissexualidade como categoria existente, apagando a bissexualidade das pessoas. Eisner (2013) cita casos de representações e referências a pessoas famosas, feitas por terceiros, que são definidas como heterossexuais, gays ou lésbicas ainda que se declarem ou tenham práticas bissexuais. Já a deslegitimação, por Yoshino (2000), é a prática da negatização da bissexualidade e das pessoas bissexuais, exemplificada por ele com os estereótipos.

Já os motivos pelos quais existe e pratica-se o apagamento, segundo o autor (2000, p. 8, tradução nossa<sup>18</sup>), são “[...] o interesse em estabilizar a orientação sexual; (2) o interesse em manter o sexo como uma métrica dominante de diferenciação; e (3) o interesse em defender as normas de monogamia”. A estabilização da orientação sexual surge por um interesse em manter a ordem das identidades sexuais sem seu questionamento ou instabilidade, com a necessidade de manter a definição e diferenciação das identidades sexuais como polos binários, definidos na oposição um de outro. O reconhecimento social da bissexualidade, para Eisner (2013) aqui surge como ameaça por esvaziar o fato de que a atração por um gênero garante, implicitamente, a não-atração por outro, sendo a confirmação dessa atração uma prova da afirmação de uma sexualidade. Assim, a heterossexualidade, de acordo com Eisner (2013), não precisa se preocupar com os desejos localizados em seu “extremo oposto”, podendo permanecer confortável, e sem questionamentos, onde está. Para Yoshino (2000, p. 9, tradução nossa<sup>19</sup>), cada grupo possui um interesse distinto nesse movimento:

Os heterossexuais têm um interesse mais específico em garantir a estabilidade da heterossexualidade porque essa identidade é privilegiada. Menos intuitivamente, os gays também têm um interesse específico em guardar a estabilidade da homossexualidade, na medida em que eles veem essa

<sup>17</sup> (Straight, Gay or Lying? Bisexuality Revisited)

<sup>18</sup> [...] an interest in stabilizing sexual orientation; an interest in retaining sex as a dominant metric of differentiation; and an interest in defending norms of monogamy.

<sup>19</sup> Straights have a more specific interest in ensuring the stability of heterosexuality because that identity is privileged. Less intuitively, gays also have a specific interest in guarding the stability of homosexuality, insofar as they view that stability as the predicate for the "immutability defense" or for effective political mobilization.

estabilidade como o predicado para a "defesa da imutabilidade" ou para uma mobilização política efetiva.

Essa imutabilidade pode se associar também a um medo de se afastar do discurso "*born this way*" ("nascido assim"), visto por Eisner (2013) como uma política de naturalização das orientações sexuais para que sejam vistas como incapacitadas de mudança e de correção e, por consequência, fatalmente aceitas.

A manutenção do sexo ou do gênero como uma métrica dominante de diferenciação é ameaçada pela bissexualidade no sentido que, de acordo com Eisner (2013), se a bissexualidade torna irrelevante a diferenciação por gêneros em sua atração, pode auxiliar um movimento extenso, como a indiferença da diferenciação por gêneros em geral, como forma de divisão social, práticas, performances de gênero e sexualidade e formas de vida. Yoshino (2000) acredita que definições de humanidade podem ser questionadas com esse movimento, e, talvez, sua utopia não esteja infundada, se pensamos em Butler (2003), que considera a divisão por gêneros e sexos como diferenciação básica dos corpos e um dos marcadores do começo da existência, ao descobrir o "sexo" dos bebês. A bissexualidade, segundo Yoshino (2000) e Eisner (2013), pode e deve ser considerada e valorizada como um dos possíveis impulsos para essas transformações de gênero e sexualidade na sociedade.

A monogamia, por fim, pode se desestabilizar pela bissexualidade, segundo Yoshino (2000), por essa orientação ser bastante associada à não-monogamia e à promiscuidade em sua essência. Por ser vista como excesso em oposição à unicidade das outras orientações, assume-se a bissexualidade como algo que escapa e invade espaços que não deveria. Como exemplo, a presunção que o casamento monogâmico é insuficiente para pessoas bissexuais por sua suposta necessidade de relações com pessoas de outros gêneros, o que também se associa ao estigma da população bissexual como causadora e vetor de infecções sexualmente transmissíveis. Dessa forma, ela representaria em sua natureza uma ameaça aos relacionamentos monogâmicos, ao casamento e à monogamia em si.

Para Eisner (2013) a bissexualidade é vista como uma espécie de intrusa, como um vírus que tenta infectar tanto a heterossexualidade como a comunidade lésbica e a comunidade gay, de forma literal mas também política e simbólica, desestabilizando e destruindo seus espaços, sejam eles construídos pela luta ou dados e mantidos por privilégios.

Assim, com a compreensão da gramática da bissexualidade, das dimensões da bifobia e do apagamento bissexual, partimos para o estudo das dinâmicas da representação, compreendendo suas relações com a bissexualidade, chegando no conceito de estereótipo para analisar de forma crítica tanto os estereótipos da bissexualidade em *Minha Mãe é Uma Peça 2*, *The Bisexual* e suas fortunas críticas, quanto em suas relações com a luta por reconhecimento.

### 3 REPRESENTAÇÃO: CONSTRUÇÃO E DISPUTAS DE SIGNIFICADOS

#### 3.1 Teorias da representação

Pretendendo analisar representações da bissexualidade e suas relações com a luta por reconhecimento, priorizamos a abordagem dos Estudos Culturais para compreender este primeiro conceito, a representação, da forma proposta: sem esquecer dos aspectos culturais de um fenômeno comunicacional. A perspectiva dos Estudos Culturais trata de “[...] toda produção de sentido que emerge das práticas vividas dos sujeitos. Ou seja, ela não engloba apenas textos e representações, mas toda a dimensão simbólica que constrói a experiência ordinária dos indivíduos” (FRANÇA; SIMÕES, 2016, p. 148). Assim, podemos construir uma análise que considera relevante o contexto de um objeto, seus aspectos de poder, formas de diálogo e resistência em seu entorno. Podemos alcançar também suas nuances sociais e políticas, construindo um olhar capaz de abranger a complexidade do tema aqui trabalhado, a bissexualidade. Selecionamos a representação como um dos entrelaçamentos entre a comunicação e este grupo social, que nos permite identificar e analisar alguns dos significados a ele associados.

Fazer-se de realidade, performar, atuar: aquilo que do teatro se replica na vida social, como elabora Erving Goffman (1985), é uma das definições de representação. Nesse caso, referente ao comportamento social. Para Régis Debray (1992), já pensando a imagem e discutindo suas origens, as representações dos mortos são consideradas as primeiras imagens — entre esculturas e túmulos — aquilo que houve e que há para perpetuar a lembrança dos que se foram. Representação, nesse sentido, significa tornar presente novamente, trazer de volta o que não se pode tocar no momento. Evoca presença e ausência simultaneamente. Assim também é o movimento da mídia eletrônica ao tratar o outro, o distante, aquele que segundo Roger Silverstone (2002) é colocado como presente pela representação.

A representação, como explica Edgar Morin (1987) ao discutir o conceito da cultura de massas, também pode dotar-se de traços humanizadores e criar possibilidades de identificação com esse universo-outro. A representação se relaciona ao mundo das coisas, à realidade material e também imaterial, ajudando a constituir a realidade de quem interage com ela. Ao falar de mediação, Silverstone (2002, p. 43) a explica abordando esses dois vieses, como uma circulação de significados “através dos limiares da representação e da experiência”. Ele considera a representação um espaço de significação

e transformação — movimento que pode ser dessa ordem da identificação — mas frisa também sua possibilidade de escape do outro: um acolhimento midiático que nos distancia da realidade do estrangeiro, aquele representado, se o colocamos em uma mediação tomada como suficiente, como espelho da sua realidade. Silverstone (2002) afirma que a representação afasta o contato face a face e aponta a existência de dois esquemas representativos: a) a atitude assimilacionista; b) o Outro como ameaça a ser combatida. Tais sujeitos representados, entretanto, além de cruzados por esses esquemas, também podem atuar como cúmplices tais como os produtores e as audiências envolvidas em dadas mediações.

Hall (2013) centraliza o conceito de representação para discutir o papel da mídia em sua relação com a cultura — estamos imersos nas representações. Ele define três significados de representação: a) a representação como reflexo, que se coloca como equivalente à verdade ou correspondente à realidade; b) a representação como formada somente pelas intenções de seu autor e c) a representação construtivista, a construção de sentidos como partilha; um sentido criativo de representação. A representação como reflexo da realidade é objeto de crítica de Silverstone (2002), constituindo-se, segundo o autor, em uma forma de mediação em que sujeitos receptores podem estabelecer uma relação de cumplicidade ou conluio com os sujeitos produtores de determinada representação. Para Silverstone (2002), a prática do conluio permite vantagens aos que se associam, mas ambos ignoram a suposta transparência e praticam uma postura intencional desse jogo conjunto de pretensão da realidade. Já a representação como construção de sentidos em partilha dialoga com o conceito de mediação de Jesús Martín-Barbero (1997), que a vê como instâncias de sociabilidade que atuam na apropriação, ressignificação e transformação dos textos e significados neles contidos.

Hall (2013) privilegia esse terceiro significado de representação, mas evidenciando primeiro as formações dos sentidos na significação mais que em suas reformulações. Para o autor, configura-se sentido às coisas quando essas são representadas — movimento que também atribui valores a elas. Para ele, a representação é uma construção dada em um sistema cultural, com uma produção de sentidos através da linguagem, formadora de signos. O processo de significação na cultura, segundo Hall (2013) ocorre por dois sistemas de representação relacionados: a) o que dá sentido ao mundo para o indivíduo (por um conjunto de correspondências ou equivalências mentais); b) o que cria uma conexão desses mapas conceituais dos indivíduos com os conjuntos de signos produzidos culturalmente.

A cultura, por essa abordagem, possui significados produzidos e compartilhados (em uma aproximação do conceito antropológico de cultura). A linguagem possui conceitos convencionados — um mapa conceitual compartilhado culturalmente — que podem até sofrer transformações e se distanciar de seus significados originais. Podemos ver a representação como uma mediação constante interna e externa em suas relações com a linguagem (individual e compartilhada com o mundo) e a cultura (com mapas conceituais que, mesmo compartilhados, também existem em cada um e se ressignificam em contato com o outro e no distanciamento do conceito original). Vamos compreender essas relações mais detalhadamente.

### *3.1.1 Percursos das representações*

O estudo da representação é uma forma de conhecer o funcionamento do mundo e das culturas das sociedades, possibilitando a identificação e a problematização de dinâmicas de poder e opressão, permeadas pelos significados que as imagens carregam e as disputas em torno deles. Torna-se possível, assim, conhecer algumas representações da bissexualidade que circulam na cultura, auxiliando na compreensão de como este grupo é visto socialmente. Podemos também, através destes discursos, tatear e distinguir aquelas manifestações que tentam interferir em tal circulação, com intuito de problematizá-la e encontrar ou formar contraposições.

Como vimos, a representação, de acordo com Hall (2013), é parte fundamental do circuito cultural por ser uma conectora do sentido e da linguagem à cultura. A representação utiliza a linguagem para trazer objetos e coisas do mundo, com seus conceitos, ao imaginário, ao mapa simbólico de uma cultura. A bissexualidade, como fenômeno e grupo social, também passa por esse circuito, sendo invocada pela linguagem, conceituada, significada e endereçada aos imaginários e mapas simbólicos e conceituais compartilhados culturalmente entre indivíduos. Em resumo, “representação é uma parte essencial do processo pelo qual os significados são produzidos e compartilhados entre os membros de uma cultura” (HALL, 2013, p. 31).

Silverstone (2002) trata da ética do cotidiano, investigando a relação com o outro e nosso comportamento diante dele. Essa ética, como defende, não pode ser concebida sem a comunicação. “O outro” em geral nos é dado pela mídia e, como não há comunicação sem mediação, o contato com a alteridade ocorre por esses processos de mediação, de construção e circulação de significados. Na relação com o representacional,

há o contato com a diferença, e Silverstone (2002) questiona como ocorre a assimilação ou a vontade de afastamento e exclusão desse diferente.

Partindo da abordagem construtivista da linguística, que considera a linguagem como lugar onde e por meio da qual o sentido se constrói, Hall (2013) traz primeiramente a semiótica e em seguida a abordagem discursiva para detalhar como a representação se relaciona com sentido e linguagem. A representação permite a relação com os objetos do mundo pelos seus conceitos, pelo acesso às coisas através deles, representados nas mentes na forma de algum sistema de linguagem. É possível, assim, tratar do conceito de um objeto ou fenômeno sem ter o acesso a coisa em si. É assim que o contato com o outro, problematizado acima por Silverstone (2002), ocorre nas representações. Não é necessário um contato com a bissexualidade em si para se ter noção do que se trata, pois há um imaginário sobre este grupo e suas práticas, uma gama de significados associados a ele.

A representação permite a circulação desses conceitos e ideias, sendo estas associadas ao que constitui o mundo: objetos físicos, sentimentos, pessoas, modos de vida, grupos. Nesse caminho, Silverstone (2002) alerta que podemos criar uma falsa ideia de que a ausência desse outro não existe e que aquilo que se vê representado é realidade, é o outro. Para o autor, a representação é, dessa forma, sempre incompleta. Contudo, a mediação midiática pode apagar as evidências de sua representação, colocando-a como essa janela da realidade, como transparência, inclusive ao representar a bissexualidade.

Há dois sistemas de representação, por Hall (2013). O primeiro é o que explicamos como sendo a correspondência dos objetos e coisas do mundo a conceitos e representações mentais. É um sistema por ser um conjunto de conceitos agrupados e classificados por categorias, como mapas mentais compartilhados por membros de uma mesma cultura ou de culturas semelhantes, constantemente agrupando, diferenciando e separando os conceitos entre si. Ou seja, a representação aqui ocorre como um armazenamento mental de conceitos que não existem sozinhos e não permanecem imutáveis. O sentido das coisas pode se formar com as próprias coisas representadas em constante relação com o mapa conceitual de cada um e também nas construções e diferenças com os mapas alheios. Hall (2013) explica que a comunicação se torna possível porque compartilhamos quase os mesmos mapas conceituais, pela imersão em culturas mais ou menos semelhantes no sentido das associações próximas de coisas e seus conceitos.

O segundo sistema de representação é a linguagem. Hall (2013) define a necessidade da linguagem como aquilo que retira os conceitos dos mapas mentais e

permite que eles se relacionem com códigos de escrita, imagem, sons e outras formas. O objeto *copo* se transforma em conceito para que seja possível pensá-lo em sua ausência, mentalmente, e torna-se palavra “copo” para que seja possível comunicar os conceitos às pessoas. Signo, pela semiótica, é “o termo geral que usamos para palavras, sons ou imagens que carregam sentido” (HALL, 2013, p. 37). Através dos signos presentes nas linguagens comuns, os significados circulam entre aqueles que as compreendem. A palavra “copo”, então, circula como signo entre aqueles que compreendem o português, ilustrando esse segundo sistema representacional, e carrega também, consigo, o conceito “copo”, que representa o objeto em si, presente ou ausente, ilustrando o primeiro sistema de representação. Assim é possível falar deste objeto entre aqueles que compartilham da capacidade de leitura do mesmo signo, neste caso a palavra em português, e que possuem um mapa conceitual semelhante, no qual o conceito daquele objeto existe e coincide entre os interlocutores. Assim a construção de sentido e a comunicação são possíveis e a representação, então, caracteriza esse processo de evocação e significação de coisas, unindo-as a conceitos e signos.

Como visto, a linguagem compreende o segundo o sistema de representação e exige uma mínima interpretação comum entre os indivíduos pelos quais essa representação circula. É preciso conhecer os signos para interpretá-los e usá-los. Ainda que sejam signos visuais, que em geral carregam maior semelhança ao que fazem referência, Hall (2013) explica que ainda assim é necessário interpretá-los. Portanto, mesmo no caso da linguagem visual podem ocorrer dificuldades e diferenças de interpretações. Quando isso ocorre, para Hall (2013, p. 39), “[...] a relação entre o signo e o seu referente se torna menos clara, o sentido começa a deslizar e a escapar de nós, caminhando para a incerteza”. Os signos que carregam alguma semelhança com o objeto, segundo o autor (2013), são signos icônicos, como os signos visuais. Aqueles que não carregam nenhuma semelhança direta com o que se referem são denominados signos indexicais, como signos escritos ou falados. A relação entre eles e os objetos aos quais se referem é convencionalizada de forma arbitrária, visto que, como a variação dos idiomas demonstra, quaisquer combinações de letras e sons poderiam representar determinado objeto.

Pode parecer estranho que as palavras por si só não carregam o sentido das coisas, ou que as próprias coisas não carregam o sentido em si mesmas. A questão, como explica Hall (2013), é que os sentidos parecem naturais, mas somos nós que os fixamos escolhendo e repetindo associações entre sentidos e coisas do mundo. Isso ocorre pelo

sistema de representação, por códigos que são construídos e compartilhados por todos em uma cultura semelhante colando significados ao ponto de fazê-los parecer naturais, definidos, inevitáveis e imutáveis.

São os códigos que decidem como os conceitos, em nossas mentes, serão traduzidos em signos — em imagens, sons e palavras — para que seja possível falar desses objetos e coisas do mundo em sua ausência, em sua referência, ou seja, através da representação. E essa dinâmica, essa “tradutibilidade”, como explica Hall (2013, p. 42), “não é dada pela natureza ou fixada por deuses, mas é criada socialmente e na cultura, como resultado de um conjunto de convenções sociais”. O autor (2013) defende ser possível, assim, compreender quais e como determinados sentidos estão colados a certos objetos e coisas do mundo, como, por exemplo, um determinado grupo ou modo de vida. Como visto, há uma série de significados colados à bissexualidade, como convenções firmadas ao longo do tempo, podendo ser vistas como naturais e intrínsecas a este grupo. Como podem ter se firmado?

Butler (2015) traz o conceito de enquadramento para tratar dessa questão. Ser enquadrado (*to be framed*), é ser emoldurado e colocado em circulação por representações, mas é também uma armadilha. O enquadramento é uma determinada maneira de organizar o mundo e a alteridade que, em sua complexidade, acaba por não caber inteira em uma moldura. Butler (2015) põe em questionamento essas formas de emolduração do Outro, afetado tanto pelas escolhas de representação daqueles que produzem midiaticamente quanto pelas interpretações que o público retira das possibilidades de enquadramentos que recebe. O enquadramento fixa-se na medida em que circulam as imagens e pode, em dado momento, alimentar uma vontade de exclusão, de afastamento, de eliminação do outro. Silverstone (2002) explica que se ocorre o movimento de tomar a representação dada pela mediação como realidade, a recepção adota a postura de cumplicidade ou conluio com a mídia. A representação é sempre incompleta e, por assim o ser, deveria construir-se uma relação mais consciente com esses enquadramentos e representações, recebendo-os, mas também questionando suas origens, construções e interesses.

Antes de alcançá-las e para melhor compreender essas formações e fixações de sentido que construímos ao longo da vida nesse relacionamento com as representações e seus enquadramentos, Hall (2013) retorna ao percurso teórico da representação com três enfoques diversos, que tentam responder de onde vêm e como podemos dizer o que significam exatamente os signos. O primeiro é abordagem reflexiva, em que se pensa o

sentido como algo colado no objeto, no mundo real, e a linguagem como um espelho que reflete ao mundo o significado que já existe na coisa em si. O segundo é abordagem intencional, que defende que os signos significam o que o autor quer que eles signifiquem, com um seu único sentido colocado. O problema dessas duas abordagens é que elas não reconhecem o caráter coletivo e social da linguagem, como algo construído e interpretado coletivamente. O terceiro enfoque teórico é abordagem construtivista, que considera o sentido como uma construção elaborada em cima do mundo material e a linguagem como algo público e social, acolhido por Hall (2013) e com afinidades entre as visões de Silverstone (2002) e Butler (2015).

Hall (2013, p. 57) discute diversas abordagens e teorias da representação e traz Ferdinand de Saussure, como “o pai da linguística moderna”, para construir uma explicação aprofundada sobre o signo. Saussure distingue o significante do significado, sendo o primeiro a forma da linguagem, como a palavra, a imagem, o som. O segundo, o significado, é o conceito que corresponde a essa forma. O significante convoca e desencadeia um significado em nossas mentes, e segundo Hall (2013, p. 57), “os dois são necessários para produzir sentido, mas é a relação entre eles, fixada pelo nosso código cultural e linguístico, que sustenta a representação”. O autor (2013, p. 58) também explica que Saussure ressalta a diferenciação como fundamental na linguagem, na construção de seus sentidos, e afirma que “o jeito mais simples de demarcar diferenças é, claramente, por sentidos de oposição binária — como em noite/dia”. Hall (2013, p. 58, grifos do autor) continua:

Críticos posteriores de Saussure observaram que binários (isto é, *preto/branco*), são apenas uma maneira, bastante simplista, de estabelecer diferença. Assim como há uma distinção gritante entre *preto* e *branco*, a tantas outras, mais sutis, entre *preto* e *cinza-escuro*, *cinza-escuro* e *cinza-claro*, *cinza* e *creme* e *quase branco*, *quase branco* e *branco brilhante*, bem como entre *noite*, *madrugada*, *aurora*, *meio-dia* e *crepúsculo*, e assim por diante.

Importante notar como, dentre essas diferenças sutis que ficam em segundo plano em binários como preto/branco ou noite/dia, enquadra-se aqui a bissexualidade como diferença não-binária no espectro da sexualidade humana, sofrendo invisibilização de diversas formas, inclusive linguísticas e sociais, conectadas entre si, por escapar ao binário heterossexual/homossexual. É nesse sistema de diferenças binárias, porém, que se estabelece a construção dos sentidos e através dele que Saussure consegue investigar as dinâmicas de significação, ressalta Hall (2013).

Outro ponto fundamental que Hall (2013, p. 59, grifos do autor) enxerga no pensamento de Saussure é a consideração da possibilidade de transformação dos sentidos, visto que os códigos não são fixos e imóveis dentro de uma cultura, mesmo que sejam todos produzidos dentro dela:

Palavras mudam seus sentidos. Os conceitos (significados) aos quais elas se referem também se modificam, historicamente, e toda transformação altera o mapa conceitual da cultura, levando diferentes culturas, em distintos momentos históricos, a classificar e pensar sobre o mundo de maneira diversa. Por muitos séculos, sociedades ocidentais associaram a palavra PRETO com tudo o que era escuro, mau, proibido, diabólico, perigoso e pecaminoso. Contudo, pense em como a percepção as pessoas negras nos Estados Unidos na década de 1960 mudou depois que a frase “Black is beautiful” [Preto é bonito] tornou-se um *slogan* famoso - na qual o *significante*, PRETO, foi levado a significar o sentido exatamente oposto (*significado*) às suas associações prévias.

A possibilidade de transformação de significados é pauta comum entre alguns grupos e movimentos sociais, que podem lutar por ressignificações culturais, além de transformações em suas realidades materiais. Assim como o significado da palavra *black* entra em disputa, como explica Hall (2013), a bissexualidade, em sua própria definição ou significados a ela relacionados, também são elementos de disputa narrativa para sua comunidade, seja para dissociá-la de estereótipos e significados negativos, seja para propor seu debate ou apropriação e subversão. O sentido se “solta” e pode participar de disputas culturais pela sua contestação, reafirmação e transformação. Segundo Hall (2013, p. 61, grifos do autor), “há um constante *deslizamento de sentido* em toda interpretação”, o que torna o leitor agente importante nessa dinâmica, assim como o enunciador.

O pensamento de Saussure cria indícios, assim, de um estudo científico da cultura através da linguagem. Já a semiótica, segundo Hall (2013), é resultado desse indício que Saussure levanta, por considerar o signo um objeto de análise assim como a linguagem e refletir que, se as práticas culturais dependem dos signos, elas também podem ser questionadas pela análise. Hall (2013, p. 67) cita Roland Barthes como um aplicador dessa abordagem de análise nas práticas culturais, se perguntando quais os seus sentidos. Mesmo assim, Hall (2013) considera insuficiente uma abordagem que, ainda que se volte à cultura, parece limitar a representação a linguagem de uma forma fechada, sem deslocar o olhar para as relações sociais e sobretudo de poder. Ainda que a abordagem da semiótica descentralize o sujeito ao tratar da linguagem, retirando dele toda a responsabilidade pela produção de significados, Hall (2013, p. 78) diz que esse debate do sujeito não deve ser

totalmente descartado, visto que uns são mais sujeitos que outros quando se trata da possibilidade de construção e circulação de significados, ou seja, "algumas pessoas têm mais poder para falar sobre determinados assuntos do que outras". Assim, deve-se abordar a questão do poder. Para Butler (2015, p. 14), as molduras dos enquadramentos (por onde apreendemos os outros), "são em si mesmas operações de poder".

Aprofunda-se a discussão sobre representação trazendo Foucault, como autor que Hall (2013) acredita ter feito esse movimento de um estudo que vai além do sentido da linguagem e busca, em seu caso, a produção de conhecimento através do discurso. Hall (2013) traz sua leitura de Foucault para dizer dos estudos de representação por uma perspectiva situada historicamente e que considere as relações sociais de poder. Ele constrói essa discussão através de três eixos do trabalho de Foucault: o conceito de discurso, o problema do poder e conhecimento, e a questão do sujeito.

Foucault, então, transfere o olhar da linguagem ao discurso, segundo Hall (2013). Discurso não significa que um conceito meramente linguístico, mas sim o que estrutura o assunto e as formas de conhecimento em geral. Se a intenção é deslocar a perspectiva do sentido da linguagem para além dela, é razoável que este conceito extrapole os aspectos formais e englobe quem e como se estruturam as formas de dizer e de representar. Foucault continua dentro da abordagem construtivista priorizada por Hall (2013) nessa explanação sobre teorias da representação. A diferença é que em vez de olhar para as construções formais da linguagem e conseqüentemente do sentido, se volta a construções maiores e anteriores a linguagem. Hall (2013, p. 81) diferencia Foucault ao dizer que lhe interessa é "de onde vem o sentido das coisas".

Hall (2013, p. 83, grifos do autor) enfatiza que "[...] discurso, representação, conhecimento e 'verdade' são radicalmente *historicizadas* por Foucault [...]". Se a sexualidade humana sempre existiu e a homossexualidade como uma de suas manifestações provavelmente também sempre existiu, como argumenta Hall (2013) seguindo a lógica de Foucault, o sujeito social homossexual foi produzido dentro de discursos historicamente localizados. O discurso associado a esse sujeito se constrói por um conjunto de práticas culturais e políticas de uma determinada época, sustentados pelas visões das instituições vigentes e dotadas de poder. Pensa-se assim, de forma semelhante, o discurso associado à bissexualidade, composto por significados selecionados e

instituídos em cima do sujeito bissexual, construído para este discurso por determinadas instituições.

Foucault, pela leitura de Hall (2013), se interessa pela representação na perspectiva do discurso, historicizado e dotado de poder, porque essas representações das coisas do mundo, nas mãos do poder, colocam-se como conhecimento legitimado e único sobre essas coisas do mundo e consegue controlar corpos e práticas através de sua suposta neutralidade presumida como verdade. Esse conhecimento historicamente situado, com seus discursos e representações, alcança a legitimidade afirmando-se em "certas tecnologias e estratégias de aplicação" (HALL, 2013, p. 89). Ou seja, a verdade não surge como sólida e imutável, "mas de uma formação discursiva que sustenta o **regime da verdade**", resume Hall (2013, p. 89, grifos do autor).

O autor (2013) escolhe e especifica o conceito de poder de Foucault para, compreendendo-o, ser possível percebê-lo como elemento atuante nas representações com as quais se interage no cotidiano. Ele apresenta o poder como circulante, presente em todos os níveis sociais (públicos ou privados) e produtivo, ou seja, produtor de debates e movimentações acerca dos temas que reprime, enquanto os reprime. Um poder presente e massivo nas classes e instituições soberanas, mas que irradia nos espaços comuns e privados, fazendo-se presente também ali, na perspectiva micro. E esse poder, explica Hall (2013), concentra sua repressão nos corpos — também historicizados e dotados de discurso.

Hall (2013) traz, em resumo, a semiótica para que a formação de sentido pela linguagem seja considerada ao se pensar as representações. Explica sua leitura de Foucault para que possamos perceber a ação de estruturas discursivas em cima do conhecimento, além da linguagem, mas sem descartá-la. Ele considera o conceito de discurso de Foucault como mais amplo que a definição de linguagem, todavia. "[...] A produção do conhecimento é sempre atravessada por questões de poder e do corpo; e isso expande enormemente o escopo do que está envolvido na representação", conclui (2013, p. 93). Ainda que parta de Foucault para sua abordagem de representação, o autor considera as críticas direcionadas a esse conceito de discurso, acusado de ser abrangente em excesso e correr o risco de desmerecer a responsabilidade da dimensão material na construção dos discursos, focando principalmente em outras tecnologias e instituições.

Hall (2013) procura mapear onde está o "sujeito", como aquele que se relaciona com a representação, na abordagem de Foucault. Ele relembra que na linguística de Saussure ele é descartado da construção de sentido pois a linguagem fala em seu lugar. Na perspectiva do discurso de Foucault, Hall (2013) lê o sujeito como "sujeitado" ao discurso. O sujeito é inclusive seu produto. Os discursos formam sujeitos em duas

posições diferentes: aquele que é produzido por ele, como “o homem louco, a mulher histérica, o homossexual, o criminoso individualizado, e assim por diante”, criados intencionalmente “para regimes discursivos e períodos históricos determinados” (Hall, 2013, p. 100). E também o sujeito como leitor ou espectador, que recebe os discursos e com eles interage, podendo também assumir os discursos a ele imputados como “classe” como verdadeiramente seus. A questão do sujeito, por Foucault, é importante para a teoria da representação trazida por Hall (2013) porque os indivíduos precisam se sujeitar às posições de sujeitos específicos para que consigam captar os sentidos dotados de um sistema de poder e conhecimento derivado daquela localização de sujeito.

O autor (2013) explica como Foucault aplica sua ideia de representação a partir da(s) perspectiva(s) do sujeito na pintura *Las Meninas* (1656), de Diego Velázquez. Este quadro propõe um jogo de representação e inverte constantemente a posição dos sujeitos, tanto retratados, quanto espectadores. O quadro oferece um lugar para o sujeito-espectador ocupar, se “sujeitando” a ele, para poder lê-lo. A avaliação dessa obra ilustra bem a dupla posição dos sujeitos em relação ao discurso e suas representações, em que ele precisa ocupar seu papel dentro do jogo discursivo para conseguir o acesso à sua leitura. E o sentido da obra, para Foucault, é construído na interação do espectador com o quadro, entre discurso/linguagem e sujeito/espectador — não é único e não é dado por Velázquez, é apenas sugerido em diversas perspectivas e possibilidades.

Dentro dessa visão construtivista, Hall (2013) traz, como visto, duas versões diferentes: a semiótica, após Saussure e Barthes, focada em como a linguagem e a significação produzem os sentidos atuando por diferenciações binárias, e finalmente, a

teoria de Foucault sobre o discurso, focando em como discurso e práticas discursivas produzem o conhecimento atuando pelo poder e uma postura da verdade. E atingem sobretudo a diferença, o Outro. A seguir, apresentamos questões em relação a algumas formas de representação das diferenças.

### **3.2 Representação: algumas formas**

Com a compreensão do funcionamento da representação em suas relações com a construção de sentido, a linguagem e a cultura, podemos trabalhar mais diretamente as suas correspondências com a diferença, a alteridade, os outros — aqueles representados. Hall (2013), ao tratar da representação de pessoas negras, questiona por que a representação popular é facilmente atraída pela alteridade, por representar as diferenças, e explicita quais são as formas utilizadas para essa representação racializada e como elas se transformaram ao longo do tempo. Tais questionamentos também interessam aqui, visto que discutimos a alteridade e a diferença marcadas na bissexualidade e anteriormente colocamos para compreensão algumas construções de significado a ela relacionadas. Nos concerne sobretudo o foco do autor nos estereótipos como uma dessas práticas representacionais. Hall (2013) trabalha suas construções teóricas em meio a análises dessas representações racializadas, priorizando as representações visuais.

Um primeiro aspecto da representação da diferença, apontado pelo autor (2013), é a ambiguidade. Há uma multiplicidade de significados nas representações, nas imagens. Há vários significados possíveis, potenciais, mas a representação como imagem construída tenta privilegiar um deles, como explica (HALL, 2013, p. 143, grifos do autor): “Acontece que a tentativa de ‘fixação’ é o trabalho de uma prática representacional que intervém nos vários significados potenciais de uma imagem e tenta privilegiar um deles”. Diante da ambiguidade e da multiplicidade, se sugere uma postura de análise que apure quais são os significados, dentre todos, preferidos daquela proposição representativa.

Para o autor (2013), a diferença como característica presente na imagem é elemento que porta significado e que em conexão com outras diferenças marcadas em outras representações pode significar para além da própria representação, ou seja, alcançando as dinâmicas dessa diferença na sociedade. Hall (2013, p. 149, grifos do autor), acredita também que, de alguma forma, as diferenças se circunscrevem: “Na

representação, uma espécie de diferença parece atrair outras — somando-se para totalizar o ‘espetáculo’ da alteridade”.

Hall (2013, p. 150, grifos do autor), explica como essa conexão entre imagens ocorre, permitindo a construção de uma análise das representações de determinada diferença deslocada para além de uma única imagem. Ele utiliza o exemplo de imagens de atletas negros para a análise e explica seu ponto:

Elas ganham significado quando são lidas no contexto, umas em contraste com as outras ou todas relacionadas entre si. Esta é outra maneira de dizer que as imagens não carregam significado ou "significam" por conta própria. Elas acumulam ou eliminam seus significados face às outras por meio de uma variedade de textos e mídias. Cada imagem tem seu próprio significado específico. No entanto, em um sentido mais amplo sobre como a “diferença” e a “alteridade” são representadas em uma determinada cultura, num momento qualquer, podemos ver práticas e figuras representacionais semelhantes sendo repetidas, com variações, de um texto ou local de representação para outro. Essa acumulação de significados em diferentes textos, em que uma imagem se refere a outra ou tem seu significado alterado por ser “lida” no contexto de outras imagens, chama-se **intertextualidade**. Todo o repertório de imagens e efeitos visuais por meio dos quais a “diferença” é representada em um dado momento histórico pode ser descrito como um *regime de representação*.

Um regime de representação consiste, então, em uma repetição de significados em diferentes textos, referentes a diferenças determinadas e com menos poder de controle de discursos desse caráter de circulação relevante e força de repetição constante. Uma forma frequente nesses regimes representacionais é o estereótipo. A seguir, trabalhamos seus significados e origens, em articulação com suas relações com a bissexualidade, para, com esse suporte, inferirmos interpretações em um pequeno recorte intertextual do regime de representação da bissexualidade.

### 3.3 Estereótipo

Por relacionar representação e diferença, abordamos o estereótipo como uma das formas representacionais mais comuns e relevantes no debate da bissexualidade. Walter Lippmann (1922) conceitua o estereótipo como uma forma de relação com o outro — a diferença com a qual não temos contato direto — que diz desse outro de antemão, por formas culturais, que o caracterizam por uma vontade de assimilá-lo, mas o fazem de forma redutora. Para Lippmann (1922, p. 89) “há uma conexão entre nossa visão e os fatos, mas é com frequência uma estranha conexão”. Essa redução, para ele, não corresponde exatamente à realidade, mas não é fundamentalmente negativa.

Para examinar a função do estereótipo, Richard Dyer (1999) retoma o pensamento de Lippman, parte de suas definições e constrói uma leitura do autor. Dessa maneira, Dyer (1999) também trabalha o estereótipo como um processo ordenador da sociedade e de sua complexidade, que se coloca como um atalho — simples e marcante — além de facilmente inteligível. Essa economia ocorre porque categorias e rótulos auxiliam a compreensão de uma realidade e um cotidiano complexos. Assim, ele é uma referência rápida e uma expressão de valores, já que por meio dos estereótipos construímos as visões do outro. O estereótipo, explica Dyer (1999), é uma forma de defesa. É um auxílio na preservação das tradições. Contudo, um dos principais problemas dos estereótipos é a crença em sua total correspondência com a realidade. Outra questão é que, em sua estrutura, há uma relação e disputa de poder.

Segundo Hall (2013), o estereótipo produz efeitos como fantasia, fetichismo e retratação, e pode ser questionado por estratégias de transcodificação de significados. Seu funcionamento se dá por “essencialização, reducionismo, naturalização, oposições binárias” (HALL, 2013, p. 224). O estereótipo pertence ao jogo do poder se relacionando com os conceitos de produção de conhecimento e significado, de discurso e de verdade, como os entendemos na própria representação em geral. Dyer (1999) entende que sua função, ao fim, é colocar limite naquilo que não tem limite e separar aquilo que flui dentre categorias sociais bem delimitadas. Portanto, é necessário saber de onde eles vêm, por quem são criados e aplicados e por que são aceitos.

Dyer (1999) difere estereótipos de tipos. Tipos são caracterizações “do meu grupo” e o estereótipo possui caráter estrangeiro, representando aqueles que são de fora do grupo, diferentes “dos meus”. Os tipos existem para auxiliar a organização do mundo — aquela classificação mental de conceitos em cada cultura, tendo o estereótipo sua definição na sua função social e o tipo concentrado apenas em sua função estética. Os tipos, como trazem Hall (2013) e Dyer (1999), são simples e permitem um acesso fácil a que grupo determinada pessoa pertence; os estereótipos cumprem a mesma função mas, em sua diferença, ele reduz determinados grupos a essas características, como se toda a complexidade fosse ignorada e aqueles conceitos fáceis, construídos para uma rápida identificação, bastassem como representação digna dessas categorias.

Lippman (1922, p. 91) explica que os estereótipos “marcam certos objetos como familiar ou estranho, enfatizando a diferença, de forma que o levemente familiar é visto como muito familiar, e o de alguma forma estranho como profundamente alienígena”. O estereótipo então separa aquilo que é normal e aceitável daquilo que é anormal e

inaceitável, ou seja, em sua função binária e simplificadora, essa prática, ao mesmo tempo, separa e exclui. A problemática é que o tipo, como aquilo que é familiar e aceitável, define a si mesmo e ao estereótipo. Hall (2013) e Dyer (1999) explicam que o controle do aceitável e do inaceitável é feito por aqueles pertencentes à categoria do aceitável, escolhendo quais características e grupos recaem no anormal e no indesejável culturalmente.

A estereotipagem, em outras palavras, é parte da manutenção da ordem social e simbólica. Ela estabelece uma fronteira simbólica entre o “normal” e o “pervertido” o “normal” e o “patológico”, o “aceitável” e o “inaceitável”, o “pertencente” e o que não pertence ou é o “Outro”, entre “pessoas de dentro” (*insiders*) e “forasteiros” (*outsiders*), entre nós e eles (HALL, 2013, p. 192).

Aqueles que se enquadram dentro, como nomeia Hall (2013), se sentem pertencentes a uma “comunidade imaginária” que se sente ameaçada por aqueles de fora, na margem, estranhos e dotados de características perigosas (catalogadas como perigosas por essa mesma comunidade, a dos “tipos”). O tipo, então, detém o poder e, de forma desigual, constrói os binários e os classifica (os seus e os Outros) com valores de sua própria cultura. Em um sistema de oposições binárias, relembra Hall (2013), há hierarquias de poder em que um polo governa o outro. Aqui Hall (2013, p. 193, grifos do autor) declara que esse poder se dá em forma de exploração econômica e coerção física, mas também “inclui o exercício do *poder simbólico* através das práticas representacionais e a estereotipagem é um elemento-chave deste exercício de violência simbólica”. O discurso, como lê Hall (2013), permeia práticas de representação que criam um conhecimento acerca do outro representado e que saciam um interesse de operações de poder em cima dele.

Como visto no capítulo anterior, Eisner (2013) propõe uma política radical da bissexualidade, que vá além de uma busca pela afirmação da identidade bissexual. Ao trabalhar os significados associados à bissexualidade, Eisner (2013) elenca alguns dos estereótipos que a representam e estão presentes e circulantes socialmente. Ao apresentá-los, a autora (2013) trabalha três pontos de vista, que caracteriza como a visão da sociedade e do movimento bissexual em geral. Por último apresentamos sua terceira visão, de proposição política, em seus respectivos níveis e em discordância com ambas as posturas anteriores.

1) “A bissexualidade não existe” (EISNER, 2013, p. 37, tradução nossa<sup>20</sup>). Eisner (2013) argumenta que essa visão é talvez a mais comum sobre a bissexualidade e que se relaciona diretamente com a prática do apagamento: sendo uma de suas causas e também um de seus efeitos. Esse estereótipo contribui para a ideia de que se culturalmente há pouca representação da bissexualidade, é porque ela realmente não existe. Eisner (2013) explica que o movimento bissexual, em geral, recusa esse estereótipo com a afirmação da bissexualidade, usando dados, além da própria experiência e da existência de um movimento social.

2) “Bisexuais são confusos, indecisos ou estão somente passando por uma fase” (EISNER, 2013, p. 37, tradução nossa<sup>21</sup>). Se ocorre de alguém se identificar com a bissexualidade, essa pessoa está equivocada. Eisner (2013) explica que esse estereótipo se associa à visão de que a escolha por somente um gênero significa estabilidade, coerência, certeza. A autora (2013) explica que o movimento bissexual, em geral, recusa esse estereótipo com a negação de sua confusão e indecisão e a afirmação de uma estabilidade na identidade bissexual, comprovando, por exemplo, com casos de pessoas que estão há anos se declarando bissexuais e em um relacionamento estável. A bissexualidade “[...] é estável como qualquer outra identidade sexual!”, ela (2013, p. 41) ilustra.

3) “Bisexuais são pessoas safadas, promíscuas e inerentemente infiéis” (EISNER, 2013, p. 38, tradução nossa<sup>22</sup>). A ideia da atração por mais de um gênero é também a ideia de excesso e, portanto, por ser um contexto em que a sexualidade está envolvida, a associação com a promiscuidade está feita. E como pessoas bissexuais não “se contentam” por apenas um gênero, provavelmente não se contentam com apenas uma pessoa, explica Eisner (2013). Aqui, o movimento bissexual argumenta que pessoas bissexuais não são promíscuas, podem ser monogâmicas e que podem trair como qualquer outro, não por razão de sua identidade (Eisner, 2013).

4) “Bisexuais são portadores ou vetores de HIV e outras IST’s” (EISNER, 2013, p. 38, tradução nossa<sup>23</sup>). Se transitam entre gêneros e pessoas, as pessoas bissexuais, argumenta Eisner (2013) são vistas como portadoras ou vetores de doenças sexualmente transmissíveis. A autora (2013) salienta que esse estereótipo recai sobretudo nos homens

---

<sup>20</sup> Bisexuality doesn't exist.

<sup>21</sup> Bisexuals are confused, indecisive, or just going through a phase.

<sup>22</sup> Bisexuals are slutty, promiscuous, and inherently unfaithful.

<sup>23</sup> Bisexuals are carriers or vectors of HIV and other STIs.

bissexuais. Aqui, o movimento bissexual argumenta que pessoas e identidades sexuais não transmitem HIV e IST's, mas seu comportamento sexual e outras práticas fora do sexo (Eisner, 2013).

5) “Bissexuais são verdadeiramente homo ou heterossexuais” (EISNER, 2013, p. 38, tradução nossa<sup>24</sup>). Se, segundo o primeiro e o segundo estereótipos, as pessoas bissexuais estão confusas e a bissexualidade não é uma possibilidade, resta a escolha entre a homo ou a heterossexualidade (Eisner, 2013). Aqui há também, segundo Eisner (2013, p. 39) a noção que pessoas bissexuais em geral preferem se relacionar com homens, assim, nessa perspectiva, mulheres bissexuais são verdadeiramente heterossexuais e homens bissexuais são verdadeiramente gays. Aqui, a resposta geral do movimento bissexual, segundo Eisner (2013), é a reafirmação da identidade bissexual, com certeza e orgulho.

6) “Bissexuais podem escolher ser homo ou heterossexuais” (EISNER, 2013, p. 39, tradução nossa<sup>25</sup>). Essa visão coloca pessoas bissexuais com a possibilidade de escolha entre “identidades e modos de vida homo ou heterossexuais” (EISNER, 2013, p. 39, tradução nossa<sup>26</sup>), trazendo também o argumento de que são um grupo privilegiado por poder fazê-lo. A autora (2013) acredita que esse estereótipo contribui para uma deslegitimação da bissexualidade como identidade e também como política, inclusive fomentando uma exclusão dessas pessoas de espaços não-heterossexuais, visto que são vistas como “parte do outro lado”. Nessas construções culturais, Eisner (2013) pontua, enfim, que os relacionamentos com pessoas não-binárias são sequer considerados, mantendo a associação da bissexualidade com o binário de gênero. Nesse caso, Eisner (2013) explica que o movimento bissexual afirma que não há como escolher por quem surge a atração sexual assim como ocorre com homossexuais.

Eisner (2013) justifica que a postura do movimento bissexual em geral, que é a negação dos estereótipos, cria uma imagem espelho, o positivo desse negativo — a figura do bom bissexual — e acaba concordando com a normatividade da sexualidade que deseja (se não a eliminação) a adequação da bissexualidade, sua transformação em algo que não é. Negar os estereótipos, ela percebe, cria a percepção da bissexualidade como voltada a sua aceitação, assimilação e normatização dentro de uma sociedade, deixando de ser — e ser vista como — uma ameaça. Se a própria comunidade cria uma linha entre o bom e o mau bissexual, como ficam os maus bissexuais (Eisner, 2013)?

---

<sup>24</sup> Bisexuals are actually gay or actually straight.

<sup>25</sup> Bisexuals can choose to be gay or straight.

<sup>26</sup> [...] gay or straight identities and lifestyles.

Os estereótipos da bissexualidade, para a autora (2013), são metáforas que representam o potencial subversivo da bissexualidade e sua negação não deveria ser o foco do movimento bissexual. O fundamental, para ela (2013, p. 43, tradução nossa), é perguntar “porque a sociedade coloca a bissexualidade ao lado da ansiedade, da ameaça e da subversão. E como podemos usar essas mesmas coisas para perturbar a ordem social e criar mudança social?”<sup>27</sup>. Eisner (2013) não pretende falar somente de indivíduos ou de identidade, nem aceitar, confirmar os estereótipos ou criar mais um padrão para a bissexualidade. Ela não pretende, também, colocar responsabilidade em um único grupo ou achar que a bissexualidade deve ser politicamente subversiva e radical sozinha. Apresentamos, então, sua posição diante dos estereótipos aqui exemplificados.

01) A ideia de que a bissexualidade não existe é fruto de um desejo de apagamento por seu caráter de ameaça. Eisner (2013) acredita que se a sociedade é obsessiva em tentar apagar algo, é porque esse algo configura ameaça.

02) Eisner (2013, p. 44) associa os significados de confusão, indecisão e fase a “[...] instabilidade, fluidez e processo”<sup>28</sup>, e defende que, por ser marcada desta forma, a bissexualidade com seu movimento social pode abraçar a fluidez e a instabilidade, questionar e promover dúvida, de início nas identidades sexuais e no próprio conceito de gênero, se estendendo onde puder alcançar e fomentando mudanças sociais.

03) Eisner (2013) acredita que a bissexualidade, ao ser chamada de promíscua ou infiel, por exemplo, pode aproveitar-se disso e promover e radicalizar o debate sobre a sexualidade, objetivando uma sexualidade independente, exploratória, para além dos limites das identidades e do gênero, por exemplo. Além disso, a infidelidade “inerente” pode se tornar um debate e um incentivo de que as pessoas questionem a monogamia como uma estrutura capitalista e patriarcal que, historicamente, oprime e limita as relações das pessoas, inclusive em seu potencial de priorizar a organização coletiva (Eisner, 2013). A autora (2013) sugere a traição de tudo que limite e oprima.

04) A questão das infecções sexualmente transmissíveis, para a autora (2013), é um retrato do medo que o mundo heterossexual seja invadido. Como uma metáfora, as pessoas bissexuais passam dos limites desejáveis e infectam um espaço que deveria ser seguro. Eisner (2013) sugere a invasão intencional, ou seja, uma crítica direta e constante à heteronormatividade.

05) Como levantado acima, Eisner (2013) acredita que a crença na verdadeira homo ou heterossexualidade das pessoas bissexuais comporta uma noção de

falocentrismo em seu imaginário e sugere que esse conceito seja criticado pelas pessoas bissexuais, debatendo e agindo contra o sexismo e a misoginia na sociedade, podendo, também, pautar discussões sobre formas de masculinidade.

06) A acusação de que pessoas bissexuais podem escolher ser homo ou heterossexuais é, segundo Eisner (2013), fruto de uma negatificação cultural da escolha, em um movimento de legitimação do argumento “nascemos assim” para buscar aceitação social da homossexualidade. Se é natural, uma sexualidade desviante da heterossexualidade deve ser aceita, pois não há o que ser feito. Se não é natural e imutável, é cultural e pode-se ser tudo, pode-se escolher e modificar o que se quer ser. Como controlar essa mutabilidade? O trabalho de Eisner (2013) de destrinchar os estereótipos e refletir sobre fluidez, mutabilidade, instabilidade através da bissexualidade é também um trabalho de questionamento do caráter binário dos significados:

Ao fazer isso, estou tentando me afastar do discurso binário de Sim versus Não, Verdadeiro versus Falso ou Bom versus Mau e abrir uma terceira e radical escolha de transgressão, subversão e multiplicidade. Tal movimento, na minha opinião, também é do caráter bissexual, marcando uma resistência aos binários, um colapso de fronteiras e uma subversão da ordem (EISNER, 2013, p. 43, tradução nossa)<sup>29</sup>.

Como visto, Eisner (2013) também acredita que estereótipos descrevem o que uma sociedade teme e tenta controlar para a manutenção de uma tradição (Dyer, 1999). Sua sugestão é construir políticas a partir dessa constatação, com caráter revolucionário e anti-assimilacionista.

Hall (2013) entende a estereotipagem como prática representacional, como uma das operações presentes em um regime de representação. Hall (2013, p. 175) chama, então, a prática representacional racial de “regime racializado de representação” e escreve que sempre houve contestações a essas representações, inclusive com propostas de outras formas representacionais, com tentativa de foco em, por exemplo, a humanidade comum e não na diferença. Hall (2013) explica que, contudo, houve uma transferência de imagem da selvageria total a uma criação de outro oposto, o da bondade total e subserviência. Após a Guerra Civil, Hall (2013) explica que os estereótipos desse regime de representação sobreviveram e elenca alguns deles, como estudados por Donald Bogle: o *pai Tomás*, os *malandros e pequeninos*, a *mulata trágica*, as *mães pretas*, e os *mal-encarados*.

Hall (2013) destaca que essas “relações de representação” teriam de aguardar mudanças sociais, como o movimento pelos direitos civis, que acarretariam algumas

mudanças culturais. O autor (2013, p. 189) explica também que uma migração de muitas pessoas negras para centros urbanos do Norte dos Estados Unidos foi outro fator social que alterou o cenário cultural e, por consequência, o cenário representacional “[...] em parte porque a questão da representação em si tornou-se uma arena crítica de contestação e luta”. Portanto, esses movimentos de contestação e luta por outras representações “ampliou o regime da representação racial: o resultado de uma luta histórica em torno da imagem” (HALL, 2013, p. 189).

Ao questionar se é possível modificar a representação de um regime dominante, se existem estratégias eficazes para subverter processos de representações negativas e/ou estereotipadas e se existe embasamento teórico para tal, o autor (2013) reforça o fato de que o significado não pode ser fixado, e que, em seu deslizamento, é possível aplicar algumas estratégias para sua mudança. A transcodificação, que Hall (2013) interpreta por Bakhtin e Volosinov, é uma das possibilidades teóricas, em que se coloca outra significação, transpõe-se o código de referência a algo, como é o caso do movimento *Black is Beautiful*.

Hall (2013) elenca três exemplos de estratégias de transcodificação: a primeira é a inversão de estereótipos, a exemplo, os filmes de diretores negros, entre os anos 1960 e 1970, que se apropriam dos estereótipos dos homens negros e os invertem, fazendo-os de tipos. Nessas representações, relações de personagens negros com personagens brancos não se caracterizam pela submissão e infantilização. Segundo Hall (2013, p. 214, grifo do autor) essa estratégia havia como objetivo “inverter a avaliação dos estereótipos populares”, e alcança, também, a conquista das pessoas negras na centralidade dos filmes e do “*mainstream* cultural”. Segundo ele, o público de pessoas negras recebe bem essa forma de representação por se enxergarem em posições de poder, positivas e de prestígio, já o público branco, por sua vez, a recebe bem porque esses filmes carregavam todas as características de gênero de filmes populares. Já a crítica, segundo o autor (2013), se divide entre aqueles que reconhecem ou não uma contraestratégia representacional. Contudo, para Hall (2013) a inversão do estereótipo não é a única maneira de transformá-lo. Essa primeira estratégia não subverte a ordem binária.

A segunda estratégia de transcodificação apresentada por Hall (2013) é a tentativa de substituição de imagens negativas por imagens positivas. Ou seja, positivar os significados negativos, ampliá-los e expandi-los. Hall (2013) explica que essa estratégia foi utilizada como contestação do regime racializado de representação, em que muitos artistas negros trabalharam para alcançar uma complexidade representacional das pessoas negras e, conseqüentemente, complexificar o pensamento cultural em torno delas.

Segundo o autor (2013), o problema dessa estratégia do positivo/negativo é que o binário permanece e os significados positivos não têm o poder de necessariamente deslocá-lo, ou seja, não eliminam os significados negativos — que continuam a ser usados para além de seu controle —, por mais que os desafie.

A terceira estratégia de transcodificação, feita pelos movimentos de contestação do regime racializado como apresenta Hall (2013), está inserida dentro da representação, direcionada às suas formas e introduzindo nela um novo conteúdo. Articula-se uma batalha por um novo significado, mesmo que não seja possível fixá-lo, operando o estereótipo contra ele mesmo através das representações. Como exemplo, Hall (2013, p. 219, grifo do autor) traz o exemplo da articulação entre “raça”, sexualidade e gênero, bastante trabalhada pelo regime racializado de representação. Em vez de evitá-la, ele explica, tenta-se contestá-la de forma direta e deliberada: “em vez de recusar o poder deslocado e o perigo do ‘fetichismo’, esta estratégia tenta usar os desejos e as ambivalências despertados, inevitavelmente, pelos tropos do fetichismo”.

Mesmo através de estratégias, eficazes ou não, a prática da representação é complexa e pode ser conflituosa. Hall (2013, p. 223) considera, ao falar de um regime racializado de representação, difíceis os sucessos dessas estratégias e, “[...] como tudo na representação — para o qual não existem garantias absolutas”. Essas práticas de representação e algumas contraestratégias, coloca Hall (2013, p. 223), podem ser observadas em outras “dimensões da ‘diferença’” e se relacionam mutuamente e constantemente com a sociedade, a cultura e a história. Contestações de regimes de representação alteram as práticas representacionais, mas também acontecimentos históricos e sociais específicos, permitindo também uma coexistência de representações fortemente negativas e positivas em uma mesma temporalidade.

Por exemplo, para Hall (2013, p. 227), “as estrelas negras figuram nos artigos principais da mídia sobre as celebridades, mas essas representações convivem com a contínua demonização da juventude negra na cobertura sobre crimes e desordem [...]”. Algumas práticas persistem e, como lembra o autor (2013), algumas conquistas representacionais não transformam as estruturas sociais como um todo.

A luta por reconhecimento constitui um desses exemplos de disputa social em que a representação e os significados culturais também podem ser uma questão central. Sendo relevante também para a nossa análise, o conceito de reconhecimento é apresentado a seguir de sua formatação teórica em Axel Honneth (2003) às críticas posteriores, que apontam justamente seu foco em uma dimensão moral do sujeito, dos significados culturais e das representações. A bissexualidade, além de ser significada culturalmente e representada midiaticamente, elabora termos de sua luta em torno desses significados e

representações. Portanto, trabalhamos atentamente o conceito de reconhecimento para depois alcançarmos um debate que também o contemple, para dentro e para fora da representação, nas considerações a partir dos objetos.

## 4 CONFIGURAÇÕES E LIMITES DA LUTA POR RECONHECIMENTO

### 4.1 Percurso teórico da luta por reconhecimento

Para a compreensão da teoria do reconhecimento de Honneth (2003), acreditamos ser relevante fazer um percurso de sua trajetória com os pensadores da Teoria Crítica do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, posteriormente denominado Escola de Frankfurt. De origem marxista, o pensamento da Teoria Crítica é orientado à emancipação social, considerando este potencial emancipatório como inscrito nas próprias estruturas sociais. Defendida por Max Horkheimer (1937) como uma forma de analisar as dinâmicas sociais e a própria produção de pensamento de forma crítica e não somente descritiva, essa tradição de pensamento se desenvolve para além do próprio Instituto e se torna uma referência teórica.

Principais pensadores do Instituto, Theodor W. Adorno e Horkheimer acabam, a partir dos anos quarenta, se distanciando de algumas partes da teoria de Marx e dos marxistas. Tal distanciamento configura uma reformulação e não um rompimento. Jürgen Habermas, a partir dos anos sessenta, dá continuidade a essa nova perspectiva ao dirigir o Instituto. Honneth também assume a direção do Instituto de Pesquisa Social, já em 2001. Sua tese de livre-docência, feita enquanto assistente de Habermas, dá origem ao seu livro *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*.

Habermas é crítico da perspectiva de Adorno e Horkheimer, descrita na *Dialética do Esclarecimento* (1947). Os dois autores percebem a racionalidade instrumental como única racionalidade social de um sistema capitalista, retirando as possibilidades de enfrentamento por uma racionalidade outra e adotando uma postura estagnada, pessimista. Essa racionalidade seria uma apropriação do ideal emancipatório iluminista em função instrumentalizada. Habermas parte de vestígios já identificáveis nos seus antecessores e em outros autores e sugere uma nova concepção de racionalidade: a comunicativa, para ser priorizada em relação à instrumental e permissiva às possibilidades de transformação social.

A racionalidade instrumental é voltada para o trabalho, para os meios em busca de fins, para o êxito. A racionalidade comunicativa é aquela das ações que buscam a compreensão de mundo, orientada ao consenso e relacionada aos aspectos simbólicos da sociedade. Habermas sugere os termos “sistema” e “mundo da vida” como referentes a essas duas racionalidades, respectivamente. “Mundo da vida” remete ao sentido que

Habermas pretende dar à racionalidade comunicativa: ela está presente na realidade, na formação de mundo e de sujeitos.

Assim como Habermas em relação a Adorno e Horkheimer, Honneth procura encontrar aspectos não trabalhados no pensamento de seu antecessor. Para Honneth (2003), há um “déficit sociológico” em Adorno, Horkheimer e inclusive em Habermas, mesmo após a solução do problema da estagnação de ações transformadoras com o desenvolvimento dos conceitos de racionalidade comunicativa e mundo da vida. Honneth acredita que falta pensar as relações entre os dois polos que, assim divididos, parecem existir independentemente. Ele defende a necessidade de se olhar para um tipo de relação entre sistema e estruturas comunicativas: o conflito. Para Habermas, a comunicação é pré-existente ao conflito. Para Honneth (2003), o conflito é a base dessa interação e, a sua gramática, a forma como ele se manifesta, é a luta por reconhecimento. O conflito é a luta social, que pretende questionar formas da racionalidade instrumental, do sistema. Honneth (2003) coloca-o como ponto central de sua Teoria Crítica.

Honneth (2003) desenvolve sua teoria do reconhecimento a partir do modelo conceitual de Hegel. Por considerá-lo idealista e pouco empírico, o autor (2003) recorre a George Herbert Mead e sua psicologia social. Assim, complementa a discussão com o aprofundamento das relações do sujeito com a sociedade e investiga as experiências ilustrativas do reconhecimento e de sua luta.

Honneth (2003) explica que Hegel parte de Maquiavel e Hobbes em suas concepções de luta social, procurando dar a elas uma guinada teórica. A luta social para esses filósofos, com sua concepção da filosofia social moderna, é uma luta por autoconservação. O autor (2003) assinala que é com Maquiavel que se perde a visão de que as relações se pautam por uma coletividade política e pela primeira vez manifesta-se a noção de que as relações humanas são pautadas pelo interesse, pela ambição orientada ao êxito. Entende que Hobbes, já orientado por uma metodologia das ciências naturais, percebe as relações da luta social como uma busca por garantia de seu bem-estar futuro. Se todos estão em constante luta por autoconservação individual, o quadro coletivo é de luta de todos contra todos. Portanto, conclui-se a necessidade do contrato social, do Estado, para controlá-la.

Se Maquiavel resolve a luta social com a ação e o poder do soberano e Hobbes sugere um contrato social autoritário, Honneth (2003) continua seu percurso e demonstra que Hegel, ao trabalhá-los, não determina a ação social voltada aos fins e ao poder. Se antes pensa-se que a luta social, o conflito, surge por uma ameaça à autopreservação do

sujeito, no sentido que uma tomada de posse, como representação de um primeiro ato de conflito, revolta esse sujeito porque ele está preocupado com o seu futuro, com sua autoconservação, Honneth (2003) relata que o que fere o sujeito que viu a posse ser tomada, na perspectiva hegeliana, é sim o fato do tomador de posse ignorá-lo. Ser negligenciado como sujeito igualitário em relação ao tomador de posse, como alguém que deve compartilhar igualmente dessas posses, fere sua estima, faz com que ele se revolte e ataque a posse não somente pela perda em si, mas sobretudo por uma necessidade de chamar a atenção para si, para a sua existência.

O que move o conflito, então, não é a luta por autopreservação e sim a luta por reconhecimento (Honneth, 2003). A questão do contrato social, para Maquiavel e outros anteriores a Hobbes e Hegel, aparece inclusive para obrigar que o tomador de posse reconheça os outros. Já que a partir de um acordo, de uma legislação, de um entendimento de direitos, um poderia passar a enxergar o outro. Honneth (2003) explica, contudo, que Hegel vê o reconhecimento não como existente a partir do contrato social, e sim retomado, lembrado a partir dele. O reconhecimento, ou seja, o olhar de um para o outro na percepção de suas existências mútuas e individuais, existe anteriormente ao conflito. E, por isso, o conflito tem motivação maior para existir: o ato de propositalmente ignorar alguém que já se reconhece em um estado de natureza social é a quebra de um acordo compartilhado de reconhecimento mútuo.

Honneth (2003) elucida as três formas de reconhecimento para Hegel. A primeira é o amor, por ser o primeiro modo de se relacionar com o outro que faz com que, ao ver esse outro, o sujeito veja a si mesmo. O autor (2003, p. 77) justifica que o amor permite uma “experiência recíproca do saber-se-no-outro”, um “conhecimento das duas partes, intersubjetivamente partilhado”. Por isso, a categoria do reconhecimento pelo amor é a primeira a suscitar confiança no sujeito, o que o inspira a buscar exercer a cidadania, a participar politicamente. Honneth (2003), porém, critica essa causalidade ao problematizar que o conceito de família, sendo o espaço primeiro de circulação de amor e conflitos entre seus membros, é limitado e, mesmo que o sujeito aprenda sobre o outro, esse espaço privado pode não ensiná-lo sobre as regulações sociais, as “normas universalizadas de interação”. Ele elucida, contudo, que Hegel alarga o conceito de família, colocando ao lado da totalidade de uma família tantas outras identidades familiares que juntas formam uma noção de sociedade. Nessas configurações o sujeito aprende sobre as normas sociais e surge, como ponto-chave, o conflito social.

A segunda categoria do reconhecimento para Hegel é o direito. O sujeito se identifica como portador de direitos à medida que percebe que o outro tem ou também deve ter direitos. Aqui o sujeito percebe cognitivamente que ser reconhecido significa partilhar igualmente de direitos entre os componentes de sua sociedade. Honneth (2003, p. 95) sintetiza que a relação jurídica, “diferentemente do amor, [...] não admite estruturalmente uma limitação ao domínio particular das relações sociais próximas”. O reconhecimento que o direito permite é a garantia da proteção da vulnerabilidade dos sujeitos diante uns dos outros, diante das possibilidades de, nas situações de conflito social, ser ignorado e excluído e, ou também, de ser atacado.

Segundo Honneth (2003), a terceira categoria de reconhecimento para Hegel passa pelo conceito de eticidade — a construção da ética do indivíduo em sua relação com o outro, mas englobado e representado pelo Estado. O autor (2003) constrói uma crítica à ausência da sociabilidade nessa categoria do reconhecimento de Hegel, colocando o Estado como único agente de interação da intersubjetividade, não alcançando as relações sociais como formadoras de uma estima social através da eticidade, que seria compartilhada comunitariamente, entre os grupos sociais.

Honneth (2003) aponta que a proposta da teoria do reconhecimento de Hegel não se desenvolve em todos os desdobramentos que deveria, permanecendo incompleta tanto por sua elucidação mais abstrata e não suficientemente materialista até o ponto em que ela se apresenta, tanto por não continuar e trabalhar a dimensão do reconhecimento nas relações sociais, trazendo também o caráter empírico das construções dos sujeitos entre si. Por isso, Honneth (2003) coloca que por esses motivos a teoria do reconhecimento de Hegel escapa de um suporte historicizado e materialista, construído em seguida já com a passagem da teoria filosófica a uma crítica do idealismo da razão. Seu modelo de luta por reconhecimento, como defende Honneth (2003), só deve ser retomado por uma perspectiva de teoria social, normativa, a partir de três tarefas: a) trazer a perspectiva da psicologia social para a construção da intersubjetividade no empírico do mundo social; b) conceituar as categorias de reconhecimento já partindo de uma perspectiva também empírica; c) submeter essas categorias à comprovação empírica para averiguar se ocorrem na ordem proposta por Hegel, se para cada uma delas há uma experiência de desrespeito correspondente e, por fim, d) averiguar se para as experiências de desrespeito de cada categoria há comprovação histórica e sociológica de conflitos que surgem a partir delas.

Honneth (2003) parte de Hegel para efetuar tais tarefas. Busca a psicologia social de Mead para conectar reconhecimento e sociabilidade. O autor (2003) descreve que

Mead, ao partir do questionamento de pesquisa psicológica de “como acessar o objeto específico?”, que é o elemento psíquico dos sujeitos, encontra a resposta para a questão de como o social e o indivíduo podem se relacionar no eixo do reconhecimento. Honneth (2003) descreve que a partir da combinação dos conceitos “Eu” e “Me”, Mead faz uma conexão com o processo de reconhecimento social do sujeito. Se o “Eu”, como categoria interna e autêntica, para se expor e agir socialmente, precisa passar pelo crivo do “Me”, como categoria que aprende e é ciente das normativas e da moral, alcança-se um ponto no desenvolvimento humano em que o indivíduo conhece normas sociais suficientes para participar de interações sociais coletivas, normativamente reguladas, de organização social.

Participar da organização social, explica o autor (2003), é conhecer e assumir cada vez mais características do grupo ao qual o indivíduo pertence, formando-se, assim, a identidade. É dessa forma, ao pertencer, que Honneth (2003) acredita que Mead explica como o indivíduo chega ao reconhecimento social. Enxergamos a bissexualidade, em seu sentido de comunidade (Eisner, 2013), como um dos grupos participantes dessa dinâmica de conformações entre sujeito, gramática de grupo e formação de identidade. Através do compartilhamento e da absorção de elementos comuns, abrem-se possibilidades de identificações da bissexualidade. Esse processo, todavia, se dá também pelas construções e absorções de gramáticas e normativas de uma estrutura social hegemônica ou comum.

Nesse ponto, Honneth (2003) traz o conceito do “outro generalizado”, pensado por Mead como esse conjunto de normativas absorvidas ao longo da formação humana, representado por um coletivo social que sabe de suas regras. Ao aprender esse conjunto de regras, suas obrigações com esse “outro generalizado”, o indivíduo também aprende seus direitos. Há a garantia, dentro do grupo social, do cumprimento de suas normas e, por consequência, cria-se a garantia da preservação de seus direitos, gerando no sujeito os sentimentos de dignidade e autorrespeito.

Segundo Honneth (2003), as categorias do “Eu” e do “Me” de Mead também explicam o conflito como motivador da evolução social. Dada a supressão das diversas vontades do “Eu” pelas normativas aprendidas e reproduzidas pelo “Me”, pode-se chegar ao ponto em que o “Eu” busca o conflito social, expondo-se e exigindo o restante de suas vontades garantidas por direito. Essas exigências movem frequentemente a sociedade para a sua evolução, através da ampliação da liberdade individual, essa, por sua vez, garantida pelo âmbito jurídico.

As limitações do pensamento de Mead acerca do reconhecimento, segundo Honneth (2003), estão no mesmo ponto que o autor aponta a insuficiência da proposta de Hegel: o momento em que ambos tentam explicar como o indivíduo é reconhecido socialmente em sua individualidade, sendo visto como um sujeito dotado de direitos comuns, mas também um indivíduo com características que o fazem único. Hegel, como lê Honneth (2003), sugere a eticidade como denominação desta categoria, uma “intuição recíproca” (p. 153) de reconhecimento do outro, e Mead, por sua vez, foca na divisão funcional do trabalho, como espaço em que o sujeito pode se destacar e ser percebido em sua distinção.

Para Honneth (2003), a insuficiência das explicações se resume, no caso de Mead, a uma falta de percepção que a divisão funcional do trabalho não permite uma individualidade a este nível por ser fruto daquelas construções normativas socialmente partilhadas. E, no caso de Hegel, a concepção de eticidade como uma solidariedade recíproca explica essa forma de reconhecimento posterior ao amor e ao direito, mas não ilumina a origem dessa solidariedade, não diz quais podem ser seus motivos concretos no âmbito da experiência dos sujeitos.

#### *4.1.1 Reconhecimento por Axel Honneth*

O interesse de Honneth (2003) em começar este percurso com a teoria da luta por reconhecimento de Hegel e buscar as reflexões de Mead por sua aplicação social é, ao fim, conseguir alcançar a compreensão dos processos de mudança social pela ótica das categorias de reconhecimento. Essas, por sua vez, já compreendidas como estruturas normativas da sociedade pelas quais o sujeito forma sua identidade em experiências seguidas de reconhecimento intersubjetivo.

Honneth (2003) relembra que tanto Hegel quanto Mead observam a luta social, o conflito, como potências de transformação social, tendo o primeiro construído uma explicação mais idealista do conflito e o segundo uma sustentação mais orientada ao materialismo. Honneth (2003, p. 156) levanta os agentes dessa luta:

[...] são as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades.

Assim, Honneth (2003) já indica, antes de trabalhar suas categorias de reconhecimento a partir de Hegel e Mead, que esses processos de mudança social passam pela ação de grupos sociais em busca de seu próprio reconhecimento – como podemos perceber ao tratar da bissexualidade em sua comunidade e políticas. Outro elemento em comum que Honneth (2003) aponta em Hegel e Mead é a tripartição das categorias de reconhecimento, as quais ele tenta comprovar empiricamente a sua pertinência em suas correspondências com as dinâmicas sociais.

Honneth (2003) começa essa experiência pela categoria do amor, tomada como dedicação amorosa entre poucos sujeitos próximos, para além da relação romântica e sexual. O reconhecimento amoroso se dá pelo reconhecimento das carências mútuas, supridas pela existência próxima, corporal e mutuamente afetiva do outro. O autor (2003) convoca alguns fragmentos da teoria das relações de objeto da psicanálise para ilustrar como as relações afetivas formam e amadurecem psicologicamente a criança. Através de uma relação entre a criança e a mãe (ou ente próximo), ela constrói, ao mesmo tempo, autonomia e fortes laços de afeto, equilibrando e alimentando os dois eixos pelo sentimento recíproco de amor.

Em continuidade às aplicações das contribuições psicanalíticas à investigação empírica de Honneth (2003), o autor relembra que em dado momento de seu desenvolvimento, a criança percebe que pode ficar bem sozinha, visto que a partir dali sente segurança no amor da mãe mesmo em sua ausência. Esse processo necessita de uma luta por reconhecimento para ocorrer, pois a criança somente compreende que o afeto de sua mãe continua a existir a partir de um distanciamento gradativo de seu corpo, até então percebido como um só no estado de simbiose contínua que se dá até aquele momento. A luta se caracteriza pelas agressões que a criança começa a inferir no corpo da mãe, pela revolta de seu afastamento, até que reconhece que estar consigo mesma não significa abandono ou desamparo. Estar consigo passa a ser uma experiência positiva. Essa forma de construção afetiva das relações se repete nos relacionamentos futuros do sujeito, configurando a primeira e fundamental forma de reconhecimento, pautada pelo amor, que resulta na conquista do sentimento de autorrespeito do indivíduo. A categoria de reconhecimento do amor dá autonomia e confiança, enfim, para o sujeito participar da vida pública.

Honneth (2003) continua sua investigação empírica das categorias de reconhecimento pela forma do reconhecimento jurídico. O amor, apesar de incentivar o sujeito à participação na vida pública, não é versado a uma construção cognitiva de

respeito mútuo, em comunidade, como se configura o reconhecimento jurídico. A relação do amor, entre pessoas próximas, trabalha autonomia e dedicação emotiva, resultando na autoconfiança.

Ao retomar Mead e Hegel, Honneth (2003) relembra que a relação jurídica para o primeiro está mais conectada a concepções normativas e restritas do direito como autoridade que surge com o objetivo regulador no estado de natureza social, e para o segundo a relação jurídica se concentra mais nos acordos assentidos por todos, em uma visão mais universalista da fundamentação dos direitos. Tal acordo compartilhado não é, portanto, fruto de emoções direcionadas ao outro, e sim de um processo cognitivo de reconhecimento da imputabilidade moral deste outro. Contudo, a recongnição da moral alheia, como aponta Honneth (2003), varia historicamente, levantando a necessidade do Direito estar estruturalmente aberto a essas mudanças.

O autor (2003) exemplifica uma mudança estrutural na passagem para a modernidade, em um processo de transferência da noção de “respeito” do indivíduo como agente efetivo de um papel social específico a um “respeito” fruto da universalização dos direitos, direcionado ao indivíduo não por sua importante função social e sim por uma existência de liberdade compartilhada igualmente entre indivíduos. O conceito de respeito, anteriormente, acopla-se ao reconhecimento da estima social, caracterizado pela aceitação das características e funções individuais.

Nesta transição, expõe Honneth (2003), o respeito se divide em dois tipos: o do ser humano respeitado em sua igualdade com os demais (reconhecimento jurídico) e o do ser humano respeitado em seus valores individuais (reconhecimento pela estima social). A primeira forma de respeito ocorre ou não ocorre, ou seja, não permite variações gradativas. A segunda, porém, varia em “mais” ou “menos”, classificando os grupos e os sujeitos como mais ou menos dignos de respeito social. Tais classificações, como vimos, compõem e são compostas pelos sistemas de representação, pelas incessantes construções e circulações de significados entre sujeitos e representações. A bissexualidade, em seu conjunto de classificações sociais, acaba deslocada para os terrenos daqueles menos dignos de respeito, como percebemos no detalhamento de alguns de seus significados sociais.

Comparando o reconhecimento jurídico ao reconhecimento da estima social, Honneth (2003, p. 187) escreve que “em ambos os casos, como já sabemos, um homem é respeitado em virtude de determinadas propriedades”, sendo, no reconhecimento

jurídico, a propriedade “universal que faz dele uma pessoa” e, na estima social, as “propriedades particulares que o caracterizam, diferentemente de outras pessoas”.

A relação jurídica, por Honneth (2003), exige dois movimentos constantes de consciência: ter em vista que o direito é, em sua base, universalmente válido e, ao mesmo tempo, saber que se devem conferir e analisar casos individuais empíricos. Por presumir a universalização, as relações jurídicas modernas abrem espaço para as reivindicações de correção ou garantia de direitos falhos ou tolhidos, ou seja, permitem a ação de uma luta por reconhecimento. Aqui, retoma Honneth (2003), o desejo de ampliação daquelas liberdades e vontades individuais, reprimidas pelo “direito coletivo”, pode, de encontro com outros sujeitos compartilhando os mesmos objetivos, usar a luta por reconhecimento como forma de conseguir suas legitimações jurídicas.

Dentro das ciências do direito, costuma-se distinguir os direitos subjetivos em três tipos: “direitos liberais de liberdade, direitos políticos de participação e direitos sociais de bem-estar” (HONNETH, 2003, p. 189). Os direitos do segundo e terceiro tipos surgem por requisição dos que deles foram excluídos, como consequência das conquistas dos direitos liberais de liberdade. Esses direitos do primeiro tipo, aponta Honneth (2003), ao serem tensionados por exigências de igualdade cada vez maiores e mais frequentes, podem se ampliar socialmente ao ponto de abalar também as desigualdades econômicas.

Como visto, a autoconfiança é o resultado do reconhecimento na categoria do amor por permitir ao indivíduo uma segurança na existência do amor de pessoas próximas mesmo em suas ausências. Segundo Honneth (2003), o reconhecimento jurídico, quando bem sucedido, garante no indivíduo o seu autorrespeito, visto que dado sentimento se gera na percepção do respeito alheio, ao ser digno de direitos como todos os outros. A categoria de reconhecimento da estima social, como última forma de reconhecimento por Honneth (2003), possui identificação empírica no fato de ser constituída por valores culturais compartilhados por uma sociedade. Segundo Honneth (2003, p. 200), a estima social é, portanto, “a autocompreensão cultural de uma sociedade”, é o reconhecimento de valores e objetivos éticos, simbolicamente articulados, dados a quem corresponde a eles.

A estima social, como as relações jurídicas, também possui uma variável histórica e passa por um processo de relevante transformação na transição para a sociedade moderna. Anteriormente, como explica Honneth (2003) os valores a serem postos no jogo do reconhecimento social, permeiam e circulam os grupos e não os sujeitos independentes deles. Mede-se a reputação de seus membros, então, a partir da reputação dos grupos aos

quais pertencem. Na dinâmica dos grupos com status, há a estima compartilhada interna e externamente dentre seus membros (através das representações, por exemplo, isso pode ocorrer nas construções e dinâmicas do tipo e do estereótipo) e em reconhecimento da importância das funções dos outros grupos em seus papéis sociais. Alguns grupos, inclusive, buscam se destacar esteticamente, com o intuito de aumentar o próprio valor simbólico. Aqui não se problematiza, ainda, a hierarquia dos valores sociais.

Honneth (2003) aponta que já na modernidade há o questionamento desses valores. Há a exigência do valor do grupo não ser determinante no valor do sujeito, que adquire então a consideração de sua dimensão biograficamente individuada. A noção de honra, como exemplo de valor antes identificado como confirmação da reputação e do bom funcionamento de cada classe, agora dissolve-se parte no reconhecimento jurídico, que garante sua realização como uma dignidade universal, e parte permanece na estima social, mas como uma dignidade autocompreendida e autodefinida.

O reconhecimento da estima social, continua Honneth (2003), resulta na autoestima do indivíduo. Sua ausência, então, pode configurar uma luta por reconhecimento nos moldes de uma disputa cultural por ressignificação dos valores atrelados a determinado grupo ou modo de vida:

Contudo, o que decide sobre o desfecho dessas lutas, estabilizado apenas temporariamente, não é apenas o poder de dispor do meios da força simbólica, específico de determinados grupos, mas também o clima, dificilmente influenciável, das atenções públicas: quanto mais os movimentos sociais conseguem chamar a atenção da esfera pública para a importância negligenciada das propriedades e das capacidades representadas por eles de modo coletivo, tanto mais existe para eles a possibilidade de elevar na sociedade o valor social ou, mais precisamente, a reputação de seus membros. (HONNETH, 2003, p. 207)

A abordagem da bissexualidade que nos interessa aqui é a da disposição e disputa de seus significados sociais. Ou seja, nos termos da luta por reconhecimento, nos interessam as problemáticas oriundas das negações e das exigências de estima social do grupo e dos modos de vida atravessados pela monodissidência.

A solidariedade (Honneth, 2003) se configura, enfim, como uma estima simétrica (possível a todos) entre indivíduos que reconhecem a importância de suas características para o objetivo comum da sociedade. Ela permite a busca por estima social sem a configuração conflituosa da disputa, ocorrendo como um processo natural do último passo da afirmação dos processos de reconhecimento dos sujeitos. Em sua negação, na

estima social recusada, e nas demais recusas nas outras categorias do reconhecimento, testemunhamos o desrespeito, que pode levar ao conflito.

#### *4.1.2 O desrespeito*

Como Honneth (2003) demonstra, para cada categoria de reconhecimento desenvolve-se uma qualidade positiva na construção do sujeito. A dedicação emotiva, na forma de reconhecimento das relações primárias de amor e amizade, gera a autoconfiança. O respeito cognitivo, na forma de reconhecimento dos direitos nas relações jurídicas, gera o autorrespeito. E a estima social, na forma de reconhecimento da solidariedade, compartilhada pela comunidade de valores, gera a autoestima.

Para cada categoria de reconhecimento, ao mesmo tempo, Honneth (2003) investiga as formas de desrespeito que a elas se vinculam. Termos como “ofensa” e “rebaixamento” são, para Honneth (2003, p. 213) descrições “de um aspecto de um comportamento lesivo pelo qual as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas, que elas adquiriram de maneira intersubjetiva”. Compreender as formas de desrespeito auxilia o entendimento do que motiva e de como surgem as lutas por reconhecimento.

O primeiro tipo de desrespeito é da ordem dos maus-tratos físicos, como tortura e violação, que ao ameaçar a integridade corporal do sujeito ferem a sua confiança no mundo e por fim, sua autoconfiança. O segundo tipo é a negação de direitos e exclusão social, que ameaçam a integridade social e ferem o autorrespeito do sujeito. O último tipo de desrespeito refere-se à desvalorização social de alguém ou de algum grupo. Para Honneth (2003, p. 217) “essa hierarquia social de valores se constitui de modo que ela degrada algumas formas de vida ou modos de crença”, retirando dos sujeitos a capacidade de valorizar as próprias capacidades, ameaçando sua dignidade e “honra”.

Honneth (2003, p. 218) elenca outros termos que caracterizam, de forma metafórica, esses tipos de desrespeito: “morte psíquica”, para o ataque à integridade física e a perda da autoconfiança; “morte social” para o ataque aos direitos e a perda do autorrespeito e “vexação” para descrever a depreciação de modos de vida que abalam a dignidade do sujeito. Tais denominações ajudam a compreensão de que as formas de desrespeito causam sintomas identificáveis nos feridos, descritos por Honneth (2003) como sentimentos negativos que surgem dessas ações frustradas e que ocupam o lugar dos sentimentos positivos que ali deveriam estar como fruto do processo de

reconhecimento intersubjetivo. Para Honneth (2003), a vergonha é um sentimento que concentra essa frustração e impulsiona a luta por reconhecimento por causar tamanho desconforto no sujeito que pode levá-lo para a ação. Honneth (2003) lembra que o incômodo do indivíduo ferido, porém, depende do contexto de seu entorno: é preciso um movimento social disponível para a articulação da luta por reconhecimento.

### **4.3 Reconhecimento, redistribuição e antipredicação**

A teoria do reconhecimento, como apresentada aqui por Honneth (2003), recebe profundas críticas e abre um debate sobre suas relações com o conceito de redistribuição (econômica) em uma percepção de ambos como propostas com objetivos diversos e a priorização de um como sendo a subjugação do outro. Dois dos autores que fomentam essa discussão são Vladimir Safatle (2015) e Nancy Fraser (2003; 2006), e Honneth acaba por dialogar com esses autores, defendendo sua teoria, mas também realocando-a a partir das críticas.

Safatle (2015) enxerga o reconhecimento como debate e conceito centrais nas demandas políticas da contemporaneidade, por uma perda da centralidade do discurso das lutas de classes. Segundo o autor, esse discurso não satisfaria a necessidade de tratar de dimensões morais e culturais, que não se resumem ao reflexo das estruturas de classes econômicas e são vistas como prioridade neste contexto de deslocamento de centralidade dos conceitos. O autor (2015) aponta três modificações que permitem essa descentralização:

A primeira é o esvaziamento gradativo, sobretudo a partir dos anos 1950, do proletariado como o sujeito político por excelência, como categoria central, universal, que agruparia os interesses de mudanças sociais. Safatle (2015) lembra que Honneth (2003, p. 116) trata a centralidade privilegiada do proletariado, com seu papel revolucionário, como um “dogma histórico-filosófico”. Safatle (2015) concorda que essa posição é um dogma, mas que, contudo, traz consequências políticas por sua insuficiência, fazendo com que as lutas percam seu caráter genérico devido à descentralização do proletariado. Assim, se dá lugar às multiplicidades de sujeitos, por sua vez engajados em suas lutas por reconhecimento. Safatle (2015, p. 81) inclusive apresenta uma conexão entre a perda do “sujeito universal” proletário com o fato de o ressurgimento do conceito de reconhecimento priorizar a construção teórica a partir de “espaços de posição da singularidade, como a clínica psicanalítica e a reflexão ética”.

A segunda modificação que permite a transição entre a centralidade da redistribuição para o reconhecimento são, segundo Safatle (2015), as mudanças da visão do trabalho, que passa a receber fortes críticas, principalmente de jovens a partir das revoltas de 1968. O autor (2015) explica o surgimento de um novo *ethos* a partir desse momento, em que há uma desmotivação e contestação do trabalho por suas características de ser único, para toda a vida e coexistir com uma identidade também fixa, única e imutável. Fortalece-se uma contradição entre segurança e estabilidade, tradição e flexibilização e adaptabilidade das instituições. Essas contestações no âmbito do trabalho, porém, também refletem no comportamento social e na identidade dos sujeitos.

Em terceiro lugar, Safatle (2015, p. 83) coloca a questão do multiculturalismo e as lutas de grupos marginalizados como pessoas negras, mulheres e gays, por exemplo, em busca de “afirmação cultural das diferenças”. O multiculturalismo, que começa se aplicando no Canadá com a coexistência dos idiomas inglês e francês e, como consequência, com as políticas de valorização de ambos, chega a ser implantado como política de Estado em 1971. Já a partir dos anos 80, o multiculturalismo passa a ser uma orientação política da esquerda, aplicando-se às questões de raça e orientação sexual, por exemplo. Safatle (2015, p. 84) também considera um contexto teórico-filosófico — com autores como Foucault, Deleuze e Derrida — que contribui, mesmo que indiretamente, para a centralidade do reconhecimento por tratar a “[...] natureza disciplinar de estruturas de poder, que pretendiam impor normatividades no campo da sexualidade, do desejo, da normalidade psíquica, da estrutura da família, da constituição dos papéis sociais” e contribuir para a base conceitual dessas lutas.

Assim, com essas modificações e com a descrença na política revolucionária de uma luta de classes, centraliza-se a luta por reconhecimento. O autor (2015) questiona, inclusive, se essa política de reconhecimento estaria limitada geograficamente ao “primeiro mundo” pois, como explica, em determinados lugares há uma integração do proletariado à classe média e medidas de bem-estar social, através, por exemplo, de sua inserção em programas de seguridade. Safatle (2015) problematiza essa questão explicando que durante a Guerra Fria o capitalismo se sente pressionado a oferecer algumas dessas medidas, mas que, como efeito, esvazia-se o sujeito universal da revolução.

O reconhecimento, assim, seria compensatório, uma única discussão possível após uma desilusão com a transformação social através de uma luta de classes. Restaria, segundo Safatle (2015), somente a discussão sobre as origens morais de nossas questões

sociais. Essa impotência com a possibilidade da revolução nos dá a luta pelo reconhecimento como “o possível” e o autor percebe essa situação como conformista, pouco crítica e assimilada ao capitalismo.

Honneth (2003) reaparece no debate colocando sua teoria do reconhecimento como não somente cultural e identitária, mas também econômica, do âmbito da redistribuição. O autor defende a interdependência das lutas, considerando que a luta por reconhecimento é por redistribuição e a luta por redistribuição também é moral, ou seja, por reconhecimento. Para Honneth (2003), porém, a distinção entre empobrecimento econômico e degradação cultural se torna secundária. Safatle (2015) aponta três problemas nessa perspectiva. Para o autor (2015), a distinção é importante: é preciso afirmar que a especificidade da redistribuição é dos bens materiais e não psicológica, como no reconhecimento; o proletariado é despossuído de tudo e só tem a sua força de trabalho. Safatle (2015) defende que a identidade se torna irrelevante quando se há somente a força de trabalho, portanto, o proletariado não possui localidade, nacionalidade e nenhum predicado. É universal, sendo desprovido da necessidade de reconhecimento. Sendo assim, o proletário se relaciona com o outro como se o outro fosse ele, porque não há predicados.

Para Safatle (2015), a questão do reconhecimento é problemática no sentido que cabe o questionamento de até onde se aceitam as diferenças dos grupos, visto que podem alcançar o reconhecimento sem a redistribuição. Para investigar como conciliar redistribuição e reconhecimento, o autor (2015) propõe uma desconstrução da ideia de identidade, sem foco nos predicativos e em sua necessidade de busca por “assimilação”, por participação social e política nos moldes burgueses. Se a distinção entre redistribuição e reconhecimento é relevante, sendo uma do campo político e outra do campo cultural, ele propõe também que cada busca se resolva politicamente de uma determinada maneira: para Safatle (2015), mais demandas por redistribuição pedem mais regulação do Estado e mais demandas por reconhecimento pedem menos regulação do Estado, com a visão de que o Estado deve intervir no viés econômico e deixar que o social se regule sozinho. Safatle (2015) defende que o espaço da diferença cultural seja um espaço de indiferença, como meta, em que as diferenciações dos grupos se configurem como irrelevantes.

Fraser (2006) também propõe questões ao debate do reconhecimento, percebendo-o como aspecto central dos conflitos e das lutas por justiça em um mundo pós-socialista, como denomina. A autora escreve que a luta por reconhecimento acontece em um cenário de grande desigualdade social e que interessa tentar uma combinação entre

reconhecimento e redistribuição, propondo (2006, p. 231, grifos da autora) como “tarefa intelectual e prática” o desenvolvimento de “uma teoria *crítica* do reconhecimento, que identifique e assuma a defesa somente daquelas versões da política cultural da diferença que possam ser combinadas coerentemente com a política social da igualdade”. Fraser acredita que algumas concepções dos dois conceitos criam uma ideia de oposição e impossibilidade da coexistência entre as lutas, pretendendo criar uma noção de busca por justiça que crie coesão entre redistribuição e reconhecimento.

Para tal, a autora (2006, p. 232) elenca duas formas de injustiça: a econômica e a cultural ou simbólica. A primeira se forma na estrutura econômico-política e produz “exploração”, “marginalização econômica” e “privação”, como alguns exemplos. A segunda se estrutura nos padrões representacionais, comunicacionais e de interpretação, criando efeitos como “dominação cultural”, “ocultamento” e “desrespeito”. Para cada injustiça, Fraser (2006) propõe um remédio: para a primeira, a solução seria abolir os arranjos econômicos injustos e reestruturar a política econômica através de políticas de redistribuição. Para a segunda, a solução seria promover uma mudança cultural e simbólica, uma construção de visão positiva dos grupos injustiçados pelos produtos culturais, uma revalorização das identidades.

Uma dificuldade de combinação entre reconhecimento e redistribuição, para a autora (2006) é a percepção de serem mutuamente contraditórios pelo fato da redistribuição tratar de igualdade e o reconhecimento tratar de diferença, no sentido que para conseguir justiça econômica é preferível mostrar a igualdade entre os grupos para que se sobressaia a necessidade de justiça e, para o reconhecimento, a diferenciação parece ser importante para a valorização de um grupo, que necessita da afirmação de suas especificidades como positivas. Para a autora (2006), injustiças de reconhecimento têm remédios equivalentes, que promovem o reconhecimento das diferenças de grupos em suas pluralidades, já as injustiças de redistribuição têm remédios de grupo, com a desdiferenciação.

Em uma perspectiva prática, Fraser (2006) observa que alguns grupos necessitam de ambos os remédios, ou seja, de redistribuição e de reconhecimento, sendo insuficiente a conquista de apenas um deles. A autora (2006, p. 233) denomina tais grupos como “coletividades bivalentes”. Gênero e raça são duas categorias que, segundo a autora (2006), se encaixam aqui. A autora (2006) explica que se a estrutura econômico-política se divide por gênero, como por exemplo na questão do trabalho, gênero é então um elemento relevante que produz marginalização, exploração e privação. As divisões entre

trabalhos remunerados, de produção, e trabalhos não remunerados, domésticos e de reprodução, assim como a divisão no trabalho remunerado entre atividades marcadas por gênero mais ou menos valorizadas e remuneradas, exemplificam a presença do gênero como categoria enquadrada em uma possível luta por redistribuição.

Por outro lado, a categoria de gênero pode se enquadrar também nas lutas por reconhecimento. Fraser (2006, p. 234, grifos da autora) enxerga gênero como uma diferenciação cultural, além de político-econômica, exemplificados pelo androcentrismo e pelo sexismo, definidos respectivamente como “a construção autorizada de normas que privilegiam os traços associados à masculinidade” e “a desqualificação generalizada das coisas codificadas como ‘femininas’, paradigmaticamente — mas não só —, as mulheres”. Ao mesmo tempo, ela conclui, o remédio para a injustiça de gênero no eixo da redistribuição passa pela eliminação do gênero e, no eixo do reconhecimento, o remédio passa por mudanças culturais de valorização de um gênero. Semelhante ao dilema redistribuição-reconhecimento, Fraser (2006) enxerga um dilema feminista: eliminar a diferenciação de gênero e valorizar positivamente o gênero.

A raça, como visto, também é uma categoria que sofre injustiças econômico-políticas e culturais, comunicativas e interpretativas. Fraser (2006) explica que o exemplo da divisão do trabalho também se percebe pela categoria racial, separando funções valorizadas e bem remuneradas de outras, desvalorizadas, mal remuneradas, domésticas, fruto de um sistema de colonização e escravidão que constrói, subjuga e tenta justificar essas divisões. Com esse e vários outros aspectos, Fraser (2006) considera a injustiça distributiva como racializada e a raça, como a classe, uma categoria que clama por remédios de justiça redistributiva.

Por outro lado, a raça também se enquadra nas lutas por reconhecimento, segundo Fraser (2006). A injustiça cultural colocada na raça tem como exemplos o “eurocentrismo” e o “racismo cultural”. Como desenvolvido detalhadamente por Hall (2013), Fraser elenca também como exemplo as representações midiáticas que promovem degradação cultural de pessoas racializadas e uso de estereótipos racistas. Aqui também, Fraser (2006) conclui, o remédio para a injustiça racial no eixo da redistribuição passa pela eliminação do conceito de raça e, no eixo do reconhecimento, o remédio passa por mudanças culturais de valorização de raças injustiçadas. Semelhante ao dilema

redistribuição-reconhecimento e ao dilema feminista, Fraser (2006, p. 236, grifos da autora) enxerga aqui um dilema da luta antirracista: “como os antirracistas podem lutar ao mesmo tempo para abolir a ‘raça’ e para valorizar a especificidade cultural dos grupos racializados subordinados?”

Aparentemente, as lutas por redistribuição e reconhecimento continuam opostas e os dilemas permanecem incorrigíveis. Fraser (2006), porém, apresenta outra perspectiva de redistribuição e reconhecimento para, com esse deslocamento de abordagem, propor a solução de coexistência das lutas. A autora (2006, p. 237) sugere os conceitos de “afirmação” e “transformação” ou “remédios afirmativos” e “remédios transformativos”. Os remédios afirmativos corrigem efeitos sociais causados por uma estrutura sem abalá-la, já os remédios transformativos corrigem efeitos sociais causados por uma estrutura através de sua remodelação.

Para cada tipo de luta, por redistribuição ou reconhecimento, é possível aplicar os dois tipos de remédios. No caso da injustiça econômica, Fraser (2006) explica que os remédios afirmativos estão conectados a políticas de busca por um Estado de bem-estar social em uma perspectiva liberal, que melhoram alguns efeitos da desigualdade sem abalar as estruturas. Já os remédios de efeito transformativo possuem associação histórica com o socialismo, buscando a transformação das estruturas político-econômicas. Os remédios afirmativos, segundo a autora (2006, p. 238), podem ter um efeito contraditório: o “efeito de reconhecimento prático”.

Ao criar políticas afirmativas de redistribuição, é preciso presumir um reconhecimento, partilhado por todos, de que tais políticas irão ocorrer porque todos os grupos são iguais e, portanto, merecem tratamento igualitário. Essa presunção, todavia, não corresponde à realidade e, a observação a longo prazo de determinados grupos recebendo políticas afirmativas de redistribuição pode gerar um incômodo, um ruído no reconhecimento dessa igualdade: invertidamente, tais grupos podem ser vistos como privilegiados e podem ser estigmatizados.

As políticas transformativas que buscam sanar as injustiças distributivas, por sua vez, podem causar o efeito contrário ao anterior, segundo Fraser (2006). Suas políticas socioeconômicas, como por exemplo a garantia geral de acesso ao emprego e a decisões democráticas, podem reforçar o reconhecimento solidário, recíproco, ao dissolver a diferenciação de classes. Assim, resolve-se uma injustiça de distribuição e auxilia em reduzir uma parte da injustiça de reconhecimento.

Políticas afirmativas de redistribuição, como explica Fraser (2006), tentam dissolver as diferenciações e podem acabar ressaltando-as e criando problemas de reconhecimento. Políticas transformativas de redistribuição, ao contrário, tentam embaçar ou desestabilizar as diferenciações e podem contribuir com a luta por reconhecimento ao suscitar a solidariedade entre os diferentes. Aos grupos que se situam em um lugar híbrido, como a exemplo da autora (2006) o gênero e a raça, necessitariam de combinações de remédios para os dois tipos de injustiças que sofrem.

Fraser (2006, p. 237) exemplifica a busca por remédios afirmativos para sanar a injustiça cultural através do que ela denomina como “multiculturalismo *mainstream*”. Também trabalhado por Safatle (2015) o multiculturalismo, dessa forma, busca revalorizar as identidades sem modificá-las internamente e mantendo as diferenciações grupais. Os remédios transformativos para a injustiça cultural, como explica Fraser (2006, p. 237, grifos da autora), associam transformação à desconstrução, aplicando-as às identidades, aos grupos e às estruturas culturais a eles relacionadas: “Desestabilizando as identidades e diferenciações grupais existentes, esses remédios não somente elevariam a autoestima dos membros de grupos presentemente desrespeitados; eles transformariam o sentido do eu de *todos*”.

Como exemplo, Fraser (2006) seleciona a sexualidade e explica duas propostas para corrigir a injustiça cultural. Primeiro, os remédios de políticas afirmativas contra a homofobia e o heterossexismo (ou para a heteronormatividade, como trabalhamos anteriormente), que a autora (2006) enxerga como presente nas políticas gay e lésbica de valorização de suas identidades. Aqui, a identidade é positiva, internamente, e necessita apenas de seu reconhecimento, dado por aqueles de fora.

Em continuação, os remédios transformativos para a injustiça cultural contra as sexualidades desviantes, Fraser (2006, p. 237) associa, por exemplo, à política *queer* com seu objetivo de desconstruir a dicotomia homo e heterossexual, em vez de focar na valorização das identidades. Aqui, o olhar é focado em desestabilizar as estruturas que dividem e valorizam binariamente as sexualidades.

A política queer, em contraste, trata a homossexualidade como um correlato construído e desvalorizado da heterossexualidade; ambas são reificações da ambiguidade sexual e são co-definidas somente uma em relação à outra.

Assim, desestabilizam-se as identidades sexuais como um todo, conclui a autora. Para Fraser (2006), a primeira política realça a diferença entre os grupos enquanto a segunda, a *queer*, pretende desestruturá-la e pode fazê-lo a longo prazo. Assim, ela (2006) explicita que remédios afirmativos para as injustiças de reconhecimento reforçam as diferenciações e remédios transformativos para as injustiças de reconhecimento

embaçam-nas e pretendem modificá-las. Neste ponto, é possível perceber as semelhanças entre a abordagem de Fraser (2006) sobre políticas afirmativas e transformativas e as reflexões de Eisner (2013) sobre as políticas do movimento bissexual, sobretudo no debate sobre as políticas relacionadas à sexualidade.

A proposta de Eisner é uma política radical da bissexualidade e, por mais que se utilize de um termo ligado a uma identidade, procura apropriá-lo para a subversão da noção de identidade fixa, fechada e que busca sua afirmação antes e acima de qualquer outra política. A autora (2013) apresenta uma sugestão e uma expectativa politizada do movimento bissexual que se posicione vigorosamente em oposição a políticas liberais de assimilação e afirmação da identidade deste grupo. Assim, “a questão não é dissolver toda a diferença sexual numa identidade humana e universal; mas sim manter um campo sexual de diferenças múltiplas, não-binárias, fluidas, sempre em movimento” (FRASER, 2006, p. 237).

Tal movimentação política pode nascer de uma consciência da comunidade da sua própria bissexualidade como alheia às estruturas binárias de sexualidade e, portanto, não autorizada — ainda que tente — a buscar valorizar positivamente sua identidade como se fosse um polo negativo em contraposição a outro, normatizado e positivo. A bissexualidade, vista por Eisner (2013) já é múltipla, não-binária, fluida e em movimento. A visão de Eisner (2013) — e também de Yoshino em sua teoria do apagamento bissexual — concordam com políticas transformativas no âmbito da sexualidade, ou seja, em proximidade com a política *queer*.

## **5. REPRESENTAÇÕES E RECONHECIMENTOS DA BISSEXUALIDADE NO CAMPO MIDIÁTICO DO FILME MINHA MÃE É UMA PEÇA 2 E DA SÉRIE *THE BISEXUAL***

### **5.1 Considerações Metodológicas**

Escolhemos a análise de conteúdo dos campos midiáticos propositivos e debatedores de representações bissexuais como metodologia, justificando tal escolha na possibilidade de sua aplicação em objetos de naturezas distintas, como é aqui o caso, ainda que tenhamos o tema da bissexualidade como eixo comum. Dentro da análise de conteúdo, selecionamos a técnica da análise categorial feita a partir de uma seleção temática, como sugerido por Laurence Bardin (2016). Construimos uma análise qualitativa, relacionando as representações aos significados da bissexualidade como uma primeira categoria e à luta por reconhecimento como segunda, com apoio nas fortunas críticas dos objetos audiovisuais escolhidos.

Estruturamos a análise a partir da mediação em torno das duas produções audiovisuais, da concepção e distribuição, aos textos nascidos de sua circulação, sejam eles em formato de crítica, entrevista ou comentário. Acolhemos uma série de textos de jornais online, blogs de conteúdo de crítica cinematográfica ou com foco em movimentos sociais e declarações dos autores em portais e redes sociais, em coleta do que se apresentava relevante na fortuna crítica dos objetos.

Assim, foi possível responder à nossa pergunta: como esses campos midiáticos recorrem aos significados da bissexualidade em suas narrativas, propondo formas de representação deste grupo e se relacionando com questões contemporâneas de reconhecimento? Também pudemos continuar com a realização dos objetivos propostos.

Os passos de aplicação da técnica, segundo a autora, se compõem da organização da análise como primeiro passo, a codificação como segundo, a categorização como terceiro para, enfim, poder inferir, interpretar e concluir. A organização da análise se deu primeiramente pela pesquisa e pelo contato com produtos audiovisuais contemporâneos e relevantes com representação da bissexualidade, seguida da leitura e da coleta da fortuna crítica dos audiovisuais escolhidos. Para delimitar os objetos a serem analisados, fizemos diversas buscas, diferenciando séries e filmes, a partir de narrativas contemporâneas que consideramos relevantes.

No caso da série *The Bisexual*, fizemos a busca no *Google*, pesquisando o título da série seguido da palavra “bissexualidade”. Porém, em ausência de textos numerosamente suficientes ou relevantes, modificamos a pesquisa neste caso e pesquisamos os termos *The Bisexual*, apenas, e configuramos a busca para “páginas em

português”, pois assim o buscador traz, em seis páginas, uma concentração maior de textos em português. Fizemos também, contudo, uma pesquisa em inglês pelas seis primeiras páginas do *Google*, com a busca pelo título da série, simplesmente, visto que é uma produção de língua inglesa e acreditamos poder encontrar material de relevância também em seu idioma original. Quanto ao filme *Minha Mãe é Uma Peça 2*, a busca foi feita somente em português com os termos “*Minha Mãe é Uma Peça 2* bissexualidade”, estudando o conteúdo das seis primeiras páginas.

Todo o material foi lido e selecionado através dos passos sugeridos por Bardin (2016). Nesse momento de recolhimento do material, podemos perceber, então, a palavra bissexualidade como índice, compartilhando da definição da autora (2016), que escreve que este “[...] pode ser a menção explícita de um tema numa mensagem”. Como indicadores, por sua vez, definimos a frequência e a relevância dos significados sociais da bissexualidade associados a essas palavras e termos.

Como segundo passo, a codificação é o tratamento do material bruto selecionado anteriormente. Aqui, funcionou como uma separação, dentro do tema obrigatório da bissexualidade, dos tipos de materiais (textos digitais de jornais, blogs e outros), para cada produto audiovisual selecionado, com a marcação de suas passagens específicas. Como terceiro passo, após executar a codificação e registrando a aparição dos termos, pensamos em categorias. Com o corpo teórico já trabalhado, percebemos a relevância e o sentido, para os objetivos da pesquisa, dos significados sociais da bissexualidade com seus estereótipos e do debate da luta por reconhecimento, compondo assim os pontos de sustentação das análises e considerações sobre os campos midiáticos escolhidos.

## **5.2 Minha Mãe é Uma Peça 2: apagamento e ausência**

*Minha Mãe É Uma Peça 2* é uma comédia brasileira de 2016 com autoria de Paulo Gustavo e direção de César Rodrigues. Segundo filme de uma trilogia, *Minha Mãe é Uma Peça 2* é a segunda maior arrecadação de bilheteria do cinema brasileiro, perdendo somente para o último filme da franquia, *Minha Mãe É Uma Peça 3*, lançado em 2019. O filme é a continuação da história de Dona Hermínia e sua família, cuja história do primeiro filme é resultado de uma peça de teatro inspirada na mãe do autor e também ator principal, Paulo Gustavo. Interpretando uma mãe extrovertida e controladora, no segundo filme Paulo Gustavo nos apresenta um enredo principal com uma mãe preocupada com o momento da saída dos filhos, Marcelina (Mariana Xavier) e Juliano (Rodrigo Pandolfo), de sua casa. Parte relevante da história é, também, a sexualidade de Juliano.

Na parte inicial do filme, Juliano se declara bissexual para sua mãe após ter a sexualidade exposta pela sua irmã. No primeiro filme, a homossexualidade era sua

declaração e sua mãe estava ciente do fato. Agora, Dona Hermínia se surpreende com a fala de seu filho e o reprime com deboche. É uma cena de humor, inaugurando uma série de cenas cômicas, como esquetes, em representação das mudanças na sexualidade de Juliano e o conseqüente desespero de Hermínia. No terceiro filme, Juliano declara que irá se casar com o seu namorado do primeiro filme e não há menções à bissexualidade ou à forma que Juliano foi tratado no longa anterior, sendo representado como homossexual assim como no primeiro filme.

Há oito cenas com o tema da sexualidade de Juliano no filme, que tem uma hora de vinte e oito minutos de duração. Em sete delas, Dona Hermínia demonstra revolta ou tentativa de eliminação da bissexualidade do filho. Em uma delas, a primeira, Hermínia está com a irmã no supermercado e dá graças a deus que Juliano é gay, porque não terá uma nora. Ela continua dizendo que quando uma mãe descobre que o filho é gay é difícil a aceitação no início, mas que depois é uma maravilha. Como essa cena ocorre antes da revelação da bissexualidade de Juliano, não há comentários sobre tentativas de intervenções ou de sua desaprovação.

Em *Minha Mãe é Uma Peça 2*, logo após a primeira discussão em torno da bissexualidade de Juliano, os dois irmãos saem da mesa e Hermínia, sozinha, reclama que ele está perdido: "‘Tá’ perdido, isso sim! Uma hora quer homem, outra hora quer mulher, cada hora quer uma coisa, confundindo a gente! Arrumar um emprego mesmo é que não quer! Vagabundo! ‘Tô fora!’". Hermínia, em uma cena em seu programa de televisão, recebe uma convidada para conversar sobre a pauta "Meu filho vive correndo atrás da empregada". Contudo, a personagem muda a pauta para "Meu filho cismou que é bissexual e minha filha inventou que é atriz". Após o programa, Hermínia comenta com uma funcionária do estúdio que suas crianças estão todas perdidas.

Em outro momento, Hermínia comenta com sua tia que Juliano está perdido pois "cismou que é bi". Sua tia exclama "Iiiiiih!" e as duas comentam sobre o pai intervir e ajudar. Em mais uma cena, na qual Juliano é reprimido por estar com uma mulher, o rapaz sai do ambiente reclamando e chorando. Neste momento, se inicia uma trilha cômica e Hermínia diz que ele está "todo confuso". Em uma das cenas finais, Hermínia está em um avião e diz ao homem ao seu lado (que é o marido de Paulo Gustavo, Thales Bretas, interpretando a si mesmo), que adoraria ver seu filho com um rapaz como ele, mas que ele "cismou que quer ser hétero agora". Ela conclui dizendo que se Juliano o vir, ela acredita que ele "volta atrás na hora".

Em texto do portal G1 em parceria com o Cineweb, com o título: “Minha mãe é uma peça 2’ limita-se a repetir a fórmula do primeiro filme”, de autoria de Alysson Oliveira, lemos que Hermínia tenta pautar em seu programa os “problemas” dos filhos. No caso de Juliano, o fato que se assumiu gay mas “agora tem dúvidas sobre sua sexualidade e cogita ser bissexual”. O texto também cita os problemas de Marcelina (Mariana Xavier), que “está sem rumo na vida e não para de comer”. Já o texto do blog Cinéfilos, por Jornalismo Júnior, com o título “Risos e papos sérios em ‘Minha Mãe É Uma Peça 2’” declara que “[...] as piadas com a sexualidade de Juliano são um tanto quanto problemáticas”. A crítica aponta que Hermínia possui dificuldade de aceitação do relacionamento de Juliano com mulheres, não compreendendo a bissexualidade em si e “tratando a como indecisão.”

Em todas essas cenas, associamos as representações da bissexualidade ao significado social da bissexualidade que denominamos “confusão temporária”, referente ao estereótipo trabalhado por Eisner (2013) que consiste na crença e propagação da bissexualidade como indecisão e fase. As reações das pessoas ao redor de Juliano demonstram uma incredulidade em sua autodefinição e em suas práticas, ou seja, sua identificação é equivocada e condescendentemente é necessário alertá-lo deste problema.

Antes dos primeiros quinze minutos do filme, Juliano afirma ser bissexual e não demonstra confusão nas cenas seguintes, ainda que bem-vinda e legítima como parte da experiência bissexual ou de qualquer outra experiência sexual. A confusão, afirmada com frequência, aparece nas palavras de Hermínia e se firma narrativamente como a principal questão de Juliano no filme, uma vez que sua perspectiva sobre si mesmo não pode ser comparada ao número de declarações sobre a visão de sua mãe sobre seu filho.

Assim, sendo a personagem principal a controladora da narrativa e da vida dos filhos, Juliano aparece, através de sua mãe, confuso com sua bissexualidade declarada. Hermínia, central e ainda interpretada pelo autor de sua própria história, torna-se elemento, mesmo interno à narrativa, que compartilha dos domínios de poder dos discursos daquele universo, delimitando em sua visão de mundo a sua representação privilegiada (Hall, 2013) do filme em relação aos seus acontecimentos e personagens.

No terceiro e último filme da franquia, Juliano não menciona sua bissexualidade ou tece qualquer comentário sobre se atrair ou se relacionar com outros gêneros. Não há resolução de todo o embate cômico das oito cenas do segundo filme. Não apresentar tais comentários no terceiro filme e ignorar a bissexualidade de Juliano que surge no segundo filme não é uma “não mensagem”, não é um apagamento sem significado. Esse

apagamento carrega em si, como vimos por Eisner (2013) e Yoshino (2000), o significado da confirmação da confusão superada de Juliano, da fase engraçada e perdida pela qual ele passou na juventude e que, enfim, se encerra com um retorno ao namorado do primeiro filme e a celebração de um casamento (ainda que indigno da afronta de um beijo, como conclui o autor Paulo Gustavo).

Em outra cena, Dona Hermínia declara que seu filho, por se declarar bissexual, “não tem modos, não tem nada! Não tem limite!”. Em outra cena, Juliano está com sua mãe em uma boate, observando Marcelina que beija um rapaz que Hermínia havia apresentado a ela. Juliano reclama que sua mãe não o apresenta ninguém ali, ao que ela responde: "Ué, Juliano, você cada hora fala que quer uma coisa. Vou sair gritando na boate quem é bi?". Aqui relacionamos à representação da bissexualidade ao significado social de uma sexualidade moralmente perigosa, explicado por Eisner (2013) como uma promiscuidade, infidelidade e necessidade de se relacionar com várias pessoas ao mesmo tempo como característica colada à bissexualidade.

Então, para além da compreensão incorreta de que pessoas bissexuais se relacionam somente entre si ou que em cada momento da vida podem escolher somente um gênero para seus relacionamentos, Hermínia também relaciona a sexualidade de Juliano a um excesso, a uma sexualidade sem modos, segundo seu compasso moral. Não está errada em identificar a bissexualidade ou a atração para além de um gênero como uma expressão que atravessa os limites do permitido na expressão da sexualidade humana, porém, para Hermínia e o sentido hegemônico social (Eisner, 2013), a ultrapassagem desses limites é perigosa e é necessária sua contenção. No filme, Hermínia declara estar incomodada com o fato de que estava acostumada à homossexualidade de seu filho, algo que enxerga como uma superação ou hercúlea jornada, e que agora não tem disposição para começar mais uma. O que esse e outros diálogos representam, contudo, é que sua principal preocupação é com a perdição de Juliano com uma sexualidade que, descontrolada em sua natureza, desequilibrará a vida de seu filho por completo.

Em mais uma cena de *Minha Mãe é Uma Peça 2*, Juliano chega em casa com uma mulher. Eles se beijam intensamente na cozinha, derrubam objetos e Dona Hermínia acorda e os reprime de imediato. Em declaração transfóbica e segurando uma colher de pau, Hermínia o questiona sobre a mulher: "O que é isso? É homem?", ao que Juliano responde ser uma mulher e que ele a contratou. Sua mãe diz que certamente ele a contratou porque uma mulher não se relacionaria com ele. Hermínia afirma que ele é gay. Juliano reprime a fala da mãe: "Mãe! Shiu!", e a mulher responde "Ihh, sabia!". Hermínia pede à mulher

para falar a verdade a Juliano — que ele é gay, ao que ela responde que não é paga para falar verdade. Então, ela diz que é mentira, que “eles gostam” sim.

Os portais Hoje em Dia e O Diário de Mogi trazem uma fala do ator Rodrigo Pandolfo, que interpreta Juliano:

Juliano, aliás, dá um nó na cabeça de Dona Hermínia quando arruma uma namorada, apesar de ser homossexual. Ela demorou a entender a identidade gay dele, e agora ele vem dizer que é bissexual e começa tudo de novo. Ela rotula o gênero, como a maioria das pessoas ainda faz.

O portal Divirta-se Mais explica que Hermínia “[...] surta com a alegada bissexualidade do filho”. Ambas as construções “apesar de ser homossexual” e “alegada bissexualidade” indicam a falsidade da bissexualidade de Juliano, ainda que de forma direta na primeira e sutil na segunda. Em comentário breve, além do mais, notamos outros textos que citam a namorada de Juliano que não aparece no filme e, em nossa compreensão, não é representada pela mulher com quem ele se envolve em somente um momento da narrativa.

Na cena do filme, Juliano tem sua experiência com aquela mulher vista como absurda, deslocada e ilógica, mesmo tendo se declarado bissexual anteriormente. Sua mãe não legitima sua fala e, menos ainda, suas atitudes, impondo ao filho o que ela crê ser a realidade. Hermínia grita a verdade da sexualidade de Juliano para ele e, como seu filho não a escuta, convida a mulher com a qual ele estava se relacionando na cena para contar-lhe a verdade, junto a ela. É preciso comunicar a Juliano sua confusão, seu desvio de uma narrativa que sua mãe aceitava, como se dois desvios com os quais ela tem que lidar, em sequência, não fossem permitidos em sua casa. Parece ser fundamental que Juliano seja gay pois Hermínia não pode ter dois trabalhos de aceitação seguidos um do outro, seu esforço não pode ser em vão e Juliano não pode surpreendê-la tanto assim pois ela já se encontra exaurida. Juliano não insiste na defesa de sua sexualidade nesta cena, nem é convidado à fala.

Na narrativa do filme, esta cena parece representar uma confirmação suficiente da confusão de Juliano, seu silêncio e constrangimento se apresentam como provas de que Hermínia está correta e ele está sim, perdido e confuso. Acreditamos ser insuficiente o silêncio como resolução de um debate delicado como esse, pois, sendo a confusão legítima e também parte da experiência bissexual – não parece haver vantagens na negação completa desse estereótipo (Eisner, 2013) –, o silêncio de Juliano, possível

confirmador de uma confusão, não suscita a ideia de uma confusão legítima e comum entre sexualidades também legítimas, mas sim como uma confirmação da regra da ilegitimidade e inexistência da bissexualidade. Ali, é forte o significado de falsidade que a bissexualidade representa. Identificamos a prática dos estereótipos abordados por Eisner (2000) de que a pessoa bissexual é verdadeiramente homo ou heterossexual ou pode escolher entre um e outro. Assim, a bissexualidade surge como uma fase transitória, fora de hora e lugar, inconveniente e não são apresentados legitimações e acolhimentos da possibilidade de existência de instabilidade e fluidez na sexualidade.

Seguindo com as cenas de *Minha Mãe é Uma Peça 2*, encontramos, logo ao início, a exposição da sexualidade de Juliano feita por sua irmã Marcelina e que, em seguida, ele se declara bissexual. Estão os dois com sua mãe, sentados à mesa. Marcelina diz que tem uma novidade de Juliano, que pede para que ela não fale nada. Marcelina diz que ele “mudou de time”, “passou para o outro lado” e “agora é hétero”. Juliano abaixa a cabeça, solta as mãos sobre a mesa e suspira "meu deus". Hermínia pergunta “que história é essa de hétero”, se isso é “coisa do pai dele” (como influência) e “desde quando ele é hétero”. Juliano responde que seu pai não tem nada com isso, aumenta o tom e diz que não é hétero. Em outro momento, Hermínia também diz ao filho para "não inventar esse negócio de hétero", que ela "dá na sua cara".

Com uma trilha sonora cômica, Juliano aparece em um restaurante com seu pai e sua mãe. Hermínia pergunta se o pai acha certo Juliano levar mulher para dentro de casa, ao que ele retorna a pergunta, dizendo se ela gostaria que ele levasse homem para a casa. Hermínia responde positivamente pois já está acostumada a isso e agora precisa se habituar a uma nova realidade. O pai de Juliano diz que é um exagero dela e pede que ela o deixe experimentar, pois "vai que ele gosta". Hermínia responde que isso não tem futuro. Em meio ao diálogo, Juliano não diz nada e somente demonstra desconforto. A conversa muda de assunto e adota um tom dramático (uma trilha dramática se inicia) quando o pai de Juliano anuncia que o filho irá morar em São Paulo, onde a irmã foi morar recentemente, deixando a mãe sozinha. O assunto da bissexualidade não retorna.

Nas críticas ao filme, encontramos algumas versões diferentes na referência à bissexualidade de Juliano. Em algumas sinopses, como no site Papo de Cinema, a construção é a seguinte: “Para piorar ainda mais, Marcelina decide ser atriz e Juliano assume ser bissexual.” Aqui, após listar os novos problemas de Hermínia, incluem a nova carreira de Marcelina e a bissexualidade de Juliano como mais dois deles. O site Cinematecando faz construção semelhante. Dizem que Hermínia quer cuidar de seus

filhos, “[...] que só lhe dão trabalho: Marcelina (Mariana Xavier), que decide ser atriz, e Juliano (Rodrigo Pandolfo), que se descobre bissexual. A partir dessas informações, sua vida vira de cabeça para baixo [...]”. Já o Jornal Metro escreve que “[...] a protagonista fica ainda mais preocupada com os problemas dos filhos Marcelina (Mariana Xavier), que decide ser atriz, e Juliano (Rodrigo Pandolfo), que se descobre bissexual.”

Em outras sinopses, porém, a bissexualidade de Juliano é tratada como problema mas também como uma escolha, como nos portais Gazeta Online e Contigo, por exemplo e no site Observatório do Cinema, em que o trecho é o seguinte: “Dona Hermínia (Paulo Gustavo) continua hilária, irreverente e muito preocupada com os problemas da família: Marcelina (Mariana Xavier) decide ser atriz e Juliano (Rodrigo Pandolfo) bissexual”. E completam a lista de problemas com outras tramas do enredo. Em geral, as sinopses ora dizem que Juliano decide ser bissexual, em sua escrita literal, ora optam pela supressão de qualquer outro verbo na mesma frase, o que sugere que assim como Marcelina decide ser atriz, Juliano decide ser bissexual. O portal Metrôpoles, por sua vez, descreve de mais uma maneira a questão: “O longa traz poucas inovações. Juliano, o filho mais velho, não é mais gay. Virou bissexual”.

A bissexualidade de Juliano, declarada com esses termos por ele, é considerada heterossexualidade por seus familiares. “Mudar de time” significa escolher outra coisa, o outro lado, e pode se referenciar às pessoas bissexuais em todas as vezes que se declararem como tal ou que se relacionarem com pessoas de gêneros diferentes do que se relacionou anteriormente. “Mudar de time”, contudo, ainda que faça referência à bissexualidade não significa bissexualidade, significa abandonar um lado do binário sexual (ou de gênero, também em referência às pessoas trans) e se deslocar para outro. Esperam de Juliano um comportamento novo em sua sexualidade, em sua linguagem, em seu modo de vida, pois esperam um abandono de sua expressão anterior para a chegada de outro Juliano que seus familiares não conhecem – o heterossexual, com todas as formas de expressão normativas da heterossexualidade.

Vimos que essas cenas compartilham o significado da bissexualidade que chamamos aqui de possibilidades de escolha, em relação ao estereótipo trabalhado por Eisner (2013) que traduz a tentativa de enxergar as sexualidades como imutáveis e constituídas ao nascimento, como uma estratégia política frequente. Se não é uma escolha, devemos nos “conformar”, mas, no caso da bissexualidade, a escolha está marcadamente ligada a ela, visto que de algo inexistente e inconsistente, devemos sair o quanto antes, escolhendo uma dentre nossas possibilidades de atração. Juliano não se declara heterossexual nem

diz estar em dúvidas entre ser homo ou heterossexual. Existindo somente duas opções (ainda que levada em consideração para poder ocupar o lugar da abjeção, no caso da homossexualidade), é certo que Juliano está em transição para a heterossexualidade, por influência ou confusão, e que sua missão se tornará falha, visto que é verdadeiramente homossexual. Contudo, sua escolha desagradável pode ser facilmente retornada para a outra escolha, a anterior, como uma questão já superada, uma característica já tolerada pela sua família que não parece estar disposta ao esforço da aceitação novamente.

O contexto geral da representação da bissexualidade em Juliano expõe a prática do apagamento bissexual em suas mais diversas manifestações: percebemos o apagamento na esfera pública e cultural (Eisner, 2000) por uma representação conturbadamente presente no segundo filme, mas abandonada e descartada no terceiro. Também associamos dada representação à categoria do apagamento bissexual na esfera privada (Eisner, 2000), que dialoga com o apagamento individual conceituado por Yoshino (2000), pois o que dizem de Juliano sobrepõe o que ele diz de si mesmo. Essa prática funciona pela presunção constante de uma heterossexualidade ou na suspeita de uma homossexualidade, vindas de familiares e pessoas próximas.

Na representação proposta pelo filme *Minha Mãe É Uma Peça 2*, a personagem Dona Hermínia se irrita com a declaração de que seu filho Juliano seria agora bissexual, alegando que estava acostumada à sua homossexualidade. Identificamos, também, as práticas de apagamento categórico, individual e deslegitimação, nos conceitos de Yoshino (2000). O apagamento é categórico uma vez que no universo do filme, a categoria bissexual não possui existência material para suas personagens. Por fim, a deslegitimação surge como prática de colagem de significados negativos à bissexualidade em si, rechaçada em absoluto nas cenas do filme.

Hermínia aciona diversos estereótipos para combater a bissexualidade de seu filho e demonstrar seu incômodo. Esses usos dos estereótipos não consistem em sua problematização, apropriação ou subversão, como Eisner (2013) sugere como posturas estrategicamente melhores para uma articulação política da bissexualidade. Apegada e controladora em relação à sua família, a personagem parece somente enxergar Juliano como estrangeiro, como caráter fundamental daquele que é estereotipado (Lippman, 1922; Dyer, 1999). Ou seja, a personagem, que se encontrava na familiarização da homossexualidade do filho, no caminho da aceitação completa de algo estrangeiro, se vê posicionada no início do caminho novamente com a declaração da bissexualidade de Juliano. Mais uma vez, Hermínia se depara com o outro, o distante, aquele que não

compreende e conhece somente através dos estereótipos, que tanto os replica em sua defesa, na tentativa de manutenção da sua família como já conhece.

Embora reconheçamos dinâmicas do reconhecimento, através de sua ausência, dentro da narrativa de *Minha Mãe é Uma Peça 2*, não encontramos presença relevante do debate da luta por reconhecimento da bissexualidade nos textos críticos ao filme. Encontramos, por sua vez, um debate sobre o terceiro filme, com cobranças de uma representação mais adequada de Juliano e seu marido (namorado no primeiro filme e ausente no segundo), na perspectiva da luta por reconhecimento nos termos da homossexualidade. Forma-se um cenário de alegadas tentativas do autor de construir representações que auxiliem no reconhecimento da homossexualidade no Brasil e de insatisfação de parte desse grupo com as suas tentativas, consideradas insuficientes e medrosas. Paulo Gustavo escreveu sobre o caso em seu perfil no Instagram, em 2019:

Gente, algumas pessoas estão questionando nas redes sociais o porquê de não haver uma cena de beijo gay no casamento do “Juliano”, filho da “Dona Hermínia”, no “*Minha Mãe É Uma Peça 3*”. Vamos lá. Quando comecei a escrever esse filme eu tinha uma caneta e uma folha em branco e não sabia por onde começar, mas pensei: quero falar sobre CASAMENTO GAY! Esse momento do casamento trata de uma coisa maior: o orgulho que essa mãe sente ao ver o filho seguir o caminho do amor e casando com quem ele ama! Sendo quem ele quer ser! Eu quis botar esse trecho do casamento deles dois pra relembrar o que eu vivi e pra com isso tentar inspirar e transformar outras famílias! Coisa que eu tenho feito todos esses anos em vários trabalhos! Mas voltando ao filme, *Minha mãe é uma peça 3* é sobre como “Dona Hermínia” vai lidar com seus filhos formando novas famílias! O Juliano é um dos filhos e o seu casamento é uma parte do filme! Muito importante, mas que está junto de outras questões que também acontecem na trama. Não é que exista a cena de um casamento, troca de alianças, “até que a morte os separe” e só não há o beijo. Não existe essa cena dentro do filme. Existe um discurso emocionado dos noivos que é interrompido por Dona Hermínia - daquele jeito dela que vocês bem conhecem - para que ela se declare não só para Juliano mas para toda a família. Após esse momento, já estão todos dançando e brindando e celebrando o amor não só dos recém-casados mas da família toda. Precisamos sim enfrentar e combater essa era raivosa e preconceituosa! Eu entendo esses questionamentos, acho legítimo e importante! Mas eu acho que estão mirando no alvo errado! Não sou ativista, militante, mas sou um ser político! Minha bandeira é minha vida! Sou gay, casado há 6 anos com Thales, meu marido, e somos muito felizes! Agora temos 2 lindos filhos e sou rodeado de amor! E é esse amor que eu quero espalhar pelo mundo! E por falar em amor, em família, em respeito, em aceitação, quero compartilhar com vocês um vídeo da minha mãe no espetáculo que fazemos juntos “O filho da mãe”, onde ela fala exatamente sobre isso!

A bissexualidade, por sua vez, não alcança sequer o lugar do debate, visto que os textos críticos em sua maioria não problematizam a representação da bissexualidade no segundo filme, mesmo com sua forte presença na trama e nem o autor cita a questão. Juliano tem sua liberdade celebrada, como escreve, “ao seguir o caminho do amor”

através do casamento. Não há menção aos acontecimentos turbulentos do filme anterior e nem qualquer menção à bissexualidade no terceiro filme. É interessante pontuar que na postagem referida acima há um vídeo que acompanha a legenda aqui descrita. Nele, a mãe de Paulo Gustavo, Déa Amaral, faz um discurso sobre “como é ser mãe de um homossexual”, em suas palavras, ao som de uma trilha sonora dramática, em que diz preferir ter dez filhos homossexuais como os seus, que são trabalhadores, éticos, responsáveis, que “um corrupto político”. Em seguida, ela grita que “a corrupção mata! E a homofobia é crime!”, enquanto, em um telão, aparece um letreiro com a frase “Homofobia é crime” em caixa alta.

No site do jornal Estadão, em texto de 2019, podemos ler a declaração de Paulo Gustavo que a personagem Hermínia, além de inspirada em sua mãe, é também inspirada nele. Abordando esse assunto, ele se posiciona:

Muita coisa mudou e eu adquiri mais consciência. Não acho que estou politicamente correto, mas acho que tem coisas que eu poderia falar antes e que agora não falo mais. O que eu brincava há dez anos perdeu a graça para mim. Tudo muda e eu também mudei, o mundo mudou.

Nos sentidos possíveis que a representação transmite em sua circulação, a ausência de problematizações da representação da bissexualidade nos filmes da franquia nos indica um sucesso da provável intenção representativa predileta (Hall, 2016) da bissexualidade proposta por Paulo Gustavo: a comicidade sem qualquer intuito ou preocupação de envolvimento com a luta por reconhecimento deste grupo. Já no que tange a homossexualidade, sua preocupação é declarada mas tão insuficientemente politizada que não almeja desafiar, nem mesmo com tentativas de remédios afirmativos (Fraser, 2006), os incômodos de uma audiência conservadora que, em suas roupagens liberais, tolera uma cerimônia de casamento entre dois homens — mas jamais um beijo ou um desvio do tamanho da bissexualidade.

### **5.3 *The Bisexual*: jogos de estereótipo e controle da representação**

*The Bisexual* é uma série televisiva lançada em 2018 por uma parceria da plataforma Hulu (EUA) e o *Channel 4* (Reino Unido). A série é uma comédia que aborda a trajetória da sexualidade de Leila, uma nova-iorquina que vive em Londres e que após o fim de um relacionamento de dez anos com uma mulher, Sadie (Maxine Peake), tenta se envolver pela primeira vez com homens. Os problemas de Leila estão nas dificuldades

de suas amigas lésbicas e de seu colega de apartamento heterossexual compreenderem sua sexualidade, além de conflitos com a própria Sadie e com pessoas com as quais ela se envolve sexualmente. A análise parte então das cenas referentes à sexualidade da personagem Leila, interpretada por Desiree Akhavan, que também é idealizadora da série e uma de suas escritoras.

*The Bisexual* é uma comédia dramática composta por uma temporada com seis episódios com cerca de trinta minutos cada. Com poucas personagens, a trama se passa em uma Londres contemporânea, em cenários de apartamentos, festas em boates e um ambiente de trabalho, uma agência que produz aplicativos para celular. Em sua comicidade, a série dialoga com elementos do sitcom moderno (Fernanda Manzo Ceretta, 2015) como um formato que procura construir a proximidade com o público, ainda que sem a utilização da claque, através de situações cômicas do cotidiano, protagonizadas por personagens pouco contextualizadas em suas biografias, que apresentam bastante defeitos e permitem fácil identificação.

No início da série Leila se identifica como lésbica, mas começa a explorar sua bissexualidade após pedir por um tempo em seu relacionamento de dez anos com sua namorada e sócia. Sadie tenta lidar com a presença de Leila no trabalho, com suas questões pessoais e com as novas relações da personagem principal. Brian Gleeson interpreta Gabe, o colega de apartamento de Leila. Gabe é professor e ficou conhecido no passado por seu livro chamado *Testicular*. Ele está em um relacionamento com sua aluna Francisca, de 22 anos. Leila se relaciona com algumas pessoas além de Sadie e finaliza a primeira temporada consolando e sendo consolada pelo amigo Gabe nos problemas inconclusos de seus relacionamentos.

Anteriormente a *The Bisexual*, Akhavan também escreveu, dirigiu e atuou em *Uma Boa Menina* (*Appropriate Behavior*), filme de 2014 também com a temática da bissexualidade. Em entrevista para o site *Harper's Bazaar*, Akhavan revela que antes de conseguir a parceria com o *Channel 4*, sua proposta de realizar a série, ainda em 2015, foi negada por todos produtores em Los Angeles, nos Estados Unidos, e que lhe questionaram como a série poderia ser agradável ao olhar masculino.

O jornal britânico *The Guardian* define a série como uma comédia dramática que não é “nem engraçada nem dramática” (tradução nossa<sup>27</sup>), mas que deveria vender bem pela temática: “E o sexo – ou a promessa dele com qualquer combinação de genitais –

---

<sup>27</sup> [...] neither funny nor dramatic.

sempre vende.” (tradução nossa<sup>28</sup>). A crítica declara que mesmo que se espere uma série que rompa alguns tabus, *The Bisexual* não corresponde a isso. As personagens são consideradas desinteressantes, que não suscitam apego. Já a crítica feita pelo *Independent*, também britânico, faz uma reflexão sobre *The Bisexual* no contexto das comédias britânicas, acostumadas com a utilização de estereótipos. Ela considera a co-produção americana e britânica como algo positivo na série, vendo neste caso uma oportunidade da televisão britânica para se abrir para influências externas, que podem contribuir para um rompimento com o uso de velhos estereótipos em suas séries de comédia.

A série, como um relato da experiência de Leila, é vista também como uma forma de mostrar, através dela, que a bissexualidade não é aceita facilmente pela comunidade LGBT ou pela própria pessoa bissexual. A crítica resume: “Pode não ter a intenção explícita de explorar questões de sexismo, racismo ou bifobia, mas Akhavan está buscando a verdade da experiência e assim as microagressões inevitavelmente surgirão [...]” (tradução nossa<sup>29</sup>). *The Bisexual* é caracterizada como uma série confusa, com senso de autodepreciação, que fala abertamente sobre sexo e, enfim, emocionalmente honesta.

A revista *Autostraddle*, que tem como foco o público de mulheres bissexuais e lésbicas e pessoas não binárias, define *The Bisexual* como uma série que causa desconforto em qualquer pessoa *queer*. A autora do texto explica que há na série referências que provavelmente somente o público *queer* compreende, mas que, ao mesmo tempo, as personagens reproduzem comentários preconceituosos, criando assim o desconforto nessa audiência. Essa prática, contudo, seria intencional. O texto critica um hábito contemporâneo de classificar, de imediato, as representações ficcionais de minorias como “boas” ou “ruins” e não se falar em nuances, em uma análise que passa somente por um elenco de onde e por que determinados produtos são problemáticos. Desiree Akhavan, segundo *Autostraddle*, não dialoga com esse novo costume: “O que mais me impressiona em *The Bisexual* não é que ele distorce o discurso, mas ignora-o completamente em favor de um diálogo real” (tradução nossa<sup>30</sup>).

Em um primeiro contato, *The Bisexual* parece ser uma série feita por uma mulher bissexual que busca desafiar o discurso hegemônico sobre a bissexualidade, a partir de um combate aos estereótipos. Porém, com um olhar próximo, pela observação dos

<sup>28</sup> And, sex – or the promise of it with any combination of genitalia – always sells.

<sup>29</sup> It may not explicitly set out to explore issues of sexism, racism, or biphobia, but Akhavan is seeking the truth of the experience, and so microaggressions will inevitably rear their head[...].

<sup>30</sup> What impresses me most about *The Bisexual* isn't that it skewers *The Discourse*, but that it ignores it completely in favor of having an actual dialogue.

episódios e leitura das críticas produzidas, a série parece também e sobretudo, querer descrever a bissexualidade pelo relato de uma experiência ordinária. Com interpretações diversas e divergentes, as críticas aqui relatadas dividem uma análise comum: *The Bisexual* é uma experiência de descoberta confusa, bagunçada, comum, instável. Desiree Akhavan se concentra em falar de percursos e processos de forma leve com pequenos tons de drama, mas também pretende sugerir pequenas provocações de caráter subversivo aos estereótipos da bissexualidade.

Na série *The Bisexual*, o assunto bissexualidade surge pela primeira vez no primeiro episódio, em uma cena em que Leila está em uma boate com suas amigas e Gabe. Uma das amigas de Leila comenta que acredita que a mulher com quem ela estava naquela noite é bissexual, ao que outra amiga responde "turista sexual" (tradução nossa<sup>31</sup>) e emenda que todas as garotas com quem ela se relaciona são turistas sexuais. A amiga pergunta: "alguém já conheceu uma bissexual de verdade?" (tradução nossa<sup>32</sup>). Leila fica constrangida com as amigas falando sobre o assunto, mas reforça a ideia: "eu tenho quase certeza que a bissexualidade é um mito. Sim, que ela foi criada por executivos de marketing para vender vodka com sabores" (tradução nossa<sup>33</sup>).

Identificamos como principal significado associado à bissexualidade nesta cena a sua suposta inexistência, referida por Eisner (2013) como provavelmente a visão mais comum em torno deste grupo. Conectado às práticas do apagamento (Eisner, 2013; Yoshino, 2000), esse estereótipo relaciona uma ausência de representação e legitimidade social da bissexualidade à sua inexistência.

Em entrevista ao portal *SBS*, Akhavan comenta sobre esse significado social da bissexualidade: "[...] a própria natureza de ser bissexual é invisível: se estou andando na rua segurando a mão de uma mulher, sou gay, se é de um homem, sou hetero. É assim que muitas pessoas fogem do rótulo. Tem muito estigma." (tradução nossa<sup>34</sup>). Assim, ainda sem compreender e questionar o estigma em torno da bissexualidade, a reação de Leila diante da suposição da inexistência desta orientação é reforçá-la, evitando defender algo paradoxalmente inexistente e abominável. Portanto, essa relação entre a invisibilidade da bissexualidade e a sua conseqüente e suposta inexistência afasta pessoas

---

<sup>31</sup> Sexual tourists.

<sup>32</sup> Does anyone know an actual bisexual?

<sup>33</sup> I'm pretty sure bisexuality is a myth. Yeah, that it was created by ad executives to sell flavored vodka.

<sup>34</sup> [...] the very nature of it being bisexual is invisible: if I'm walking down the street holding a woman's hand, I'm gay, if it's a man's I'm straight. That's how a lot of people side-step the label. It has a lot of stigma to it.

bissexuais da percepção da própria sexualidade, causando, como representada pela fala de Leila, uma repulsa a qualquer identificação com algo que não é sequer visto como identidade.

No terceiro episódio, Gabe pergunta a Leila se ela não é bissexual. Ela responde que não gosta dessa palavra, dá a entender que não existem boas referências bissexuais e confessa que bissexualidade significa promiscuidade. Leila usa palavras como brega e dissimulada para descrever a bissexualidade e pessoas bissexuais. Ela também diz que se declarar bissexual parece dizer que seus genitais não têm lealdade, comprometimento, que você “não tem critério para pessoas, que é uma política da porta aberta” (tradução nossa<sup>35</sup>). Também neste episódio, Leila está com Jon-Criss, um amigo de Gabe com quem se relaciona. Ele a descreve como uma “*emotional intimacy whore*<sup>36</sup>”. No episódio seguinte, contudo, Leila inicia a conversa com um homem que conheceu por um aplicativo dizendo, de imediato, que ela é bissexual e não deseja ser uma “*emotional intimacy whore*”, visto que foi acusada disso.

No quarto episódio de *The Bisexual*, Gabe se refere à Leila como sortuda por não ter que “se prender” a ninguém, declarando que bissexuais não se relacionam monogamicamente com nenhuma pessoa. Ele explica que, como não esperam isso de pessoas bissexuais, torna-se uma vantagem ser assim pois, não se relacionando monogamicamente com ninguém – por natureza da bissexualidade – você é livre. Gabe também sugere que ela se relaciona com muita gente (a metade da cidade, em modo figurado). Nesta situação, Leila se defende, pergunta porque ele a trata como se ela fosse de outra espécie e como se ela se relacionasse com todas as pessoas que vê. Ela se define bissexual novamente.

Percebemos essa sequência de comentários relacionados ao significado social da bissexualidade como sexualidade moralmente perigosa, que invade e contamina grupos e relacionamentos. A bissexualidade, através de sua prática sexual, aparece como um vírus sem limites e pudores, que causa estragos emocionais e físicos. Através de Eisner (2013), observamos essa ideia como equivalente ao estereótipo da promiscuidade e da não-monogamia como inerentes às práticas relacionais das pessoas bissexuais, como sugerem e esperam que seja o comportamento de Leila a partir de sua nova identificação.

---

<sup>35</sup> [...] like you have no criteria for people, just an open-door policy.

<sup>36</sup> O termo denota um comentário agressivo, de cunho misógino (utilizando o termo “whore”, lit. prostituta) com o qual ele a acusa de necessitar intimidade emocional e buscá-la de modo inconsequente.

No sexto episódio, temos mais uma amostra. Sadie e Leila conversam sobre o afastamento de Leila. Sadie diz que acredita que tudo ocorreu porque Leila queria se relacionar com homens e em seguida a questiona sobre desejar homens enquanto estavam juntas. Nesse momento, Leila diz que “monogamia é monogamia” (tradução nossa<sup>37</sup>) e que a atração para além do relacionamento existe independente do gênero da pessoa que te atrai. Então, Sadie diz que Leila nunca estará totalmente satisfeita, visto que se atrai também por homens. Leila rebate dizendo que nenhuma pessoa entrega tudo que a outra precisa dentro de um relacionamento, compartilhando a ideia de que a infidelidade ou a promiscuidade não são características da bissexualidade especificamente.

Em entrevista ao *The New York Times*, Desiree Akhavan comenta suas intenções com a sexualidade de Leila, considerada perigosa pelos outros personagens: “[...] eu não acho que essa seja a história de uma vadia — é uma mulher que está tentando se permitir receber prazer, e não mentir e se comprometer sobre o que isso implica” (tradução nossa<sup>38</sup>).

Os questionamentos que Leila infere ao tratamento que recebe parecem combater o estereótipo da sexualidade moralmente perigosa, mas, ao mesmo tempo, não parecem negar em absoluto que tais ideias passem pela experiência bissexual também. As referidas falas de Leila intencionam uma naturalização da atração para além do relacionamento monogâmico e da desvinculação da bissexualidade como única experiência em que tais atrações surgem. A fala da diretora, por sua vez, demonstra uma negação mais direta do estereótipo.

Percebemos que talvez, mesmo de forma inconsciente, a representação de uma mulher bissexual livre sexualmente é sinônima à representação de uma “vadia” se compartilhamos da ideia que, sobretudo para este e outros grupos de mulheres, ser vista como sexualmente perigosa se condiciona menos ao seu nível de comprometimento ou responsabilidade nos relacionamentos e mais à prática do sexo fora das normas e quantidades estabelecidas.

Entendemos que assim, mesmo com intenções de construir uma representação responsável da sexualidade de Leila afastando-a de estereótipos e termos ofensivos, representar tal sexualidade de maneira livre é inevitavelmente representar uma vadia; ou

---

<sup>37</sup> Monogamy is monogamy.

<sup>38</sup> [...] I don't think this is the story of a slut — this is a woman who's trying to allow herself to receive pleasure, and not lie and compromise about what that entails.

seja, acreditamos que os significados de um e de outro estão colados a um ponto que necessita um esforço maior para sua dissociação. A bissexualidade de Leila, em prática na tela, se retratada de forma solta, espontânea e em busca de autonomia não é a fuga da representação de uma sexualidade moralmente perigosa mesmo que seja essa sua intenção. Ela é, intrinsecamente e por causa de seus significados sociais, sua própria representação, e pode ser tão bem-intencionada e tão honesta quanto.

No contexto geral, as demais personagens principais da série manifestam visões estereotipadas, entre si, especialmente em relação às sexualidades. Deduções sobre comportamento, estética, formas de se relacionar e caráter permeiam os relacionamentos em torno de Leila. A dificuldade de convivência e confiança parte das visões estereotipadas que elas têm umas sobre as outras, ainda que muitas vezes pertençam a grupos subalternizados e compartilhem opressões semelhantes. A série parece mostrar que a bissexualidade não é incompreendida somente pela heterossexualidade, mas também por membros da comunidade LGBT, expondo suas incongruências e disputas internas.

Em *The Bisexual* a representação acontece por investimento da autora, diretora e atriz principal na luta por reconhecimento da bissexualidade, participando da indústria de produção audiovisual e, a partir de dentro, inserindo a gramática de um grupo do qual ela faz parte. Enxergamos um empenho de contribuição para ampliar formas de reconhecimento cultural do grupo, através de um jogo de estereótipos, em que se expõem, se invertem e se distribuem entre as personagens.

Para o site *Them*, Akhavan confessa ter inserido cenas inspiradas em acontecimentos reais. Durante as produções da série, uma pessoa próxima comenta que seria interessante fazer uma segunda temporada já que Sadie e Leila não podem mais ficar juntas, agora que Sadie sabe que Leila não pode estar em um relacionamento. Assim, Akhavan constrói a cena em que Gabe diz presume exatamente o mesmo: que a bissexualidade e a capacidade de estar em relacionamentos vistos como “sérios” são excludentes.

Ao *The New York Times*, Akhavan comenta o uso do estereótipo, inesperado, em Gabe – um homem branco, cisgênero e heterossexual que não ocupa o seu comum lugar do tipo (Dyer, 1999) e constantemente é ironizado pelas personagens. A diretora declara sua intencionalidade em inverter as ordens do estereótipo – visto como uma das estratégias de desafio ao regime de representação descritas por Hall (2013) – em uma “série queer”. O estereótipo parece um artifício jogado em meio ao cenário, atingindo quem quer que seja, e sendo percebido somente ao meio da trama por Leila, que tenta fazê-lo ser notado pelos demais.

Como vimos, a diretora constrói personagens imperfeitas, que não incorporam um discurso político impecável em relação às orientações sexuais. A estratégia de Akhavan parece ser a de escapar das exigências de uma representação perfeita, demonstrando que há disputas internas, políticas e simbólicas. A diferença e a experiência, parece apontar Desiree Akhavan, são o cerne da série, que mostra como um percurso de descoberta pode ser inconstante, divertido, doloroso e confuso. Ao colocar uma personagem bissexual nesse contexto, a série demonstra que não há problema na inconstância e na confusão mesmo quando é tudo que se espera. Leila caminha de forma errante e bagunça tudo ao seu redor. *The Bisexual* sugere que a pessoa bissexual pode errar e que sua aceitação não necessita ser fruto de um comportamento correto e asséptico. As imperfeições dos discursos de cada personagem em torno de Leila efetuam a defesa dessa argumentação. A qualquer momento, Leila poderia dizer: se vocês não são perfeitos, por que eu deveria ser?

A bissexualidade é enquadrada midiaticamente e seus estereótipos parecem ser usados com o intuito de mantê-la marginalizada como está, dado o temor social de sua fluidez, como é da natureza do estereótipo (Dyer, 1999). Porém, nessa série, ainda que com o uso dos estereótipos, percebemos que Akhavan parece querer subvertê-los. Em vez de negar que a experiência bissexual é confusa, desejante, sexualizada, ela caminha pela sua apropriação para validar essa forma de bissexualidade de Leila. Mas seria a narrativa do estereótipo válida somente se enquadrada de uma forma leve, pouco politizada, acessando elementos que o público bissexual e *queer* identifica como compartilhados entre si e a própria criadora da série?

Parece que neste caso autoriza-se o uso dos estereótipos, visto que seu intuito não é eliminar, punir ou corrigir a bissexualidade para que a ela seja representada com “o discurso correto” e poder, finalmente, concorrer à aceitação social. Porém, dentre as tentativas de representações de grupos subalternizados, a bissexualidade consegue realizar um movimento realmente diverso? Até que ponto as pequenas subversões de Akhavan contribuem para a luta por reconhecimento da bissexualidade sem recair na afirmação da bissexualidade como seu único resultado, mesmo percorrendo caminhos além da simples negação dos estereótipos?

Podemos olhar para o binário das identidades sexuais para subvertê-lo ou fragilizá-lo e podemos construir esse olhar a partir dos estereótipos: talvez, abandonando a sua completa negação para a organização de sua apropriação, a fluidez se torne visível e escape ao controle. Mas, como alertam Fraser (2006) e Safatle (2015) a prática comum para curar injustiças

culturais são remédios afirmativos, dentro de um multiculturalismo *mainstream*.

Conseguimos visualizar ranhuras representativas em *The Bisexual*, mas também visualizamos os limites de uma representação nos moldes produtivos que a série se encontra e questionamos uma resposta crítica que, com exceção sobretudo da revista *Autostraddle*, pouco reconhece as intenções de Akhavan para além de uma representação afirmativa de uma identidade fechada, concentrando seus esforços em descobrir o polo binário da representação de Leila: é positiva ou negativa?

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideramos que é possível propor representações da bissexualidade que não temam o uso dos estereótipos e consigam construir representações mais complexas, no limite possível que suas estruturas permitem ficcionalizar, trazendo em si um pouco daquilo que se é ou se pode ser: fluidez, não-binariedade, confusão, liberdade, lugares outros e não-lugares. Margens a serem afastadas e alargadas. Mesmo assim, parece haver mais facilidade no uso simples e acrítico dos estereótipos, em uma ficcionalização o mais distante possível daquilo que o grupo das pessoas bissexuais exige e almeja, como em *Minha Mãe é Uma Peça 2*.

Ao mesmo tempo, um desejo de pureza, através de uma representação de uma realidade também pura, não é possível com a bissexualidade. Aos olhos de quem vê, não há pureza representacional suficiente para que ela não pareça alheia ou moralmente ameaçadora. O uso dos estereótipos por Akhavan, mesmo identificando ali um movimento sutil de sua negação, se torna uma forma de apropriação e subversão. Leila não parece mais correta aos olhos de quem a observa do que parece confusa. E é através do caminho de sua confusão que a personagem se desenvolve. Gostando ou não, é também pelas vias tortas que a bissexualidade cresce.

Se na representação ficcional Leila transita entre expectativas diversas de narrativas, pode-se criar uma ligação entre seu comportamento na trama e o comportamento de pessoas bissexuais na realidade, vistas as relações da representação com o cotidiano (Silvestone, 2002). Tais ligações podem formar conceitos (Hall, 2013) de instabilidade e confusão ligadas a este grupo, mas, pelos moldes da representação de Leila, tais características podem ser compreendidas como neutras ou até mesmo positivas.

Vimos através de Dyer (1999), Eisner (2003) e Yoshino (2000) que os estereótipos são indicadores de um caráter de ameaça e no caso da bissexualidade, eles apontam onde há o potencial revolucionário deste grupo. Desse modo, interpretamos os estereótipos nas representações como informações que escapam, que dizem quais as questões que se escondem em tentativas de cercear determinados grupos. Então, eles podem ser apropriados e utilizados de outra maneira. É possível negá-los, também, sem se limitar às negações, lembrando do que não se é, mas do que se pode vir a ser.

Tratando de comunidade e políticas, consideramos justas quaisquer denominações que podem surgir para explicar uma experiência não monossexual. Não consideramos convenientes, por outro lado, uma fragmentação na organização dessas comunidades, de

fechamentos que não se propõem nem à organização nem à aliança com os demais grupos não-monossexuais. Acreditamos, em resumo e conclusão, em uma luta por reconhecimento aliada à luta por redistribuição, sem enfoques absolutos na afirmação da identidade individual das pessoas bissexuais mas sim, com a busca dessa afirmação em denúncia e oposições constantes ao sistema capitalista, às estruturas de gênero e sexualidade – patriarcado, cissexismo, heteronormatividade, binarismo – e em alinhamento a outras lutas anti-opressões.

Compreendemos aqui a dificuldade imensa de participação e articulação do movimento bissexual em outras lutas por discursos e práticas duras de distanciamento e expulsão vindas de outros grupos, mas, mesmo assim, almejamos este cenário. Esperamos também, portanto, que este trabalho alcance potenciais aliados da bissexualidade como sugestão e oportunidade de desconstrução de suas práticas bifóbicas, visto que em aliança e radicalidade política se diminuem as possibilidades de assimilações e incorporações neoliberais das lutas por reconhecimento.

Assim, visualizamos uma comunidade alargada para todos os termos, práticas e pessoas interessadas em discutir a fluidez de sexualidade para além do binário. Alinhada à não binariedade de gênero e às pessoas trans como um todo. Consideramos possível discutir as estruturas de gênero através da bissexualidade, em aliança com gays, lésbicas e outros grupos que forem solidários à causa e que tenham objetivos semelhantes, ainda que com suas particularidades. Imaginamos sobretudo um alinhamento às perspectivas *queer* e a uma política radical de esquerda como partes fundamentais de suas construções futuras, pois, na restrição à afirmação de quem se é feita pela negação de tudo que não se é, com o intuito da busca por reconhecimento, podemos colher frutos que não são suficientes para aqueles que fluem sexualmente, sempre abjetos, sempre à margem em um sistema capitalista. Mesmo que uns e outros tenham alcançado posições no topo e ainda que encontremos personagens decentes e respeitosos.

O debate da representação, como argumentamos em diversas maneiras, é relevante porque constitui quem somos e como nos relacionamos com o mundo. Assim, a exigência por representações consideradas mais adequadas não precisa ter uma dimensão única e não precisa ser um objetivo único ao pensarmos em comunicação e bissexualidade. Se a comunicação é um problema sensível a este grupo, como vimos sobretudo pelo seu apagamento sistemático, pensamos que a comunicação pode significar, além de crítica e exigências, contraposições, apropriações, modificações dos significados culturais da bissexualidade para além daqueles propostos por aqueles que produzem e distribuem com

mais frequência. A representação, com seus estereótipos e significados sociais, podem ser o ponto de partida de uma reflexão que, a partir da comunicação, faz entender a posição da bissexualidade na sociedade, compreendendo-a de forma crítica e tentando estratégias para sua transformação. A comunicação, se vista em suas relações sociais e culturais intrínsecas, indica essas possibilidades de apropriação e transformação a partir dela. Se percebidas e aplicadas, assim, abre-se um horizonte largo à vista.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge, 1985.

ADOROCINEMA. *The Bisexual*: elenco. Dez. 2015. Disponível em: <http://www.adorocinema.com/series/serie-20917/temporada-29820/elenco/>. Acesso em: 28 mai. 2020.

AGÊNCIA NACIONAL DO CINEMA. “**Minha mãe é uma peça 3**” já é o filme brasileiro com a maior bilheteria da série histórica. 2020. Disponível em: <https://www.ancine.gov.br/pt-br/sala-imprensa/noticias/minha-m-e-uma-pe-3-j-o-filme-brasileiro-com-maior-bilheteria-da-s-rie-hist> Acesso em: 25 mai. 2020.

AKHAVAN, Desiree. In *'The Bisexual'*, Desiree Akhavan is here to explore the last taboo. Entrevista cedida a SBS. 10 dez. 2019. Disponível em: <https://www.sbs.com.au/guide/article/2019/12/10/bisexual-desiree-akhavan-here-explore-last-taboo> Acesso em: 30 mai. 2020.

AKHAVAN, Desiree. In *'The Bisexual,'* Desiree Akhavan Grapples With All Kinds of Sexuality. Entrevista cedida a Eleanor Stanford. **The New York Times**. 13 nov. 2018. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2018/11/13/arts/television/the-bisexual-desiree-akhavan-hulu.html> Acesso em: 30 mai. 2020.

ANDRADE, Lígia. Os bastidores do filme Minha Mãe É uma Peça 2. **Contigo**. 31 dez. 2016. Disponível em: <https://contigo.uol.com.br/noticias/exclusivas/os-bastidores-do-filme-minha-mae-e-uma-peca-2.phtml> Acesso em: 25 mai. 2020.

BAHR, Robyn. *'The Bisexual': TV Review*. **Hollywood Reporter**. 16 nov, 2018. Disponível em: <https://www.hollywoodreporter.com/review/bisexual-review-1161968> Acesso em: 25 mai. 2020.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. 1ª Edição de 2016. São Paulo: Edições, 70, 2016.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. **Pactos narcísicos no racismo**: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. (Tese de doutorado), São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade, 2002. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/publico/bento\\_do\\_2002.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/publico/bento_do_2002.pdf). Acesso em: 02 mai. 2020.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

BUTLER, J. **Quadros de guerra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CAREY, Benedict. *New York Times*. **Straight, Gay or Lying? Bisexuality Revisited**. July 5, 2005. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2005/07/05/health/straight-gay-or-lying-bisexuality-revisited.html> Acesso em: 15 fev. 2020.

CERETTA, Fernanda Manzo. **O sitcom e a claue**: as origens do formato e uma reflexão sobre o desuso do som das risadas da audiência. Ibercom, 2015.

CINEWEB. **Crítica**: Minha mãe é uma peça 2. 12 dez 2016. Disponível em: [http://cineweb.com.br/filmes/filme.php?id\\_filme=5584](http://cineweb.com.br/filmes/filme.php?id_filme=5584) Acesso em: 23 mai. 2020.

CUBY, Michael. *The Bisexual Is Changing the Way We Talk About Sexuality on the Small Screen*. **Them**. 27 nov. 2018. Disponível em: <https://www.them.us/story/the-bisexual-desiree-akhavan> Acesso em: 23 mai. 2018.

DAEHN, Ricardo. Paulo Gustavo estreia com 'Minha mãe é uma peça 2'. **Divirta-se mais**. 23 dez 2016. Disponível em: [http://df.divirtasemais.com.br/app/noticia/cinema/2016/12/23/noticia\\_cinema,158046/paulo-gustavo-estrela-com-minha-mae-e-uma-peca-2.shtml](http://df.divirtasemais.com.br/app/noticia/cinema/2016/12/23/noticia_cinema,158046/paulo-gustavo-estrela-com-minha-mae-e-uma-peca-2.shtml) Acesso em: 25 mai. 2020.

DEBRAY, Régis. **Vida e Morte da imagem**: uma história do olhar no Ocidente. Tradução de Guilherme Teixeira – Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

DEMEROV, Barbara. **Crítica**: Minha Mãe é uma Peça 2. **Cinematicando**. 13 dez. 2016. Disponível em: <http://cinematicando.com.br/critica-minha-mae-e-uma-peca-2/> Acesso em: 25 mai. 2020.

DYER, R. *The Role of Stereotypes*. In MARRIS, P.; THORNHAM, S. *Media Studies*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

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

FRANÇA, Vera V.; SIMÕES, Paula G. **Curso Básico de Teorias da Comunicação**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

FRASER, N. **Da redistribuição ao reconhecimento?** Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15, 2006, p. 231-239.

FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition*. New York: Verso, 2003.

GARNER, Gleen. *Hulu's The Bisexual and Why Desiree Akhavan Hated the Word*. **Out**. 20 nov, 2018. Disponível em: <https://www.out.com/popnography/2018/11/20/hulus-bisexual-and-why-desiree-akhavan-hated-word> Acesso em: 28 mai. 2020.

GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

GUSTAVO, Paulo. 'Minha Mãe é Uma Peça 3' concorre com 'Frozen 2' e 'Star Wars'. Entrevista cedida a Luiz Carlos Merten. **Estadão**. 26 dez. 2018. Disponível em: <https://cultura.estadao.com.br/noticias/cinema,minha-mae-e-uma-peca-3-concorre-com-frozen-2-e-star-wars,70003136397> Acesso em: 27 mai. 2020.

HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Tradução de Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

HOGAN, Heather. *Hulu's "The Bisexual" Is Here to Make Every Queer a Little Uncomfortable*. **Autostraddle**. 15 nov, 2018. Disponível em: <https://www.autostraddle.com/the-bisexual-is-here-to-make-every-queer-a-little-uncomfortable-440144/> Acesso em: 30 mai. 2020.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos**. Brasília, 2012.

JORNALISMO JÚNIOR. **Risos e papos sérios em 'Minha Mãe É Uma Peça 2'**. Dez 2016. Disponível em: <http://jornalismojunior.com.br/risos-e-papos-serios-em-minha-mae-e-uma-peca-2/> Acesso em: 28 mai. 2020.

LEÃO, Maria. **Os unicórnios no fim do arco-íris: bissexualidade feminina, identidades e política no Seminário Nacional de Lésbicas e Mulheres Bissexuais**. Dissertação - UERJ, Rio de Janeiro, 2018.

LIPPMANN, Walter. Estereótipos. Parte 3. In: **Opinião pública**. Petrópolis: Vozes, 1993.

LIRA, Natan. "Minha Mãe É uma Peça 2" estreia com o desafio de manter sucesso do 1º filme. **O Diário**. 22 dez 2016. Disponível em: <http://www.odiariodemogi.net.br/minha-mae-e-uma-peca-2-estreia-com-o-desafio-de-manter-sucesso-do-1o-filme/> Acesso em: 25 mai. 2020.

LOUGHREY, Clarisse. *The Bisexual review: What British comedy needs to break through the stereotypes and move forward*. **Independent**. 10 out, 2018. Disponível em: <http://www.odiariodemogi.net.br/minha-mae-e-uma-peca-2-estreia-com-o-desafio-de-manter-sucesso-do-1o-filme/> Acesso em: 18 mai. 2020.

MACHADO, Lia Zanotta. **Campo intelectual e feminismo: Alteridade e Subjetividade nos estudos de gênero**. Série Antropologia. 170. Departamento de Antropologia da UNB. Brasília, 1994.

MANGAN, Lucy. *The Bisexual review – a comedy-drama that is neither funny nor dramatic*. **The Guardian**. 10 out, 2018. Disponível em: <https://www.theguardian.com/tv-and-radio/2018/oct/10/the-bisexual-> Acesso em: 20 mai. 2020.

MARTÍN-BARBERO, J. **Dos meios às mediações**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997.

METRO JORNAL. **'Minha Mãe É Uma Peça 2' bate recorde e é o filme nacional com maior arrecadação**. 08 fev. 2017. Disponível em: <https://www.metrojornal.com.br/entretenimento/2017/02/08/minha-mae-e-uma-peca-2-bate-recorde-como-longa-nacional-de-maior-renda-acumulada.html> Acesso em: 25 mai. 2020.

MINHA mãe é uma peça. Direção de André Pellenz. Brasil: **Migdal Filme**, 2013. 1 DVD (84 min.).

MINHA mãe é uma peça 2. Direção de César Rodrigues. Brasil: **Migdal Filme**, 2016. 1 DVD (88 min.).

MINHA mãe é uma peça 3. Direção de Susana Garcia. Brasil: **Downtown filmes**, 2019. 1 DVD (105 min.).

MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX** - O espírito do tempo - Neurose e Necrose. Rio de Janeiro: Editora Forense Ltda, 2018.

OBSERVATÓRIO DO CINEMA. **Minha Mãe É Uma Peça 2 | Dona Hermínia estrela seu programa em pôster do filme**. 18 nov. 2016. Disponível em: <https://observatoriodocinema.uol.com.br/filmes/2016/11/minha-mae-e-uma-peca-2-dona-herminia-estrela-seu-programa-em-poster-do-filme> Acesso em: 25 mai. 2020.

OCHS, Robyn. **Bisexual. A Few Quotes from Robyn Ochs**. Disponível em: <https://robynocho.com/bisexual/>. Acesso: 3 fev. 2020.

OLIVEIRA, Alysson. 'Minha mãe é uma peça 2' limita-se a repetir a fórmula do primeiro filme. 21 dez. 2016. **Cineweb**. Disponível em: <https://g1.globo.com/pop-arte/cinema/noticia/minha-mae-e-uma-peca-2-limita-se-a-repetir-a-formula-do-primeiro-filme.ghtml>. Acesso em: 21 mai. 2020.

OMAN, Yasmin. Desiree Akhavan: *Stop calling me the bisexual Lena Dunham*. **Harpers Bazaar**. 04 out. 2018. Disponível em: <https://www.harpersbazaar.com/uk/culture/entertainment/a23332049/desiree-akhavan-stop-calling-me-the-bisexual-lena-dunham/> . Acesso em: 21 mai. 2020.

PAULO GUSTAVO. [Declarações sobre a cena do casamento de Juliano]. Instagram: @paulogustavo31, 12 set. 2018. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/B2VYXNbn\\_1i/](https://www.instagram.com/p/B2VYXNbn_1i/) Acesso em: 30 mai. 2020.

PRISCO, Luiz. “Minha Mãe É uma Peça 2” é a maior estreia dos cinemas brasileiros. **Jornal Metrópoles**. 25 dez. 2016. Disponível em: <https://www.metropoles.com/entretenimento/cinema/minha-mae-e-uma-peca-2-e-a-maior-estrela-dos-cinemas-brasileiros/amp?amp> Acesso em: 28 mai. 2020.

ROBLEDO, Milani. Crítica: Minha Mãe é uma peça 2. **Papo de Cinema**. 2016. Disponível em: <https://www.papodecinema.com.br/filmes/minha-mae-e-uma-peca-2/>. Acesso em: 25 mai. 2020.

SAFATLE, V. **Por um conceito "antipredicativo" de reconhecimento**. São Paulo: Lua Nova, 2015, n. 94, p. 79-116.

SERELLE, Marcio; SENA, Ercio. Crítica e reconhecimento: lutas identitárias na cultura midiática. In: **Encontro Anual da Compós**, 27., 2018, Belo Horizonte, MG.

SHOUJO CAFÉ. **Comentando minha mãe é uma peça 2**. dez 2016. Disponível em: <http://www.shoujo-cafe.com/2016/12/comentando-minha-mae-e-uma-peca-2.html> Acesso em: 28 mai. 2020.

SILVERSTONE, R. *Complicity and Collusion in the mediation of everyday life*. New Literary History, 2002, 33. p. 761-780.

SILVERSTONE, R. **Mediação**. Capítulo 2. In: Por que estudar a mídia. São Paulo, Loyola, 2002a.

STONEWALL. *Unseen on Screen; Gay people on youth TV*. 2010.

TEEMAN, Tim. *For Desiree Akhavan, Hulu's Comedy-Drama 'The Bisexual' Is Very Personal*. **The Daily Beast**. 10 nov, 2018. Disponível em: <https://www.thedailybeast.com/for-desiree-akhavan-hulus-comedy-drama-the-bisexual-is-very-personal?ref=scroll> Acesso em: 28 mai. 2020.

THE Bisexual. Produção de Desiree Akhavan, Cecilia Frugiuele. **Channel 4, Hulu**. 2018. Disponível em: <https://www.hulu.com/series/the-bisexual-4610a3b7-cbb8-49f5-b2d2-d77e22136fbf>. Acesso em: 27 mai. 2020.

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes**: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. Salvador: UFBA, 2015.

YOSHINO, K. *Epistemic contract of bisexual erasure*. Stanford: Stanford Law School, 2000.