

O amor entre elas: a desconstrução da heterossexualidade e da família nuclear, a partir das representações de um filme comercial sobre lesbianidade

Vagner Matias do Prado¹

Resumo

Ancorado na teoria *queer*, apresento uma análise do filme *Desejo Proibido* (EUA, 2000), como dispositivo cultural para desconstruir a naturalização da heterossexualidade e a referência à família nuclear como parâmetro de normalidade. O exercício se mostra produtivo para repensarmos as relações sociais baseadas nas distinções do sistema sexo-gênero.

Palavras-chave: desejo proibido, heteronormatividade, família nuclear

The love between them: the deconstruction of the heterosexuality and nuclear family, by the representations of a commercial movie about lesbianity

Abstract

Based on the queer theory I present an analysis of the movie *If These Walls Could Talk 2* (USA, 2000) as a cultural device to deconstruct the heterosexuality's naturalization and the nuclear family's reference as a normality pattern. This practice represents a productive way that we can rethink our social relations based on the distinctions of the sex-gender system.

Keywords: if these walls could talk 2, heteronormativity, nuclear family

INTRODUÇÃO

O filme comercial *Desejo Proibido* (*If These Walls Could Talk 2*) (EUA, 2000) traz, em seu enredo, três histórias sobre lesbianidades localizadas em diferentes momentos históricos. Pretendo, com o presente artigo, problematizar o primeiro desses enredos, a partir de uma perspectiva

¹ Bacharel em Educação Física. Mestre e Doutor em Educação. Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado) da Universidade do Oeste Paulista. Coordenador do GEPECS – Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Corpo e Subjetividade.

| | | | | |
|---------|--------|------------|------------|----------------|
| Textura | Canoas | v. 18 n.38 | p. 215-236 | set./dez. 2016 |
|---------|--------|------------|------------|----------------|

desconstrutiva, com o intuito de perturbar algumas dimensões sociais naturalizadas por processos de normalização que instauram o rechaço contra sujeitos LGBTTIIs (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexuais), deslegitimando suas vivências e parcerias.

A história que constituirá o cenário para as problematizações se passa no ano de 1961 e narra a história de Abby (Marian Seldes) e Edith (Vanessa Redgrave). As protagonistas são duas senhoras que mantêm um relacionamento e vivem na mesma casa, há muitos anos. Contudo, devido à década em que a história se desenvolve, suas vidas são cercadas por regras de decência impostas por uma sociedade que não reconhece como possível o amor entre duas mulheres. Quando Abby morre, Edith tem que encarar sua perda amorosa e a negação de sua posição como “família”, frente às normativas impostas pelo hospital, o qual proíbe Edith de ver Abby, quando ela falece, e pelos herdeiros consanguíneos de sua parceira, que passam a querer os bens materiais conquistados pelas duas, no decorrer de suas vidas.

O referencial teórico-filosófico que possibilitou o exercício analítico foi a teoria *queer*. A teoria *queer* pode ser considerada como um movimento político de indagação sobre os regimes normativos que tendem a padronizar e homogeneizar as experiências humanas. Parte da desconstrução de indagações sobre a construção histórica e política dos posicionamentos sociais que determinados sujeitos e grupos ocupam, nas geografias das sociedades, bem como dos efeitos de verdade gerados por determinados discursos legitimados por algumas instituições, tais como Igreja, Escola, Sistema Jurídico, Ciência etc.

No que se refere à sexualidade, a teoria *queer* evidencia os processos de construção de desigualdades baseada na oposição social criada pelos conceitos de hetero/homossexualidade. De acordo com essa perspectiva contemporânea, a qual procura problematizar a construção da identidade, as certezas construídas em torno da (hetero) sexualidade podem ser desestabilizadas e desconstruídas, a partir do momento que se questionam os processos que constituem os sujeitos como seres sexuados (BUTLER, 2003; LOURO, 2004; MISKOLCI e SIMÕES, 2007).

Com base na consideração dos filmes como dispositivos culturais que acionam representações sobre modos de existência, com o auxílio das teorizações *queers*, proponho um exercício problematizador sobre a naturalização da heterossexualidade e a constituição de representações familiares que, em muitos casos, enaltecem o modelo nuclear (monogâmico,

heterossexual e procriativo) como referência. Os eixos problematizadores elaborados foram: 1. A heterossexualidade como uma construção cultural; 2. Desestabilizando a representação tradicional de família.

CENA 1: A HETEROSSEXUALIDADE COMO CONSTRUÇÃO CULTURAL

A primeira história do filme *Desejo Proibido* (EUA, 2000) se passa no ano de 1961. A trama se inicia com duas senhoras assistindo ao filme *Calúnia*, em uma sessão de cinema. Ao perceber que o filme aborda a temática da lesbianidade, alguns expectadores/as saem da sala de exibição, demonstrando certa indignação com a cena na qual uma das personagens declara seus sentimentos para outra. Quando a câmera foca o público, Abby está emocionada e segura a mão de Edith. Ao ouvir risos, as duas abaixam as mãos, disfarçadamente. Os risos continuam. Edith se vira para trás e observa um grupo de jovens às gargalhadas. Com o término da sessão, as duas vão para casa.

Na cena descrita, é possível perceber que o objetivo do filme é evidenciar o quanto a relação erótica, afetiva e sexual entre pessoas do mesmo sexo biológico é ridicularizada pela sociedade. Em muitos contextos, a única relação permitida pelas regras e valores morais é a heterossexual, ou seja, a união entre os considerados como macho e fêmea.

A heterossexualidade é representada por muitos discursos culturais como a expressão da “verdadeira sexualidade”. Dessa maneira, a demonstração de sentimentos e afetividades entre pessoas do mesmo sexo, ou práticas tidas como sexuais que fogem ao modelo de complementaridade macho-fêmea, recebe diversos rótulos para demarcá-las como “antinaturais”.

A construção de representações negativas sobre as identidades sexuais e de gênero que fogem ao modelo heterocêntrico se baseia, fundamentalmente, na composição biológica do corpo. O corpo físico denunciaria a naturalidade dos seres humanos e sua divisão em homens e mulheres. Essa aparente verdade biológica fornece instrumentos para que os sistemas culturais criem práticas de diferenciação entre os corpos, enaltecendo os/as que seguem o modelo proposto e estigmatizando os/as que não se encaixam em suas normas.

Há tempos, o sexo biológico é valorizado para justificar não apenas a “naturalidade” da heterossexualidade, mas também as relações desiguais entre homens e mulheres. Entretanto, como problematizado por Linda Nicholson

(2000), a concepção contemporânea da existência de dois sexos biológicos distintos nem sempre existiu. Essa aparente verdade da natureza humana foi construída com base no pensamento científico do final da Idade Média (NICHOLSON, 2000; LAQUEUR, 2001).

De um modelo de “sexo único”, no qual a representação genital da mulher era compreendida a partir de uma “inversão” do genital do homem (a vagina seria um pênis projetado para dentro do corpo feminino), desde o final do século XVIII, o conhecimento científico passou a representar homens e mulheres distintamente. Criam-se, nesse ponto, as diferenças entre esses seres com base na categoria de sexo biológico.

Segundo Thomas Laqueur (2001), é por volta de 1800 que os escritores se determinaram em especificar as diferenças fundamentais entre os sexos, utilizando-se de dois modelos biológicos distintos. Com isso, não somente as partes anatômicas entre homens e mulheres, mas as características morais e sociais para os dois sexos passaram por um processo de diferenciação cultural.

Jeffrey Weeks (2001) relata que é com essa dicotomização biológica que a concepção do masculino e do feminino se transformou em uma distinção radical entre o corpo da mulher e do homem. Os corpos tornam-se singulares e, com eles, suas funções. É nesse contexto que também é “montado” o cenário para a constituição da representação de “identidade”, que busca no sexo a “verdadeira” constituição do humano (FOUCAULT, 1983).

Ao serem representados como seres específicos, homens e mulheres também acabaram por se constituir distintamente. Para Randolph Trumbach (1989, apud WEEKS, 2001, p. 66), é com base nesse contexto que as adequações ao modelo sexo-gênero passam a ser produzidas. Assim, a partir de sujeitos pré-definidos por uma marca anatômica (pênis – vagina), passou-se a esperar comportamentos socialmente “adequados” para esses sexos.

Michel Foucault, em seu prefácio no livro *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita* (FOUCAULT, 1983) – a partir da instigante questão: precisamos *verdadeiramente* de um *verdadeiro* sexo? –, contextualiza o momento em que os discursos médicos passaram a não medir esforços para desvendar a “verdadeira” identidade dos sujeitos, pelo escrutínio sobre a constituição biológica do corpo. Foucault resume a história de Herculine Barbin, criado como uma moça pobre e digna, em um meio quase que exclusivamente feminino, no qual era reconhecida pelo nome de Alexina. Por intermédio da ciência médica atuante no final do século XIX, Alexina foi

reconhecida como um rapaz, sendo obrigada a trocar legalmente seu sexo. “Após um processo judiciário e uma modificação de seu estado civil foi incapaz de adaptar-se a uma nova identidade e terminou por se suicidar” (FOUCAULT, 1983, p. 5).

Com esse relato, Foucault, ao contrário de nos chamar a atenção para o final trágico de Alexina, problematiza as razões que nos levam a acreditar que é somente através do sexo que podemos “desvendar as verdades” sobre o comportamento humano. Antes de ser representada como um objeto de estudo para a ciência, Alexina vivia no “limbo feliz de uma não-identidade” (FOUCAULT, 1983, p. 6), ou seja, suas relações sociais, afetivas e sexuais não eram definidas (ou questionadas), em função de sua ambiguidade biológica. A partir do momento em que o sexo passou a ser representado como característico da verdadeira identidade de uma pessoa, nossa protagonista foi obrigada a assumir uma nova identidade, mesmo que isso não fizesse sentido para ela.

No cenário social, Louro (2004) argumenta que as distinções biológicas dos corpos serviram como base para a construção do gênero². A adequação macho-masculino ou fêmea-feminina passou a justificar as mais variadas distinções entre homens e mulheres. “Teorias foram construídas e utilizadas para ‘provar’ distinções físicas, psíquicas, comportamentais; para indicar diferentes habilidades sociais, talentos ou aptidões; para justificar os lugares sociais, as possibilidades e os destinos ‘próprios’ para cada gênero” (LOURO, 2004, p. 45, grifos da autora).

É também nesse contexto que se pode observar a vinculação de qualquer prática, significada como homossexual, com o comportamento de gênero do sujeito. Nessa vinculação, a homossexualidade passou a ser representada como uma característica efeminadora ou, no caso das mulheres, masculinizadora dos seres. Essa “troca de personalidade” não se adequava aos novos padrões propostos, o que justificava a estigmatização dos/as homossexuais:

[...] o que parece ter acontecido é que a transformação na vida familiar, a partir do século XVIII, e as marcadas distinções de papéis sociais e sexuais masculinos e femininos associados com

² Contudo, vale ressaltar que o gênero deve ser compreendido como uma matriz cultural na qual a própria ideia de sexo é construída (BUTLER, 2003; NICHOLSON, 2000). A necessidade política do século XVIII em buscar referenciais biológicos para definir o homem e a mulher foi igualmente pautada no ideário de gênero, ou seja, em uma construção representacional prévia de que esses seres seriam diferenciados.

isso tiveram o efeito de aumentar a estigmatização dos homens que não se conformassem prontamente aos papéis sociais e sexuais deles esperados (WEEKS, 2001, p. 67).

Pautada por uma perspectiva biológica, a marginalização e o não reconhecimento de representações de sexos ou gêneros que transgridem a norma heterossexual ancoram sua maior justificativa no ideário da reprodução da espécie. É a partir desse pressuposto que a prática sexual entre um homem e uma mulher passa a ser compreendida como a única expressão “normal” de sexualidade, uma vez que o objetivo dessa relação seria a procriação. Mas será que a prática sexual tem como objetivo único a reprodução? Desejos, fantasias e prazeres não movem os sujeitos, para se lançarem nessas práticas? Se a reprodução é a marca biológica que justifica e legitima a heterossexualidade como natural, como explicar os novos investimentos tecnológicos que permitem a reprodução através de mecanismos que burlam a lógica “natural” da concepção, como as novas tecnologias reprodutivas?

O discurso do “natural” da heterossexualidade ancora na procriação sua justificativa maior. Da injunção divina às representações midiáticas a “natureza” se expressa em pólos opostos (...) e fora deste binômio estaria o domínio da desordem, do caos, do mal, fantasmas que ironizam os modelos, que apontam para sua criação fictícia e histórica (SWAIN, 2007, p. 12, grifos da autora).

A naturalização da heterossexualidade como norma e a categorização das identidades sexuais não heterocentradas como desviantes se preservam sob a ótica de um sistema que poderíamos denominar como sistema “sexo-gênero-sexualidade” (BUTLER, 2003). A lógica existente nesse pensamento faz com que o interpretemos com base em uma relação “causa-efeito”, ou seja, bastará possuir um pênis para que sejamos masculinos e gostemos do sexo oposto (ou a relação vulva-feminina-heterossexual). Com isso, é notório que a dimensão biológica passa a ditar as regras do que seria o “normal”, no exercício da sexualidade.

Conforme Judith Butler (2003), essa continuidade não problematizada e aceita socialmente entre sexo, gênero e sexualidade é construída a partir de uma compulsão cultural. Com isso, a autora pretende enfatizar que o processo de diferenciação entre homens e mulheres não se encontra em um núcleo interno ao sujeito, mas na cultura. Também chama a atenção para a problematização das linhas de inteligibilidade que instituem essa relação.

Adrienne Rich (2010), em seu famoso ensaio “Heterossexualidade compulsória e existência lésbica”, publicado pela primeira vez em 1980, focaliza indícios das bases socioculturais que produzem (e instituem) tal modelo de referência que aprisiona, de forma violenta, a “verdade” sobre os corpos em um esquema anatômico, inaugurando a heterossexualidade como referência. A compulsoriedade da heterossexualidade, que nos é apresentada antes mesmo de nosso nascimento, organiza todo um projeto de vida que deverá ser seguido sem contestação. O rechaço construído contra qualquer expressão de vida que fuja dessa prerrogativa é sintomático para refletirmos sobre tal produção. É preciso criar a noção de abjeto, do “antinatural”, do “anormal”, para que a norma instituída como legítima possa ganhar coerência.

Rich ainda declara que a cunhagem do termo “heterossexualidade compulsória” se fez com o objetivo de denunciar a invisibilidade lésbica em certa parte dos estudos feministas. Para a autora, a expressão pode operar como um mecanismo analítico capaz de tomar a heterossexualidade como regime político que desautoriza a mulher e o feminino (RICH, 2010). A partir da análise empreendida, a autora aponta duas maneiras pelas quais as experiências lésbicas são silenciadas no plano cultural: 1. a suposição inatista de que as mulheres se vinculariam aos homens; e 2. as lesbianidades explicitariam certa “amargura” diante dos homens (RICH, 2010, p. 21).

Quanto ao filme analisado, é possível perceber que a relação entre as protagonistas é invisibilizada pelas relações sociais por elas estabelecidas. A aproximação de Abby e Edith parece não invocar a possibilidade de que duas mulheres podem constituir uma parceria erótica pautada na lesbianidade. Desde a cena que apresenta a saída do casal do cinema, quando o porteiro as interpela, oferecendo-lhes companhia para voltarem para casa, passando pelas idas de Edith ao hospital e convergindo para a relação de Edith com a família do sobrinho de Abby, a não possibilidade do reconhecimento da lesbianidade das personagens é explícita. Tal relação vem igualmente nos abrir para um questionamento entre desejo e categoria geracional, já que ambas são senhoras e, de acordo com a ótica “produtiva” que acompanha a sexualidade humana, na velhice, a assexualidade é que deveria pautar as relações amorosas entre dois sujeitos.

Outro ponto a ser problematizado é a representação social a qual preconiza que, para uma verdadeira relação ser consumada, a penetração seria necessária. Essa afirmativa desqualifica a relação entre mulheres (mais que o encontro homoerótico masculino) visto que a ausência do pênis

impossibilitaria o reconhecimento dessa relação como possível (até mesmo imaginável). Nilson Dinis (2014), em um instigante artigo, no qual indaga se as relações eróticas entre mulheres seriam mais aceitas, na sociedade, desconstrói tal hipótese, ao demonstrar que tal relação, para alguns discursos machistas e falocêntricos, nem ao menos é considerada como possível. Salienta o autor:

Poderíamos perguntar se aceitação das experiências afetivo-sexuais de mulheres lésbicas ou bissexuais, principalmente a partir do olhar masculino, não seriam contempladas como apenas uma experiência lúdica preliminar para uma relação heterossexual ou até que chegue o macho certo, capaz de reconduzi-las novamente ao exercício da heterossexualidade. Uma das grandes fantasias no universo masculino é saber o que acontece realmente em uma relação sexual entre duas mulheres, já que pode haver aqui a ausência do falo, símbolo primordial na construção falocêntrica da sexualidade masculina. Assim, será que a pretensa tolerância não esconderia um preconceito ainda maior, pois seria negado a relação entre duas mulheres o caráter sexual, devido à ausência de uma penetração pênis-vagina? (DINIS, 2014, p. 145).

Talvez a representação, que permeia muito do imaginário masculino, sobre as relações entre mulheres em função de um caráter “lúdico”,³ que os excitaria ainda mais para uma prática pautada na penetração, ou os estupro corretivos, a que muitas mulheres lésbicas são submetidas, ou seja, considerar seus desejos como reorientáveis pela imposição do poder fálico do macho, são algumas constatações que remetem a descortinar a violência e falta de reconhecimento das relações afetivas, eróticas, sexuais entre duas mulheres (DINIS, 2014).

A heterossexualização da sexualidade também acaba por definir as posições assimétricas entre feminino e masculino. Essas posições passam a ser compreendidas como atributos expressivos da fêmea e do macho, sendo que a matriz de inteligibilidade cultural não permite o reconhecimento do feminino como uma característica do macho ou vice-versa. Assim, os modos de existência que não se portam de acordo com esse regime de verdade, o qual pretende dar coerência à lógica sexo-gênero-sexualidade, são direcionados ao universo da incompatibilidade existencial. Segundo Foucault (1983), a crença

³ Em muitos filmes eróticos comercializados no circuito pornográfico heterossexual, não são raras as cenas de relações entre duas mulheres como fantasias potencializadoras do imaginário masculino heteronormativo.

de que homens “passivos”, mulheres “viris” ou pessoas do mesmo sexo que se “amam” insultam a “verdade” sobre a sexualidade (ou melhor, sobre a “essência” dos sujeitos) é muito comum.

Mas, afinal, o sexo biológico e as diferenças fisiológicas, hormonais e genéticas entre homens e mulheres não seriam fatores determinantes para o desenvolvimento da sexualidade? Para Jeffrey Weeks (2001, p. 38), embora o corpo biológico seja o lugar da sexualidade, ao demarcar os “limites daquilo que é sexualmente possível”, ela escapa a esse contorno. A sexualidade é uma soma do físico com crenças, ideologias e imaginação. Para o autor, o corpo não possui nenhum sentido intrínseco, sendo a sexualidade um dispositivo que passa a significar e (des)valorizar o somático.

A sexualidade se constrói em articulação com práticas, discursos, normas, resistências, mitos, significações e representações. Seu caráter político lhe confere instabilidade e nos permite atentar para as estruturas de um sistema hierárquico no qual manobras de poder acabam por determinar o superior e o inferior, legitimando assim diversas práticas sociais que constroem desigualdades (FOUCAULT, 1985; FURLANI, 2008; WEEKS, 2001).

No filme, a sequência da cena na qual Abby e Edith saem do cinema e chegam a casa é marcada por um inesperado acidente. Abby, muito apegada a pássaros, decide colocar um pouco de alpiste em uma casinha para pássaros, no jardim. Enquanto isso, Edith prepara um chá. Ao subir em uma escada para ver se os pássaros construíram ninhos na casinha, um pássaro assustado voa e assusta Abby, que cai da escada.

A cena posterior mostra Edith na sala de espera de um hospital, aguardando notícias sobre o estado de Abby. Nesse instante, uma mulher, que acaba de internar o marido, inicia uma conversa com ela. A mulher se entrega aos prantos e Edith senta-se a seu lado, para confortá-la. Após contar o ocorrido com seu marido, a mulher pergunta:

“Por que está aqui? Por causa do marido, também?”

Edith responde que é por causa de uma amiga que caiu de uma escada. Em seguida, a mulher indaga:

“Seu marido está vivo?”

Edith responde que nunca se casou. A mulher complementa:

“Que sorte! Assim não sofrerá se o perder.”

A heterossexualidade é divulgada no plano cultural por intermédio de diversos discursos, os quais procuram justificá-la como natural. Seja pelo ideário de reprodução da espécie, por certas crenças religiosas; por determinadas “verdades científicas”, seja pelo fato de essa configuração da sexualidade ser divulgada, incansavelmente, de modo positivo, no plano midiático, a heterossexualidade ganha o *status* de “verdadeira sexualidade”, enquanto outras identidades ou orientações sexuais que fogem ao modelo proposto não ganham visibilidade para serem divulgadas. Dessa maneira, os sujeitos nascem, crescem e se desenvolvem em um meio cultural em que só há espaços para “ser heterossexual”. Assim, ao se relacionarem socialmente, muitos deles acabam por pressupor que essa vivência da sexualidade é a única possível e que todos os cidadãos/cidadãs devem se encaixar em seus limites. Por conseguinte, a heterossexualidade é pressuposta e passa a constituir uma das bases para a estruturação da vida dos sujeitos.

No diálogo transcrito, é possível perceber que, mesmo sem conhecer Edith, sua companheira de espera pressupõe que ela seja heterossexual, ao perguntar-lhe sobre seu marido. É notável que a personagem não cogita a possibilidade de Edith não ser casada. Talvez, por nossa protagonista ser uma senhora, a representação evocada por sua companheira de sala de espera faz com que ela acredite que, devido a sua idade, Edith já atendera a todo um projeto de vida estruturado por nossa cultura, o qual tem como pressuposta a heterossexualidade: nascer, crescer, namorar, casar, ter filhos/as e netos/as e envelhecer.

A representação de que Edith possa manter uma parceria lésbica também não é possibilitada, pois, como nosso “projeto de vida” satisfaz as normas heterossexuais, manifestações de sexualidade que fogem a esse modelo não ganham visibilidade, na esfera pública, sofrendo uma espécie de ocultamento. Ao retirar essas possibilidades do discurso público, constrói-se a ideia de que elas não existem. Uma vez que identidades ou orientações sexuais não atreladas ao modelo heterossexual não são representadas, ao menos positivamente, nos discursos culturais, essas sexualidades ganham *status* de “não possíveis”.

Quando nós encaramos de modo mais crítico e claro a abrangência e a elaboração das medidas formuladas a fim de manter as mulheres dentro dos limites sexuais masculinos, quaisquer que sejam suas origens, torna-se uma questão inescapável que o problema que as feministas devem tratar não é simplesmente a “desigualdade de gênero”, nem a dominação da

cultura por parte dos homens, nem qualquer “tabu contra a homossexualidade”, mas, sobretudo, o reforço da heterossexualidade para as mulheres como um meio de assegurar o direito masculino de acesso físico, econômico e emocional a elas. Um dos muitos meios de reforço é, obviamente, deixar invisível a possibilidade lésbica, um continente engolfado que emerge à nossa vista de modo fragmentado de tempos em tempos para, depois, voltar a ser submerso novamente. (RICH, 2010, p. 34).

Dessa maneira, a compreensão cultural que prega a heterossexualidade como natural não seria abalada, se incluíssemos em nossos discursos as identidades LGBTTIIs? Se, ao nascermos, nossa cultura disponibilizasse diversos projetos de vida baseados em nossas experiências (e não em regras pré-estabelecidas), será que nossa compreensão de heterossexualidade se sustentaria?

Quando trato de discursos, refiro-me aos conhecimentos institucionalizados sobre a humanidade. Esses conhecimentos são construídos por diferentes instâncias sociais, como a Ciência, a Religião, a Escola e o Estado. Ao contrário de somente constituírem conhecimentos, eles constroem representações sobre como os sujeitos devem ser e se comportar; como a sociedade deve funcionar; o que é considerado certo ou errado; ou pressupõem nossas compreensões sobre identidades e diferenças.

O compartilhamento dos símbolos, códigos e significados dispersos em nosso meio é realizado por intermédio de nossos sistemas culturais. Como a heterossexualidade é um código amplamente divulgado por esse sistema, sua interpretação é facilmente assimilada por todos/as. Já a lesbianidade consiste em um código restrito, divulgado esporadicamente e não decodificado por boa parte das pessoas. Assim, essa expressão desejante não instaura um código partilhado, o que justifica as dificuldades encontradas em reconhecê-la como possível, pois sua representação não é possibilitada pela cultura, sem que se estabeleçam restrições.

Para Butler (2003), a representação de determinado objeto possui um duplo caráter: político e linguístico. Quando representamos algo ou alguém, não estamos simplesmente descrevendo o representado, mas também fixando os critérios nos quais nosso enunciado poderá ser compreendido. Nesse processo, algumas características, valorizadas culturalmente, passam a configurar um padrão, uma norma. Em contrapartida, os sujeitos não reconhecidos dentro desse sistema são constantemente rotulados e

estigmatizados como divergentes de uma condição compreendida como “natural”.

Mas afinal, qual seria o problema em não se apresentar socialmente dentro de determinada norma ou padrão sexual? Uma das respostas a essa pergunta pode nos remeter à análise da estigmatização, perseguição e violência que sujeitos não condizentes com o modelo heterossexual podem vir a sofrer, na sociedade. A homofobia vem se estabelecendo há muito tempo, em escolas, nas universidades e no trabalho, decretando a suas vítimas a morte social e/ou biológica.

No entanto, da mesma maneira que as expressões de sexualidades que fogem da lógica heterocêntrica são múltiplas, as formas de violências e não reconhecimentos sociais de sujeitos LGBTTIIs também se mostram diversificadas. Seria reducionista pensar as homofobias na condição de estratégias heterossexistas que atingem, do mesmo modo e com a mesma intensidade, lésbicas, *gays*, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros ou intersexuais.

Quando, por exemplo, analisamos a lesbofobia, passamos a reconhecer que, além de sofrerem discriminação por serem lésbicas, essas sujeitas igualmente a sofrem por serem mulheres e estarem submetidas a contextos sexistas, machistas e patriarcais:

Las mujeres que se saltan la norma del sistema sexo-género van a sufrir dobles, triples y cuádruples discriminaciones, ya que van a ser discriminadas por el hecho de ser mujer y, además, por el hecho de ser lesbianas, bisexuales o transexuales. Y no son discriminaciones que se unan o superpongan, sino que cuando confluyen distintos vectores de discriminación, las situaciones de vulnerabilidad se multiplican. Las mujeres homosexuales serán discriminadas por ser mujer y, por tanto, más discriminadas que los varones homosexuales, pero también van a ser discriminadas por ser homosexuales y, por tanto, más discriminadas que las mujeres heterossexuales (PICHARDO, 2012, p. 118).

Contudo, mesmo condicionadas a uma situação de “impossibilidade existencial”, os “sujeitos ininteligíveis” proliferam e evidenciam o caráter ambíguo e arbitrário da instituição de uma norma. Esta, ao ser instituída, também oferece possibilidades da constituição de resistências, pois os sujeitos que não se adequam ao modelo proposto constroem mecanismos para se autorrepresentarem socialmente. Essa proliferação de sexualidades dissidentes cria oportunidades para criticar os limites e objetivos que regulam as matrizes

de manutenção do que é normal ou desviante, e passam a requerer reconhecimento, existência e condição de cidadãos e cidadãs.

Nesse cenário conflitante, no qual sexualidades não legitimadas insistem em se representar e reivindicar sua posição como sujeitos, o caráter natural da heterossexualidade é constantemente posto em xeque. Talvez seja por esse motivo que a heterossexualidade necessite ser constantemente enfatizada, nos discursos culturais, caso contrário, sua preterida “naturalidade” não conseguiria se estruturar.

CENA 2: DESESTABILIZANDO A REPRESENTAÇÃO TRADICIONAL DE FAMÍLIA

“Família é o que fazemos dela,
não o que está escrito no papel
ou em alguma doutrina”
Samantha Buglione (2007)

Em uma das cenas gravadas no hospital, Edith chama a enfermeira e pergunta-lhe sobre Abby. Segue o seguinte diálogo:

Edith: “Com licença, pode-me dizer como está a Sra Henley?
Enfermeira: “A senhora que a trouxe?”
Edith: “Sim. Ela está bem?”
Enfermeira: “Estabilizou. Vai ser removida para a UTI durante a noite.”
Edith: “Posso vê-la?”
Enfermeira: “Só membros da família podem ficar fora do horário... mas poderá voltar amanhã.”

Para finalizar a conversa, Edith diz que ficará na sala de espera e pede à enfermeira que a avise, caso haja alguma mudança no estado de saúde de Abby.

Qual seria a representação de família evidenciada pela personagem enfermeira, no diálogo transcrito? A resposta para essa pergunta parece não ser muito complicada, pois, culturalmente, o que compreendemos como “família” pode remeter a uma única possibilidade: a união matrimonial entre um homem e uma mulher, e os/as filhos/as consanguíneos gerados através da reprodução.

Nos estudos científicos, essa família constituída por pai, mãe e filhos/as é denominada “família nuclear burguesa”. Nessa organização, o pai é

representado como provedor do lar e a mãe como encarregada de sua “administração” e dos cuidados com as/os filhas/os. Percebe-se assim, que, para essa representação tradicional, a instituição familiar é marcada por rígidas posições de gêneros.

Entretanto, ao contrário de ser considerada uma instituição universal, algumas/alguns estudiosas/os apontam essa representação familiar como uma construção social (AMAZONAS e BRAGA, 2008; CECÍLIO, SCORSOLINI-COMIN e SANTOS, 2013; LIRA, MORAIS e BORIS, 2016). Dessa maneira, um exercício interessante seria problematizar os porquês de essa representação tradicional ostentar *status* de tamanha importância, em nossas culturas contemporâneas. Seria devido a sua relação com a educação de seus/suas descendentes para o convívio social? Reproduzir o sistema social estabelecido, para que não ocorram quaisquer tentativas de desordem? Promover segurança e proteção para sujeitos que ainda não possuem “maturidade” para decisões e escolhas? Ou manter uma norma social que proponha o confinamento da sexualidade à esfera privada do lar e vincule seu destino unicamente à reprodução?

O modelo nuclear burguês tenta se consolidar como representação “ideal” de família, por intermédio de diversos discursos sociais institucionalizados. Para o discurso religioso, que rege muito de nossa representação sobre família, na contemporaneidade, a instituição familiar é compreendida como a *união em casamento* do homem com a mulher e os filhos que essa união pode gerar (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, [s. d.]). Ademais, essa representação prevê que a família seja a “referência normativa” para as relações estabelecidas entre seus membros, ou seja, uma de suas tarefas seria a normatização dos sujeitos em categorias construídas e legitimadas pela cultura de determinado grupo. Nesse sentido, a “verdadeira família”, prescrita pelas doutrinas religiosas, passa a ser representada pela instituição do matrimônio.

Já o artigo 226 da Constituição Federal do Brasil, além de reconhecer a família como “base da sociedade”, argumenta que a entidade familiar é uma “comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes” e seu cerne é o casamento ou a *união estável* entre “homem e mulher” (BRASIL, 1988). Nesse discurso, percebe-se que há uma abertura em relação à união em casamento. A família não seria somente reconhecida por laços matrimoniais, mas também pela “união estável” entre um homem e uma mulher, o que, no Brasil, é conhecido pela expressão “casais amasiados”. Dessa maneira, a

estabilidade de um relacionamento sem a chancela matrimonial também confere o direito à representação de família.

Para ambos os discursos, a família é regida pela ótica da heterossexualidade, uma vez que explicita em seus textos a necessidade da união entre duas pessoas de sexos biológicos diferentes. Mesmo ao reconhecer que a ausência de uma dessas pessoas ainda merece o título familiar, o que teria possibilitado essa situação seria uma união anterior, nos moldes pré-estabelecidos.

Contudo, não é raro tomarmos conhecimento de situações nas quais essa mesma instituição acaba por exercer um papel de risco, ao invés de sua preterida “proteção”. Crianças que são vítimas de abusos diversos pelo próprio pai, pais e mães que utilizam a violência física como fator pedagógico, genitores que expulsam do acolhimento do lar filhos/as homossexuais ou jovens grávidas, dentre outras situações, nos fazem indagar: seria a família nuclear garantia de humanização e cidadania? Laços consanguíneos são determinantes para se pensar em família? Afinal, o que determina uma família: laços consanguíneos ou relações afetivas, protetivas e de respeito?

Em relação ao papel social dessa instituição, a Organização Mundial da Família argumenta que ela deve promover meios e oportunidades para que homens e mulheres desempenhem suas funções, na família e na sociedade, em condições de liberdade, equidade e dignidade humana (WORLD FAMILY ORGANIZATION, 2016). Assim, assegurar os direitos de seus membros e construir uma relação de proteção e cuidado, independentemente se sua constituição obedeça aos padrões tradicionais, seriam as tarefas dessa instituição.

A problematização da constituição familiar como “base” ou “ideal” de vida pode evidenciar que seu modelo nuclear não dá conta de garantir tudo o que dela se espera. Também é preciso atentar para o fato de que, nas sociedades contemporâneas, as transformações sociais, culturais, políticas e econômicas têm afetado essa instituição de maneira significativa (AMAZONAS e BRAGA, 2006; GROSSI, 2003). Com isso, outras configurações passam a ser consideradas para a construção das relações familiares como, por exemplo, famílias constituídas por pais ou mães solteiras, por avôs e/ou avós, por irmãos/irmãs ou por casais LGBTTIs.

Furlani (2008), baseada no trabalho de Cláudia Fonseca, argumenta que a contemporaneidade apresenta inúmeras configurações familiares. A família

tradicional formada por pai, mãe e filhas/os seria apenas uma de suas múltiplas possibilidades constitutivas. Nesse sentido, a “homoparentalidade [que] refere-se à situação familiar que contempla as relações parentais de lésbicas, gays, bissexuais e seus possíveis filhos – concebidos biologicamente, por adoção ou através do uso de tecnologias reprodutivas” (LIRA, MORAIS e BORIS, 2016, p. 21) deveria ser reconhecida como uma configuração familiar possível.

É oportuno retomar as análises sobre as representações de família apresentadas no filme *Desejo Proibido*, no desenvolvimento da cena em que Edith está no hospital, ao amanhecer, e, após acordar de um cochilo, ela ainda se encontra na sala de espera. Sem receber notícias sobre o estado de saúde de Abby, durante toda a noite, Edith procura a recepção da UTI para pedir informações. Ao vasculhar os prontuários, outra enfermeira novamente questiona se Edith é parente de Abby. Ela responde que é amiga. A enfermeira então pergunta se a paciente possui família. Preocupada, Edith pede que a enfermeira diga se há algo de errado. A profissional pede desculpas e diz que Abby Henley faleceu às 3h45 horas. Edith cai aos prantos, por não poder estar ao lado de sua companheira, em seus momentos finais de vida.

Devido a questões legais sobre o que consideramos (ou podemos considerar) como família, muitas das configurações familiares “não tradicionais”, como as homoparentais, não são reconhecidas como instituições de fato, embora elas existam no plano real. Essa falta de reconhecimento impede que alguns sujeitos possam exercer sua cidadania de forma plena e satisfatória, pois não são assegurados alguns direitos que deveriam ser respeitados para todas/os, sem distinção de “raça”, etnia, gênero, sexualidade, classe social, vínculo religioso ou pensamento político.

Embora seu *status* de união estável tenha sido reconhecido pelo sistema jurídico de diversos países, como, por exemplo, o Brasil, as parcerias homoeróticas ainda carregam os estigmas sociais historicamente imputados às relações não heterossexuais. No caso do filme ora analisado, o direito à herança, o reconhecimento da construção conjunta de bens materiais e a garantia de ser reconhecida como parceira legítima são alguns pontos reflexivos disparados pela película. No contexto em que se passa a história, a união estável entre pessoas do mesmo sexo não era admitida como legítima. Tal construção narrativa denuncia algumas das assimetrias instauradas por determinados padrões normativos.

Contudo, segundo Miriam Grossi (2003), a temática da filiação de casais homossexuais tornou-se tema dos movimentos de militância LGBTTIIs e de

debates acadêmicos. Esses debates marcam uma etapa significativa no que se refere às configurações modernas de parentesco e de representação de família e influem na (re)elaboração de políticas públicas voltadas para o reconhecimento da instituição familiar de uma forma mais ampla e abrangente (FONSECA, 2008; GROSSI, 2003).

No contexto brasileiro, a partir de inúmeros debates acerca do reconhecimento das famílias homoparentais, na década de 1990, a então Deputada Martha Suplicy propôs para o Governo brasileiro, em 1995, o projeto de lei 1.151, que objetivava legalizar a parceria civil entre pessoas do mesmo sexo (FURLANI, 2008; GROSSI, 2003). Todavia, devido a oposições políticas baseadas em princípios religiosos (embora o Estado seja laico) e/ou tradicionalistas-morais, o documento tramitou no congresso por um longo tempo. Para Furlani (2008), essa lei propunha que *gays* e *lésbicas*,

se assim o desejarem, tenham o direito à herança, à sucessão, aos benefícios previdenciários, ao seguro de saúde conjunto, à declaração de imposto de renda conjunta, ao direito à nacionalidade, no caso de estrangeiros que tenham como parceiro cidadã ou cidadão brasileiro; à renda conjunta na compra de imóvel (FURLANI, 2008, p. 29).

Até o ano de 2010, no Brasil, o reconhecimento da parceria entre pessoas do mesmo sexo como entidade familiar era considerado em casos de jurisprudência. Em 2011 o Supremo Tribunal Federal amplia a representação constitucional de “entidade familiar”, estabelecida no artigo 1.723 do Código Civil, aos casais homoparentais. Essa atitude abriu espaços para que, em maio de 2013, o Conselho Nacional de Justiça aprovasse uma resolução, determinando que cartórios sediados em qualquer região do país legitimassem o casamento civil, fato este que converteu a união estável homossexual e *lésbica* em casamento (COSTA e NARDI, 2015; LIRA, MORAIS e BORIS, 2016).

A justificativa utilizada para o reconhecimento foi a consideração da afetividade entre pessoas do mesmo sexo como “prova” de legitimação da homoparentalidade. A afetividade passou então a ser considerada como condição para decretar a conjugalidade das parcerias *gays* e *lésbicas*, um avanço na garantia de acesso a alguns direitos que nunca precisaram ser reivindicados por casais heterossexuais. Todavia, a justificativa com base na afetividade poderia ser considerada como uma linha de captura normativa que pode contribuir para não contemplar todas as formas de experiências conjugais, pois a noção de “homoafetividade” nos direciona para a

universalização do amor romântico como condição para que o reconhecimento conjugal entre os sujeitos LGBTTIIs ganhe validade (COSTA e NARI, 2015).

Angelo Costa e Henrique Nardi (2015) afirmam existir duas pautas de pensamento sobre a questão da união civil entre pessoas do mesmo sexo. A primeira opõe-se à ideia de união nos moldes do casamento heterossexual e reivindica a institucionalização de outras formas de relação. A segunda foca no reconhecimento de direitos já garantidos aos heterossexuais, isto é, uma extensão da instituição tradicional para casais do mesmo sexo. Para os autores, no segundo caso, a “garantia de direitos é legítima, sua justificativa, no entanto, não o é” (COSTA e NARDI, 2015, p. 142). Assinalam os autores:

O surgimento da homoafetividade aponta para a dificuldade na implementação de um direito democrático da sexualidade, uma vez que sexualidades não pautadas pelo amor romântico seguem política e moralmente deslegitimadas. A busca por igualdade de direitos não deve institucionalizar subjetividades, sob o risco de cair em um conservadorismo que reforça hierarquias sexuais. Longe de estar concluída, a luta por direitos para as minorias sexuais abre um precedente importante para que seja repensado o ordenamento social da sexualidade. Assim, enfatizamos, o casamento homoafetivo não é o casamento homossexual, ele é somente uma de suas formulações e não deve ser tomado como modelo universal. (COSTA e NARDI, 2015, p. 147).

No que se refere ao reconhecimento de filhos/as de casais homossexuais, Cláudia Fonseca (2008) argumenta que, na França, desde os anos 2000, existem casos de jurisprudência que proíbem a discriminação em função da orientação sexual contra candidatos a pai ou mãe adotivos. Países como Dinamarca, Holanda e Espanha, além de não legislarem contra o uso de novas tecnologias reprodutivas, reconhecem o direito de homossexuais e lésbicas adotarem crianças. E, nos Estados Unidos, 21 estados garantem o direito de *gays* e lésbicas adotarem os/as filhos/as de seus/suas parceiros/as (FONSECA, 2008). Dessa forma, o reconhecimento de famílias constituídas por *gays*, lésbicas, transexuais, travestis ou transgêneros não poderia contribuir para o processo de adoção de crianças e jovens que se encontram em instituições de acolhimento, aguardando a possibilidade de serem aceitas em um lar que promova educação, carinho, proteção e afetividade?

Algumas estatísticas evidenciam que, nos Estados Unidos e Canadá, 10% dos homossexuais compõem uma categoria de pais/mães *gays* e lésbicas. Isso significa que, somente nesses países, existem de 1 a 5 milhões de mães lésbicas, de 1 a 3 milhões de pais *gays* e de 6 a 14 milhões de crianças criadas

por pais homossexuais (ROUDINESCO, 1990 apud AMAZONAS e BRAGA, 2006). Nesse sentido, mesmo condenada por discursos favoráveis à manutenção do modelo tradicional, a constituição de relações familiares entre casais LGBTTIs é um fato cultural. Em um artigo que objetivou problematizar a invisibilidade da experiência homoparental feminina, Aline Lira, Normanda Morais e Georges Boris (2016, p. 24) explicitam:

(...) evidências científicas também têm registrado ao longo dos últimos 40 anos que, mesmo diante do contexto de adversidade em que vivem pela condição homoerótica, mães lésbicas são tão aptas e bem sucedidas no exercício parental, quanto os casais heterossexuais. (...) a orientação sexual das mães não se inclui como um fator de risco para a vida familiar.

Não há como negar que a representação de família se pluralizou. Famílias constituídas por *gays* e lésbicas se tornam públicas e reivindicam seus direitos em relação à educação, saúde, trabalho, adoção e reconhecimento de suas “diferenças”. Nesse sentido, é de se consentir que representações singularizadas sobre essa instituição sejam reconstruídas, para permitir que tenhamos uma compreensão mais coerente, plural e dinâmica de nossa realidade.

Acredito que somente ao basear nossas intervenções educativas em princípios democráticos e sociais poderemos realmente falar em Educação. Incluir temas no currículo que raramente são referenciados por nossas teorias curriculares tradicionais é uma das maneiras de (re)construirmos a escola como um espaço acolhedor, crítico e de transformação social. Pensar em novas possibilidades metodológicas que favoreçam “fazer” educação voltada para uma agenda política e de responsabilidade social não nos remete a representar educadoras e educadores como benfeitores, mas colocar em prática o compromisso que assumimos, quando optamos por trilhar os caminhos da docência.

THE END

No cenário nacional, a invisibilidade pública de debates acerca das diferenças sexuais e de gênero colabora para a manutenção do preconceito e discriminação contra famílias LGBTTIs. Assim, seria relevante desvendar esse “ocultamento cultural” destinado a representações que fogem ao modelo hegemônico, por intermédio de ações que procurem desconstruir as “naturalidades” dos comportamentos, relações e instituições sociais.

As problematizações disparadas pelo filme *Desejo Proibido* contribuem para exercitar a desconstrução da naturalidade atribuída à heterossexualidade e ressignificar a representação de família. Pluralizar a noção de família poderia avançar, inclusive, em relação à ideia de afetividade como condição para o reconhecimento das uniões *gays* e lésbicas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMAZONAS, M. C. L. A.; BRAGA, M. G. R. Reflexões acerca das novas formas de parentalidade e suas possíveis vicissitudes culturais e subjetivas. *Ágora*. Rio de Janeiro v. IX, n. 2, p. 177-191, jul./dez. 2006.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília: Presidência da República: Brasília, 1988, art. 226.

BUGLIONE, S. *Casamento Gay*. In: Athos GLS. Postado em 14/ 03/ 2007. Disponível em: <http://www.athosgls.com.br/comportamento_visualiza.php?contcod=19313>. Acesso em: 24 fev. 2016.

BUTLER, J. *Problemas do Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. *Família*. Parte 3, Seção 2, Capítulo 2, Artigo 4, Parágrafo 2202, [s. d.]. Disponível em: <<http://catecismo-az.tripod.com/conteudo/a-z/f/familia.html>>. Acesso em: 26 jan. 2016.

CECÍLIO, M. S; SCORSOLINI-COMIN, F; SANTOS, M. A. Produção científica sobre adoção por casais homossexuais no contexto brasileiro. *Estudos de Psicologia*. Campinas, v. 18, n. 3, p. 507-516, jul./set. 2013.

COSTA, A. B; NARDI, H. C. O casamento “homoafetivo” e a política da sexualidade: implicações do afeto como justificativa das uniões de pessoas do mesmo sexo. *Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 137-150, jan./abr. 2015.

DINIS, N. F. O amor entre mulheres: a tolerância esconderia mais preconceito? *Revista Latino-americana de Geografia e Gênero*. Ponta Grossa, v. 5, n. 1, p. 142-151, jan./jul. 2014.

FONSECA, C. Homoparentalidade: novas luzes sobre o parentesco. *Estudos Feministas*. Florianópolis, v.16, n. 3, p. 769-783, set./dez. 2008.

FOUCAULT, M. *Historia da sexualidade I: a vontade de saber*. 7ª. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. O Verdadeito Sexo. Prefácio do livro *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*. In: PANIZZA, O. *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983, p. 1-9.

FURLANI, J. (Org.). *Educação Sexual na Escola: equidade de gênero, livre orientação sexual e igualdade étnico-racial numa proposta de respeito as diferenças*. Florianópolis: UDESC (Fundação Universidade do Estado de Santa Catarina), 2008, p. 8-17.

GROSSI, M. P. Gênero e parentesco: famílias gays e lésbicas no Brasil. *Cadernos Pagu*. Campinas, v. 21, p. 261-280, 2003.

LAQUEUR, T. *A invenção do sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

LIRA, A. N.; MORAIS, N. A; BORIS, G. D. J. B. (In)visibilidade da vivência homoparental feminina: entre preconceitos e superações. *Psicologia: Ciência & Profissão*. Brasília, v. 36, n. 1, p. 20-33, jan./mar. 2016.

LOURO, G. L. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. 7ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

MISKOLCI, R; SIMÕES, J. A. Apresentação. *Cadernos Pagu*. Campinas, n. 28, p. 9-18, jan./jun. 2007.

NICHOLSON, L. Interpretando o gênero. *Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 9-40, 2000.

PICHARDO, J. I. El estigma hacia personas lesbianas, gays, transexuales y bisexuales (LGBT). In: GAVIRIA, Helena; GARCÍA-AEL, Cristina; MOLERO, Fernando (Orgs.). *Investigación-acción: aportaciones de la investigación a la reducción del estigma*. Madrid: Sanz y Torres, 2012, p. 111-125.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Bagoas*. Rio Grande do Norte, n. 5, p. 17-44, 2010.

SWAIN, T. N. Lesbianismos, cartografia de uma interrogação. In: RIBEIRO, P. R. C.; SILVA, M. R. S.; SOUZA, N. G. S.; GOELLNER, S. V.; SOUZA, J. F.(Org.). *Corpo, gênero e sexualidade: discutindo práticas educativas*. Rio Grande: FURG, 2007, p. 9-17.

WEEKS, J. Corpo e sexualidade. In: LOURO, G. L. (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 35-82.

WORLD FAMILY ORGANIZATION. *Family*. Disponível: <<http://www.worldfamilyorganization.org/about-vision.html>>. Acesso em: 26. Jan. 2010.

Recebido em 01/06/2016
Aprovado em 17/10/2016