PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO PUC-SP

Maria Ivone Marchi-Costa

Homoparentalidade e gênero: vivência cotidiana e relações familiares

DOUTORADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

SÃO PAULO

2017

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO PUC-SP

Maria Ivone Marchi-Costa

Homoparentalidade e gênero: vivência cotidiana e relações familiares

DOUTORADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia Clinica sob a orientação da Profa. Dra. Rosa Maria Stefanini de Macedo.

SÃO PAULO

2017

Banca Examinadora

Prof. Dra.Terezinha Féres-Carneiro

Prof. Dra.Marilene Grandesso

Prof. Dra. Ida Kublikowski

Prof. Dr. Plínio de Almeida Maciel Junior

_____ _____

Agradeço à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela concessão da bolsa durante uma parte do período de realização deste doutorado.

AGRADECIMENTOS

Ao chegar ao final deste percurso, a vontade é de compartilhar com todas as pessoas que estiveram direta e indiretamente envolvidas e agradecer a cada uma. A gratidão é imensa, pois a presença, o apoio, a legitimação de meu cansaço e da falta de tempo, a colaboração em detalhes operacionais e técnicos compuseram uma preciosa polifonia que me impulsionou a seguir e concretizar esta tese.

A minha gratidão:

A todos os casais que participaram da pesquisa e que, carinhosamente, abriram as portas de seu lar e disponibilizaram seu tempo para me conceder a entrevista, sem a qual este estudo não se realizaria.

Aos meus e minhas clientes, alunos (as), que, embora não saibam, são minhas fontes de inspiração e de busca de crescimento.

À minha orientadora Prof. Dra. Rosa Maria Stefanini de Macedo, que me acompanhou desde o início deste percurso até a sua finalização, com suas observações, sugestões e críticas. Minha admiração pela sua competência e pelo dinamismo do viver.

À banca examinadora Professoras Doutoras, Terezinha Féres-Carneiro, Marilene Grandesso, Ida Kublikowski, e Professor Doutor Plínio de Almeida Maciel Junior, minha gratidão pelas preciosas contribuições.

Às minhas parceiras e parceiros de turma do doutorado, e que alguns (as) se tornaram amigos (as) para além do espaço e dos estudos colaborativos realizados na PUCSP, como, por exemplo, cursos, congressos e momentos de confraternização. E aqui incluo, também, você, Lucelene Ferreira Barbin, e a minha gratidão pelo carinhoso acolhimento e pelos momentos vividos em sua casa e cidade.

A todos (as) os (as) professores do Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica que, durante esse período, contribuíram com o meu crescimento teórico, prático e humano, e, à Mônica, pela sempre pronta ajuda.

Aos meus parceiros (as) e amigos (as) de docência na USC, obrigada pelo apoio e incentivo.

À Professora Doutora Lourdes M. G. Conde Feitosa, minha gratidão pela parceria e contribuições junto ao Grupo de pesquisa: Gênero, Sexualidade e Sociedades e como Banca suplente.

Às minhas queridas amigas da clínica Ceres, Ana Celina, Angelita e Mariana, que me apoiaram, ajudaram e supriram minha ausência e indisponibilidades durante essa caminhada.

À Ana Celina, meu reconhecimento e gratidão pelo incentivo, disponibilidade e leituras, os quais me abriram caminhos !

À Vanessa e à Natália, também sempre na torcida e disponíveis para ajudar. Obrigada, queridas amigas! Vibrar juntas fez e faz a diferença sempre!

Alex, obrigada pelo cuidado, apoio e tolerância! A sua perseverança nutriu a minha!

Ao Leandro, Melissa e Verônica, que sempre torceram por mim, e que, nas minhas estadas em São Paulo, me acolheram no doce lar da "Rep Trans"! Meu carinho e gratidão!

À minha família! Afinal, esta tese trata do assunto família! E essa é também para mim fonte de vida e de luz!

Aos meus queridos pais Osvaldo Marchi e Almerinda Pavani Marchi (*in memoriam*), meus primeiros grandes mestres de vida e que me deixaram o legado da perseverança e espírito de luta! Minha eterna gratidão! Eis aqui o que sei que, para vocês, é motivo de orgulho!

Às minhas queridas irmãs Marlene Marchi de Sousa e Norma Sueli Marchi e meu querido irmão José Silvio Marchi, dos quais o apoio, ajuda, incentivo e compreensão pelas ausências foram fundamentais e um bálsamo para seguir em frente. Aos meus cunhados Henrique, Cirineu e cunhada Sandra, sobrinhos Gustavo, Pedro Henrique, Carlos Eduardo (CADU) e sobrinhas Roberta e Marcella, obrigada pelo apoio, incentivo e torcida!

À minha sogra Maria Costa, que, à maneira portuguesa de ser, sempre esteve junto, colaborou, torceu e torce por mim.

À Giseli, sempre fiel e na preciosa retaguarda, sem a qual tudo seria mais difícil.

E, finalmente, àqueles que apoiaram, ajudaram, torceram por mim, mas que, também como eu, viveram as alegrias, conquistas, estresses e a ausência do tempo roubado pela elaboração da tese; meu companheiro de vida Antonio, e meu querido filho Vinícius e querida filha Verônica. Chegamos ao final deste percurso! E a alegria de ter nos mantido juntos(as), unidos(as) durante esse desafio, foi e está sendo o nosso maior prêmio! E, por isso, minha eterna gratidão a vocês, amores de minha vida e que muito têm me ensinado sobre simplicidade e generosidade.

Também agradeço a você, Verônica, por ter trazido para nossas vidas o Henrique, e a você, Vinícius, por ter trazido a Isabela (Isa), e que também entraram na dança e muito ajudaram

em termos operacionais e em termos de apoio e incentivo! Meu carinho e gratidão a vocês, Henrique e Isa.

Termino aqui meus agradecimentos reafirmando os dizeres de Cervantes, “Quando se sonha sozinho é apenas um sonho. Quando se sonha juntos é o começo da realidade”! Muito obrigada a todos (as) vocês, a quem dedico esta tese!

“Todo ato humano ocorre na linguagem. Toda ação na linguagem produz o mundo que se cria com os outros, no ato de convivência que dá origem ao humano. Por isso, toda ação humana tem sentido ético. Essa ligação do humano ao humano é, em última instância, o fundamento de toda ética como reflexão sobre a legitimidade da presença do outro”.

(MATURANA; VARELA, 2004, p. 267)

RESUMO

A família homoparental é uma das formas de família que, na sociedade pós-moderna, tem aumentado e ganhado mais visibilidade. Porém, ainda vivencia preconceito, sendo a competência homoparental para criar os filhos e o possível comprometimento no desenvolvimento afetivo e sexual deles motivos de dúvida e discussões. Esta pesquisa objetivou compreender como casais que se autodefinem como homoafetivos, isto é, casais de *gays* e lésbicas que mantêm relação estável, vivenciam o cotidiano da vida familiar e o exercício da parentalidade. A metodologia qualitativa foi utilizada, e a interpretação das narrativas dos participantes baseou-se na hermenêutica de Ricoeur, buscando a coconstrução de sentido no diálogo com o pesquisador. Participaram da pesquisa três casais de lésbicas e três casais de *gays*, totalizando 12 pessoas que se autodefiniram como homoafetivas, mantinham relação conjugal estável e possuíam filhos (as). Os discursos foram obtidos por meio de entrevistas dialógicas, gravadas e transcritas, de cuja análise temática emergiram categorias e subcategorias que permitiram compreender que a motivação de constituir família funda-se na crença de que ela é necessária e desejável, trazendo um senso de pertencimento social, sobretudo por meio de filhos(as); o sentido de família não está atrelado à sua configuração, nem à orientação sexual dos pais, e, sim, ao que nela se vive; o modo como se constroem as relações; a parentalidade é priorizada, assim como a provisão das necessidades dos(as) filhos(as); segundo tais pais/mães, os(as) filhos(as) dão à família um significado positivo de acordo com o que constatam na vivência cotidiana, e essa valorização ajuda no enfrentamento do preconceito social; a possibilidade de esses pais/mães serem fontes influenciadoras na definição da futura orientação sexual dos(as) filhos(as) é descartada, e o suprimento da falta da figura do outro gênero é deslocada para outras figuras da família, das suas relações ou da comunidade; as atividades domésticas são divididas conforme a disponibilidade e exclui o critério de gênero; a competência parental não é definida pelo gênero dos pais (pai ou mãe), porém, entendem que, para a sociedade, as lésbicas são mais aptas e competentes na criação de filhos; a homoconjugalidade foi alvo de preconceito por parte das famílias de origem, porém, a homoparentalidade o minimizou; os(as) filhos(as) foram fontes de aproximação entre família homoparental e família de origem, na medida em que possibilitaram a ampliação dos laços de parentesco e favoreceram a assunção de novas posições/identidades como avós, tios e primos. No meio social e na escola, houve algumas experiências de acolhimento, mas também de preconceitos tanto explícitos como velados; o mesmo se deu em relação ao judiciário. Foi possível observar que, embora nem sempre admitam ou percebam, os (as) parceiros (as) em várias situações reproduzem quase compulsoriamente a heteronormatividade, o que contraria a ideia de que há algo específico no exercício da homoparentalidade devido à orientação sexual dos pais e mães.

Palavras-chave: Família homoparental. Homoparentalidade. Sexualidade. Gênero. Psicologia. Construcionismo Social.

ABSTRACT

The homoparental family is one of the forms of family that, in postmodern society, has increased and gained more visibility. However, it still experiences prejudice, and homoparental competence to raise children and the possible compromising of their affective and sexual development are reasons for doubt and discussions. This research aimed to understand how couples who define themselves as homoaffective, that is, couples of *gays* and lesbians who maintain a stable relationship, experience the daily family life and the exercise of parenthood. The qualitative methodology was used, and the interpretation of the participants' narratives was based on the hermeneutics of Ricoeur, seeking the co-construction of meaning in the dialogue with the researcher. Three couples of lesbians and three couples of *gays* participated in the study, totaling 12 people who defined themselves as homoaffective, in stable marital relationships and that had children. The discourses were obtained through dialogical interviews, recorded and transcribed, from which thematic analysis emerged categories and subcategories that allowed to understand that: the motivation to start a family is based on the belief that it is necessary and desirable, bringing a sense of social belonging, especially through children; the sense of family is not tied to its configuration, nor to the parents sexual orientation, but to what is lived in it; the way relationships are built; parenting is prioritized as well as the provision of the children's needs; according to those parents, children give the family a positive meaning way showed by daily life, according to what they see in everyday life, and this valorization helps in the confrontation of social prejudice; the possibility of those parents being influences in the definition of the future sexual orientation of the children is shifted to other figures of the family, their relationships or the community; domestic activities are divided according to availability and exclude the gender criterion; parental competence is not defined by the parents gender (father or mother), however, they understand that, for society, lesbians are more apt and competent in raising children; homoconjugality was the object of prejudice coming from the families of origin, however, homoparentality minimized it; children were the sources of approximation between homoparental family and family of origin since they made possible the amplification of the kinship ties and favored the assumption of new positions/identities as grandparents, uncles and cousins. In the social environment and at school, there were some experiences of acceptance, but also of both explicit and veiled prejudices; the same was true for the judiciary. It was possible to observe that, although they do not always admit or perceive, the partners in several situations reproduce almost compulsorily the heteronormativity, which runs counter to the idea that there is something specific in the exercise of homoparentality due to the sexual orientation of the parents.

Keywords: Homoparental family. Homoparentality. Sexuality. Genre. Social Constructionism. Psychology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 11

1 A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA E SOCIAL DA FAMÍLIA 41

1.1 SOBRE A FAMÍLIA OCIDENTAL: DA FAMÍLIA TRADICIONAL À PÓS-MODERNA 41

1.2 DA FAMÍLIA TRADICIONAL À MODERNA 50

1.3 SOBRE A FAMÍLIA PÓS-MODERNA: A INDIVIDUALIZAÇÃO EM FOCO.....58

1.4 SOBRE AS PECULIARIDADES DA FAMÍLIA BRASILEIRA 65

1.5 SOBRE O CENÁRIO ATUAL DAS FAMÍLIAS BRASILEIRAS 74

1.6 SOBRE A FAMÍLIA E PARENTESCO: UMA PERSPECTIVA DISCURSIVA 78

2 SOBRE A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA MATERNIDADE, PATERNIDADE E PARENTALIDADE 87

2.1 A MATERNIDADE, PATERNIDADE E A PARENTALIDADE NO BRASIL 90

2.2 DA MATERNIDADE COMO DESTINO PARA A DO DESEJO 91

2.3 CONEXÕES ENTRE FAMÍLIA, MATERNIDADE, PATERNIDADE, PARENTALIDADE E FILIAÇÃO..... 96

2.4 SOBRE OS NOVOS SENTIDOS DA MATERNIDADE, PATERNIDADE E PARENTALIDADE 105

3 A FAMÍLIA HOMOMATERNAL, HOMOPATERNAL E HOMOPARENTAL.110

3.1 SOBRE AS PLURAIS FORMAS DE ACESSO À HOMOPATERNIDADE, HOMOMATERNIDADE E HOMOPARENTALIDADE 113

3.2 SOBRE O PARENTESCO NA FAMÍLIA HOMOPARENTAL 116

3.3 SOBRE A COMPETÊNCIA DE OS CASAIS HOMOAFETIVOS EXERCEREM A PARENTALIDADE 120

3.4 EU TENHO DOIS PAIS... EU TENHO DUAS MÃES... E DAÍ? QUAL É A DÚVIDA? 122

4 A FAMÍLIA HOMOPARENTAL SOB AS LENTES DOS ESTUDOS DE GÊNERO.....124

4.1 A PERFORMATIVIDADE NA CONSTRUÇÃO DO "GÊNERO" 135

5 A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DA IDENTIDADE..... 142

5.1 A PÓS-MODERNIDADE E OS SENTIDOS DE IDENTIDADE 142

5.2 A LINGUAGEM COMO PERFORMANCE E A CONSTRUÇÃO DO SELF E DOS PROCESSOS IDENTITÁRIOS 148

5.3 A TEORIA DO POSICIONAMENTO: A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DO SELF E DA IDENTIDADE 158

5.4 A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DAS IDENTIDADES E CATEGORIAS IDENTITÁRIAS: SEXUALIDADE E GÊNERO 164

6 PRECONCEITOS E ESTIGMAS COMO CONTEXTOS PARA VIOLÊNCIAS CONTRA O EXERCÍCIO DA LIBERDADE DE SER.....175

6.1 DA INFERIORIZAÇÃO E DO DÉFICIT À LEGITIMAÇÃO 175

6.2 PRECONCEITO E ESTIGMA SEXUAL: A DIFERENÇA INDESEJÁVEL 177

6.3 PRECONCEITO E ESTIGMA SEXUAL: A CONFLUÊNCIA QUE VIOLENTA A LIBERDADE DE "SER" 183

6.4 ALARGANDO O ESPECTRO DA ANÁLISE DO PRECONCEITO: PSICOLOGIA E OLHARES CRÍTICOS 188

6.5 SOBRE PRECONCEITO E ESTIGMAS E CONSTRUCIONISMO SOCIAL 188

6.6 SOBRE O PRECONCEITO E AS SEXUALIDADES NO PENSAMENTO *QUEER*..... 191

6.7 SOBRE A FAMÍLIA HOMOPARENTAL E PÂNICO MORAL 193

7 SOBRE OS OBJETIVOS E JUSTIFICATIVAS DA PESQUISA 198

7.1 OBJETIVOS 198

7.2 JUSTIFICATIVA 199

8 SOBRE A METODOLOGIA: UMA COMPREENSÃO HERMENÊUTICA NA PERSPECTIVA DE PAUL RICOEUR. 203

9 SOBRE OS DISCURSOS ANALISADOS: AS VIVÊNCIAS DOS CASAIS HOMOAFETIVOS, SEUS (AS) FILHOS (AS) E AS RELAÇÕES FAMILIARES COTIDIANAS 213

9.1 CATEGORIA TEMÁTICA I: SOBRE PERTENCER E VIVER NUMA FAMÍLIA NO CONTEXTO HOMOPARENTAL 214

9.2 CATEGORIA TEMÁTICA II: FAMÍLIA HOMOPARENTAL FRENTE À SOCIEDADE.....283

10 SOBRE AS CONSIDERAÇÕES FINAIS E AS CONTRIBUIÇÕES DE NOSSOS PARCEIROS EXISTENCIAIS PARA A PSICOLOGIA.....299

REFERÊNCIAS 320

INTRODUÇÃO

O estilo de vida de nossa sociedade vem sofrendo profundas transformações sociais, políticas, culturais e econômicas ao longo dos séculos XIX, XX e XXI, especialmente a partir da década de 1970, em virtude de transformações culturais resultantes de diversos fatores, inclusive do movimento feminista. A cultura ocidental, de modo geral, reformulou valores e padrões socioculturais que foram marcantes nesses séculos.

As mudanças que, no século XX, alcançaram a família, o casamento e o amor, foram particularmente intensas, especialmente nas sociedades em que a inserção das mulheres na esfera pública, sobretudo no mercado de trabalho, desafiou a hierarquia sexual a qual, ao longo da história humana, vem legitimando organizações societárias androcêntricas (ALMEIDA NETO,1999; MELLO, 2005; HEILBORN, 2004).

Com esse panorama da sociedade e com as lutas e revoluções que estavam ocorrendo, muitos paradigmas foram aparentemente sendo rompidos. Questionamentos acerca do futuro da família começaram a ocorrer e dúvidas se a instituição familiar chegaria ao fim passaram a existir (BELLINI, 2002). Afinal, suas principais bases, como a ideia da heteronormatividade e da união indissolúvel, estavam estremecendo, pois outras maneiras de ser família estavam ganhando visibilidade, e a família nuclear burguesa foi perdendo o seu *status* de modelo.

Na virada do século XX, a mídia popular tornou-se repleta de debates sobre o "casamento *gay*", adoção por casais homoafetivos e criminalização da homofobia. Intimidade, relacionamento, família e identidade foram todos ressignificados, e, embora seja difícil defini-la, a contemporaneidade tem sido descrita por seus atributos plurais, mutáveis e até mesmo líquidos (BAUMAN, 2010; GIDDENS, 2003; VAITSMAN, 1994).

Apesar dessas transformações e da visibilidade crescente de diferentes configurações de famílias, muitas destas ainda sofrem preconceitos, e seus membros são vítimas de estigmatizações e/ou violência, pois o heterossexismo compulsório e o patriarcado ainda permeiam a nossa cultura.

Nesse contexto, a família e os temas que se relacionam a ela passam a ter grande importância, uma vez que as configurações se transformaram, mas a instituição família se manteve, não com o mesmo formato de antigamente, mas adaptando-se aos novos tempos. Entretanto, essas adaptações não têm a ver com a criação de novas maneiras de se constituir família, mas com a abertura encontrada através das transformações da sociedade. Por meio de

uma ressignificação da família, as pessoas têm a possibilidade de serem autoras de suas vidas através da valorização das diversidades (BELLINI, 2002).

> Recasamentos e famílias monoparentais sempre existiram, mas como ocorriam nas camadas mais baixas da população, não eram consideradas, nem os pesquisadores (as) se ocupavam com elas. Dados pesquisados em censos realizados no século XX apontaram que até 40% das famílias pesquisadas em determinadas cidades tinham mulheres como "chefas" da família e, sobre as mulheres que eram casadas, não havia dados suficientes para saber se era o primeiro, segundo ou terceiro casamento, pois, o divórcio não era tolerado e muitos casais evitavam o casamento legal (FONSECA, 1997).

Famílias em que a mulher comandava e sustentava a casa juntamente com as crianças não eram novidades, mas a nomenclatura "família monoparental", sim. O termo recebeu proteção jurídica em 1988, no Artigo 226 da Constituição Federal (BRASIL, 1988), que assim define: "entende-se também, como entidade familiar, a comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes" (BRAUNER, 2006, p. 303).

Já os recasamentos eram extremamente comuns no século XVII, visto que, com o alto índice de mortalidade em virtude da falta de higiene e do atraso da medicina, muitas mães e pais acabavam morrendo, fazendo com que o viúvo/viúva buscasse outra pessoa para formar uma família e levavam os(as) filhos(as) dos casamentos anteriores e constituíam nova união conjugal, muitas vezes com a presença de primos(as) e outros parentes, pois a noção da família nuclear ainda não havia sido criada (FONSECA, 2006).

Portanto, não podemos chamar de "novas" essas constituições familiares, pois elas sempre existiram. Além delas, outras famílias consideradas novidades do século XXI não são tão novidades assim, como as famílias de *gays* e lésbicas.

Lévi-Strauss (1956) descreve que, em várias partes da África, mulheres de alta estirpe desposam outras mulheres, que fazem engravidar por meio do serviço de amantes não reconhecidos. Os filhos daí provenientes são criados pelas duas mulheres, tendo a mulher nobre o direito de transmitir a eles o seu nome, sua posição e sua riqueza, como se seus filhos fossem.

Em algumas civilizações antigas, as relações homossexuais, principalmente entre homens adultos e jovens, só eram repudiadas quando ameaçavam subverter a hierarquia social da época. Observo que o termo homossexualidade, derivado do grego *homos*, que significa semelhante, foi criado em 1869 pelo médico húngaro Karoli M. Kertbeny para designar, segundo uma terminologia clínica, todas as formas de amor carnal entre pessoas do mesmo sexo. Tal denominação impôs-se nas sociedades ocidentais entre 1870 e 1970, em oposição ao termo heterossexualidade, criado em 1888 (ROUDINESCO, 2003).

Foi com a tradição judaico-cristã que essas práticas passaram a ser concebidas como pecaminosas. Somado a isso, a partir do século XIX, a medicina definiu a homossexualidade como uma doença fisiológica, e, no início do século XX, a psicanálise introduziu a visão psicológica da homossexualidade, considerando a mesma como um distúrbio no desenvolvimento da sexualidade e, portanto, anormal (LACERDA; PEREIRA; CAMINO, 2002).

Com essa visão patológica a respeito da homossexualidade, *gays* e lésbicas passaram a esconder sua orientação sexual, pois seriam vítimas de variadas acusações e discriminações. Essa transformação no modo de compreender a homossexualidade, indo do estímulo à sua prática à psicopatologia, é discutida por Trevizan (2002), trazendo questões como o vácuo político-ideológico existente e, também, a crise do capitalismo e a recrudescência dos credos religiosos institucionalizados. Esses fatores seriam um terreno fértil para as questões morais, tornando o que anteriormente não estava servindo de preocupação como "bode expiatório" de uma crise moral.

A existência dessas mudanças no modo de pensar a homossexualidade permite refletir sobre a questão de sempre ter havido constituições de famílias lésbicas e *gays.* Porém, foi somente com o passar das décadas, quando da retirada dos rótulos de doença pelos manuais de psiquiatria e dos movimentos organizados por *gays* e lésbicas em torno da busca de seus direitos, que esses casais, formados por pessoas do mesmo sexo, puderam tornar suas famílias visíveis.

A mídia também foi um veículo de importante propagação para que os assuntos relacionados a *gays* e lésbicas passassem a ter maior circulação, e esta representou um dos modos de apresentar as famílias compostas pelo mesmo sexo para a sociedade, mesmo que de maneira pouco expressiva. Os meios de comunicação possuem um importante papel enquanto mediadores entre essas famílias que fogem ao modelo heteronormativo e a sociedade, tornando os temas acessíveis à maioria das pessoas.

Dessa maneira, gradativamente, as pessoas cuja orientação sexual é homoafetiva, sejam *gays* ou lésbicas, estão assumindo para si e, em menor escala, publicamente, a linguagem da ternura e da preocupação sentimental em suas parcerias amorosas, bem como dando mostras de uma reedição do sentimento da família, redefinindo padrões de conjugalidade e parentalidade e rompendo com os limites convencionais definidores da instituição familiar (COSTA; BRUSCHINI, 1992). Destaco que, nos anos mais recentes, essas relações começaram a sair do armário, expressão utilizada para designar e tornar pública a vivência da

orientação sexual de *gays* e lésbicas que não era assumida por eles perante a sociedade. Nesse sentido, essas formas de prática afetivo-sexual ganharam visibilidade social, primeiramente a partir de seus próprios protagonistas, o que tem gerado ampla discussão sobre sua legitimidade social.

Vale situar que *gay* (latim tardio *gaiu*, em francês *gui* e no inglês *gay*) ou, mais raramente, guei, é um termo de origem recente incorporado da língua inglesa e utilizado habitualmente para se designar o indivíduo, homem ou mulher, homossexual. Embora, algumas vezes, *gay* seja utilizado como termo comum para indicar homens e mulheres homossexuais e bissexuais, tal uso tem sido constantemente rejeitado por implicar na invisibilidade da lesbianidade e da bissexualidade (BUTLER, 1999). Diante das controvérsias, neste estudo utilizarei o termo *gay* para designar as pessoas cujas orientações afetivo-sexuais são masculinas, e o termo lésbica utilizarei para fazer referência às pessoas cujas orientações homoafetivas são femininas.

Nesse panorama de renovação, constato a dissociação entre sexualidade e reprodução, e a família nuclear constituída por marido, esposa e filhos deixa de ser a garantia da reprodução da espécie, haja vista que a possibilidade de reprodução biológica e da sexualidade fora do casamento assumiram uma visibilidade e uma aceitação social crescentes. Portanto, o prazer sexual passou a ser legitimado e deu origem ao que Giddens (1993) denominou de sexualidade plástica, como expressão da libertação da sexualidade e da necessidade da reprodução.

Essas mudanças no âmbito da sexualidade e família, e sua consequente extensão também para o âmbito da parentalidade, têm sido objeto de estudos e de preocupações para muitas áreas do saber humano. Questiona-se hoje se, e como, a família do século XXI será capaz de exercer suas funções básicas de garantir a continuidade da espécie como a procriação e a criação de filhos saudáveis, assim como sobre a função de prover afeto e amparo a seus membros.

Concordo com Foucault que a legitimação da família no contexto das relações amorosas estáveis entre pessoas do mesmo sexo talvez seja uma oportunidade ímpar para a compreensão dos limites e possibilidades de construção de uma família plural, não essencializada de qualquer determinação “natural”. O mesmo destaca que a diversidade de formas possíveis de estruturação dos vínculos familiares deve priorizar especialmente a criação de condições que assegurem o bem-estar físico e emocional dos seres humanos em interação, e não apenas a preocupação com a reprodução biológica da espécie (FOUCAULT, 1984).

O filósofo reitera a necessidade de usar a sexualidade para descobrir e inventar novas relações, o que significa não se contentar em encontrar lugar nas estruturas existentes, mas de ir mais adiante (FOUCAULT, 1984).

Os dados do censo realizado em 2010 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) ratificam uma mudança no perfil da família brasileira. A proporção de divorciados no Brasil quase dobrou em dez anos. Em 2000, 1,7% da população brasileira era divorciada, número que chegou a 3,1% em 2010. Na contramão, os casados caíram de 37% para 34,8%. O padrão "casal com filhos" ainda é o mais comum, mas ocorre em menos da metade das famílias em 2010: 49,4%. Em 2000, casais com filhos totalizavam 56,4% das famílias. Noto um crescimento dos casais sem filhos, de 13% para 17,7%. O terceiro arranjo familiar mais frequente é de mulheres sozinhas com filhos, que cresceu de 11,6% para 12,2% nos últimos anos (IBGE, 2010).

No que tange aos casais homoafetivos, o censo encontrou 60 mil casais que vivem juntos, sendo que, desse total, 53,8% eram de mulheres. A grande maioria desses casais (52,6%) vive no Sudeste. Para o IBGE, as cidades com mais casais *gays* são: São Paulo (7.532), Rio de Janeiro (5.612), Salvador (1.595) e Fortaleza (1.559). Entretanto, o censo nada informou sobre filhos (IBGE, 2010).

Esclareço que o termo homoafetivo tem o propósito de substituir o uso do termo homossexual quando tratar de casais e/ou famílias compostas por pessoas do mesmo sexo. Ele foi criado por Maria Berenice Dias (2011), ex-desembargadora do Tribunal da Justiça do Rio Grande do Sul e especialista em direito homoafetivo, por considerar que nela está presente uma relação amorosa e que essa forma de família é muito mais do que mero relacionamento sexual.

Nessa diretriz, quando o casal possui filhos, a terminologia mais frequentemente utilizada na literatura é família homoparental, cuja nominação é decorrente do termo homoparentalidade.

O termo homoparentalidade tem sua origem na palavra *homoparentalité* e trata-se de um neologismo criado na França, em 1997 pela Associação dos Pais e Futuros Pais *Gays* e Lésbicos (APGL) para designar todas as situações familiares nas quais, ao menos um adulto que se autodesigna como homossexual, é pai ou mãe de ao menos um filho (APGL, 2009). Nessa definição também se pode incluir os casais do mesmo sexo que criam e educam filhos nascidos de uma relação heteroafetiva anterior de um(a) do(as) parceiro(as) (DESCOUTURES, 2010).

Entretanto, Palma e Strey (2012) reflete que, ao se utilizar a perspectiva teórica dos estudos de gênero, homoparentalidade não seria o termo ideal para tratar de famílias constituídas por mulheres. A nomenclatura "pai" remete à pessoa do sexo masculino, repetindo a hegemonia masculina e reiterando o poder de dominação em relação ao feminino que uma linguagem sexista pode exercer (COLLING, 2004). Como o masculino não serve para designar as mulheres, logo adota o uso do termo homomaternal quando se refere às famílias constituídas por duas mulheres e suas filhas e filhos (PALMA, 2011).

Como neste estudo é discutida a parentalidade *gay* e lésbica também numa perspectiva de gênero, e concordando com os argumentos de Palma (2011), adoto o termo homomaternal para referir-me às lésbicas e, seguindo o mesmo raciocínio, quando se tratar de *gays*, utilizo o termo homopaternal. Entretanto, quando a referência for a ambos simultaneamente e/ou à família, mantenho o termo homoparentalidade, e o termo homoafetividade, conforme já mencionado, é utilizado em substituição ao termo homossexualidade quando trata de relação amorosa entre pessoas do mesmo sexo/gênero que não envolva a parentalidade.

Enfatizo que essas terminologias são alvos de críticas pelas pessoas envolvidas por destacar a orientação sexual. Concordo com as críticas, mas considero que pode ser interessante politicamente ainda persistir nesses termos, visto que concede visibilidade à questão. Nesse sentido, Duggan (1994) aponta para os perigos da desnaturalização das categorias de identidade e para o ataque às políticas de identidade, o que considera arriscado para o desenvolvimento de estratégias sociais e políticas importantes para combater o preconceito e a discriminação.

Por outro lado, Butler (2007) reitera que o fato de se questionar como as identidades foram construídas não significa que serão abolidas e concorda que politicamente ainda são necessárias para que se possa lutar por elas, já que o gênero é uma construção do poder e é inseparável do contexto cultural, histórico e político que o produz, e que, também, se interliga com outras categorias de classificações identitárias, tais como raça, classe, etnia e sexualidade.

Posto isto, entendo importante situar como o objeto deste estudo vem sendo tratado também no âmbito jurídico e legislativo, pois a busca de apoio legal tem sido uma luta travada há décadas por essas pessoas que fogem do modelo de família previsto na Constituição brasileira, ou seja, composta por homem e mulher.

No ano de 2011, o STF (Supremo Tribunal Federal) reconheceu a família homoafetiva, conferindo aos casais homossexuais o direito à união estável, que, a partir de então, passaram a ter os mesmos direitos civis que os heterossexuais. Diante da lei, a união estável é caracterizada por ser pública, contínua, duradoura e com o objetivo de construir família. Na

prática, isso significa incluir parceiros como dependentes no plano de saúde, fazer declaração conjunta do imposto de renda, adotar o sobrenome do (a) parceiro (a), assim como todos os benefícios e regras do casamento, como pensões, herança fiscal, imposto de renda, segurança social, benefícios de saúde, imigração, propriedade conjunta, hospital e visitação na prisão, além de fertilização in vitro, barriga solidária e o direito à adoção, etc. (STF, 2011).

Dois anos após, em maio de 2013, o conselho Nacional de Justiça (CNJ) aprovou uma resolução que, na prática, legaliza o casamento entre pessoas do mesmo sexo, sendo que, até então, só era reconhecida a "união estável" entre casal homoafetivo. Editada pelo presidente do CNJ, a resolução obriga os cartórios de todo o país a celebrar o casamento civil e converter a união estável homoafetiva em casamento. O documento visa remover "obstáculos administrativos à efetivação" da decisão tomada em maio de 2011 pelo Supremo Tribunal Federal, que liberou a união estável homoafetiva, e acabar com a disparidade entre os estados que autorizam e os que não autorizam o casamento *gay*, e editou a Resolução nº 175, de 14 de maio de 2013, publicada em 15 de maio de 2013, autorizando, de uma vez por todas, o casamento entre pessoas do mesmo sexo, seja por habilitação direta, seja por conversão de união estável. Determina que "é vedada às autoridades competentes a recusa de habilitação, celebração de casamento civil ou conversão de união estável em casamento entre pessoas de mesmo sexo" (STF, 2014).

De acordo com o CNJ, essa resolução tem força de lei e deve ser cumprida. Caso contrário, cabe comunicação ao juiz corregedor do respectivo tribunal local e até mesmo recurso ao próprio CNJ. Entretanto, especialistas no Direito da Família ponderam que, apesar da decisão do Supremo, os casais ainda podem sofrer restrições na hora de adotar uma criança. Ainda é preciso que o Congresso aprove leis que tornem mais claros os direitos civis de casais formados por pessoas do mesmo sexo, bem como o direito à adoção (STF, 2014).

Esses projetos sofrem a resistência de forças políticas conservadoras e organizações religiosas as quais, durante os últimos anos, ganharam espaços no Congresso e mantêm bloqueadas essas iniciativas. O presidente do Supremo e do CNJ considerou que não faria sentido esperar que o Congresso legislasse para dar efetividade a uma decisão judicial (STF, 2014).

A partir de então, muitos casamentos foram realizados, e adoções conjuntas via jurisprudência também foram, de certa forma, facilitadas e divulgadas pela mídia nacional e internacional.

Sobre o casamento *gay*, a filósofa Judith Butler (2003a, p. 234) reflete,

> [...] os argumentos contra o casamento *gay* são sempre, implícita ou explicitamente, argumentos sobre o que o Estado deve fazer, o que deve prover, mas também sobre que tipos de relações íntimas devem ser elegíveis à legitimação pelo Estado. O que é esse desejo de impedir o Estado de dar reconhecimento a parceiros não heterossexuais, e o que é esse desejo de forçar o Estado a dar tal reconhecimento? Para ambos os lados do debate, o problema não é só a questão de quais relações de desejo devem ser legitimadas pelo Estado, mas de quem pode desejar o Estado, quem pode desejar o desejo do Estado.

A filósofa continua sua reflexão evidenciando que a demanda pelo casamento *gay* tem provocado uma crise de legitimação,

> Assim, há uma crise de legitimação provocada pela demanda ao casamento *gay*, que pode ser pensada, segundo Butler (2003a), como uma *dádiva ambivalente*, pois ser legitimado pelo Estado é aceitar os termos da legitimação oferecidos pelo mesmo, de forma que parece que a atração pelo Estado é, ao mesmo tempo, uma atração por uma fantasia já institucionalizada pelo Estado e uma saída de uma complexidade social existente na esperança de se tornar finalmente "socialmente coerente". Isso significa, ao mesmo tempo, que existe um lugar para o qual podemos voltar, compreendido como o Estado, que finalmente nos tornará coerentes, uma volta que nos prende à fantasia do poder do Estado (BUTLER, 2003a, p. 241).

No entanto, após o reconhecimento do direito à união estável pelo Supremo Tribunal Federal (STF) e da legalização do casamento pelo conselho Nacional de Justiça (CNJ), as pessoas homoafetivas e a sociedade brasileira, no dia 21 novembro de 2014, depararam-se com uma notícia divulgada pela mídia falada e escrita a qual destacava que o relator de comissão no Congresso propôs o veto à adoção por casais *gays*.

O deputado federal Ronaldo Fonseca (PROS-DF) apresentou um parecer favorável ao projeto de lei 6583/2013, que propõe a criação do Estatuto da Família, no qual está prevista a definição de entidade familiar como a união entre homem e mulher. A proposta foi considerada homofóbica por parlamentares e ativistas por defender o conceito de que casais homossexuais não poderiam formar uma família.

Fonseca é membro da comissão especial criada pela Câmara dos Deputados para analisar o projeto, do qual é relator. Em seu voto, ele também sugere a inclusão de um artigo que impediria a adoção de crianças por casais homossexuais, algo que não estava previsto no texto original.

Alvo de polêmica, o projeto apresentado pelo deputado federal Anderson Ferreira (PRPE) institui não só a definição do conceito de família, como também diretrizes públicas para valorização e apoio da entidade familiar. Em seu voto a favor do projeto, Fonseca afirma que o reconhecimento pelo Supremo Tribunal Federal (STF) e pelo Conselho Nacional de

Justiça da união civil entre homossexuais como uma entidade familiar foi reconhecido na jurisprudência equivocadamente, porque iria contra o artigo 226 da Constituição Federal. O parágrafo 3º desse artigo diz que o Estado reconhece a união entre um homem e uma mulher. No documento, o deputado diz que o estatuto busca dar luz ao tenebroso momento em que vivemos de definição do conceito de família. Em entrevista concedida ao jornalista Rafael Barifouse da BBC Brasil, o deputado afirma,

> meu voto é moderno e de vanguarda, porque se baseia na Constituição. O conceito de família já estava no artigo 226, mas a interpretação feita pelo Supremo bagunçou isso, criou insegurança jurídica. Falta clareza na sociedade quanto ao conceito de família. Por isso o Estatuto é necessário. Além disso, o Supremo criou a família afetiva e só deu esse direito aos homossexuais. Se um irmão que cuida de outro morrer, o que ficou não pode receber pensão. Por quê? Não é possível dar um privilégio só a homossexuais (BARIFOUSE, 2014).

O projeto de lei está sendo analisado por uma comissão especial da Câmara formada por 24 deputados. Eleito relator do projeto, o deputado é encarregado de dar o parecer final, que será aprovado ou rejeitado por outros membros da comissão. Após essa fase, ele será apreciado e votado pelo Senado.

Entretanto, o deputado Fonseca segue com suas argumentações,

> tenho consciência das transformações sociais e culturais que proporcionam a existência de diferentes arranjos familiares, já atendidos pela Constituição, o que não pode se dizer das tais famílias homoafetivas. A união heterossexual tem direito à proteção especial do Estado por cumprir um papel, a manutenção da sociedade, por meio da geração de filhos. Apenas na união de um homem com uma mulher há presunção desse relevante papel. Não justifica ao Estado subsidiar o início de nova relação de dependência econômica de adultos se dela não se prever o exercício do papel de gerar e criar filhos (BARIFOUSE, 2014).

O estatuto foi considerado homofóbico por militantes de direitos LGBT, posição defendida também pelos deputados federais Erika Kokay (PT-DF) e Jean Wyllys (PSOL-RJ).

Em seu parecer, Fonseca ainda destaca que a Constituição foi promulgada "sob a proteção de Deus". "Deve-se esperar respeito dessa Casa ao credo reconhecidamente balizador dos valores da maioria de religiosos e não religiosos e que construiu nossa sociedade", diz o deputado, que é advogado, pastor, presidente da Assembleia de Deus de Taguatinga e coordenador da bancada da Assembleia de Deus na Câmara. "Não se trata, portanto, de uma questão religiosa, mas de respeito à opinião da população" (BARIFOUSE, 2014).

O deputado destaca que, em seu parecer, também trata explicitamente da adoção de crianças por casais homossexuais, assunto que não era abordado no projeto de lei. O texto sugere a inclusão no projeto de um artigo para alterar o Estatuto da Criança e do Adolescente

(ECA). Em seu artigo 42, o ECA prevê que casais interessados na adoção devem ser casados no civil ou manter união estável. Com a mudança sugerida, essas uniões deveriam estar de acordo com o artigo 226 da Constituição (que diz que o Estado reconhece a união entre homem e mulher), excluindo a possibilidade de casais homoafetivos adotarem conjuntamente. Assim, comenta o deputado,

> A questão tinha de ser abordada. Se digo com base na Constituição que um casal homossexual não é juridicamente uma família, como este casal poderia adotar uma criança? Nem teria como colocar na certidão o nome de duas mulheres e dois homens, porque a filiação exige o nome de um pai e de uma mãe (BARIFOUSE, 2014).

O deputado argumenta que a adoção busca suprir a perda do pai e da mãe e que casais homoafetivos não apenas descumprem essa função, como a inviabilizam por completo. No seu parecer, o deputado enfatiza ainda que "nas relações de mero afeto, sobretudo nas que as pessoas que a compõem forem do mesmo sexo, a criança adotada passaria a ter, de maneira irremediável a ausência da figura do pai ou da mãe". O parecer também questiona a retirada do termo "homossexualismo" da relação de doenças da Organização Mundial da Saúde e diz que isto ocorreu sem "estudos científicos que fizessem considerar tal comportamento normal" (BARIFOUSE, 2014).

A polêmica estava instalada e restava aguardar a votação da comissão especial da Câmara formada por 24 deputados e depois a do Senado. A sociedade brasileira ficou no aguardo e nos bastidores, políticos conservadores, e grande parte da bancada evangélica continuava a investir para que o estatuto fosse aprovado.

A expectativa de a união homoafetiva ser reconhecida como "família" no âmbito do legislativo e jurídico se tornou ainda mais distante, pois, no dia 24 de setembro de 2015, a Comissão Especial sobre Estatuto da Família (PL 6.583/13) aprovou por 17 votos a 5 o parecer do relator deputado Diego Garcia (PHS-PR). O texto gerou polêmica, pois o conceito de família, que restringe as prerrogativas às famílias tradicionais, exclui os casais homoafetivos, pois reconhece como família "a entidade familiar formada a partir da união entre um homem e uma mulher, por meio de casamento ou de união estável, e a comunidade formada por qualquer dos pais e seus filhos" (FERREIRA, 2015).

Os deputados que são contrários à forma com que a família está sendo reconhecida consideram o texto preconceituoso e que retira direitos de milhões de brasileiros que não se enquadram no conceito aprovado de família. Assim, propuseram definir a entidade familiar como "núcleo social formado por duas ou mais pessoas unidas por laços sanguíneos ou afetivos,

originados pelo casamento, união estável ou afinidade". Esses apontamentos ficaram de ser retomados em sessão marcada para o dia 8 de outubro de 2015. Entretanto, a mesma ocorreu de forma tumultuada, e a Comissão Especial do Estatuto da Família rejeitou os destaques da bancada progressista e acatou o texto integral do deputado relator Diego Garcia. Desse modo, a votação da proposta do Estatuto da Família foi concluída na comissão especial e poderá seguir para análise do Senado.

A deputada Erika Kokay (PT-DF) salienta que vão continuar a luta para que a diversidade seja respeitada no país. A deputada reitera que o afeto está na base da relação humana e é fundamental na construção de uma sociedade. Ela enfatiza que a aprovação do estatuto reflete a profusão de obscurantismo e hipocrisia. Argumenta, ainda, que os fundamentalistas dizem que defendem a comunidade LGBT, mas questiona essa defesa que quer impedir que as pessoas formem uma família (HAJE, 2015).

E assim se encontra a situação das famílias homoafetivas e homoparentais no Brasil. Resta esperar para ver quando prevalecerá a caneta de um estado laico e democrático, pois o Brasil está diante de um retrocesso da democracia da sociedade brasileira.

No meu entender, o parecer dos deputados Fonseca (BARIFOUSE, 2014) e Diego Garcia (HAJE, 2015) podem ser analisados sob a perspectiva do que o sociólogo Stanley Cohen (1972) denomina de "pânico moral". Para o sociólogo, uma das características do pânico moral é a preocupação desproporcional em relação ao perigo, associada à forma como os agentes de controle social reagem frente a determinados rompimentos de padrões normativos por uma categoria de indivíduos, sendo que esses rompimentos são vistos como ameaça à sociedade e à ordem moral.

A proposta dos deputados, na perspectiva do conceito de pânico moral, pode ser considerada um exemplo à menção de Cohen (op. cit., p. 191), no sentido de que as pessoas e instituições que se sentem ameaçadas anuem que algo "deveria ser feito", o que apontaria para o fortalecimento do aparato de controle social, como leis, intensificação da hostilidade e condenação pública a determinado estilo de vida.

É importante ressaltar que, em 2013, o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) aprovou a Resolução 175, que determina a todos os cartórios de títulos e documentos no território brasileiro a habilitar ou celebrar casamento civil ou, até mesmo, a converter união estável em casamento entre pessoas de mesmo sexo. Esse fator, associado ao veto do deputado Ronaldo Fonseca em maio de 2014, impeliu o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) a investigar, pela primeira vez, as estatísticas do Registro Civil sobre o casamento entre pessoas

do mesmo sexo. Esse levantamento, publicado em 9 de dezembro de 2014, revelou que, ao longo de 2013, os cartórios de registro civil do País realizaram 3.701 casamentos entre pessoas do mesmo sexo, em média 10 por dia. Em relação a 2012, estes aumentaram 51.7% (IBGE, 2014).

As mulheres foram as que mais formalizaram a união: 1.926 casamentos foram registrados entre pessoas do sexo feminino. O Estado de São Paulo registrou o maior número desses casamentos (1.048 ou 54,4%), seguido de Minas Gerais (109 ou 5.6%), Ceará (104 ou 5,4%) e Rio de Janeiro (99 ou 5,1%). Entre os homens, ocorreram 1.775 uniões. Novamente, São Paulo teve mais registros (897 ou 50,5%), seguido de Santa Catarina (126 ou 7%), Rio de Janeiro (112 ou 6,3%) e Minas Gerais (100 ou 5,6%) (IBGE, 2014).

Vale observar que, em 2015, as uniões legais entre cônjuges de sexo diferentes aumentaram 2,7% em relação a 2014, enquanto as de cônjuge do mesmo sexo cresceram em 15,7%, é o que aponta a pesquisa Estatísticas do Registro Civil 2015 (IBGE, 2015).

Ao voltar as lentes para o mundo, constato que, desde o começo do século XXI, 24 países permitem que pessoas do mesmo sexo se casem em todo o seu território, na seguinte ordem cronológica: Países Baixos (2001), Bélgica (2003), Canadá e Espanha (2005), África do Sul (2006), Noruega e Suécia (2009), Argentina, Islândia e Portugal (2010), Dinamarca (2012), Brasil, França, Nova Zelândia e Uruguai (2013), Escócia, Inglaterra, Luxemburgo e País de Gales (2014), Irlanda, Finlândia, Estados Unidos (2015), Colômbia e Itália (2016) e Alemanha e Taiwan (2017).

Em relação a filhos, a adoção conjunta é legalizada nessa sequência: 1º) Países Baixos/Holanda (2001); 2º) África do Sul (2002); 3º) Suécia (2003); 4º) Espanha (2005); 5º) Andorra (2005); 6º) Bélgica (2006); 7º) Islândia (2006); 8º) Israel (2008); 9º) Noruega (2009); 10º) Uruguai (2009); 11º) Dinamarca (2010); 12º) Argentina (2010); 13º) Portugal (2016); e 14º) Estados Unidos (2016).

Entretanto, em alguns países, a adoção conjunta é legalizada somente em algumas jurisdições, dentre eles estão a Austrália (Western Australia e Australian Capital Territory, ACT), Canadá (Colúmbia Britânica, Manitoba, Nova Escócia, Nova Brunswick, Ontário, Quebec, Terra Nova e Labrador, Territórios do Noroeste e Saskatchewan), México (Cidade do México) e Reino Unido (Inglaterra e Escócia) (SAHUQUILLO, 2016).

Já a Alemanha (2005) e Finlândia (2009) reconhecem apenas a coadoção em nível nacional, ou seja, adoção do filho biogenético do parceiro (SAHUQUILLO, 2016).

No Brasil, a adoção conjunta por casais homoafetivos ainda tem se dado via jurisprudência, porém, após o reconhecimento da parceria civil (2011) e casamento (2014) pelo Supremo Tribunal Federal (STF), os juízes têm se mostrado um pouco mais flexíveis na concessão da adoção conjunta. Não obstante, o veto do deputado Fonseca veio reafirmar posicionamentos de juízes mais conservadores e que, por isso, acabam por dificultar a adoção conjunta. Assim, os casais homoafetivos e seus(as) respectivos(as) filhos(as) continuam à mercê do parecer do juiz e de como ele qualifica a adoção conjunta. Enquanto isso, perante à lei, esses(as) filhos(as) continuam tendo apenas um pai ou apenas uma mãe, mesmo que tenham os dois. Essa é uma conquista que ainda está por vir.

Uma pesquisa realizada no Brasil pelo painel online CONECTAí/Ibope entre 11 e 19 de março de 2013, divulgada no dia 25 do mesmo mês, revela que 57% dos internautas brasileiros são favoráveis à adoção de crianças por casais *gays*, independentemente de serem casais de homens ou de mulheres. Considerados os entrevistados assumidamente homossexuais ou bissexuais, a aprovação sobe para 97% (CONECTAÍ/IBOPE, 2013).

A pesquisa ouviu 2.363 internautas em todo o país, e dentre todos os(as) entrevistados(as), independente de orientação sexual, 45% afirmaram que têm o desejo de adotar uma criança. Entre os declaradamente *gays*, o número sobe para 60%. A razão mais apontada entre os que discordam da adoção de crianças por casais do mesmo sexo é a ideia de que, no futuro, isso pode influenciar a orientação sexual da criança e também o medo de que a criança possa sofrer preconceito pela orientação de seus pais (CONECTAÍ/IBOPE, 2013).

É possível observar que os argumentos dos que não concordam com a adoção de crianças por casais do mesmo sexo estão calcados numa ordem simbólica prescrita pela família tradicional burguesa, na qual a criança necessita do modelo de ambos os gêneros para o seu saudável desenvolvimento psicossexual. Da mesma maneira, o argumento de que a criança poderá sofrer preconceito devido ao fato de ter pais do mesmo sexo/gênero explicita a conformidade às normas heteronormativas e, por conseguinte, a não legitimação da diferença, ou seja, ambos os pais serem do mesmo gênero.

Outra pesquisa realizada pelo Instituto Datafolha, entre os dias 20 e 21 de maio de 2011, com 2.660 entrevistados em todo o país revelou que 51% dos brasileiros dizem ser contra a adoção por casal do mesmo sexo, e outros 39% são favoráveis (TOLEDO, 2011).

É possível constatar que, embora parte da sociedade brasileira tenha se flexibilizado em relação à diversidade, muito ainda tem que caminhar no sentido de legitimar a diferença, inclusive o poder legislativo, que ainda resiste em modificar o Código Civil brasileiro e

considera “família” apenas aquela composta por homem e mulher. Essa resistência mostra que nossos legisladores ainda não estão no passo da sociedade pós-moderna, na qual as famílias são plásticas, plurais, flexíveis, e estão sendo omissos na sua função de estar a serviço da sociedade e que, para isso, têm que acompanhar as suas transformações. Dessa maneira, devem estar atentos para quem é o sujeito dos novos tempos, para o conceito de identidade, que, até então, era compreendido como homogêneo, unitário e descorporificado, e que hoje se mostra fragmentado, composto, fluido e múltiplo, parecendo um tanto paradoxal. Precisam atentar, também, para o fato de que as velhas identidades estão em declínio, numa chamada “crise de identidade” a qual desloca paradigmas centrais das sociedades e “abala os quadros de referência que davam ao indivíduo uma ancoragem estável no mundo social (HALL, 2006, p. 7). À medida que o substrato oculto da modernidade está sendo posto em discussão pública, outros tipos de “etiquetas identitárias” (*gays*, lésbicas, negros, pobres, dentre outras) passam a ser valorizadas, estremecendo os padrões de normatividades que ainda orientam nossos sentidos (FABRÍCIO; MOITA LOPES, 2004).

Se ainda permanecerem atuando e legislando sob as diretrizes da modernidade e da imperante heterossexualidade compulsória, estarão também nutrindo a homofobia, a qual é uma forma efetiva de colocar as pessoas homoafetivas em uma condição de inferioridade e/ou anormalidade em relação às pessoas heteroafetivas, que seriam as “normais”. Além disso, impede a estes grupos o acesso a direitos básicos de cidadania,embora o Estado não os exima dos deveres. Essa postura se estende ao não cumprimento dos direitos humanos em relação à orientação sexual que não é a considerada padrão, o que envolve uma série de abusos que vão desde a negação de oportunidades até a violência em suas diferentes formas de expressão.

Vale aqui mencionar que o Grupo *Gay* da Bahia divulgou recentemente o Relatório Anual de Assassinato de Homossexuais no Brasil (LGBT) relativo ao ano de 2016/2017 (GGB, 2016). A pesquisa, coordenada pelo Prof. Luiz Mott, antropólogo da Universidade Federal da Bahia, revela que, somente em 2016 (o ano considerado como o mais violento desde 1970 contra pessoas LGBTs), 343 pessoas foram mortas em todo o Brasil. Essas revelações levaram à constatação de que, a cada 25 horas, um LGBT é assassinado no país. O antropólogo Luiz Mott classifica os números como “alarmantes” e considerados como apenas a ponta de um iceberg de violência e sangue, pois, pelo fato de não haver estatísticas governamentais sobre crimes de ódio, tais números são sempre subnotificados, já que o banco de dados do GGB se baseia em notícias publicadas na mídia, internet e informações pessoais. Cabe observar que não existe o crime de homofobia na legislação brasileira.

Ainda de acordo com os dados levantados pelo GGB, 31% dos assassinatos ocorridos em 2016 foram praticados com arma de fogo, 27% com armas brancas, incluindo ainda enforcamento, pauladas, apedrejamento, além de casos com requintes de crueldade, nos quais houve tortura e queima do corpo da vítima (GGB, 2016).

Mediante as recentes pesquisas realizadas na sociedade brasileira e o posicionamento do judiciário e legislativo, podemos considerar que houve conquistas. Mas, por outro lado, a possibilidade de aceitação social do amor, do casal e das famílias homoparentais ainda é permeada por preconceitos e temor de consequências negativas para a sociedade. E aqui cabe retomar o conceito de pânico moral ao explicar que a reação social a um fenômeno aparentemente perigoso surge tanto do perigo real quanto do temor de que ele ameace posições, interesses, ideologias e valores (GOODE; BEN-YEHUDA, 2003), sendo que, nessa perspectiva, o pânico é moral porque o que se teme é uma suposta ameaça à ordem social ou a uma concepção idealizada de parte dela, ou seja, instituições históricas e variáveis, mas que detêm um *status* valorizado, como a família ou o casamento (GOODE; BEN-YEHUDA, 2003).

Nessa mesma direção, Foucault (1994) reitera que a sociedade rejeita *gays* e lésbicas não por causa de sua sexualidade, mas porque seu estilo de vida ameaça as instituições e formas convencionais de relacionamento. Hegarty (2006) complementa que não são as identidades lésbicas e *gays* que desencadeiam automaticamente preconceito, mas sim, a visibilidade dessas identidades. Nessa medida, não serão as identidades, mas as performances identitárias que desencadeiam o tratamento preconceituoso, principalmente quando questionam a heteronormatividade compulsória no espaço público.

Miskolci (2007) salienta que devemos nos atentar para a política simbólica que estrutura os pânicos morais, que costuma se dar por meio da substituição, ou seja, grupos de interesse ou empreendedores morais chamam a atenção para um assunto porque ele representa, na verdade, outra questão. O mesmo menciona como exemplo a descriminalização da homoafetividade, que obrigou aqueles que gostariam de denunciá-la como imoral a encontrar outras formas, dentre as quais se destaca o ressurgimento do temor da pedofilia. A partir desse caso, é possível perceber que todo pânico moral esconde algo diverso e, ao invés de aceitar um temor social como dado, o pesquisador precisa desvelar o que reside por trás do medo (MISKOLCI, 2007).

Nesse sentido, remeto-me aos preconceitos que permeiam o imaginário social coletivo, o que inclui também o meio acadêmico em relação à família homoparental no que tange à sua competência em proporcionar condições para o desenvolvimento saudável dos(as) filhos(as), sendo que tais questionamentos, em sua maior parte, são calcados em verdades que restringem

os pais à sua identidade e orientação sexuais e desconsideram a identidade pessoal, assim como seus valores, crenças e os seus sentidos de família e parentalidade, etc. E, nessa direção, evidencia-se a preocupação de que estes são promíscuos e não oferecerão um ambiente saudável para os(as) filhos(as) e de que os pais (*gays*) poderão abusar sexualmente dos(as) filhos(as). Outro questionamento refere-se à falta do modelo do outro gênero, o qual é considerado como referência fundamental para o desenvolvimento psicossexual da criança e a constituição de sua identidade pessoal, identidade e expressão de gênero e sua futura orientação sexual. Essa indagação reafirma a ordem simbólica que permeia o imaginário social coletivo, que é calcada na heterossexualidade compulsória e da inegável influência da Psicanálise, desconsiderando inclusive a sua própria evolução. E, nesse sentido, o psicanalista Paulo Roberto Ceccarelli (2007) salienta que não se podem negar os efeitos que as transformações contemporâneas produzem no universo simbólico da cultura, e, então, cabe-nos discutir as repercussões dessas transformações no processo civilizatório. O autor enfatiza que, primeiramente, é preciso separar aquilo que, de fato, manifesta-se como domínio da psicanálise daquilo que pertence ao imaginário. O mesmo complementa que a psicanálise não é guardiã de uma ordem simbólica supostamente imutável, produtora de uma forma idealizada de subjetivação baseada nas normas vigentes e com o poder de deliberar sobre o normal e o patológico. O autor acrescenta:

> Não nos cabe ditar os caminhos "normais" do desenvolvimento psíquico a partir dos modos tradicionais de filiação, pois os pressupostos da psicanálise – pulsões, desejos, complexo de Édipo, relações de objeto, identificações... – diferem dos da organização social. Valer-se da psicanálise para sustentar que apenas um modo de subjetivação é gerador de "saúde psíquica" corresponde a uma imaginarização do simbólico, o que é, no mínimo, perverso (CECCARELLI, 2007, p. 5).

Nessa mesma esteira, insere-se Bowlby (1979; 1989) ao fazer uma releitura de sua teoria do desenvolvimento, ou seja, atualizada para o contexto contemporâneo, a figura de apego, considerada por ele como base fundamental para a segurança emocional da criança e para o seu desenvolvimento, podendo ser a mãe, o pai ou outra pessoa adulta que estabeleça com a criança o vínculo de apego. E, também, Verden-Zöller (2004, p. 137), para o qual a maternidade é uma relação permanente de cuidado que um adulto adota com uma criança, e que "ela pode ser realizada tanto por um homem quanto por uma mulher".

Soma-se a isto os resultados de pesquisas, inclusive longitudinais, realizadas em outras culturas ocidentais, cujos resultados mostram que crianças criadas nas famílias homoparentais não apresentam qualquer comprometimento que possa denotar que é por conta da orientação

sexual dos pais, e que o desenvolvimento dessas crianças não apresenta qualquer diferença significativa quando comparadas às criadas por famílias heteroparentais.

Nessa direção, Mécary (2008) aponta que os estudos disponíveis na França e nos Estados Unidos revelam que as crianças criadas por pais do mesmo sexo não apresentam diferenças significativas daquelas criadas por pai e mãe heterossexuais ou por pai/mãe solteiro(a) (CADORET, 2002; NADAUD, 2002; ROUDINESCO, 2003). Os estudos indicam, ainda, que também não há registro de patologias particulares, confusão de identidade ou de papéis, ao contrário do que poderiam sugerir as afirmações categóricas encontradas em algumas decisões judiciais que negaram a essas pessoas o direito legal de exercerem a parentalidade como casal.

A revisão de pesquisas empíricas com famílias homoparentais realizada por Gato e Fontaine (2011) destaca estudos comparativos sobre o desenvolvimento da criança educada por pais *gays* e mães lésbicas comparado a heteroparentais. Dos 311 estudos sobre homoparentalidade recenseados, 38 diziam respeito ao desenvolvimento psicológico de 1000 a 1500 crianças educadas em contexto homoparental.

Os resultados, que foram apresentados sob as perspectivas dos pais *gays* e mães lésbicas, professores e autoavaliação das crianças e adolescentes, revelaram que não há diferenças substanciais quanto ao desenvolvimento psicossocial da criança e adolescente quando comparados às de pais heteroparentais. Os professores se mostraram consensuais na observação de semelhanças entre os dois grupos, e a autoavaliação das crianças e adolescentes não apresentou diferenças significativas quanto à hiperatividade, sintomas emocionais ou problemas de comportamento, autoconceito e autoestima, quando comparadas às das crianças e adolescentes cujos pais são heteroparentais. Também não foram constatadas diferenças significativas sobre o funcionamento cognitivo entre os dois grupos, e quanto à segurança da vinculação, verificaram níveis significativamente mais elevados junto às crianças de pais homoafetivos (GATO; FONTAINE, 2011).

Os autores destacam que puderam constatar que a autoestima dos adolescentes era mais baixa quando a estigmatização percebida era mais elevada, embora esse efeito fosse moderado pelas estratégias de *coping* utilizadas. A palavra *coping* refere-se ao modo como a pessoa enfrenta os múltiplos acontecimentos da vida. Em português, encontra-se relacionada a “lidar com”, “enfrentar”, “gerir”, “adaptar-se ” às situações estressantes.

O psicólogo construcionista social Jean Malpas (2006; 2011), estudioso de famílias *gays* e lésbicas, afirma que o desenvolvimento de uma autoimagem positiva da criança depende muito de seus pais; portanto, estes devem ser assessorados no sentido de enfrentar as adversidades vindas de uma sociedade homofóbica e, assim, resguardar a própria saúde mental, bem como a de seus filhos.

Gato e Fontaine (2011), ao realizarem a revisão de estudos empíricos com famílias homoparentais, mencionam análises longitudinais realizadas nos Estados Unidos (FLAKS et al., 1995), no Reino Unido (TASKER; GOLOMBOK, 1995; 1997), na França (NADAUD, 2002), na Bélgica (VANFRAUSSEN; PONJAERT-KRISTOFFERSEN; BREWAEYS, 2003a; 2003b) e na Espanha (GONZÁLEZ et al., 2004). Esses estudos revelam que, apesar do preconceito e da discriminação, as crianças educadas em contexto homoparental desenvolvem-se tão bem como os seus pares em termos psicossociais. Os estudos revelam, ainda, que a ausência de um progenitor de sexo diferente no desenvolvimento psicossexual das crianças, adolescentes e adultos tem uma influência trivial no desenvolvimento psicossexual, nomeadamente no que diz respeito à orientação sexual e à identidade de gênero (GATO; FONTAINE, 2011).

Nos Estados Unidos, a busca pelo reconhecimento da família homoparental favoreceu para que, em 2007, um documento fosse endereçado à Corte Suprema da Califórnia pela American Psychological Association, a American Psychiatric Association e a National Association of Social Workers, ou seja, pelas três grandes associações dos profissionais da saúde mental dos Estados Unidos (psicólogos, psiquiatras e assistentes sociais). Esse documento, cujo texto continha 72 páginas, apresentando uma ampla bibliografia de pesquisas, afirma que “homens *gays* e lésbicas formam relações estáveis e com compromisso recíproco, que são essencialmente equivalentes a relações heterossexuais” (III, A), e que “não existe base científica para concluir que pais homossexuais sejam, em qualquer medida, menos preparados ou capazes do que pais heterossexuais ou que as crianças de pais homossexuais sejam, em qualquer medida, menos psicologicamente saudáveis ou menos bem adaptadas” (IV, B).

Os profissionais de saúde mental do estado da Califórnia, EUA, representantes da The American Psychological Association (2007), justificam os argumentos do documento também com base em estudos/pesquisas longitudinais desenvolvidos com mais de 300 crianças criadas por pais do mesmo sexo, desenvolvidas ao longo de duas décadas.

Nessa direção, saliento os resultados de estudos/pesquisas longitudinais também de outras associações do Canadá e dos Estados Unidos, como de Julien, Dubé e Gagnon com mais de 500 crianças cujos pais são homoafetivos (VELLOSO; SANCHES, 2007).

Esses estudos concluíram que não há nenhuma evidência de que a eficácia parental é relacionada à orientação sexual dos pais, e não foi encontrada qualquer diferença significativa na capacidade de parentalidade de mães lésbicas e pais *gays* em relação aos pais heterossexuais, bem como na saúde mental e ajustamento social da criança. As mesmas conclusões foram obtidas por Caroline Thompson (2007), psicanalista e terapeuta familiar, em estudos desenvolvidos em Paris (França) com crianças vivendo com pais do mesmo sexo.

Dessa maneira, as pesquisas acima ratificam que não há evidências de comprometimento psicológico e social de filhos de pais homossexuais e que a grande maioria dos homossexuais são filhos de pais heterossexuais. Esses resultados não significam que as crianças não apresentarão nenhum problema de identidade, porém, a origem deste não será necessariamente dependente da orientação sexual dos pais.

Embora tenham sido realizadas em outras sociedades, os resultados dessas pesquisas não podem ser subestimados, pois, entre pesquisadores americanos e europeus, o fenômeno é observado há tempo suficiente para que se conheçam os desdobramentos da homoparentalidade. Portanto, as conclusões de tais estudos são semelhantes, filhos de *gays* e lésbicas não se tornam necessariamente *gays* e lésbicas e podem viver tão bem quanto as demais crianças, o que faz a diferença é a qualidade da relação e o vínculo afetivo.

Tais constatações podem ser tomadas como referência para a nossa sociedade, embora devamos considerar as diferenças entre ela e as sociedades acima citadas. Apesar disso, não podemos deixar de considerar o que constitui fato claramente observável de que filhos de casal homoafetivo podem ser alvo de preconceitos e de comentários pejorativos. Assim como não devemos subestimar que esse tipo de família ainda causa desconforto na sociedade brasileira da mesma forma como já ocorreu, no passado, com filhos de casais separados, e que tal postura negativa encontra respaldo em representações do senso comum.

Representações negativas foram documentadas em pesquisas desenvolvidas por Marchi-Costa e Perroni (2010), Gonçalves e Marchi-Costa (2008), Perroni e Marchi-Costa (2008a), Perroni e Marchi-Costa (2008b) e Marchi-Costa e Curvello (2006), com assistentes sociais, advogadas e psicólogas especializadas em terapia familiar, com estudantes do 4º ano de graduação no curso de psicologia, com professores universitários e também com pessoas sem nível universitário, que revelaram e reafirmaram as inquietações sobre o desenvolvimento

da criança anteriormente mencionadas e que, de maneira geral, refletem resistência em aceitar a parentalidade de casais homoafetivos.

Observo que, para a Antropologia, o conceito de representações remete a ideias, valores e imagens acerca da realidade e constituem modelos socialmente criados que orientam as condutas humanas e são flexíveis e mutáveis (GEERTZ, 1978; DURHAM, 1983; MAGNANI, 1986). Justamente por se configurarem como sistemas simbólicos que não são rígidos nem definitivos, as representações são alteradas no decorrer da vida social, embora essas mudanças estejam sujeitas a um processo de transformação lento e que é incorporado gradativamente por sujeitos de diferentes segmentos sociais. Assim, a aceitação da homoafetividade e da homoparentalidade é algo ainda em curso e que pode ser assimilada por parte da população brasileira.

Nessa direção, Butler (1999) afirma que as sociedades constroem normas que regulam e materializam o sexo dos sujeitos e que essas "normas regulatórias" precisam ser constantemente repetidas e reiteradas para que tal materialização se concretize. Contudo, a autora acentua que "os corpos não se conformam completamente às normas pelas quais sua materialização é imposta, daí que essas normas precisam ser constantemente citadas, reconhecidas em sua autoridade, para que possam exercer seus efeitos" (BUTLER, 1999, p. 153).

Retomo aqui a questão da homofobia por intermédio de Defendi (2010), o qual, apoiado em Nunan (2007) e Green (2004), enfatiza que a homofobia, tanto a institucionalizada como a internalizada, e a heteronormatividade afetam sobremaneira a dinâmica da conjugalidade entre casais homoafetivo, pois constituem uma fonte crônica de estresse. Para esses casais, existe menos suporte social e familiar, assim como poucos modelos de relacionamento e o não reconhecimento legal da relação enquanto família e pais e, consequentemente, a não validação, legitimação e aceitação pública da mesma.

O autor (op. cit.) ressalta a homofobia e a cultura heteronormativa como fatores que não devem ser depreciados, pois estes são introjetados pelas pessoas homoafetivas e delineiam como é viver uma relação conjugal e os modelos e crenças sobre o que é conjugalidade e família. Nesse sentido, Laird (1993, p. 284) complementa que essas famílias têm muito a nos ensinar "sobre os relacionamentos entre gêneros, sobre a maternidade/paternidade, sobre a adaptação às tensões nesta sociedade, e especialmente sobre a força e o poder de recuperação".

Sant'Anna (2011) adverte que, para alguns casais, a falta de "amarras" institucionais gera certo sentimento de instabilidade, fazendo com que o relacionamento seja pensado e

vivido diariamente, sendo validado pela satisfação que proporciona aos membros do casal. Esse tipo de relacionamento é denominado por Giddens (1993, p. 68-69) como relacionamento puro, ou seja,

> se entra numa relação social apenas pela própria relação, pelo que pode ser derivado por cada pessoa da manutenção de uma associação com outra, e que só continua quando ambas as partes considerarem que extraem dela satisfações suficientes, para cada uma individualmente, para nela permanecerem. Para a maior parte da população sexualmente "normal" o amor costumava ser vinculado à sexualidade pelo casamento, mas agora os dois estão cada vez mais vinculados através do relacionamento puro.
> [....] o relacionamento puro é parte de uma reestruturação genérica da intimidade. Emerge em outros contextos da sexualidade, além de no casamento heterossexual [...].

Desse modo, o amor para "sempre" e "único" próprio das ideias do amor romântico entra em choque com o amor ativo, contingente, que prevê igualdade na doação e no recebimento emocional, denominado por Giddens (1993, p. 72) de amor confluente.

Vale direcionar o foco também para a significativa influência da medicina social, ou seja, da higiene terapêutica da modernidade, que ainda nos dias de hoje rege os princípios do desempenho da parentalidade na sociedade ocidental. O psicanalista Jurandir Freire Costa (1989) salienta que a medicina social, através de sua política higienista, teve grande influência na medida em que reduziu a família a um estado de dependência para com os agentes terapêuticos.

Por conseguinte, os profissionais das áreas da saúde passaram a ser considerados os *experts*, os donos do saber, usando uma linguagem cheia de jargões profissionais, que se tornou a maneira sistematizada e institucionalizada de ordenar as relações intrafamiliares. Igualmente, não se pode ignorar que as religiões e a educação escolar também passaram a ser fontes poderosas de promoção, divulgação e perpetuação do conhecimento dominante, em grande parte fundado numa representação que valoriza normas e valores tradicionais.

Observo que, no campo psicológico, com o advento do movimento pós-moderno, os estudos desenvolvidos pelo construtivismo e construcionismo social no final da década de 1980 passaram o discurso científico para outro estágio, durante o qual tendências e pontos obscuros foram desafiados e desconstruídos (NICHOLS; SCHWARTZ, 2007; VASCONCELLOS, 2004).

As psicologias pós-modernas, respaldadas no paradigma construtivista, centram-se no modo como as pessoas dão significados a suas vidas, como elas constroem a sua realidade. A valorização dos significados vem desconstruir verdades absolutas, consideradas como

conhecimento universal, ou seja, não é possível conhecer a realidade objetivamente, apenas a construção que dela fazemos. Entretanto, o reconhecimento do poder da interação por parte dos estudiosos e terapeutas de família levou as psicologias a adotarem o construcionismo social, cujo proponente principal é o psicólogo social Kenneth Gergen (1991). Esse autor enfatiza o poder da interação social na linguagem para a geração de significado para as pessoas. Nesse sentido, a realidade que construímos está ancorada nos sistemas de linguagem e nas relações.

Gergen (op. cit.) desafia a noção de que somos indivíduos autônomos que mantêm crenças independentes e, em vez disso, argumenta que nossas crenças são plásticas, mudando completamente com transformações que ocorrem em nosso contexto social. O autor (op. cit.) destaca, ainda, que a realidade do indivíduo isolado, que possui seus próprios valores, emoções, capacidade de raciocínio, intenções, etc., torna-se implausível, e ratifica que o sentido do que é real e do que é bom emerge dos relacionamentos. Nessa direção, observa-se o rompimento da dicotomia individual e relacional, e passa-se a considerar as relações intersubjetivas na construção dos significados e da realidade da pessoa (NICHOLS; SCHWARTZ, 2007; VASCONCELLOS, 2004; GRANDESSO, 2000).

Uma importante implicação dessa reflexão para a psicologia é que, ao destronar o conhecimento universal e essencialista, não se pode manter um conceito essencialista de *self*, sustentado por uma unidade psíquica interna, mas adota-se uma concepção mais pluralista e relacional, que reconhece a transitoriedade dos diversos *selves*, entendidos como em constante processo, em cuja construção participam pessoas significativas presentes nos contextos das experiências vividas (GRANDESSO, 2000; SHOTTER, 1989).

Numa perspectiva construcionista discursiva, a experiência pessoal é concebida como um discurso e entende o *self* como uma construção social, e é no processo relacional que nasce a própria ideia de um eu (GERGEN, 2011). Essa concepção se opõe ao discurso da subjetividade, que mantém a separação eu-outro, e afirma o modelo de relacionamento entre pessoas como de causa e efeito, como, por exemplo, a família moldando a personalidade dos filhos, a escola moldando as mentes dos alunos, a mídia afetando o comportamento das pessoas (SOUZA, 2014). Essa forma de entendimento leva a sociedade a valorizar formas de avaliação, com a comparação entre indivíduos inferiores e superiores, a competição e o aumento da sensação de fracasso pessoal. Além disso, essa tradição aumenta a culpabilização e punição individual (GERGEN, 2009a).

Na perspectiva discursiva, a linguagem é performática, ou seja, é considerada como ação ou como prática, por isso, essa perspectiva da linguagem é referida como pragmática, e a

sua principal função não é simplesmente descrever o mundo, mas sim empreender e executar ações. Nesse entendimento, a linguagem é considerada uma prática social, ou prática discursiva, já que diferentes descrições constroem diferentes realidades, diferentes tipos de ação social. Ela oferece uma forma de estruturar nossas experiências do mundo e de nós mesmos. Dessa maneira, nas práticas discursivas, estabelecemos relações sociais, construímos vida social e nossas identidades. Para o discurso construcionista social, seu papel é tão central que alguns autores afirmam que a pessoa não pode preexistir à linguagem, já que é na linguagem que ela é construída (BURR, 2003).

O dinamismo implicado nos processos de construção da identidade é contemplado pelo conceito de posição, o que nos remete aos lugares sociais assumidos e negociados pelas pessoas em suas conversações, entendendo que é apenas no momento presente de uma interação que as diversas posições de *self* adquirem sentido. Assim, a noção de identidade como unidade é substituída pela possibilidade de múltiplas descrições de *selves*, "[...] a questão da identidade (do quem sou eu?) é sempre uma questão aberta, cujas respostas dependem das posições assumidas por um ou por outro nestas práticas discursivas, e das histórias através das quais damos sentidos a nossas vidas e a dos outros" (DAVIES; HARRÉ, 1999, p. 35). Portanto, nessa perspectiva, não existe uma única biografia real, construída sobre experiências vividas, mas, sim, a construção sempre atual e situada de *selves*, variável de acordo com os relacionamentos em curso.

O conceito de posicionamento, portanto, é conversacional, remete a ordens morais, pensa no *self* como resultado de práticas discursivas. Considera o *self* como fluido e em constante transformação. É uma metáfora que auxilia a entender os atributos morais e as atitudes da pessoa como participante das práticas discursivas. Está ligada tanto ao reconhecimento de si mesmo, como à construção de histórias pessoais que tornam as ações de uma pessoa inteligíveis para ela mesma e para os outros. O *self*, produto de práticas discursivas, não é entendido como tendo uma unidade e coerência, mas, ao contrário, as posições criadas para si mesmo e para outros não são parte de uma autobiografia não contraditória e linear, e sim fragmentos cumulativos de uma autobiografia vivida (DAVIES; HARRÉ, 1990).

Alguns estudiosos pós-estruturalistas e/ou *queer* que comungam do entendimento de que as identidades são construídas em performance contribuem para favorecer reflexões sobre as identidades de gênero e sexualidade, um dos focos deste estudo, dentre os quais podemos citar Foucault (1988), Butler (2003a), Louro (2001), Pennycook (2006), Fabrício e Moita Lopes (2010), Heilborn (1990), Davies e Harré (1990).

Nessa concepção, não há nenhuma essência das identidades de gênero e sexualidade por trás das expressões que nos determinam, nem tampouco um destino identitário para os(as) sujeitos(as). As identidades são, de outra forma, interpretações de uma complexa rede de características sustentadas em nossas práticas sociais. Ademais, essas redes, que significam nosso gênero e sexualidade, não existem separadas de nossas performances de raça, classe social, etnia e outras, elas se interpenetram e nos constroem como homens/mulheres, ricos/pobres, heterossexuais/*gays*/lésbicas, negros/brancos, brasileiros/europeus, etc. (FABRÍCIO; MOITA LOPES, 2010).

Na perspectiva dos estudiosos acima, a estabilidade de nossas identidades de gênero e sexualidade é abalada, e o convite é pensar o sexo, o gênero e o desejo como sendo construídos em processo sócio historicamente situado. Nessa visão, os significados sobre a vida social são posicionados como reiterados e (re)significados em nossos posicionamentos discursivos ou, como afirma Moita Lopes (2008, p. 135), "como processos que estão continuamente em construção, sendo feitos e refeitos, com idas, vindas, cortes, recortes e entrecortes".

Na minha visão, o movimento construcionista social, e, especialmente da perspectiva discursiva e de alguns teóricos pós-estruturalistas e/ou *queer*, ao ser trazido para a psicologia, configura-se em uma postura crítica, a qual muito poderá ampliar nosso conhecimento e possibilitar discussões a respeito da família homoparental.

Assim, a pesquisa *Homoparentalidade e gênero: vivência cotidiana e relações familiares*, desenvolvida ao longo do doutorado no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, teve como objetivo principal compreender como casais que se autodefinem como homoafetivos, isto é, casais de *gays* e lésbicas que mantêm relação estável, vivenciam o cotidiano da vida familiar e o exercício da parentalidade.

Observo que, para subsidiar a pesquisa, realizei um empreendimento em torno da literatura e que foi sistematizado por meio da delimitação de seis capítulos teóricos, sendo o sétimo destinado à apresentação dos objetivos e justificativa da pesquisa, o oitavo, às questões metodológicas, o nono, à apresentação dos discursos dos(as) participantes, e, finalmente o décimo capítulo, no qual foram feitas as considerações finais. E, assim, passo a descrever mais especificamente o percurso deste estudo e como ele foi sistematizado:

Delineie as revisitas na literatura em forma de capítulos, os quais passo a apresentar:

- Capítulo 1: A construção histórica e social da família.

Nesse capítulo abordei as diferentes formas com que a família foi concebida e configurada ao longo da história do mundo ocidental. Iniciei o percurso revisitando as diferentes formas e características de famílias que existiram na civilização antiga, para, depois, percorrer pelas formas de família tradicional, moderna e pós-moderna. Pude compreender que nesta, embora o modelo heterossexual ainda seja imperante, as famílias se tornaram mais plásticas, plurais e flexíveis, o que possibilitou o aumento e a maior visibilidade de outras configurações familiares. Nessa revisitação, foi possível compreender as influências sociais, religiosas, econômicas e políticas que determinaram as diferentes concepções e configurações de família, assim como os processos que envolveram as suas transformações e permanências. Em seguida, minha revisita foi deslocada para a família brasileira, com o intuito de compreender como esses períodos de transformações da família no mundo ocidental repercutiram e influenciaram na família brasileira considerando as peculiaridades de nossa sociedade. Ao chegar aos dias atuais contextualizando o cenário da família brasileira por meio de pesquisas que me atualizaram em relação às suas diferentes formas de nela viver. Um olhar crítico para esse processo sócio-histórico foi finalmente apresentado por intermédio das lentes do construcionismo social numa perspectiva discursiva.

- Capítulo 2: Sobre a construção social da maternidade, paternidade e parentalidade.

  Esse capítulo me forneceu subsidios para compreender que, ao longo da história, a criança ocupou diferentes lugares e importância na sociedade e na família, o que simultaneamente também significou diferentes posicionamentos por parte da sociedade, família e pais. Esse processo mostrou muitas transformações e permanências, as quais influenciaram no sentido de maternidade, paternidade e exercício da parentalidade, especialmente calcados no modelo heteroparental. Essa compreensão permitiu um diálogo entre alguns teóricos do desenvolvimento infantil e do construcionismo social que permitiu reflexões e algumas possíveis desconstruções sobre algumas verdades essencialistas e universais que permeiam a parentalidade e o desenvolvimento infantil no sentido de estar em sintonia com as famílias pós-modernas. Estas se tornam plurais e flexíveis e enfraquecem o modelo heteroafetivo que até então era prevalente.

- Capítulo 3: A família homomaternal, homopaternal e homoparental.

Os capítulos anteriores me permitiram compreender o processo de construção do sentido de família e suas diversas formas de configuração. A pós-modernidade possibilitou o aumento e maior visibilidade de outras formas da família se configurar, e, entre estas, a família homoparental, que foi o foco desse capítulo. Neste, foi abordada a maternidade, paternidade e parentalidade no contexto homoafetivo e no âmbito da relação estável, e apresentadas as formas com que os casais homoafetivos têm acesso à parentalidade e suas implicações para o sistema de parentesco na própria família e na família de origem e extensa dos(as) cônjuges. Expus pesquisas longitudinais realizadas no exterior, cujos resultados demonstram que os(as) filhos(as) criados (as) em contexto homoafetivo não revelam comprometimentos que se relacionam à orientação dos pais. A partir dessas análises promovi algumas reflexões sobre o desenvolvimento infantil e fiz uma tentativa de promover algumas desconstruções de verdades universais calcadas em modelos essencialistas de maternidade, paternidade, parentalidade e desenvolvimento infantil, as quais sustentam o preconceito e a discriminação da família homoparental.

- Capítulo 4: A família homoparental sob as lentes dos estudos de gênero.
  Nesse capítulo, revisitei os estudos de gênero e discuti a família homoparental sob essa perspectiva. Essa revisita me permitiu compreender as origens do preconceito social no que tange à conjugalidade e exercício da parentalidade no contexto homoafetivo. Para subsidiar a discussão, dialoguei com os estudos de gênero da pós-modernidade e/ou de pós-estruturalistas, *queers*, e perspectiva discursiva, os quais possibilitaram possíveis desconstruções de verdades essencialistas/naturalistas em torno de conceitos como heteronormatividade, heterossexualidade compulsória, homossexualidade, identidade sexual, identidade e expressão de gênero, sendo que essa experiência levou-me à compreensão de que estes se entrelaçam e sustentam o preconceito em relação à conjugalidade e parentalidade homoafetiva.

- Capítulo 5: A construção discursiva da identidade.
  Com esse capítulo, tive o propósito de compreender a construção da identidade a partir de uma perspectiva discursiva. Porém, antes procurei entender como esta vem sendo tratada na pós-modernidade, já que esse período tem evidenciado o que chamamos de “crise da identidade”. Em seguida, busquei caracterizar o s*elf* e/ou identidade a partir de uma perspectiva individualista, para, em seguida, chegar a compreender como esta foi

construída a partir da perspectiva discursiva. Para tal, dialoguei com teóricos do movimento construcionista da perspectiva discursiva, e dentre estes, estão Davies e Harré (1999), os quais me possibilitaram perceber a construção dos *selves*/identidade por intermédio da teoria do posicionamento, da qual são proponentes. Nessa visão, o *self* é produto de práticas discursivas, não é entendido como tendo uma unidade e coerência, mas ao contrário, as posições criadas para si mesmo e para outros não são parte de uma autobiografia não contraditória e linear, e, sim, fragmentos cumulativos de uma autobiografia vivida. Busquei dialogar também com outros estudiosos pós-estruturalista e/ou *queer* que comungam do entendimento de que as identidades são construídas na linguagem performática com o intuito de buscar possíveis contribuições que favorecessem reflexões mais especificamente sobre a identidade sexual, identidade de gênero e suas amplificações.

- Capítulo 6: Preconceitos e estigmas como contextos para violências contra o exercício da liberdade de ser.

  Finalmente, o último capítulo de revisitação à literatura foi ancorado num posicionamento crítico no contexto da psicologia, aqui representada pelos discursos construcionista social e *queer*. Neste, objetivei favorecer reflexões sobre o preconceito e estigma vivenciados pelas pessoas que se autodenominam como *gays* e lésbicas para então estender tais reflexões para as famílias homoparentais. Para tal, fiz um percurso histórico e conceitual sobre o preconceito, o estigma e a discriminação e, como se inseriram na psicologia, podendo constatar que esta acabou por revalidá-los em sua forma de tratar a diferença. O diálogo com alguns teóricos do construcionismo social e *queer* me permitiu entender que abraçar uma posição crítica na Psicologia significa um posicionamento de objeção ao preconceito e estigma sexual como contextos para violências contra a liberdade de ser e exercer a sexualidade orientada de forma diferente da heterossexualidade compulsória. Esse posicionamento rejeita as múltiplas facetas da discriminação social. Compreendi, também, a tênue fronteira que diferencia os conceitos, preconceitos e estigmas.

- Capítulo 7: Sobre os objetivos e justificativa.

  Nesse capítulo, apresentei o objetivo principal, bem como os específicos, e as temáticas que me guiaram na elaboração dos objetivos.

- Capítulo 8: Sobre a metodologia: uma compreensão hermenêutica na perspectiva de Paul Ricoeur.

  Dei início a esse capítulo apresentando a metodologia que foi utilizada na pesquisa. Primeiramente, contextualizei a metodologia fenomenológica numa compreensão hermenêutica na perspectiva do filósofo Paul Ricoeur, bem como a sua aplicação em pesquisa qualitativa na Psicologia.

  Em seguida, delineei os passos metodológicos para a realização da pesquisa. Iniciei com contextualização, apresentação e descrição identitária dos(as) participantes. Depois, descrevi como a entrevista foi realizada, bem como os cuidados a serem tomados em relação aos aspectos metodológicos, éticos e de fidedignidade aos princípios de Paul Ricoeur (1986). E, por fim, descrevi os passos percorridos para a realização da análise dos discursos, bem como do processo de interpretação dos mesmos. Procurei permear cada etapa metodológica com explicações e sugestões de Paul Ricoeur (1986).

- Capítulo 9: Sobre os discursos analisados: as vivências dos casais homoafetivos, seus(as) filhos(as) e as relações familiares cotidianas.

  Com base nos critérios estabelecidos no capítulo anterior, no que tange à análise e interpretação dos discursos, nesse capítulo eu os apresento e discuto de acordo com a proposta da metodologia fenomenológica numa compreensão hermenêutica, na perspectiva do filósofo Paul Ricoeur, e consonantes com os objetivos da pesquisa. Exponho os discursos em dois grandes eixos temáticos e que foram subdivididos em subtemáticas: I) Sobre pertencer e viver numa família no contexto homoparental; e II) A família homoparental frente à sociedade.

  O eixo temático I abarcou as seguintes subtemáticas e que, também, foram subdivididas:

  1) Sobre as motivações de constituir uma família homoparental.
  2) Sobre a família homoparental e as plurais formas de acesso à parentalidade.

  2.1) A escolha da adoção como via de acesso à parentalidade.

  2.2) O acesso à homoparentalidade por fertilização artificial com doador anônimo.

  2.3) Quando a família homoparental se torna pluriparental: fertilização artificial caseira e um homem *gay* como doador.

  2.4) A família recomposta: os filhos biogenéticos de relacionamento heterossexual anterior como gênese da homoparentalidade.

  2.5) Família recomposta: quando a adoção foi anterior ao relacionamento homoparental.

3) Sobre pertencer, viver e se desenvolver em uma família homoparental: os filhos e as relações familiares.

3.1) Pertencer a uma família homoparental.

3.2) Sobre o relacionamento conjugal homoafetivo.

3.3) Sobre a homoparentalidade: cuidar, educar e se relacionar.

3.4) Sobre a parentalidade homoafetiva e o desenvolvimento da identidade de gênero.

O eixo temático II abrangeu as seguintes subtemáticas, sendo que apenas a primeira foi subdividida:

1) Sobre a homoparentalidade na comunidade.

1.1) Sobre as vivências dos (as) filhos(as) no contexto escolar: as significações dos pais 2)

2) Sobre questões legislativas e jurídicas.

- Capítulo 10: Sobre as considerações finais e as contribuições de nossos parceiros existenciais para a psicologia.

  Finalmente, conforme o próprio título menciona, nesse capítulo apresentei as considerações finais, nas quais, além de descrever o meu percurso desde o início da realização da pesquisa, elaborei uma síntese global acerca da articulação entre os objetivos da pesquisa, pontos fundamentais dos discursos dos(as) participantes (os quais foram trabalhados no capítulo anterior), e alguns dos interlocutores teóricos que estiveram presentes no transcorrer do processo de revisitação à literatura.

Para encerrar e, então, recomeçar! Espero que este estudo possa trazer contribuições para os estudos de família e parentalidade no contexto homoafetivo e para estudos mais amplos que envolvam família, parentalidade, maternidade, paternidade, bem como as suas articulações com os estudos de sexualidade, gênero e identidade. E que este estudo possa, sobretudo, cooperar para a desconstrução dos preconceitos que perpassam esse tema e possibilitar novos sentidos para as novas configurações familiares e desenvolvimento infantil, de forma que haja possibilidade de visualizar uma sociedade menos aprisionada em normatizações sociais e, assim, reverberar em uma sociedade mais igualitária, justa e humana. Para isso, evidencio a importância não estabelecermos pré-julgamentos, mas, ao contrário, de nos abrirmos para compreender estas experiências dialogando com autoras e autores que discutem criticamente os temas acima mencionados.

1 A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA E SOCIAL DA FAMÍLIA

"Hoje eu posso dizer, tenho uma família, não é a perfeita, mas pra mim ela é tudo de bom".
(Participante Raíssa)

1.1 SOBRE A FAMÍLIA OCIDENTAL: DA FAMÍLIA TRADICIONAL À PÓS-MODERNA

As transformações paradigmáticas ocorridas, principalmente a partir de meados do século XX, no que diz respeito à configuração e ao funcionamento familiar, provocaram alterações na estrutura e na dinâmica de suas relações, contribuindo para a concepção contemporânea de família. Essas modificações têm acarretado mudanças nos padrões de funcionamento entre seus membros, levando a um processo de assimilação e de construção de novos modos de relacionamento (WAGNER et al., 1999).

Pretendo, com este capítulo, recontar o percurso histórico da família com o intuito de compreender as transformações ocorridas em seus modelos numa tentativa de subsidiar este estudo. Entretanto, nessa tentativa e orientada pela perspectiva construcionista social, não podemos deixar de considerar as limitações, aberturas e diversidades próprias das narrativas históricas. A não neutralidade da história e o percurso histórico que escolhemos para recontá-la não são neutros, pois, ao realizá-lo, recortamos, explicitamos determinados aspectos e não outros. Portanto, não cabe aqui buscar por discursos generalizantes ou por unicidades dos conceitos ou da história das transformações da família contemporânea.

Dessa forma, neste estudo, tratarei de literatura que se refere à família de classe média, urbana e à qual se associa o termo família como se ele fosse hegemônico ou normal (FUKS, 2006; VAITSMAN, 1994). Um dos percursos possíveis é o da família tradicional, para a moderna, e a seguir, para a pós-moderna.

A Psicologia interessou-se especialmente pelo assunto desde os anos de 1950, quando a família, em si mesma, tornou-se um objeto de análise. Apesar de muitas diferentes versões de família terem sido articuladas, as teorias psicológicas tradicionalmente conceberam-na como uma realidade e, portanto, discutiram esse conceito como um fato objetificado (ACKERMAN, 1958).

Mas vamos iniciar este estudo indagando: o que é família? Ela já foi chamada de instituição, o primeiro lugar de cuidado e o verdadeiro valor de ser humano. A família já foi

descrita de várias maneiras: como sendo a conexão entre indivíduos e sociedade, um lugar confortável para se estar no mundo e uma produtora de psiques únicas, como um lugar de relações de gênero desiguais; um grupo de pessoas do qual se espera que o indivíduo se diferencie; e uma hierarquia a ser respeitada. Enfim, muitas descrições a respeito da definição de família foram oferecidas nos últimos séculos. De fato, ficamos tão acostumados a essas concepções de família em nossas vidas que pode parecer difícil, senão impossível, questionar a existência de uma essência de família no mundo.

A origem do termo família, oriundo do vocábulo latino *famulus*, significa "escravo doméstico". Mas não era usado no mesmo sentido que a sociedade atual lhe dá (ZONABEND, 1988). O seu significado variou ao longo do tempo: conjunto de indivíduos que vivem sob o mesmo teto; grupo de pessoas com um mesmo ancestral; os *agnati*, parentes paternos, e os *cognati*, parentes maternos; a casa em sua totalidade; e os parentes de sangue (ZONABEND, 1988).

A palavra família, nos diferentes dicionários, relaciona-se a pessoas aparentadas que vivem em uma mesma casa ou a laços sanguíneos e ascendência. Contudo, o que é de costume se encontrar quando se trata de família é a denominada "família nuclear" ou "normal" (PRADO, 1982).

Podemos constatar que a família passa por profundas transformações, tanto internamente, no que diz respeito à sua composição e às relações estabelecidas entre seus componentes, quanto às normas de sociabilidade externas existentes, fato este que tende a demonstrar seu caráter dinâmico.

Segundo Engels (1985, p. 22),

> todas as grandes épocas de progresso da humanidade coincidem, de modo mais ou menos direto, com as épocas em que se ampliam as fontes de existência. O desenvolvimento da família realiza-se paralelamente, mas não oferece critérios tão conclusivos para a delimitação dos períodos.

A família, como processo histórico construído e modificado de acordo com as transformações da sociedade, pode possuir as fases em seu desenvolvimento, mas, segundo Engels (op. cit.), apesar de esse desenvolvimento ocorrer paralelamente às mudanças existentes, é difícil, levando-se em consideração somente a própria família, delimitar períodos de sua existência.

Assim, o passado nos auxilia a reconhecer o presente, assim como a família como uma construção social e não como um lugar idealizado, natural e calcado no modelo

heteronormativo, que ainda permeia o imaginário social coletivo do ocidente. Justamente por não ser natural é que ela se transforma no tempo e na cultura, emergindo várias formas de concebê-la, conforme passo a descrever.

Para o antropólogo e filósofo francês Lévi-Strauss (1972), do ponto de vista Antropológico, o termo "família" é utilizado para definir um grupo social originado no casamento, constituído por marido, esposa e pelos filhos (as) provenientes de sua união, configurada a partir de três tipos de relações: aliança entre o casal (casamento ou legalização conjugal), filiação e consanguinidade.

Para alguns cientistas sociais, a família consistia de pelo menos dois adultos de sexos opostos, unidos pelo matrimônio, morando juntos, dividindo os recursos, partilhando a intimidade e procriando e educando crianças (MURDOCK, 1963; GOODE, 1964 apud ZAULI, 2011). Já segundo a concepção sistêmica do terapeuta de família Salvador Minuchin (1982), a família é um grupo social cujos membros estão em constante interação entre si e com o ambiente, delineando, assim, o seu comportamento.

Embora não exista uma única definição sobre família, é importante salientar que os conceitos comumente trazidos estão diretamente relacionados ao modelo da família ocidental. A dimensão histórica modifica a noção de família, que deve ser relativizada conforme a época e o contexto. Como tantas outras instituições, a família é também produzida histórica e culturalmente, modificando sua estrutura, sua função e seu significado social conforme a época e a localidade.

Nesse contexto, o modelo da família nuclear, constituído por pai, mãe e filhos(as), tem sido privilegiado na concepção construída historicamente sobre o grupo familiar – concepção prevalente que corresponde ao modelo hegemônico da família tradicional burguesa, monogâmica e patriarcal, oriunda da união de um casal por laços legais e legítimos (SILVA, 2005; SZYMANSKI, 1994). A família extensa compreende marido, esposa e respectivos filhos, que podem morar na mesma casa com outros parentes, como avós, tios ou tias. Determinada unidade doméstica, por exemplo, pode abrigar uma família extensa, da qual as famílias nucleares fazem parte.

Também em relação à configuração da família, também tendemos, ainda, a considerar a configuração acima mencionada como algo universal, que existe dessa mesma forma desde que o homem é homem. Engels (1976, p. 71) escreveu: "A burguesia empresta historicamente à família o caráter da família burguesa, mas não se pode falar absolutamente da família". Realmente, nem sempre a família foi, ou é, assim.

Se consultarmos manuais de etnografia, antropologia ou sociologia, ou, se simplesmente passarmos a analisar as relações familiares de um mesmo povo no transcorrer de sua história, perceberemos que são tantos e tão variados os tipos de configurações familiares que dificilmente poderíamos reduzi-los a uma descrição tão simples.

O antropólogo Lévi-Strauss (1976) desconstruiu as fantasias sobre família enquanto fato substancialmente natural, fundado sobre uma essência biológica. Segundo o autor, trata-se mais de "invasão da cultura no campo da natureza" (p. 178) do que algo biologicamente dado.

Esse antropólogo (op. cit.) deixou registrados diversos tipos de configurações familiares que existiram em algum momento da história e procurou demonstrar que, se é verdade que a família sempre existiu, em todos os tempos e lugares, também é verdade que apenas a sua existência é misteriosamente exigida, sendo totalmente irrelevante, pelo menos do ponto de vista da necessidade natural, a maneira como ela se constitui.

Lévi-Strauss (1956) chega a afirmar que, comparados todos os modos de constituição que a família já assumiu, historicamente, pouco poderia ser observado haver em comum entre elas, fora o vocábulo empregado para designá-las. Para comprovar essa tese, o autor levanta diversos casos nos quais a família assume uma configuração bem diversa daquela com a qual estamos acostumados a conviver no mundo contemporâneo.

Aponta ele a existência de famílias como as das tribos bantos, na África, em que vigorava a poligamia, o mesmo homem desposando várias mulheres, vivendo cada uma delas, com sua respectiva prole, em uma choupana diferente, que o marido devia sustentar.

A poligamia também pode ser encontrada, segundo Lévi-Strauss (1956), entre os tupicaraíbas do Brasil central, mas aqui ela assume uma característica peculiar, pois o homem desposa mulheres que são parentes entre si, como um grupo de irmãs, ou uma mãe e suas filhas oriundas de um matrimônio anterior. As crianças nascidas nessa estrutura familiar, portanto, serão ao mesmo tempo enteadas e sobrinhas, netas ou meias-irmãs das outras esposas, sendo, por isso mesmo, cuidadas por todas elas sem que se faça muita distinção em relação ao ventre do qual provieram.

Em outras sociedades, como a do Tibete e do Nepal, as famílias são constituídas com base na poliandria, em que são vários maridos que compartilham a mesma esposa, ficando para um deles o encargo de ser o "pai legal" das crianças por ela geradas.

Já a experiência de Lévi-Strauss (1956) com os "todos" evidencia que, entre esse povo, era possível que o casamento acontecesse entre um grupo de homens e um grupo de mulheres

(o que chamamos de “casamento em grupo”). Isto porque esse povo, originalmente poliândrico e praticante do infanticídio feminino como forma de sacrifício religioso, vendo o número de mulheres aumentar consideravelmente após a proibição dessa prática, passou a permitir que o grupo de homens que antes compartilhava a mesma mulher desposasse várias, o que resultou na possibilidade de que cada homem tivesse várias mulheres, que, por sua vez, podiam ser esposas de vários homens.

Lévi-Strauss (1956) explica que, se a monogamia se tornou predominante nas sociedades humanas, isso não se deu porque ela está inscrita na natureza humana, mas por razões de ordem econômica, moral e religiosa, derivadas do simples fato de que, geralmente, quando não são introduzidas no grupo circunstâncias especiais que alterem a proporção, existe um número equivalente de mulheres e homens, e o fato de se permitir que um homem tenha várias mulheres (ou o contrário), acaba condenando outros a viver na solidão, sem alguém para compartilhar seu destino e garantir a manutenção de sua linhagem.

Outro tipo de família citado pelo autor acima (op. cit.) é o encontrado na maior parte da Índia contemporânea e em várias partes da Europa do século XIX, chamado por ele de “família conjunta” ou “família extensa”, que era constituída pelo mais velho ascendente vivo, suas esposas, filhos casados com as esposas e filhos, os filhos e filhas solteiros, os netos casados com as esposas e filhos, os netos e netas solteiros, e assim por diante, até o mais novo dos descendentes. Na verdade, afirma o autor que esse tipo de família surgiu tão antes da família conjugal, e alcançou tanta projeção, alastrando-se de tal forma pelo mundo afora, que, em verdade, seria a outra que deveria ser chamada de família restrita.

Os *chukchees* siberianos, também lembrados por ele, estabelecem as famílias de uma forma que a nós parece inacreditável, e mesmo contraditória aos propósitos e finalidades dessa entidade. Nesse povo, é usual que pessoas maduras, que já tenham completado mais de vinte anos, desposem bebês de dois ou três anos. Então, no caso das mulheres, que podem ter quantos amantes quiserem, tendo em vista que o sexo nessa comunidade ainda é visto como um meio de satisfação de desejos, elas criam o pequeno marido junto com seus filhos, até que ele atinja a idade de desempenhar o papel conjugal. Da mesma forma, assim procede o homem. Cria sua pequena esposa até que ela possa efetivamente assumir esse papel em sua vida. Interessante observar que os casamentos, nesse povo, são geralmente muito sólidos, uma vez que os cuidados parentais dispensados por um dos parceiros (as) ao outro vêm reforçar os sentimentos normalmente existentes entre marido e mulher.

Em várias partes da África, relata o autor, mulheres de alta estirpe desposam outras mulheres, que fazem engravidar através do serviço de amantes não reconhecidos. Os filhos daí provenientes são criados pelas duas mulheres, tendo a mulher nobre o direito de transmitir a eles o seu nome, sua posição e sua riqueza, como se seus filhos fossem.

Na Índia Central, moças e rapazes desfrutam de ampla liberdade sexual, até o momento em que se casam, mas são proibidos de escolher para parceiro (a) alguém que tenha sido seu amante anteriormente. A consequência disso é que cada homem acaba se casando com a mulher que antes conhecia como amante de seu amigo, irmão ou vizinho.

Na antiga Rússia, assim como na parte sul-oriental da Ásia, o pai tinha direito a privilégios sexuais com relação à jovem esposa de seu filho.

O que o Lévi-Strauss (1976) deixa claro, por meio da análise de suas observações, é que a questão da família não pode ser percebida de uma forma dogmática, pois o padrão que temos hoje não decorre da natureza, nem é uma necessidade universal, sendo perfeitamente possível que uma sociedade estável e duradoura possa existir sem ela, e que a família mantenha uma identidade legal, econômica e sentimental mesmo quando estruturada de modo totalmente diverso, como nos casos citados acima.

Assim, Lévi-Strauss (1976) busca conceituar família como o grupo social originado em um casamento (entendido aí como união de duas ou mais pessoas), constituído pelas pessoas casadas e sua prole, cujos membros são ligados entre si por laços legais, direitos e obrigações econômicos e religiosos, direitos e proibições sexuais, e sentimentos psicológicos, tais como o amor, o afeto, o respeito, etc.

Tratando do tabu do incesto, ele coloca a exogamia como fruto da necessidade de integração entre as unidades parciais no seio do grupo total. Para ele, longe de ter uma causa moral ou eugênica, a proibição do incesto foi estipulada por resultar em um benefício social, uma vez que estimularia uma maior coesão, uma solidariedade mais eficiente, e uma articulação mais elástica entre as pessoas do grupo, criando, ao lado dos vínculos naturais, outros laços mais ou menos permanentes, derivados do matrimônio, o que contribuiria para garantir a existência do grupo como grupo. Isso seria ainda mais fundamental em determinadas sociedades em que as relações só podiam ser ou familiares ou hostis, tendo em vista que não se reconhecia a possibilidade de relações neutras. Nessas tribos, como entre os *nuers*, por exemplo, ou as pessoas eram parentes ou inimigas, não havia situações intermediárias. E, se pertencessem a esse último grupo, deveriam ser mortas na primeira oportunidade, antes que se tornassem elas mesmas as assassinas.

Diversos outros autores citaram também, em suas obras, outros tipos de famílias que podemos encontrar na História, diferentes do padrão a que estamos acostumados.

Em algumas tribos indígenas, não existe propriamente a figura da "mãe" e do "pai" dos curumins. Os genitores, assim que a criança nasce, logo a misturam com as outras crianças da tribo, sendo ela, a partir de então, cuidada por todos os seus integrantes. As crianças são todas "Filhas da tribo", e os índios e índias adultos são igualmente responsáveis por elas, sem nenhum tipo de distinção em relação ao ventre do qual nasceram ou ao homem que o fecundou.

Mitchell (1976) defende a existência de uma pluralidade de formas de socialização. Para ele, não há nenhuma razão biológica para que a "mãe social" seja, necessariamente, a mãe biológica. Relata, como exemplo de sua afirmativa, a experiência dos *kibbutz* israelenses, onde as crianças não são cuidadas por seus pais, mas sim por *nurses*, preparadas profissionalmente. Acrescenta ele que esse sistema educativo traz como benefício o fato de as crianças não ficarem expostas a ansiedades típicas de genitores.

Engels (1976) relata que, em Esparta, as uniões estéreis costumavam ser dissolvidas, mas os matrimônios conservavam reminiscências do casamento grupal. Sendo assim, era possível que o homem, descobrindo que sua mulher era estéril, se casasse uma segunda vez, conservando a primeira como esposa. Irmãos podiam ter uma mesma mulher em comum, e era educado um amigo partilhar sua própria mulher com outro, caso esta lhe agradasse. Incomum, segundo o autor, era que a mulher de Esparta praticasse o adultério sem o conhecimento do marido. Ela até enviava ao marido os pretendentes que lhe cortejavam, sendo perfeitamente normal que o homem colocasse a mulher à disposição de "um ótimo garanhão" (ENGELS, 1976, p. 76).

Malinowski (1976) descreve a estrutura familiar dos habitantes das ilhas Trobriand, da Nova-Guiné norte-oriental, e relata que, naquela comunidade, acredita-se que os filhos são introduzidos no útero materno sob a forma de espíritos pequeníssimos, não se reconhecendo, portanto, nenhuma participação do pai na procriação. Dessa forma, o marido não é considerado pai da prole, no sentido que damos à palavra, e é para eles como um amigo que os ama e protege, que tem alguma autoridade por causa dos cuidados afetuosos, da terna amizade, das relações pessoais que mantém com as crianças, e não por haver ligação física ou fisiológica entre eles. Nem é dele a obrigação de fornecer alimentos à família; deve preocupar-se mais com a manutenção de suas próprias irmãs. Nessa comunidade, é o irmão da mãe quem está investido de autoridade e poder de disciplina. É ele quem tem a obrigação de sustentar a família

e quem transmite seus bens para ela, quando morre. O ordenamento no qual se baseia a vida social e a constituição familiar dessa comunidade é, assim, bastante diferente do nosso.

Em muitas culturas do Oriente Próximo e do Oriente Médio, o amor real não apenas existia entre homens e mulheres, como também entre pessoas do mesmo sexo. Um conto famoso da China narra a relação entre dois homens durante a dinastia *Zhou*, no primeiro milênio antes de Cristo. Eles se amaram como "marido e mulher". Isso não era um problema, contanto que eles cumprissem com suas obrigações mediante a família e o Estado (BAKAS, 2011, p. 20). Até os dias de hoje, encontramos culturas em que a família é formada de um modo distinto. Em países árabes, é comum um homem desposar várias mulheres, vivendo com elas, e com todos os filhos delas advindos, em uma mesma casa. Esses países, diferentemente dos ocidentais, adotam a poligamia como forma aceitável de constituição familiar.

Morgan (1976) também questiona a crença na eternidade da estrutura familiar que hoje conhecemos, introduzindo o fator histórico em algo que, até então, era visto como totalmente pertencente ao reino da natureza ou à predeterminação divina. Ele classificou os diversos tipos de constituições familiares, colocando-os em uma escala evolutiva, que relacionava com o próprio desenvolvimento do gênero humano. Assim, tínhamos:

- Família consanguínea, na qual o casamento se dava entre irmãos e irmãs. Eram as famílias encontradas na Polinésia e na Península de Malaca, por exemplo. Nessas famílias, um homem chamava de "filho" aos seus próprios filhos, aos filhos de seus irmãos (pois as mulheres dos seus irmãos eram também suas mulheres) e aos de suas irmãs (porque elas eram também suas mulheres).
- Família punaluana: na qual várias irmãs desposavam os maridos de cada uma das outras, ou vários irmãos desposavam as esposas de cada um dos outros. Ou seja: um grupo de homens era casado com um grupo de mulheres. Assim eram as famílias dos aborígenes norte-americanos, e, em regiões da África, da Índia e da Austrália. Nessas famílias, um homem continuava chamando de "filhos" tanto seus próprios filhos, quanto os de seus irmãos, pois continuavam compartilhando as esposas. Mas não mais os de suas irmãs, que já estavam proibidas para eles.

  Esse tipo de família ainda tem uma característica grupal, porém com um elemento importante: a certeza da descendência materna.

Neste percurso histórico dos modelos de família na época primitiva, Engels (1985) nos chama atenção para a característica grupal das mesmas. Estas tinham como modelo a relação entre grupos, na qual cada mulher pertencia igualmente a todos os homens, e cada homem

pertencia igualmente a todas as mulheres. Nessas famílias, também, permitia-se o casamento entre irmãos e primos de todos os graus.

Engels (1985) complementa que, em todas as formas de famílias grupais, não se pode saber com certeza quem é o pai de uma criança, mas sabe-se quem é a mãe. Segundo o autor, esse fato valorizou o papel da mulher na família em que, nesse caso, a linhagem feminina se sobrepõe. Assim, encontramos o que determinamos de família matrilinear, na qual a mulher é determinante para a constituição da família comum. Conforme afirma Prado (1982, p. 54), "denomina-se família matrilinear aquela que identifica o indivíduo através de sua origem materna, somente", ou seja, as mulheres eram responsáveis pelas principais técnicas de sobrevivência, e, por isso, detinham grande poder.

Nesse processo evolutivo, a família sindiásmica evidencia-se como a família caracterizada pela formação por pares, excluindo qualquer formação familiar por grupos. Nesta, os casais já eram individuais, mas não havia ainda exclusividade na coabitação. Nesse tipo de família, um homem ainda podia chamar de "filho" tanto o seu próprio quanto o de seu irmão, mas a esposa deste não era mais considerada sua mulher, embora ainda pudesse se deitar com ele quando lhes desse vontade. Essa configuração familiar, acrescida de fatores externos desenvolvidos nesse período, como a domesticação de animais, a agricultura, a divisão do trabalho entre homem e mulher e a herança, marcam a passagem do matrimônio sindiásmico à monogamia.

A família monogâmica é composta por casais individuais, que tinham exclusividade na coabitação um com o outro. Essa transição vem em conjunto com a aquisição da propriedade privada, a qual coloca a família como um núcleo forte que obtém determinadas riquezas que esta conquistou. Esses bens conquistados são passados de pai para filho, ou seja, não são comunitários, mas sim privados a uma família.

Cabia à mulher, portanto, a manutenção da espécie e procriação. Isso fez com que ela fosse impedida de participar do campo social, político e econômico, que ficou destinado somente aos homens. Para justificar esse processo, Aristóteles explicava que "a fêmea é fêmea em virtude de certa falta de qualidades" (NEOTTI, 1973). Ela, por ser considerada um serinstrumento e sem qualidades, não era um ser incluso na sociedade, mas sim era um objeto de posse ou uma propriedade do homem, tanto do pai quanto do esposo. A figura feminina era completamente dominada. Não possuía direito e era submetida a diversas ordens impostas. Foi gradativamente sendo privada, afunilando-a na ocupação de restritos espaços e funções na sociedade, e foi tornando-se propriedade do homem, conforme passo a narrar.

1.2 DA FAMÍLIA TRADICIONAL À MODERNA

A família passou por nova mudança entre os séculos X e XI, período em que os governos deram lugar à Igreja, que aceitava apenas o casamento sob as leis de Deus, instituídas por Santo Agostinho, nos séculos IV e V, e por São Tomás de Aquino. "O II Concílio de Letran no século XII e o Concílio de Trento no século XVI instituíram e reafirmaram a dimensão sacramental do matrimônio: a união de duas pessoas é semelhante à união de Cristo à sua igreja" (CADORET, 2003, p. 41). Segundo Zimmerman ([1947] 2007) apud Zauli (2011), durante três séculos, o tipo de família que reinou oficialmente na sociedade ocidental foi aquele sob a égide da igreja, sujeita às regras da lei canônica.

Ariès (1986), usando a análise iconográfica da Idade Média, levanta a hipótese de que, durante tal período, inexistia a representação de família, a qual começa a aparecer apenas durante os séculos XV e XVI e atinge o auge no século XVII. As pinturas da Idade Média, por exemplo, não retratavam cenas familiares. A esposa só começou a ser retratada no século XV, e a criança, no século XVI. Depois, a vida em família, composta de todos os integrantes, passou a ser ilustrada com toda a força.

Ariès (1986) enfatiza que, durante o período medieval, havia dois grupos de laço de sangue: o da linhagem, constituída dos descendentes do mesmo ancestral; e o da família conjugal, cujos membros residiam todos juntos, inclusive outros casais que ocupavam a mesma propriedade, o patrimônio, que não era dividido. "Essa tendência à indivisão da família [...] deu origem às teorias tradicionalistas do século XIX sobre a grande família patriarcal" (ARIÈS, 1986, p. 143).

A família conjugal moderna seria, portanto, a consequência de uma evolução que, no final da Idade Média, teria enfraquecido a linhagem e as tendências à indivisão (ARIÈS, 1986, p. 143). Isso porque, no século XIII, a economia monetária alterou-se, a fortuna mobiliária aumentou, a autoridade do príncipe, seja o rei, seja o chefe de um principado, aumentou as solidariedades de linhagem, e as indivisões de patrimônio foram abandonadas. Em consequência, a família conjugal se tornou independente e, junto com a indivisão e comunhão de bens do casal, instala-se e se difunde entre os nobres o direito de primogenitura, o que traz à tona a importância da autoridade paterna e diminuição da importância que as mulheres tinham nas sociedades primitivas. A partir do século XIV, a mulher começou a perder espaço de atuação na família, todos os seus atos tinham de ser autorizados pelo esposo, e aumentaram os

poderes do marido. Mulheres e filhos passaram a se submeter cada vez mais à autoridade do marido e pai (ARIÈS, 1986). Assim, todos os direitos são cedidos ao pai, e na ausência deste, ao filho primogênito.

Cabe observar que, no final da Idade Média, as pessoas viviam em sociedades coletivas, comunitárias, na comunidade senhorial, feudal. Os vínculos de vassalagem mantinham o indivíduo ou a família num mundo que não era nem privado nem público, os quais se confundiam, porque muitos atos da vida privada se realizavam em público. Na comunidade rural que rodeava a família, todos se conheciam (BRAVO, 2000). A comunidade determinava mais o destino dos indivíduos do que a família. Era a comunidade quem demarcava as fronteiras entre os direitos e deveres dos indivíduos. Ou seja, o mundo público era dominante, e as crianças e os adultos de uma família se relacionavam entre si do mesmo modo que transitavam com as outras pessoas da sociedade. Não havia distinção entre os investimentos afetivos dos membros de uma família e os outros membros da comunidade. O palco para as relações eram os espaços abertos, ruas, praças, palácios, nos quais a intimidade entre as pessoas não tinha lugar.

A ideia de sujeito separado de seu lugar social restringe-se a ponto de se pensar que ele não tem existência real nessas famílias a não ser enquanto um papel social a exercer (ARIÈS, 1986; FLANDRIN, 1995; SHORTER, 1995).

Nesta família, dita “tradicional”, a relação familiar serve acima de tudo para assegurar a transmissão de um patrimônio. Os casamentos são, então, arranjados entre os pais sem que a vida sexual e afetiva dos futuros esposos, em geral unidos em idade precoce, seja levada em conta; sua função não é afetiva, e sim moral. Nessa ótica, a célula familiar repousa em uma ordem do mundo imutável inteiramente submetida a uma autoridade patriarcal, verdadeira transposição da monarquia de direito divino.

No século XVI, após a Reforma Protestante, três tipos de família brigavam entre si: a família de costumes semelhantes aos da do tipo truste; a família secular, agente do Estado, instituída por contrato civil, em que o divórcio só era concedido pela lei; e a família cristã.

Até a Revolução Francesa, a família era considerada uma união sagrada, criada pela influência de Deus, sem ser, no entanto, um de seus sacramentos originais (ARIÈS, 1986). Paralelamente, as ideias de pensadores franceses, ingleses e alemães do século XVIII começaram a abrir caminho para uma nova concepção de família, de contrato privado, com apenas alguns limites civis; um acordo privado entre uma mulher e um homem, regulado pelo Estado apenas no aspecto civil, quanto a algumas funções, como procriação, educação e

herança, e o casamento podia ser dissolvido por vontade própria. Era um conceito diferente da concepção medieval como um ato de Deus ou sob domínio do Estado (ZIMMERMAN, [1947] 2007 apud ZAULI, 2011).

A Revolução Industrial gerou novas mudanças na configuração familiar, as quais influenciaram até os dias de hoje os papéis desempenhados por mulheres e homens na sociedade. Muitas pessoas passaram a viver em famílias nucleares devido às pressões da industrialização e à imigração urbana (BAKER, 2007). Na visão de Engels (1985), a família nuclear era produto da industrialização, na medida em que a sociedade e a estrutura familiar, antes formadas por grupos de pessoas que viviam em extensos clãs ou grupos de parentes, passaram a se constituir de famílias nucleares que viviam nas cidades da Inglaterra industrializada. As mudanças políticas e econômicas que ocorreram na passagem do feudalismo para o capitalismo alteraram a vida familiar, porque transferiram a produção das casas e residências para as fábricas (ENGELS, 1985). Tais mudanças na produção levaram ao surgimento da estrutura familiar patriarcal, na medida em que os homens, segundo o autor, passaram a ser os intermediários entre as respectivas famílias e a comunidade em geral, porque eram eles que ganhavam os salários para sustentar a prole, enquanto das mulheres se esperava que cuidassem dos filhos e da casa. Como as mulheres tinham pouca participação na produção econômica, elas perderam *status* e autoridade, porque as pessoas eram valorizadas de acordo com o quanto eram capazes de receber de dinheiro.

A família entendida como uma instituição política e patrimonial funcionava coerente com uma sociedade hierarquizada, patriarcal, com papéis de gênero definidos. A ênfase no poder paterno que acompanhava a autoridade marital, o homem, então, era percebido como superior à mulher e à criança, diferença essa concebida como inerente à natureza humana, que o dotaria, pois, de uma autoridade natural sobre a esposa e os filhos. O casamento realizado por contrato, segundo as necessidades econômicas e as alianças políticas das famílias, inibia qualquer expressão de afetividade entre os(as) parceiros (as), sendo o amor conjugal considerado desnecessário a um bom casamento. Nesse contexto, a posição ocupada pela criança também diferia daquela experimentada posteriormente (HAROCHE, 2008; LIPOVETSKY, 2007).

Mas o reforço da intimidade familiar era fundamental para retirar a família da rua, divulgada como antro de perdição. E foi no século XVIII, com o recolhimento dos membros de uma família com laços biogenéticos a uma casa com espaços de convivência delimitados, que passou a existir privacidade, troca entre os sujeitos e, no meu entender, o surgimento da

noção de família, tal como a entendemos nos dias de hoje (ARIÈS, 1986). Ela surge, então, da possibilidade de reconhecimento mútuo entre os sujeitos, da troca de afetos entre eles, e isso só foi possível a partir de um espaço físico que possibilitava a aproximação entre as pessoas. Estava despontando o sentimento do século XVIII e do romantismo.

Conforme os dizeres de Ariès (1986, p. 10),

> a família antiga tinha por missão, sentida por todos, a conservação dos bens, a prática comum de um ofício, ajuda mútua cotidiana, em que um homem e mais ainda uma mulher, isolados não podiam sobreviver, e ainda, nos casos de crise, a proteção da honra e das vidas. Ela não tinha a função afetiva. Isso não quer dizer que o amor estava ausente: ao contrário, ele é muitas vezes reconhecível, em alguns casos desde o noivado, mas geralmente depois do casamento, criado e alimentado pela vida em comum. Mas (e é isso o que importa), o sentimento entre os cônjuges, entre os pais e os filhos, não era necessário à existência nem ao equilíbrio da família: se ele existisse, tanto melhor.

De acordo com esse autor (op. cit.), na Idade Média, as crianças permaneciam vinculadas às suas famílias por pouco tempo, até entre os 7 e 10 anos, quando eram entregues a outras famílias (por contrato ou não) para receberem instrução na condição de aprendizes. A aprendizagem não se exercia na condição formal da escola, mas confundia-se com o exercício das tarefas domésticas cotidianas, sendo o convívio constante com os adultos parte desse processo. Assim que podia prescindir dos cuidados da mãe ou da ama, a criança passava à condição semelhante à do adulto, misturando-se a eles em todas as atividades sociais.

Ariès (1986) informa-nos que, já a partir do século XVII, algumas transformações indicam a emergência de um novo sentimento familiar associado à valorização da infância. Entre elas, podemos citar a modificação dos hábitos educacionais, passando-se da aprendizagem cotidiana exercida no ambiente doméstico à escolarização maciça da infância e à modificação da condição de transmissão de bens, passando-se a reconhecer a igualdade entre os filhos no direito à herança. No campo das relações sociais, assistiu-se, a partir de então, ao desenvolvimento da noção de vida privada.

Estudos atuais mostram como a vida coletiva vai dando lugar a um espaço privado de vida. Conforme nos narra Bock (2001, p. 19),

> as casas modificam sua arquitetura para reservar aos indivíduos locais privados; os nomes se individualizam; roupas, guardanapos e lençóis ganham marcas, de modo a permitir sua identificação. A vida do trabalho sai da casa para a fábrica, modificando o caráter da vida pública. A casa torna-se lugar reservado à família que, em seu interior, divide espaços, de forma a permitir lugares mais individuais e privados.

A partir da privatização, aos poucos a família tradicional organizada sobre o pai provedor, a mãe encarregada dos afazeres domésticos e os filhos agradecidos pelo amor incondicional vai sendo substituída por núcleos baseados nas relações interpessoais de afeição, companheirismo e compreensão, que reconhecem as necessidades de cada um de seus membros (PERROT, 1993).

A relação conjugal modificou-se, uma vez que o antigo casamento por contrato não era conveniente aos novos ideais libertários e igualitários, passando o casamento por amor a vigorar. A felicidade conjugal ganhou importância para a família e, ainda que a distinção entre homem e mulher permanecesse, a consciência social modificou-se em relação ao sentido da família e da infância, alterando profundamente as relações marido-esposa e pais-filhos.

Articulando-se aos interesses econômicos do Estado, um outro discurso proferido por médicos, moralistas, administradores e chefes de polícia reforçava a necessidade de a mulher ocupar-se com os filhos. Tal discurso baseava-se, principalmente, no argumento de que essa seria a forma "natural" de cuidados com a criança e, por isso, a mais adequada; uma vez que só a mulher era capaz de gestar e parir, seriam, pois, concernentes apenas à "natureza feminina" a educação e os cuidados com a prole.

Em estudo que denominou "história das mentalidades", Donzelot (1986), baseando-se nos trabalhos de Foucault, identificou nas chamadas tecnologias políticas os elementos portadores das transformações que se verificaram nas condições de vida na França a partir do século XVIII e também em outros países da Europa. As tecnologias políticas podem ser entendidas como um conjunto de práticas que investirão sobre o corpo, a saúde, as formas de alimentar e morar, enfim, o espaço completo da existência humana.

A partir dessa época e por todo o século XIX, a família e a cidade foram submetidas a um intenso processo de medicalização. Segundo Foucault (1989), a família foi o principal instrumento das práticas higiênicas que se iniciam nessa época.

> o corpo sadio, limpo, válido, o espaço purificado, límpido, arejado, a distribuição medicamente perfeita dos indivíduos, dos lugares, dos leitos, dos utensílios, o jogo do "cuidadoso" e do "cuidado", constituem algumas das leis morais essenciais da família (FOUCAULT, 1989, p. 199).

Segundo o autor (op. cit.), a família deixa de ser apenas uma teia de relações que se inscreve em um estatuto social, em um sistema de parentesco, em um mecanismo de transmissão de bens, para se tornar um meio físico, permanente, focado no cuidado e educação das crianças e na disciplina de seus corpos. Nesse momento, o laço conjugal não serve apenas

para estabelecer “a junção entre duas ascendências, mas para organizar o que servirá de matriz para o indivíduo adulto” (FOUCAULT, 1989, p. 199).

A ética familiar dominante, antes da revolução romântica, seguia o padrão da cultura aristocrática. Com exceção dos burgueses recém-reformados, o interesse das casas e linhagens sobrepujava os interesses individuais. “A instituição familiar era foco de controle e vigilância apenas no que concernia à moralidade do trabalho e ao imperativo da escolarização” (COSTA, 2006, p. 18). Assim, começa a se consolidar a nuclearização da família urbana.

Donzelot (1986) sugere que, embora o tema do cuidado com as crianças tenha se tornado recorrente na França a partir de meados do século XVIII, nas publicações elaboradas por médicos, administradores e outros que questionavam os hábitos educativos em vigor, essa crítica, porém, não se mostrava homogênea, mas distinta segundo a camada da população a que se dirigia.

De acordo com Donzelot (op. cit.), sobre a camada mais pobre da população incidia uma crítica pela ausência de uma “economia social”. A crítica dirigia-se tanto à prática da criação de filhos por amas de leite mercenárias, quanto ao abandono de menores em hospícios. Ambas as ações tinham como consequência uma elevada mortalidade de indivíduos; a última, especialmente, exigia investimentos do Estado, dos quais a sociedade extraía mínimo benefício posterior, pois a população carente atendida nos hospícios raramente chegava à idade adulta, quando poderia, então, compensar os investimentos do poder público por meio do trabalho. Em outro extremo, a crítica que incidia sobre a camada mais rica da população tinha um foco diferente, nesse caso dirigido à ausência de uma “economia do “corpo”.

Nos segmentos economicamente mais favorecidos da sociedade, a ligação entre médico e família teria produzido modificações profundas na organização familiar: o fechamento da família sobre si mesma, um controle maior sobre a educação e os hábitos de todos os seus membros, e a aliança entre o médico e a mãe, que teria beneficiado a ambos – à mulher, promovendo-a socialmente em função do desempenho adequado de seu papel materno; e, ao médico, que teve seu poder reforçado contra as antigas estruturas de tratamento e cuidados leigos, e também contra a disciplina religiosa e as formas tradicionais de educação (internato).

A psiquiatria em função da medicalização da família e da moral, no final da primeira metade do século XX, impunha padrões culturais, além do tratamento da patologia individual. A modalidade médica de salvação reivindica direitos, faz alianças com o Estado e promove saúde e moralidade. A medicalização da loucura e do crime transferia para os médicos a

responsabilidade sobre sujeitos. A autoridade sobre as crianças passou a ser dividida entre pais e especialistas.

A medicina se interpunha como reguladora entre indivíduos, família, cidade e Estado e intervinha inclusive na casa: sua dimensão, arrumação, movimentação (COSTA, 1989). Os médicos ganhavam terreno à medida que se mostravam indispensáveis à sanidade material, física e social. Apresentava-se como um conselheiro para preservar ou melhorar a qualidade do "patrimônio genético" (FABRE, 1996).

Riscos de contágio eram identificados à promiscuidade física, e o discurso médico anunciava as regras para uma boa estratégia matrimonial, conservando patrimônios biogenético e financeiro. Montava-se, assim, uma forma sutil de controle social, por meio da difusão de uma concepção democrática da vida doméstica.

Cada vez que a família se desestruturava, buscava voltar a seu equilíbrio e recebia auxílio dos médicos. Quando se reenclausurava, incorporava a presença médica à sua intimidade. Já no século XIX, a família, seguramente conduzida pela atenção do médico, fazia de seus laços e de sua casa o ambiente harmônico e admirável tão solicitado pela higiene (COSTA, 1989). E, assim, a família ganhava poder no estreito espaço da casa e passava a ser a célula máter da sociedade.

A sociabilidade deveria encontrar um meio termo entre a estabilidade sentimental dos novos vínculos familiares e a cumplicidade com os interesses da cidade e do Estado. A higiene procurou encontrar esse equilíbrio, construindo mapas de saúde por onde a família podia trafegar sem comprometer sua sanidade (COSTA, 1989).

Se nas camadas altas houve a ênfase nos laços afetivos, nas camadas populares esses mesmos laços foram progressivamente desfeitos e substituídos pelas políticas sociais de intervenção. Nesses segmentos, as estratégias de intervenção ter-se-iam voltado muito mais para o "entrave de liberdades", tais como o abandono de crianças (assumido ou não pelos pais), as uniões livres (concubinato) e as ações de mendicância e vagabundagem. Em tais famílias, observou-se um progressivo isolamento, operado pela redução de sua "extensividade com o campo social", ou seja, pela desarticulação de antigas redes de relação e troca de favorecimentos. Uma vez isolada, tornou-se mais fácil ao complexo tutelar controlar a família em seus desvios (DONZELOT, 1986, p. 47).

Essas estratégias diferenciadas repercutiram em diferentes posicionamentos assumidos pela mulher e pela criança, conforme a classe social a que pertenciam, e seu sucesso permitiu

a presença do Estado diante de cada indivíduo através da família, ou seja, a passagem de um governo das famílias para um governo através da família.

A ampliação das responsabilidades maternas fez se acompanhar de uma crescente valorização da mulher-mãe, a "rainha do lar", dotada de poder e respeitabilidade, desde que não transcendesse o domínio doméstico.

A esse respeito, Donzelot (1986) considerou que o movimento de isolamento da família em relação à comunidade concorreu para sua progressiva fragilização, especialmente agravada quando a autoridade paterna teve seu poder atenuado diante da valorização da mulher como educadora e aliada do poder médico. Foram, então, os especialistas – no início os médicos higienistas, depois os pedagogos, os psiquiatras, e mais tarde os psicólogos e psicanalistas – que, por meio de suas intervenções, contribuíram para a construção de normativas destinadas a regular a vida familiar e individual, as quais passaram a ser seguidas não mais a partir da imposição ou do receio da punição, mas pelo desejo cultivado e orientado de uma vida normal e saudável.

Após a Revolução Industrial, essa visão foi se modificando, a agricultura não era mais o ponto fundamental da economia, muitas famílias deixaram os campos agrícolas para viverem nos centros urbanos industriais. O salário oferecido pelas indústrias já não era mais o suficiente para o sustento da família, as mulheres se inserem no mercado de trabalho, até mesmos as crianças, iniciando, assim, a exploração da mão de obra de mulheres e crianças. Essas são as transformações que configuram a emergência da sociedade urbana industrial. Esse contexto favorece a mudança no papel da mulher na sociedade, deixando de ser apenas a pessoa responsabilizada a ficar dentro de casa para cuidar dos afazeres domésticos e dos filhos.

Assim, no século XIX, após a industrialização, a sociedade havia-se transformado numa vasta população anônima; as pessoas não se conheciam, e o trabalho, o prazer e o estar em família passaram a ser atividades separadas. A célula nuclear da família extensa moderna surgiu como subproduto da Revolução Industrial (BRAVO, 2000).

Após o final do século XIX, a família passou a ser o espaço em que os indivíduos se preocupavam com o desenvolvimento e a proteção da individualidade e se transformou num órgão secundário do Estado, que controlava e regulava as relações dos membros da família por meio do estabelecimento de regras (SINGLY, 2009). Durante duas décadas depois da Segunda Guerra Mundial, a família foi a célula de base da sociedade e, "mimada, sustentada e celebrada pelo Estado, [...] se tornou objeto de uma política através da qual a nação garantia doravante a

seus membros um desenvolvimento e uma proteção sem precedentes na história da humanidade" (ROUDINESCO, 2003, p. 145).

Começou a se inscrever, portanto, na esfera política um processo de individualização, culminando na família pós-moderna (SINGLY, 2009),

Segundo Costa (2006, p. 19), no final do século XIX, o perfil da família era o de,

> [...] uma instituição vagamente cristã e fortemente romântica, na qual se cultivava o amor para com o próximo e a solidariedade para com os concidadãos. O enaltecimento do romantismo amoroso; o fascínio pelas sutilezas da vida íntima; o gosto pelas fantasias sentimentais; a exaltação da convivência terna entre cônjuges e entre pais e filhos; o retraimento da espiritualidade cristã para o interior dos lares; as regras de civilidade etc., são os efeitos mais visíveis deste longo processo de consolidação da família nuclear, que posta neste patamar, tornou-se a célula da sociedade, da Pátria, da Nação.

1.3 SOBRE A FAMÍLIA PÓS-MODERNA: A INDIVIDUALIZAÇÃO EM FOCO

O processo de individualização trouxe sensível mudança no núcleo familiar. O indivíduo ocupou o lugar de principal elemento social, o apoio nos elementos "eu" forma nossa realidade cultural, histórica e sociológica, não excluindo a econômica em sentido amplo. Deslocou seu centro de constituição do princípio da autoridade para o princípio da compreensão e do amor e a promoção da dignidade da pessoa humana. Portanto, não é mais possível se referir à organização familiar, pensando-a com uma estrutura de convivência originada no ato formal do casamento civil e religioso, cumpridora de um papel determinado pela cena social vigente.

O tipo moderno de família e de casamento entrou em crise porque foram abalados seus principais fundamentos: a divisão sexual do trabalho e a dicotomia entre público e privado atribuída segundo o gênero.

A família do século XX, segundo Prost (1992), vai perdendo seu caráter de instituição ou microssociedade, ao transferir para a escola a tarefa de ensinar aos filhos as regras da vida em sociedade, bem como ficar submetida ao Estado em relação às atribuições que lhe resta. A família deixa de ser reconhecida como uma instituição e passa a ser enunciada como ponto de encontro de vidas privadas.

A partir da década de 1930, ocorre a valorização do amor conjugal sob todos os aspectos, inclusive o sexual. Segundo Ariès (1986), o casamento de jovens estudantes precipita uma mudança importante, pois casar antes de ter uma situação estabelecida era uma grande novidade, e os casamentos de estudantes são casamentos por amor. O amor passa a ser o fundamento do casamento, e a sexualidade torna-se a linguagem desse sentimento.

Os anos de 1960 foram o período em que a mulher, antes relegada ao anonimato social e ao papel de coadjuvante familiar, obteve controle sob seu ventre com o uso do anticoncepcional, pôde visualizar um novo horizonte e gerar uma nova trajetória para si e para os que a cercam. Ingressou no mercado de trabalho e, obtendo relativa igualdade financeira no meio público, trouxe para a vida privada a relativa igualdade entre os (as) parceiros (as) juntamente com o homem, que também sofreu influências de toda ordem e que, inclusive os estudos recentes, mostram a grande angústia masculina de ter que enquadrar-se na imagem tradicional do macho: seguro, frio, corajoso, bem-sucedido, agressivo e provedor. No entanto, mesmo assim, a relação conjugal pôde vislumbrar a geração de filhos e a perpetuação de sua linhagem mais como um direito do que como dever.

Os costumes se modificam, e o movimento de 1968, iniciado nos Estados Unidos por jovens, com repercussões inclusive no Brasil (Tropicalismo), constituiu o ponto de partida para uma série de transformações políticas, éticas, sexuais e comportamentais. Vários movimentos ganharam força, por exemplo, o feminismo, o movimento das Organizações NãoGovernamentais (ONGs), os defensores das minorias e dos direitos humanos, os ecologistas. Um dos elementos contestados por esse movimento foi o modelo de família vigente, que recebeu duras críticas quanto aos resquícios do modelo patriarcal. Entretanto, as frustrações que ocorreram frente às resistências encontradas fizeram com que parte da juventude se refugiasse no consumo de drogas, na violência, na guerrilha e no terrorismo urbano. Por outro lado, uma "produção artística de jovens que encontraram, na linguagem enviesada e metafórica, possibilidades para a denúncia, fez o crescimento e desenvolvimento da expressão poética, principalmente no Brasil" (PELEGRINI, 2001, p. 39-40).

Os jovens conquistaram uma grande independência dentro da família, pois, com a evolução educacional e a contracepção feminina – que dissociou a sexualidade da procriação – , estes já não precisavam casar-se para escapar ao poder dos pais, como também não precisavam casar para manter relações sexuais regulares com um parceiro de outro sexo, já que essas relações só terão alguma consequência se os parceiros assim o quiserem. Com isso, cresce o número de casais não casados, numa relação de "coabitação juvenil". Por conseguinte, a instituição matrimonial é abalada e a família também, pois a formatação de um casal e filhos cede lugar a famílias com apenas um genitor e outros tantos arranjos. Se antes "a vida privada se confundia com a família; agora é a família que é julgada em função da contribuição que oferece à realização das vidas privadas individuais" (PROST, 1992, p. 94).

As famílias urbanas não admitem mais de um casal por casa. O casamento faz com que os sujeitos abandonem os lares maternos/paternos e constituam um novo. A autonomia inerente ao casamento exige liberdade na escolha da habitação e condições para sustentá-la, como à própria vida. Do mesmo modo que manter um relacionamento e compor uma família exige do sujeito decisão, disponibilidade e projeto comum, com uma temporalidade própria, marcada pela entrada muitas vezes tardia no mercado de trabalho, necessidade de uma formação mais especializada, exigência de realização profissional.

O aumento da coabitação sem casamento põe em questão a compreensão tradicional de estabilidade familiar e torna mais fluidas as fronteiras da instabilidade, dada a dificuldade de se constatar rupturas nas outras formas de união (SINGLY, 1991).

Desse modo, constatamos a ocorrência de complexas mudanças no mundo contemporâneo, as estruturas e os processos centrais das sociedades modernas sofreram alterações que abalaram seus quadros de referência. Não se pode negar que os padrões e as tradições do passado estão menos nítidos. A partir da segunda metade do século XX, ocorreu a necessidade de buscar diferentes entendimentos sobre as relações pessoais, sobre os laços e as novas configurações familiares. A diversidade de arranjos familiares implica a invenção de novos estilos de relações entre parceiros (as) entre si e entre estes e filhos(as). São tempos de fluidez e fragmentação das relações humanas, estando a família num constante movimento de se recriar, não mais nos padrões hegemônicos do patriarcado, mas segundo demandas de cada sujeito e das possibilidades sociais.

Machado (2001), ao focalizar as tendências contemporâneas das formas de famílias e de parentelas, ressalta que o valor conferido ao individualismo no mundo ocidental parece estar pondo em cheque o valor atribuído à família como princípio social balizador, o que inspira grande indagação sobre o futuro da esfera familiar no tocante às suas formas, princípios e valores.

Não obstante, numa direção simbólica diferente dos estudos sobre o patriarcado, os filósofos e sociólogos da Escola de Frankfurt, como Adorno e Horkheimer, defenderam que a família “instituição”, nos moldes da era burguesa, entrou em crise devido ao fenômeno particular do esmaecimento da figura paterna em uma sociedade que enfraquece sua base de dominação econômica e rompe com os padrões tradicionais de autoridade e proteção de que era portadora. Ocorre o descompasso entre a família na época do liberalismo burguês e a família contemporânea. Na primeira, a autoridade acompanhava a figura do provedor econômico, bem como sua superioridade física sobre os filhos. Era ele, pois, o chefe “natural” e “racional” da

família. Nesse momento, a alienação e a desumanidade circunscrevem a sociedade civil dominada pelo valor de troca que invade a família e compromete sua esfera ética. Com a decadência da autoridade paterna, produz-se uma transferência da sua "aura metafísica" para instituições externas à família: tais instituições desfrutam da mesma imunidade de crítica de que gozava o pai na família liberal. (CANEVACCI, 1985, p. 9-10).

Ocorreu ao longo da história das sociedades, principalmente as urbanas, uma transição de um modelo baseado na evolução das forças produtivas e das relações de produção para uma orientação social. Para Lasch (1991), a sociedade capitalista, após socializar o processo de produção, passou a socializar também a reprodução, distribuindo-a por várias agências. O crescimento das profissões assistenciais, educacionais e de saúde termina por tirar dos pais e da família qualquer autoridade na reprodução. A autoridade se impõe de fora para dentro, e os efeitos são vários do ponto de vista sociológico e psicológico. A família, como instituição, vem sofrendo alterações quanto às suas funções e importância social, que, em um tempo anterior, a identificavam. Então, seu papel, gradativamente, vai sendo minimizado, e ela se esvazia.

Um dos focos ressaltados por Bilac (1995) é a importância de se precisar o significado da família como instituição social, nos dias atuais, uma vez que, mesmo estando em crise há pelo menos 100 anos, nem por isso desapareceu. Sua hipótese de um processo de destruição do modelo familiar institucional pode estar relacionada a uma desinstitucionalização da reprodução, guardando alta cotação com o individualismo nas sociedades contemporâneas. A família não seria organizada por normas "dadas", mas por acordos e negociações entre seus membros, sendo aqueles demarcados por um tempo de duração dos mesmos. Goldani (1989), citado por Bilac (1995), refere-se às vidas familiares como sendo cada vez mais idiossincráticas e fluidas devido ao fato de serem frutos de escolhas individuais e negociações interindividuais. Bilac (1995) chamou atenção para o fato de a ênfase na capacidade de negociação dos sujeitos individuais, na família, obliterar diferenças de poder e desigualdades entre homens e mulheres, adultos e crianças, velhos e jovens, diferenças que são socialmente construídas e socializadas: "Em suma, os negociadores farão seus acordos de posições absolutamente diferenciadas na estrutura familiar" (op. cit., p. 37).

Problematizando o lugar que a família ocupa na ordem capitalista, Sarti (1995) elucida como a família deixou de ser uma "unidade de produção", na medida em que as relações de produção capitalista separaram-se das relações da família. A produção passou a ser identificada à esfera pública, e a família tornou-se a esfera privada da vida social, constituindo uma verdadeira "unidade de consumo" (op. cit., p. 42). Assim, o sistema simbólico, que se refere ao

universo da linguagem e do discurso, constitutivo de toda e qualquer realidade social que se estabelece, funda a importância da cultura no processo de significação das ações. As escolhas nas relações familiares não são apenas funcionais/instrumentais, devem ser dimensionadas pela ordem simbólica. Com isso, as mudanças ocorridas na família contemporânea estão relacionadas com a perda do sentido da tradição, ou seja, o amor, o casamento, a família, a sexualidade e o trabalho, antes amarrados a identidades preestabelecidas, passam a ter significados à luz de um individualismo que adquire cada vez mais importância social.

Por individualismo no contexto contemporâneo compreende-se, a partir de Lukes (1983), citado por Vaitsman (1994), uma existência do indivíduo que passou a englobar, ao longo do tempo, nas sociedades ocidentais, a dignidade humana, a autonomia, a privacidade e o autodesenvolvimento. Enquanto a primeira refere-se à noção de igualdade, as três últimas corresponderiam à noção de liberdade.

A afirmação da individualidade ou do individualismo vem corroendo, de certa forma, o princípio da reciprocidade e da hierarquia, que ordenavam o sentido de família. Em grande parte, o movimento que as mulheres empreenderam na busca por um redimensionamento de seu lugar na esfera privada e sua participação na esfera pública contribuiu para a valorização da individualidade e para o sentido das mudanças atuais. A partir do momento em que o espaço social abre brechas para a dimensão individual, os papéis familiares e as hierarquias se tornam conflitivos na sua forma tradicional, embora a vida familiar continue tendo valor social. Apesar de comportar relações do tipo igualitário, a família implica autoridade pela sua função de socialização de crianças, que convivem com regras instituídas.

O que se propõe a questionar, na família, é um aprendizado do que seria, ao mesmo tempo, serem sós e "serem juntos", bem como o desafio de, considerando a noção de individualidade, refletir o princípio da hierarquia, no qual se baseia a autoridade tradicional.

Vaitsman (1995) elucida que da mesma forma que o modernismo é um fenômeno urbano e cosmopolita, o pós-modernismo traz a peculiaridade de ter nascido na sociedade globalizada, de consumo, tecnológica, eletrônica, dominada pela informação, pelos vídeos, pelas mídias, pela falta de profundidade e por uma superficialidade que surge a partir da cultura da imagem, do simulacro, do significante.

Nesse processo de mudanças e transformações, a própria condição do indivíduo e da família no contemporâneo se modifica, ou seja, a interação humana passa a ser representada por relacionamentos contextuais, tornando o passado uma nostalgia, o presente, a certeza incerta, e o futuro, o não planejado, o imaginado. A heterogeneidade, a pluralidade, a

instabilidade e a incerteza que hoje marcam os discursos e as práticas de casamento e família não representam o fim do casamento, nem o fim da família. Diferentes configurações na constituição das famílias surgem como alternativas ao modelo burguês, nuclear e patriarcal, tais como as famílias chefiadas por mulheres, família monoparental, casais e famílias homoparentais, famílias recompostas, família gerada artificialmente, famílias de criação, famílias extensas, entre outras. Cabe-nos compreender o movimento, ora de tradições, ora de rupturas, ora de transições que invadem o cotidiano atual de nossas vidas familiares.

Os "papéis sexuais" e as obrigações entre pais e filhos não estão mais claramente preestabelecidos. As negociações são constantes, promovendo um palco de diversos projetos ideológicos mutantes sobre como agir e ser. Sarti (1995) revelou que vivemos em um tempo que nunca foi tão repleto de alternativas de escolhas e, ao mesmo tempo, tão normativo, e, simultaneamente, emancipador e constrangedor.

Segundo Vaitsman (1994), as perspectivas abertas pela modernização criaram espaços para projetos de vida que desafiariam o individualismo patriarcal, rompendo a dicotomia entre papéis públicos e privados segundo o gênero. O casamento, sucessivamente, passa a submeter-se às necessidades individuais, transformando-se em uma aliança definida pelo igualitarismo e pela satisfação emocional, tornando-se muito mais instável. A crise do casamento e da família conjugal moderna, nos moldes do que a definia enquanto padrão institucionalizado, abriu caminho para a heterogeneidade e a diversidade de formas que homens e mulheres contemporâneos encontraram para administrar suas relações afetivo-sexuais no casamento ou fora dele. Apesar das mudanças, ainda permanece o conflito entre o coletivo e o individual, o que, com uma nova roupagem, assume a consciência de que a individualidade de cada um ergue barreiras entre os dois, pois perdeu-se a convicção de que duas, e somente duas, pessoas sejam feitas uma para a outra.

Neste momento, considero pertinente, sem, no entanto, esgotar o assunto em pauta, suscitar discussões acerca do caráter das transformações históricas nas sociedades contemporâneas quanto à distinção do "moderno" e do "pós-moderno". A condição moderna é marcada por uma ideia de história universal da humanidade, ressaltando o sentido a partir da totalidade, do universalismo. Por outro lado, após transformações que desde o final do século XIX vêm afetando as regras do jogo da ciência, da literatura e das artes, a crítica pós-moderna aos pressupostos modernos tem sido veemente quanto a uma razão, que deveria ser universal, e que acabou, na prática, restringindo-se à racionalidade das categorias e grupos sociais dominantes no mundo social.

Na chamada condição pós-moderna (LYOTARD, 1989), o saber em diferentes campos não consegue mais legitimar suas regras por meio das filosofias da história universalistas que "narram uma estória" abrangente. Na sociedade contemporânea, a vida cotidiana é fragmentada, descontínua e heterogênea e, por isso, qualquer crítica só pode ser pragmática, local e contextual. Descarta-se qualquer possibilidade de pensar o social por meio de uma história universal da humanidade, excluindo também qualquer sentido de totalidade e de universalismo (LYOTARD, 1989).

Nesse sentido, Vaitsman (1995, p. 342), esclarece:

> [...] Quando se fala em pós-moderno, seja na arte, na arquitetura, na cultura, no texto literário, na economia, na política ou na família, está-se falando da aceitação da coexistência e da mistura de códigos e de mundos, do reconhecimento da heterogeneidade que existe na sociedade contemporânea; mas, sobretudo, de uma heterogeneidade que agora se quer reconhecida como legítima. No pós-modernismo, a pluralidade, o particular e o local contrapõem-se às idéias de unidade, de geral e de universal, que constituem o eixo do modernismo.

A fragmentação e a fragilidade dos laços humanos interferem em nossa capacidade de amar, seja esse amor direcionado ao próximo, ao nosso (a) parceiro (a) ou a nós mesmos. Bauman (2004, p. 8-9) afirmou:

> Em nosso mundo de furiosa "individualização", os relacionamentos humanos são bênçãos ambíguas. Oscilam entre o sonho e o pesadelo, e não há como determinar quando um se transforma no outro. Na maior parte do tempo, esses dois avatares coabitam – embora em diferentes níveis de consciência... "Relacionamento" é o assunto mais quente do momento, e aparentemente o único jogo que vale a pena, apesar de seus óbvios riscos.

Outro fenômeno do período contemporâneo analisado por Bauman (2004) e que interfere nos relacionamentos intra e interpessoais são as "relações virtuais". O avanço tecnológico fez surgir a "rede", uma matriz que serve a um tipo de relacionamento em que o engajamento e a falta de compromisso se traduzem tanto pelo conectar-se quanto pelo desconectar-se. As conexões são estabelecidas e cortadas por escolha, prejudicando a manutenção de laços a longo prazo: "Diferentemente dos relacionamentos reais, é fácil entrar e sair dos relacionamentos virtuais" (op. cit., p. 12-13). Nesse mundo veloz, tem-se a impressão de que sempre haverá uma relação mais satisfatória e mais completa, fazendo com que os indivíduos exercitem, constantemente, a ganância em prol de uma "felicidade inatingível". A segurança do convívio é, ao mesmo tempo, desejada e repulsada, pois homens e mulheres encontram-se desconfiados da condição de "estarem ligados", temendo os encargos e as tensões

que podem surgir do relacionar-se. Eles temem o limite à liberdade individual. Percorre-se, portanto, o caminho da ambivalência.

Vamos agora examinar como tais transformações e ambivalências repercutiram e repercutem nas famílias brasileiras.

1.4 SOBRE AS PECULIARIDADES DA FAMÍLIA BRASILEIRA

A forma de organização da família patriarcal rural brasileira resultou da adaptação do modelo de família, trazido pelos portugueses, ao modelo socioeconômico vigente no país. Os primeiros colonos que aqui chegaram estabeleceram uma ordem econômica e social de acordo com seus interesses, desde que não interferisse nos interesses de Portugal. Na prática, os proprietários de terra reinaram sozinhos nos três primeiros séculos de colonização. A Coroa interferia somente nos casos de excesso. Dessa forma, de acordo com Costa (1989), a família latifundiária acumulou uma enorme massa de poder. Funcionava como um verdadeiro clã: o *pater* concentrava as funções militares, empresariais e afetivas; sob seu poder e proteção, viviam sua mulher, filhos, parentes, escravos e agregados. O único interesse que contava era o do pai. As demais vontades e interesses individuais eram desestimulados. O pai podia decidir até que nível o filho deveria instruir-se, que profissão deveria seguir, com quem poderia casar e, até mesmo, com quem poderia se relacionar sexualmente. Detinha, assim, o "direito natural e sobrenatural de mandar e ser obedecido". Dele eram exigidas todas as iniciativas econômicas, culturais, sociais e sexuais. Representava todos os valores que mantinham o *status quo* da família.

As famílias, naquela época, viviam isoladas do resto do mundo, recebendo pouco em casa e frequentando poucos ambientes sociais. Havia uma segregação da família no espaço social. O vasto número de pessoas morando na mesma casa impedia a aproximação sentimental entre pais e filhos, facilitando a dispersão do sentimento de intimidade, impossibilitando o surgimento da privacidade familiar e desestimulando elos afetivos. Nessa época, inexistia uma aproximação maior, um convívio mais íntimo entre pais e filhos, ficando as negras com a incumbência de cuidar das crianças, que não eram sequer percebidas na sua individualidade e subjetividade.

Havia um completo distanciamento emocional do homem para com o resto da família. E quanto mais distante, mais autoridade ele possuía. Mesmo entre os parceiros, havia uma ausência quase geral de afeição. A casa era um misto de unidade de produção e de consumo.

Essa pequena empresa era totalmente gerenciada pela mulher, pois o marido não se interessava pelos assuntos domésticos, passando quase todo o seu tempo na rua. A mulher, ao contrário, estava sempre envolta com alguma ocupação doméstica (forno, fogão e agulha), com a organização da casa e com a supervisão do trabalho escravo. Ela exercia múltiplas funções: de enfermeira, médica, sacerdotisa, professora, etc. Todos os cuidados da residência eram entregues a ela.

Portanto, era o modelo patriarcal que oferecia um paradigma social para toda a população, era uma forma dominante de constituição social e política, embora não a única. Em termos de ordenamento social, era inegável o seu poder no controle dos recursos da sociedade.

Com a chegada da Corte Portuguesa, elementos culturais modernizadores são introduzidos na sociedade e se estabelece uma nova ordem social e política. A instalação da família real no Rio de Janeiro em 1808 acelerou o processo de modernização e urbanização da cidade, a população aumentou consideravelmente e seus novos habitantes – aristocratas, diplomatas, comerciantes estrangeiros –, passaram a impor novas formas de sociabilidade, hábitos e costumes, que começaram a ser imitados pela população local. Os instrumentos de reafirmação de poder se tornaram outro, e, assim, o dinheiro não mais bastava. Era necessário se aristocratizar, o que envolvia também aquisição de certos hábitos culturais, novos costumes e modos de viver (COSTA, 1989).

O modelo de família moderna, gestado na Europa, no seio da burguesia, foi introduzido na sociedade brasileira. Esse tipo de família apresentava-se com uma estrutura reduzida, composta pelo casal e filhos, e uma organização hierárquica baseada em uma rígida divisão de papéis sexuais e separação dos espaços público e privado. Ela também instituiu um conjunto de novos valores e atitudes em relação à intimidade, à vida privada, ao relacionamento familiar e à educação dos filhos.

Com isso, a casa perdeu sua autossuficiência, e da cisão da antiga parentela surgiu a "família íntima", ou nuclear, que estava aprendendo a articular-se com a cidade, mas ainda assim se enclausurava. Entretanto, ao longo do século XIX, foi absorvendo os valores típicos da sociedade burguesa, mas mantendo sua matriz patriarcal, hierárquica e autoritária reforçada pelos ideários cristão e positivista.

Ratifico que a incorporação gradativa do modelo burguês ocorreu paralelamente ao processo de urbanização, e coube aos médicos higienistas auxiliarem as famílias na mudança dos costumes, valores e reorganização das relações de poder, pois se colocava a necessidade de fazer com que a família toda, inclusive as crianças, chegasse a dominar os hábitos e regras

da civilização europeia, marca de classe e emblema de diferenciação social. Investimentos foram feitos na saúde, na educação e no aculturamento das crianças. A relação entre pais e filhos também mudou.

Segundo Costa (1989), a ação dos higienistas dirigia-se às famílias de elite e incluía uma Estratégia de "nacionalização". Visava modificar a conduta física, intelectual, moral e sexual de seus membros em função dos interesses do Estado. Tinha como objetivo minimizar o poder do patriarca e produzir uma norma familiar capaz de formar cidadãos individualizados, domesticados e colocados à disposição da cidade, do Estado e da pátria. Em nome da saúde, os higienistas foram, gradativamente, domesticando a família à ordem médica e às ideologias burguesas. Dentre elas, a ideologia do amor materno, que enaltecia o papel da mulher como mãe dedicada ao lar e aos filhos, e a ideologia do amor romântico, que reunia amor, sexo e casamento. Com isso, o direito à escolha do parceiro passou a ser valorizado, assim como o relacionamento afetivo entre pais e filhos. A ideia de "família amorosa", baseada no prazer de procriar e cuidar dos filhos como um ato de amor, passou a ser alimentada como o ideal de família.

A intimidade tornou-se um momento de repouso; a casa transfigurou-se em um lar doce e encantador. Assim, o poder arbitrário e absoluto do pai chegou ao fim e, se havia alguma submissão da mulher, ela se dava por amor ao marido, aos filhos e ao lar.

A relação com as crianças se modificou, elas ganharam muito em importância e passaram a ser objeto de proteção e cuidados da família. No contato menos onipotente com o mundo, a família adquiriu nova função social: converteu-se em "célula básica da sociedade", sentindo-se, a partir daí, corresponsável pela ordem e pelo desenvolvimento do Estado, pela construção do futuro da nação. Crescimento e progresso tinham relação direta com o aperfeiçoamento físico e moral dos indivíduos, pelo qual era a família a grande responsável. De acordo com Szymanski (1995, p. 25), a família tradicional se define como

> uma união exclusiva de um homem e uma mulher, que se inicia por amor, com a esperança de que o destino lhes seja favorável e que ela seja definitiva. Um compromisso de acolhimento e cuidado para com as pessoas envolvidas e expectativa de dar e receber afeto, principalmente em relação aos filhos. Isto, dentro de uma ordem e hierarquia estabelecida num contexto patriarcal de autoridade máxima que deve ser obedecida, a partir do modelo pai-mãe-filhos estável.

Segundo Szymanski (op.cit.), em 1916, para que uma família fosse reconhecida como tal pelo Estado, sendo dotada de legitimidade e merecendo, assim, sua proteção, era necessário que se encaixasse em certos padrões. O principal deles era que fosse fundada por um

matrimônio, sendo certo que a Lei sacrificava qualquer verdade das relações, e mesmo a dignidade individual, em nome da preservação da harmonia conjugal, pois o casamento figurava, acima de qualquer outro fator, como valor máximo dentro da família.

A importância conferida ao casamento era tanta que os filhos, no Código Civil de 1916, eram divididos em várias categorias, sofrendo muita discriminação na forma de tratamento, quando tinham uma origem diferente de uma união abençoada e sacramentalizada pelo matrimônio: legítimos (advindos do casamento); ilegítimos (oriundos de relações extramatrimoniais, que se subdividiam em: naturais – cujos pais viviam em concubinato por opção, pois nada impedia seu casamento; e espúrios – cujos pais eram proibidos de casar pela lei, em virtude de um deles já ser casado legitimamente com outra pessoa, caso em que os filhos eram ditos adulterinos, ou de ambos os pais possuírem laços sanguíneos entre si, sendo descendente/ascendente ou irmãos, caso em que eram ditos incestuosos). Havia, ainda, os filhos adotivos (que se tornaram filhos por um ato jurídico, o da adoção). Cada categoria de filho recebia um tratamento legal e jurídico específico.

Era presumido que o filho da mulher casada fosse também filho do seu marido; presunção esta que só podia ser confrontada por iniciativa do esposo, suposto pai da criança. Nem o filho adulterino, nem sua mãe, nem o pai verdadeiro tinham o direito de ver o laço sanguíneo e hereditário reconhecido, a preço tão alto de conturbar a paz conjugal. Filhos incestuosos também não podiam ser reconhecidos, e levavam por toda a vida a vergonha de terem, em suas certidões de nascimento, a anotação “desconhecido” ou “ignorado” em que deveria constar o nome do pai (ou, menos comumente, o da mãe), sendo assim, pública e notória sua origem desonrosa.

Filhos adotivos tinham tratamento bastante desigual em relação aos filhos biogenéticos tendo sua condição de adotados registrada em suas certidões de nascimento, e sofrendo numerosas restrições no que diz respeito aos direitos de um filho legítimo.

Além de matrimonializada, a família brasileira do início do século XX era também hierarquizada e patriarcal, tendo no pai o grande chefe, definidor dos rumos da vida de todos os membros da família. Detentor do pátrio poder, sua vontade era a lei. Os filhos, já que lhe pertenciam, poderia ele tomar praticamente qualquer decisão a respeito de suas pessoas e de seus bens. Em contrapartida, era sua obrigação manter sozinho a família (esposa e filhos), da qual ele era tido como o grande provedor.

A mulher, que desde o seu casamento era considerada incapaz pelas regras da Lei Civil, também lhe devia, segundo a prescrição legal, submissão e obediência, precisando da

assinatura do marido para praticar diversos atos jurídicos. Só ao cônjuge varão cabia decidir questões como, por exemplo, onde estabelecer o domicílio conjugal ou se daria ou não autorização ao filho menor para que casasse.

Nesse modelo tradicional, a função primordial da família era a de garantir a tranquila e ordeira transmissão patrimonial. Esta era a principal preocupação do legislador, que se refletia em extensa normatização sobre regime de bens, sucessão e deserdação. Havia um nítido desprestígio do campo extrapatrimonial, em se tratando de família, só se tornando este importante quando gerava algum reflexo na esfera patrimonial.

Após os anos 1930, quando o Estado assumiu o papel de promotor da industrialização brasileira, as mudanças que promoveu no sistema de ensino tiveram grande importância para o *status* das mulheres com acesso à educação, o que afetou direta e indiretamente a divisão sexual no mercado de trabalho brasileiro. Assim, nas cidades maiores, houve uma expansão do mercado de trabalho e, com isso, uma ampliação da participação das mulheres, com a gradativa elevação de seu nível de instrução. Essas mudanças, resultado do processo industrial e de reconfigurações da dinâmica urbana nesse período, não foram bem assimiladas pela ótica tradicional do discurso do patriarcado na sociedade, que, através de representações de gênero dominantes como masculino, incluindo o próprio Estado, difundiam um discurso da natureza dicotômica e desigual dos sexos (VAITSMAN, 1994).

Durante a ditadura Vargas, os movimentos feministas foram reprimidos, e a legislação do Estado Novo foi característica de um regime autoritário influenciado pelas ideias nazifascistas, ou seja, alguns grupos que dirigiam o processo de industrialização difundiam suas posições dominantes de apologia da família como fundamento da nação, uma família moderna e patriarcal cujo lugar social partia de papéis atribuídos e normatizados segundo o gênero. O trabalho feminino foi regulamentado pela Consolidação das Leis Trabalhistas somente em 1941 (OLIVEIRA, M. L. C., 2010).

A estruturação da sociedade industrial moderna no Brasil foi caracteristicamente marcada pela separação simbólica e material dos espaços, das práticas, das posições de sujeito no âmbito público e no âmbito privado. Foi também caracterizada pela perspectiva dicotômica e hierarquizada das diferenças sexuais. Entretanto, o próprio processo de instauração da modernidade brasileira também foi gerador de um discurso de estimulação de valores universalistas e igualitários, fazendo com que as mulheres se voltassem para o mundo público, solapando os pilares da estratificação de gênero e do individualismo patriarcal. (VAITSMAN, 1994).

> Os movimentos feministas foram sendo retomados novamente no início da Segunda Guerra Mundial. Nesta época, nos países desenvolvidos, os homens foram para o front de batalha e as mulheres tiveram que trabalhar para sustentar suas famílias. O Estado de Bem-Estar Social, característico do pós-Segunda Guerra, em 1945, girava em torno do pleno emprego masculino e propunha o cuidado feminino do lar. A mulher, beneficiária do suporte social assegurado pelo trabalho masculino, não dispunha das mesmas garantias, a não ser enquanto esposa ou filha, o que evidenciava sua condição de dependente do marido-pai. Percebida apenas como coadjuvante no sustento da família, não sua mantenedora, o salário feminino poderia ser inferior aos salários gerais. Somente em 1962 é que o Código Civil Brasileiro sofreu alterações, permitindo que as mulheres casadas pudessem trabalhar sem a autorização de seus maridos. A Constituição Federal de 1988 e o Novo Código Civil Brasileiro, de 2002, que substituiu o Código Civil, ainda de 1916, consolidaram alguns direitos femininos já existentes na sociedade (NARVAZ, 2005, p. 33-34 apud NARVAZ; KOLLER, 2006).

Vale considerar que, com relação a tais transformações, o tema patriarcado é, enquanto teoria universal e totalizante, controverso no campo dos estudos feministas. Nesse sentido Narvaz e Koller (2006, p. 50) citam Lobo (1992) e Rowbothan (1984), que "criticam o uso do termo 'patriarcado' em função do caráter a-histórico, fixo e determinante impregnado em seu conceito". Também Castro e Lavinas (1992) são citados, pois

> ressaltam que o conceito de patriarcado, tomado de Weber, tem delimitações históricas claras, tendo sido utilizado para descrever um tipo de dominação assegurada pela tradição, na qual o senhor é a lei e cujo domínio refere-se a formas sociais simples e a comunidades domésticas. Seria, portanto, inadequado falar, na modernidade, em "sociedade patriarcal". Além disso, na medida em que a família e as relações entre os sexos mudaram, a idéia de patriarcado cristaliza a dominação masculina, pois impossibilita pensar a mudança (NARVAZ; KOLLER, 2006, p. 50).

Por outro lado, Pateman (1993) admite uma nova configuração do patriarcado moderno, contratual e que estrutura a sociedade civil capitalista, em que as premissas do patriarcado tradicional se mantiveram. Ou seja, no patriarcado moderno, manteve-se o direito natural conjugal dos homens sobre as mulheres, como se cada homem tivesse o direito natural de poder sobre a esposa.

Machado (2000, p. 3), citado por Narvaz e Koller (2006, p. 50), retrata a existência de um "patriarcado contemporâneo" que foi alterando suas faces ao longo da história na forma de um patriarcado moderno.

> Contudo, para esta autora, a diversidade da história ocidental das posições das mulheres, em contextos de transformação e contradições, dificilmente possa ser remetida a uma idéia unitária ou totalizante de patriarcado, a não ser como alusão à constante (mas jamais igual) modalidade de dominação masculina (NARVAZ; KOLLER, 2006, p. 50).

Mesmo a realidade contradizendo a ideologia no sentido de a mulher ser e se mostrar tão capaz quanto o homem em relação à tomada de decisões a respeito de sua sobrevivência e a de seus filhos, a lei apoiava a dicotomia das esferas separadas e desiguais atribuídas a cada sexo. Num Brasil que lutava para se transformar, a família conjugal moderna produziu transformações naquilo que ainda restava da organização patriarcal, emergindo traços pela busca de igualdade de *status* por parte da mulher e do homem; maior participação das mulheres em atividades lucrativas; aumento do controle da natalidade; aumento do número de desquites e casamentos com desquitados; diminuição da autoridade paterna e consequente diminuição das distâncias dentro de uma família; enfraquecimento dos laços de parentesco; e, em resultado, uma mudança da família extensa para o grupo conjugal. Outros traços, no entanto, teriam sido preservados: tolerância de adultério discreto por parte do homem; intolerância de adultério por parte da mulher; tabu violento contra a perda de virgindade por parte das mulheres, mesmo nos centros mais urbanizados (MELLO; SOUZA, 1951, citado por VAITSMAN, 1994).

Retomo aqui as considerações de Roberto DaMatta (1987) acerca da complementaridade dos diferentes códigos, por vezes polarizados, que perfazem o caso brasileiro. Poderíamos dizer que a sociedade brasileira sintetizou de modo singular o seu lado tradicional (simbolizado no paradigma da casa, ou melhor, da casa como modelo para a sociedade) e o seu lado "moderno" (representado por um conjunto de leis que deveriam tornar o país uma sociedade contemporânea). Para uma correta interpretação do Brasil, DaMatta (1987, p. 27) defende a necessidade de valorizar a relação e a conexão. "Seria a partir dos conectivos e das conjunções que nós poderíamos ver melhor as oposições, sem desmanchá-las, minimizá-las ou simplesmente tomá-las como irredutíveis".

Segundo Riolando Azzi (1987), o pensamento católico e o pensamento positivista tiveram uma enorme influência na formação dos valores e mudanças operadas na família brasileira no período de 1870 a 1950. Ambos defendiam o modelo de família hierárquica com papéis, posições e comportamentos bem definidos: o homem – marido, pai e provedor – era o chefe da família; à mulher, esposa e mãe, cabia o cuidado do lar, procriação e educação dos filhos, sendo valorizada por sua submissão e fidelidade ao marido; e os filhos deviam ser submissos e obedientes aos pais. A influência dessas duas correntes de pensamento, com forte tendência conservadora, predominou até a primeira metade do século XX, quando o pensamento liberal ganha força com o impulso da modernização capitalista. Sob a influência das ideias liberais que, dentre outras coisas, combatia o autoritarismo da família, incentivava a participação das mulheres na vida social e criticava a rigidez na educação ministrada nos

colégios católicos, a família brasileira começa a assumir um caráter mais progressista, e os padrões conservadores que a dominaram por mais de um século começam a entrar em crise.

Vaitsman (1995) retrata transformações no casamento fundado na concepção moderna de amor singular, eterno e dirigido a um indivíduo único e insubstituível, que permeava o imaginário social romântico e burguês do período áureo da modernidade, que parece esvair-se no tempo. Na atualidade, a noção de eternidade das relações e dos sentimentos foi abalada, e isto se manifesta no fato de que lá onde o indivíduo "encontrava" maior estabilidade e segurança, casamentos e famílias passaram a se desfazer e se refazer continuamente. Em vários lugares do mundo, a partir do processo de industrialização, como parte da própria dinâmica da modernização que inicialmente exclui as mulheres do mundo público, surgem vozes de várias categorias – raciais, sexuais, étnicas – lutando contra formas específicas e localizadas de opressão. O aumento da participação das mulheres no ensino superior, nas atividades profissionais, políticas, sindicais, artísticas e culturais a partir das últimas décadas, redefiniu as fronteiras entre o público e o privado atribuídas ao gênero. A constituição das mulheres como indivíduos fez ecoar o ideal da igualdade entre homens e mulheres como possibilidade social.

Principalmente a partir da década de 70, as oportunidades vislumbradas pela modernização que já se faziam no Primeiro Mundo, alcançaram o Brasil, ou seja, o crescimento industrial, a urbanização e o florescimento da indústria cultura e da sociedade de consumo, sinalizavam que o país caminhava para frente, produzindo riquezas, conhecimentos, bens de consumo que acabariam atingindo o conjunto da população. O acirramento ou aprofundamento desse processo gerou modificações de diversas ordens na estrutura espacial, demográfica e social, surgindo novos desequilíbrios e a necessidade de novos redimensionamentos. A crítica ao autoritarismo e às concepções totalizantes realizados por uma esquerda que também se autocriticava abriram possibilidades para o desenvolvimento de novas maneiras de ver um mundo cada vez mais fragmentado (economia, política, social e culturalmente).

Um importante acontecimento, descrito por Vaitsman (1994), que implicou uma certa ruptura de códigos de comportamento que constituíam uma geração anterior foi o ano de 1968, considerado, nas palavras do autor:

> o marco não apenas em Paris, Berkeley ou Praga, mas também em várias cidades brasileiras. Diferente do que ocorria nos países europeus ocidentais e nos EUA, onde já se desafiavam as concepções totalizantes, nesta época, no Brasil, a participação política dos jovens assumiu um caráter ainda fundamentalmente moderno, no sentido de que sua ação, dirigida contra a ditadura militar, passava necessariamente pelo projeto de uma transformação revolucionária total da sociedade, pela derrubada do Estado burguês (VAITSMAN, 1994, p. 68).

Isto representaria de certa forma o combate a tudo aquilo que era percebido como conservador e como a repressão do regime, da sociedade e da família.

Novos caminhos existenciais, discursivos, culturais e novas formas de conceber o social e o político se expressaram com a contracultura, o tropicalismo, a poesia marginal, a cultura da droga, da psicanálise, do corpo e o conhecido "desbunde" dos anos 70. Nesse ínterim, o foco da política aos poucos se deslocou do macro para o micro, do geral para o particular e, com isso, movimentos sociais ganharam fôlego, como os feministas, os das associações de bairro, das comunidades de base e, posteriormente, o ecológico, o negro e o de direitos homossexuais. Também, movimentos feministas ecoaram vozes para transformar e abalar a visão de um mundo patriarcal e dicotômico cristalizado nas concepções dominantes de masculino e feminino (VAITSMAN, 1994).

A compressão espaço/tempo acelerou o fluxo, o movimento e a noção de fragmentação tiveram sua pujança, afetando as práticas da vida cotidiana no Brasil, bem como o modo de articulação das relações de gênero.

Num cenário de constante transformação, permeado pelos ares de um liberalismo internacional que discursava uma unificação econômica na qual a competição interna segue as regras de um capitalismo avançado, surgem reflexões sobre direitos de gênero, de geração e sexuais, elementos que operam na constituição e na ideologia familiar. Parry Scott (2005, p. 234-235) elucida que

> neste ambiente a busca de direitos entrecorta a família pelas suas diversas linhas hierárquicas, realçando valores em competição e promovendo uma percepção e formação mais e mais fragmentada de famílias. Homens e mulheres, gerações mais idosas e mais jovens, pessoas que exercem as suas preferências sexuais, todos agem num mundo em fluxo, (alguns o chamam de pós-moderno), onde as estruturas de poder mantêm modelos hegemônicos e longe de conseguir aliviar, conseguem ampliar as exclusões sociais e as vivências de situações localizadas extraordinariamente difíceis. Ao mesmo tempo, permitem e promovem a elaboração de redefinições que afetam profundamente as maneiras que todos vivem a domesticidade e a sexualidade no mundo atual.

Novos padrões demográficos de maior longevidade, nupcialidade tardia, separações crescentes, fecundidade reduzida, migração cada vez mais transnacional, novas tecnologias médicas que incluem o campo da reprodução humana, separação entre sexo e reprodução através de uma tendência à valorização da vivência de sistemas eróticos e busca de prazer desafiam velhos preconceitos e alteram de vez as velhas imagens de caminhos na direção de qualquer tipo único de família.

A reconfiguração do sentido do individualismo, o afrouxamento das regras sobre comportamentos, a pluralidade de situações cotidianas, a multiplicidade de faces de interação social, que se integram ou não, propiciam que contemplemos “famílias brasileiras”, impedindo a existência de um único e dominante padrão. Evidenciando tal diversidade e pluralidade confrontada com contradições de inúmeras ordens, Narvaz e Koller (2006, p. 52), citando Negrão (2004), retratam que mesmo o Brasil sendo signatário junto à ONU de várias convenções que preconizam a eliminação de todas as formas de violência e de discriminação contra as mulheres, ainda é longínquo ou, podemos considerar, ficção a cidadania e a equidade para mulheres.

É possível citar ainda outros estudos como os de Bernardes (1995), Hilleshiem (2004), Narvaz (2005) e Symanski (1995), para retratar a existência de prescrições normativas em que as famílias brasileiras são permeadas por estereótipos acerca da divisão do trabalho dentro do ambiente doméstico de acordo com o sexo da pessoa, prescrições que demonstram a tradicional distinção entre as funções e posições do pai e da mãe na chamada família nuclear heteronormativa, formada pelos pais (exclusivamente um homem e uma mulher) e seus filhos dependentes.

1.5 SOBRE O CENÁRIO ATUAL DAS FAMÍLIAS BRASILEIRAS

A emergência de novos tipos de arranjos familiares, fenômeno social que vem se acentuando nos últimos anos, possui origens diversas e se soma a algumas mudanças mais consolidadas, como o aumento do número de divórcios, recasamentos, quedas das taxas de fecundidade e crescente participação das mulheres no mercado de trabalho.

Uma síntese de indicadores sociais realizada pelo IBGE (2015), sobre sub-registro de nascimento, mostrou que o perfil da família brasileira continua evoluindo no ritmo dos novos tempos. O estudo concluiu que a família brasileira se multiplicou em suas configurações, deixando para trás o modelo convencional de casal com filhos. As combinações são as mais diversificadas possíveis e proporcionais ao desejo de encontrar a felicidade em uma relação a dois. A partir desse conceito, encontramos os casados que residem em casas separadas e as crianças que moram em duas casas diferentes; as famílias homoafetivas, que já representam 60 mil e são oficializadas do ponto de vista legal, e sendo a mulher representante de 53,8% dos lares nesse arranjo familiar; as mulheres que vivem sozinhas e representam cerca de 3,4 milhões em todo país; há ainda 3,5 milhões de homens na mesma situação; além das 10,197 milhões de

famílias em que só há mãe ou pai; e existem ainda aquelas pessoas que dividem o mesmo teto, mas não têm nenhum laço familiar e se unem por uma conveniência financeira, apenas para dividir o aluguel, são os chamados “conviventes” e representam 400 mil lares (IBGE, 2015).

Várias mudanças foram registradas, sendo uma das mais importantes a redução do tamanho da família em função da queda rápida e intensa da fecundidade. Em 1980, a taxa de fecundidade total (número médio de filhos que uma mulher teria ao final do seu período fértil) era de 4,4 filhos, baixando para a média de 1,94 filho por mulher, em 2009, e, portanto, abaixo da chamada taxa de reposição de dois filhos por mulher. Ressalta-se que, em algumas Unidades da Federação, como Rio de Janeiro e Minas Gerais, essas taxas são ainda mais baixas, situando-se um pouco acima de 1,6 filho por mulher (IBGE, 2015). Em geral, essa redução está associada a fatores como urbanização, participação crescente das mulheres no mercado de trabalho e disseminação de métodos contraceptivos. O aumento da escolaridade feminina, tendência observada nos últimos anos, também guarda estreita relação com reduções nas taxas de fecundidade: “mulheres com até 7 anos de estudo chegam a ter, em média, quase o dobro do número filhos das mulheres com 8 ou mais anos de estudo” (IBGE, 2015).

Outro aspecto a ser mencionado é a mudança nas relações de gênero, nos padrões de relacionamento entre homens e mulheres tanto na esfera pública quanto privada. Em relação ao casamento, por exemplo, as evidências mostram que cada vez mais este se torna menos central na vida das mulheres. Os dados do Registro Civil (IBGE, 2015) revelam que, no Brasil, os divórcios apresentam tendência contínua de crescimento nos últimos anos e que a nupcialidade tem sido postergada com o avanço sistemático da idade ao casar de ambos os sexos. Para se ter uma ideia, enquanto a taxa geral de nupcialidade legal teve um crescimento percentual de 9,8% entre 1998 e 2008, a taxa geral de divórcios cresceu 36,4% no mesmo período. Também nesse intervalo de dez anos, a idade média ao casar dos homens solteiros passou de 27 para 29 anos, e das mulheres solteiras, de 23 para 26 anos. Foram considerados divórcios e separações concedidos sem recurso e aqueles realizados nos Tabelionatos de pessoas de 20 anos ou mais de idade na data da abertura do processo e a população da mesma faixa etária. Contribui para a elevação do número de divórcios em relação ao de separações no período a maior aceitação do divórcio na sociedade brasileira, a ampliação do acesso aos serviços de justiça referentes ao tema e a possibilidade recente de realizar os divórcios nos Tabelionatos (IBGE, 2015).

Por outro lado, as chamadas famílias reconstituídas estão cada vez mais presentes em função desse aumento das taxas de separações e divórcios. Quando os indivíduos separados ou

divorciados iniciam uma nova união, eles formam casais que podem conviver com filhos de uniões passadas e com aqueles da união atual. Em 1998, 10,3% das uniões legais foram de recasamentos (casamentos em que pelo menos um dos parceiros não era solteiro). Em 2008, essa proporção passou para 17,1%, um aumento de 66% em 10 anos. Ressalta-se que tais informações dizem respeito apenas aos casamentos legais, e o percentual de recasamento pode ser ainda bem superior a 17,1% se considerarmos as uniões consensuais (aquelas sem registro em cartório) (IBGE, 2015)

Nota-se também que o aumento da mobilidade espacial permite que os indivíduos, mesmo casados, vivam em casas diferentes. O desejo dos indivíduos em preservar sua independência, bem como a instabilidade das uniões e as expectativas de vida mais longas, tem incentivado novas formas de gerir parcerias, como a de viver conjugalmente, mas em domicílios diferentes, compartilhando vários aspectos da vida conjugal. Tal situação, em termos de pesquisa domiciliar, é extremamente difícil, na medida em que se desvia da sua unidade de referência representada pelo domicílio.

A Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio/PNAD fornece algumas informações que permitem fazer apenas uma tipologia muito geral do padrão de organização das famílias. Em 1999, quase 60% dos arranjos familiares eram constituídos por casal com filhos, enquanto que, em 2009, esse percentual cai para 47,3%. Nesse caso, não é possível diferenciar casamentos de recasamentos, já que o questionário da PNAD para esses anos não permite esse tipo de análise.

A redução da proporção das famílias constituídas por casal com filho ocorre em função da queda da fecundidade total mencionada anteriormente, do envelhecimento da população (casais de idosos com filhos adultos), adiamento da decisão de ter filhos por parte das mulheres (*postponement*), que preferem se consolidar no mercado de trabalho antes da maternidade, ou mesmo pelos casais que decidem não ter filhos (os arranjos conhecidos como DINC – *Double Income, No Children* ou *DINK – Double Income, No Kids*). Por sua vez, as famílias monoparentais femininas, nas quais a mulher é a pessoa de referência da família e vive com filhos sem a presença de cônjuge, também apresentam tendência constante de crescimento ao longo dos anos, representando cerca de 18% do total de arranjos familiares com parentesco no Brasil (SABOIA; COBO; MATOS, 2012).

Por fim, é importante registrar que o fenômeno das pessoas que vivem sozinhas vem se mostrando cada vez mais presente na sociedade brasileira. Tanto os dados das PNAD como os dados censitários apontam essa tendência. Entre 1991 e 2000, esse tipo de arranjo foi o que

apresentou maior crescimento (32,5%), passando de 6,5% para 8,6% (IBGE, 2010). Segundo o universo do Censo Demográfico 2010, o total de domicílios com único morador já chega a quase 7 milhões ou 12,2% do total de domicílios particulares permanentes. Tais mudanças são resultado de um conjunto de fatores, entre os quais se destacam o aumento da expectativa de vida, principalmente para as mulheres, o crescimento das separações conjugais, e o intenso processo de urbanização que proporciona alternativas mais propícias a esse tipo de arranjo. Morar sozinho não quer dizer que a pessoa viva inteiramente só, sem laços de parentesco ou de redes de sociabilidade. Para melhor entendimento do fenômeno, é importante investigar se essas pessoas que moram sozinhas se sentem próximas de outras, o número de parentes e amigos, frequência de contatos, se recebem auxílios, visitas, se participam de centros de convivência ou se estão inseridas nas redes sociais, entre outros aspectos. As pesquisas domiciliares do IBGE (2010) ainda não contam com este tipo de investigação suplementar sobre as redes de sociabilidade e solidariedade nas quais as pessoas se encontram inseridas.

Diante desse processo de transformação, não é mais possível nos referirmos à família brasileira, e sim às famílias brasileiras. Na visão de Cerveny e Berthoud (2009), os brasileiros sabem que a família está mudando e aceitam suas mudanças com relativa tranquilidade. As autoras observam que não é a sociedade nem a tecnologia que trazem mudanças à família; ao contrário, é a família que vem se transformando adaptativamente e, "apesar da nostalgia ainda existente, novas configurações e novas dinâmicas são consideradas muito mais como ganhos do que como perdas de 'padrão' de família ideal" (CERVENY; BERTHOUD, 2009, p. 33).

Assim, pudemos constatar que a concepção e a configuração de família foram construídas socialmente e se apresentaram de diferentes formas ao longo da história em diferentes tempos e culturas. Dessa maneira, ao nos posicionarmos consonantes com a visão discursiva do construcionismo social e considerando todo o processo de transformação que revisitamos, não nos faz sentido referenciarmos em verdades discursivas absolutas e generalizantes, as quais reafirmam uma concepção de família bem como uma configuração como sendo a "correta e ideal". Como alternativa, proponho nos referenciarmos a "famílias" e ao significado que cada pessoa, grupo, contexto, atribui à mesma. Nessa direção, passo a descrever brevemente sobre a família numa perspectiva discursiva.

1.6 SOBRE A FAMÍLIA E PARENTESCO: UMA PERSPECTIVA DISCURSIVA

O entendimento da família como construção social é reafirmado pelo discurso construcionista social, sendo que este enfatiza que as pessoas ativamente produzem sentidos sobre família no intercâmbio social. Nessa perspectiva, os sentidos de família podem ser concebidos como uma realização discursiva, ou seja, família é definida em termos do que as pessoas, utilizando-se de diferentes discursos socialmente produzidos disponíveis, descrevem juntas como sendo família. Dessa forma, diferentes realidades sobre família são criadas por meio de processos de negociação de sentidos no momento interativo. Pudemos constatar que há muitas descrições diferentes de família, cada uma delas tem implicações diversas para o mundo social.

Acredito que, no mundo complexo de hoje, vale a pena desconstruir a ideia de família como uma descrição inquestionada, unificada e historicamente universal.

Ao revisitar o percurso histórico das transformações sociais da família, verifiquei que os sentidos desta variaram entre os diferentes grupos culturais. Esse tipo de análise, segundo o construcionismo social, deve ser considerada como uma crítica ideológica (GERGEN, 1997a), porque, nesse entendimento, algumas maneiras de descrever família criam formas de vida que servem a certos interesses, como, por exemplo, dominação de gênero, de geração, de raça ou de classe. A autora feminista Thorne (1992), citada por Pedro Pablo Sampaio Martins, Sheila McNamee e Carla Guanaes-Lorenzi (2015), identificou cinco tendências centrais ao que ela chama de abordagem crítica à família, na qual a autora argumenta que ocorreu uma transformação de um entendimento de “família” como uma unidade natural arraigada em processos biogenéticos para um entendimento no qual família é definida como um produto histórico e ideologicamente situado. A segunda tendência enfatiza as estruturas de gênero, geração, sexualidade, raça e classe que facilitaram a emergência do conceito de família geralmente sustentado na sociedade ocidental. A terceira refere-se a uma rejeição da noção de família como uma unidade autocontida, autônoma e isolada da sociedade; e a quarta tendência redefine as responsabilidades de cuidado em termos de uma crítica às oposições entre família e comunidade e entre grupos públicos e privados. Na última tendência, a diversidade de experiências que as pessoas têm com a família é reconhecida e apreciada. Essa tendência é apresentada em oposição à ideia tradicional de que a família é sempre um lugar seguro e protegido. Assim, de acordo com a mesma autora (op. cit.), a família está vivendo um período

de rápida mudança, no qual a complexidade de suas configurações, a partir de uma perspectiva otimista, pela primeira vez na história, pode ter uma chance de uma ordem de gênero e parentesco verdadeiramente democrática (MARTINS; MCNAMEE; GUANAES-LORENZI, 2015).

Cláudia Fonseca (2007), antropóloga feminista, aponta que a família tem um valor importante para muitos indivíduos. Entretanto, adverte que usar "família" como um termo analítico cria certos tipos de risco, na medida em que a ciência é colocada a favor de verdades conservadoras. Para a antropóloga (op. cit., p. 26), "[...] a família passa a ser analisada como uma noção política e científica historicamente situada". Pudemos constatar, portanto, que as autoras feministas trazem uma postura crítica aos estudos de família e privilegiam seu entendimento através das lentes de processos históricos e sociais.

Importante também a contribuição da antropóloga Carsten (2000), citada por Martins, McNamee e Guanaes-Lorenzi (2015), a qual realizou estudos em comunidades indígenas, que foram conduzidos com o objetivo de comparar culturas de conectividade. A mesma utiliza o conceito de conectividade no lugar de "parentesco, por julgar que este último carrega uma série de conjecturas". Esse estudo da antropóloga tem a proposta de buscar entender os efeitos que "estar conectado" produz para certas pessoas e favorece um entendimento de que este fenômeno pode ser determinado de maneiras culturais bastante específicas, para além da noção de ancestralidade. Carsten (2000) afirma que, dependendo da comunidade em observação, vários componentes de conectividade, tais como sangue, sêmen, leite materno, alimentação conjunta e, até mesmo, o engajamento em atividades cotidianas compartilhadas, são determinantes para a criação dos tipos de relacionamentos profundos e duradouros tipicamente associados ao parentesco e à família (MARTINS; MCNAMEE; GUANAES-LORENZI, 2015). Essas diferenças não aparecem apenas no contexto da avaliação entre diferentes sociedades. Esse estudo de Carsten (2000) se estende também para as famílias *gays* e lésbicas.

Nessa direção, a antropóloga Cláudia Fonseca (2008a) complementa que hoje a tecnologia reprodutiva tem desafiado e redefinido o tradicional sistema de parentesco calcado nos vínculos consanguíneos e no modelo heterossexual. Porém, considera que ainda há uma concepção tradicionalista a qual valoriza os vínculos consanguíneos.

A autora pondera que, no sistema de concepção via tecnologia reprodutiva, é frequente o casal buscar naturalizar a relação quando a "comãe" ou mãe socioafetiva não goza de um laço genético com seu filho. Segundo a antropóloga, tais circunstâncias muitas vezes levam esse casal a escolher as características do futuro filho que, de alguma forma, vão ajudar a solidificar

a relação duradoura de parentesco e estreitar os laços do bebê não somente com sua "comãe", mas também com toda a família extensa desta. Muitas vezes, o casal também faz questão de congelar o esperma do doador, por querer garantir que, se vierem a nascer outros filhos, serão irmãos completos, isto é, por parte da mãe e por parte do pai. Esse posicionamento, segundo Fonseca (2008a), muitas vezes é impulsionado pelo fato de que a criança não conhecerá parte de suas relações de sangue, e esta é uma forma de lhe assegurar a mesma referência.

As questões acima suscitam questionamentos sobre as possibilidades de esses recursos estarem refletindo e reforçando as "normas hegemônicas" e estarem tentando seguir uma prática direcionada pelo modelo heterossexual, pautando-se o máximo possível na reprodução biogenética. Entretanto, Jones (2005) não concorda com essa ideia, pois acredita que, antes de simplesmente reafirmar a primazia do biogenético, esses recursos servem para mostrar como pessoas, em situações precisas, vão reconfigurando noções sobre o laço biogenético, criando novos significados.

Nessa perspectiva, Fonseca (2008a) considera que colocar demasiada ênfase nas invariantes simbólicas de algum universo cultural, ou até mesmo apostar demais em normas hegemônicas, é seguir pistas pouco promissoras. A autora propõe que, ao invés de sublinhar a mudança, procurando explorar os meandros, embates políticos, ambiguidades culturais dos novos rumos, é preciso atentar que

> [...] as práticas de parentalidade são consequência de muito mais do que os valores do casal. São resultado também das possibilidades institucionais que circundam a reprodução. Leis que ditam o perfil de adotante e adotado, políticas públicas que consideram infertilidade como uma "doença" ou não, companhias de seguro que orientam os benefícios para um tipo de gestante ou outro, bancos de esperma que facilitam a escolha do doador, tecnologias que permitem congelar e assim reaproveitar a dose de esperma para gerar uma fratria consanguínea [...] são todos "co-produtores" das formas familiares e dos novos valores de nossa época (idem, 2008, p. 776).

A filósofa feminista Judith Butler (2003b, p. 255) aponta para o rompimento da ordem simbólica vigente, porém considera que este favorece consequências visivelmente positivas em relação aos laços de parentesco,

> [...] mas existem também consequências claramente salutares de ruptura da ordem simbólica, dado que os laços de parentesco que vinculam as pessoas umas às outras podem ser nada mais nada menos que a intensificação de laços comunitários, que podem, ou não, ser baseados em relações sexuais exclusivas ou duradouras, e bem podem consistir em relações de ex-amantes, não-amantes, amigos, membros da comunidade. Nesse sentido, as relações de parentesco atingem fronteiras que põem em questão a distinção entre parentesco e comunidade, ou que clamam por uma concepção diferente de amizade.

Butler (op. cit., p. 255) complementa a respeito das consequências acima apontadas, declarando que

> isso se constitui numa "ruptura" do parentesco tradicional que não somente desloca o lugar central das relações biológicas e sexuais de sua definição, mas confere à sexualidade um domínio separado daquele do parentesco, permitindo também que um laço durável seja pensado fora da moldura conjugal e abrindo o parentesco a um conjunto de laços comunitários que são irredutíveis à família.

Butler (op. cit.) reafirma, ainda, que as pesquisas antropológicas recentes não definem mais o parentesco como a base da cultura, mas o concebe como um fenômeno cultural complexamente interligado a outros fenômenos culturais, sociais, políticos e econômicos. A filósofa complementa que o parentesco, em estudos recentes, tem sido vinculado a formações políticas de identidades nacionais e transnacionais, aos movimentos econômicos do capital e do trabalho, às cosmologias da religião, às hierarquias de raça, gênero e taxonomia de espécies e às epistemologias da ciência, medicina e tecnologia. Consequentemente, os próprios estudos etnográficos sobre parentesco mudaram tanto, que agora "incluem tópicos tais como culturas da diáspora, dinâmicas da economia política global, ou mudanças ocorrendo nos contextos da biotecnologia e da biomedicina" (BUTLER, 2003b, p. 253).

A ruptura do parentesco tradicional, conforme apontado pelas contribuições acima (WESTON, 1995; CARSTEN, 2004; BUTLER, 2003b; FONSECA, 2008a), no meu entender, confere legitimidade ao parentesco pelos laços socioafetivos, o que favorece a desconstrução das verdades universais e essencialistas do parentesco calcado nos laços consanguíneos, possibilitados pela família heteroafetiva. Desse modo, os vínculos familiares estabelecidos pelas relações socioafetivas colocam as famílias que não se encaixam nos padrões heteronormativos em seus devidos lugares.

Nesse sentido, apoio-me em Gergen (1994a) para reiterar a importância da desconstrução, da democratização e da reconstrução de novas realidades e práticas para a transformação cultural. Considero que esse estudo possa significar uma pequena tentativa de semear um conhecimento libertador.

Ao me remeter às várias configurações de família hoje vigentes em nossa sociedade e fazendo conexões com os discursos construcionistas sociais e a linguagem como *performance*, presumimos que descrever as coisas não é um processo passivo e representativo, mas, ao invés disso, uma ação ativa no mundo. Portanto, estas variadas formas de família podem ilustrar "múltiplas definições mutantes" do conceito de família e sustentam a ideia de que "a noção do que é uma família continua a mudar drasticamente para incluir uma rica e cada vez maior

variedade de unidades familiares" (ANDERSON, 1997, p. 81). Por conseguinte, não é apenas o fato de as unidades ou organizações familiares previamente existentes simplesmente passarem a ser reconhecidas como famílias. De fato, o próprio processo de definir família de uma ou outra maneira, para então reconhecer arranjos familiares específicos como se ajustando à definição, dá a alguns desses arranjos o *status* pragmático de família, ao mesmo tempo em que exclui outras organizações. Essa explicação só pode fazer sentido se pensarmos a partir de uma perspectiva situada de o que conta como família, para quem, em que momento e a partir de quais padrões (MARTINS; MCNAMEE; GUANAES-LORENZI, 2015).

Entender a família como uma construção social reconhece-a como um produto emergente de processos sociais, históricos e culturais em constante progresso. Constatamos que a família não foi sempre vista e entendida da mesma maneira que hoje, e, quando nos damos conta dos processos sociais envolvidos na construção e na substância das realidades que habitamos, preocupamo-nos com as consequências de aceitar nossos conceitos atuais de família sem questioná-los. Como, então, uma explicação construcionista social pode nos ajudar a lidar com essas questões? Por quais meios várias realidades de família são criadas?

Esse entendimento tem consequências importantes para a maneira como a família pode ser compreendida (ANDERSON, 1997; ANDERSON; GOOLISHIAN,1988). Em um exame retrospectivo, podemos ver uma progressão lógica de um movimento que se distanciava da visão da família como um conjunto de indivíduos (identificando, assim, os membros individuais como a unidade de análise) em direção a uma visão da interação (processos e padrões de comunicação) como o foco analítico (MARTINS; MCNAMEE; GUANAES-LORENZI, 2015).

Uma vez que o interesse de uma postura construcionista está nos processos de interação, nossa atenção deve ser direcionada ao que as pessoas fazem juntas em qualquer momento interativo. Ao focar processos interacionais, as qualidades ou atributos dos indivíduos ficam em segundo plano, e os processos de comunicação tornam-se centrais (MARTINS; MCNAMEE; GUANAES-LORENZI, 2015).

Nesse caso, temos que necessariamente atentarmos para que sejamos sensíveis aos discursos culturais e históricos nos quais as pessoas se situam (MCNAMEE, 2010), isto é, àquelas descrições mais ou menos estáveis e prevalentes do que conta como família nos grupos e sociedades dos quais somos parte. Entretanto, quando pragmaticamente escolhemos focar nossa atenção em processos microssociais de interação, podemos também destacar as maneiras como as pessoas, em ação conjunta (SHOTTER, 2008), criam e manejam sentidos sobre família

em suas próprias atividades locais e cotidianas. Esse tipo de abordagem coloca nossa atenção no uso da linguagem no cotidiano para a construção das descrições de família que as pessoas utilizam para operar em suas vidas. Assim, chegamos à posição de que a "família" é uma realização discursivamente produzida a partir de processos interacionais (MARTINS; MCNAMEE; GUANAES-LORENZI, 2015).

Nessa perspectiva, podemos facilmente entender que as famílias que são configuradas de formas diferentes da família tradicional burguesa, eleita como a "ideal", não são fato histórico recente, e nos remetem ao que discutimos anteriormente, a noção do que conta como uma família pode ser vista como construída socialmente, ao invés de uma entidade existente em si mesma e natural no mundo. Entretanto, se a família é socialmente construída, então como é possível vermos, observarmos e, mais importante, vivermos a experiência da família como uma entidade ou objeto existente no mundo? Em uma tentativa de responder a essa pergunta, Martins, McNamee e Guanaes-Lorenzi (2015) recorreram à noção construcionista de produção de sentidos. Os autores consideram que, aqui, encontramos um foco em práticas de linguagem e o que este faz e produz.

Reitero que o foco do construcionismo social é nos processos interativos, e não em entidades ou objetos, e o intercâmbio social é um espaço privilegiado no qual os participantes negociam a ordem social. Essa ordem, é claro, inclui a família. Cabe mencionar que, para a teoria relacional do significado (GERGEN, 1997a), o sentido é uma realização conjunta surgida das interações situadas em que os participantes coordenam suas ações. Isto está em contraste direto com o entendimento mais tradicional sobre o sentido como localizado dentro da mente individual e transmitido para um interlocutor por meio de uma linguagem passiva representativa. A fala de uma pessoa não tem sentido em si mesma; ao invés disso, a construção do sentido de fato se inicia com as ações suplementares tomadas por um interlocutor em potencial (isto é, quando ele responde de uma forma específica) (MARTINS; MCNAMEE; GUANAES-LORENZI, 2015). Ao fazê-lo, a responsabilidade por qualquer sentido que emerge não é de nenhum dos participantes isolados, pois o sentido está nos processos de relacionamento *entre* as pessoas, não dentro da cabeça.

Desse modo, cada movimento em uma conversa, ao mesmo tempo, abre possibilidades para a produção de um novo sentido e restringe outras. No desenrolar de cada ação no processo de se relacionar, o sentido continua "a caminho" (MARTINS; MCNAMEE; GUANAES-LORENZI, 2015). Isto é, o sentido nunca está finalizado (FRANK, 2005), ele sempre está aberto a mais suplementação. "Os sentidos estão sujeitos à contínua reconstituição por meio do

domínio expansivo da suplementação" (GERGEN, 1997a, p. 267) e são, portanto, realizações temporárias situadas em momentos interativos particulares.

Vale lembrar que Shotter (2008), também descreve como os sentidos podem ser alcançados das formas mais imprevisíveis e não intencionais na ação conjunta entre os interlocutores; conversas corporificadas tornam possível a produção de conhecimento sobre o mundo e sobre nós mesmos. Nessa perspectiva, devemos considerar que não há "o início" de uma interação: sempre estamos situados em um fluxo conversacional mais amplo e imersos em uma série de relacionamentos diversos (MARTINS; MCNAMEE; GUANAES-LORENZI, 2015).

A implicação para este estudo nesse contexto é que entendimentos localmente construídos não são, de nenhuma maneira, separados de discursos sociais mais amplos. Assim, a partir da teoria relacional do significado, podemos entender que estamos sempre imersos no universo da produção de sentido. Então, toda vez que tentamos definir família, estamos recorrendo a vocabulários socialmente produzidos, situados em tempos históricos específicos e que nos permitem produzir descrições do que uma família pode ser. Portanto, chegar a uma definição verdadeira do que a família essencialmente é não é cabível nessa visão (MARTINS; MCNAMEE; GUANAES-LORENZI, 2015).

Para o construcionista, as formas naturalizadas de se falar sobre família apenas se mantêm inquestionadas e apenas ganham o senso de "real" ou "verdadeiro" enquanto os participantes continuam a fazer uso delas. Ao nos mobilizarmos em torno de uma análise foucaultiana (FOUCAULT, 1969), esta localiza nosso entendimento de família em momentos históricos, culturais e locais específicos, e oferece meios pelos quais podemos começar a nos perguntar quais outros entendimentos de "família" podem ser possíveis em circunstâncias históricas, culturais e locais diferentes. Quaisquer sentidos sobre família alcançados durante uma dada conversa são realizações relacionais socialmente circunscritas.

Obviamente, não produzimos sentido no nada, pois este depende das posições sociais de onde diferentes indivíduos estão falando, dos contextos nos quais eles se encontram, das relações de poder das quais fazem parte e, assim, por diante, diferentes vozes podem ser mais fortes ou fracas, mais ou menos validadas por outros a respeito de certas questões e podem, portanto, criar descrições com mais potencial para serem comumente sustentadas do que outras. Estes são válidos para o enquadre relacional específico no qual eles se situam. Assim, os sentidos construídos sobre família estão sujeitos à transformação como resultados de uma variedade de diferenças contextuais. Segundo (MARTINS; MCNAMEE; GUANAES-

LORENZI, 2015), numa perspectiva pragmática, considerar uma resposta como uma realização momentânea de nenhuma forma a desvaloriza.

Adotar uma concepção discursiva de família implica na possibilidade de manter uma postura aberta que nos permita entender as diferentes formas com que as pessoas descrevem suas conexões com outros e como esses relacionamentos funcionam no contexto de suas realidades situadas.

Cabe observar que, ao situarmos as teorias de família como opções discursivas, torna-se desnecessário escolher uma explicação única, finalizada e última de família; ao invés disso, uma definição discursiva de família posiciona teorias psicológicas como "formas potencialmente viáveis e generativas de engajarmo-nos relacionalmente uns com os outros" (MCNAMEE, 2004, p. 236).

A revisitação da construção história e social da família nos coloca o desafio de também revisitar com mais especificidade a construção da maternidade, paternidade, parentalidade e filiação, o que se dará por intermédio do próximo capítulo.

2 SOBRE A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA MATERNIDADE, PATERNIDADE E PARENTALIDADE

"Posso morrer sossegado, porque acho que fiz um papel brilhante, pois tive a honra de ter dado amor, carinho, respeito para meus filhos biológicos, e hoje faço o mesmo com os meus quatro filhos adotados "
(Participante Tolentino)

O conceito de parentalidade vem sendo cada vez mais utilizado na contemporaneidade, sobretudo nos estudos de família, para se referir ao campo dos cuidados parentais e às interações entre pais e filhos. Apesar de ser objeto de interesse de outras áreas do conhecimento, tais como antropologia, filosofia e sociologia, é no campo da psicologia e da psicanálise que o conceito assume todo o seu vigor, especialmente a partir da reflexão acerca das novas configurações familiares e do exercício da parentalidade.

Objetivo com este capítulo revisitar brevemente a história social da família na perspectiva do exercício da parentalidade e do lugar dos filhos na mesma, direcionando-me, com maior ênfase, para essas questões no âmbito da família pós-moderna.

Traduzido do francês *parentalité*, como um neologismo, a palavra parentalidade passou a ser usada no Brasil a partir da década de 1980. O termo parentalidade foi inicialmente usado por Paul-Claude Racamier no início da década de 1960, para enfatizar o caráter processual implicado no exercício das funções dos pais em relação aos filhos (HOUZEL,2004, citado por ZORNING 2010).

Zornig (2010) evidencia que Houzel (2004), apresenta três eixos principais da parentalidade: o exercício, a experiência e a prática. O primeiro diz respeito ao exercício da parentalidade no sentido da transmissão dos direitos e deveres que organizam os laços complexos de parentesco, de filiação e de senso de pertencimento. Cabe sublinhar que essas questões, muitas vezes, são perpassadas por definições jurídicas, nas quais há questionamentos em relação à dissociação entre laços jurídicos, biogenéticos e sociais. O segundo é experiência, que se trata das modificações psíquicas que se produzem nos pais no decorrer do processo de transição. E o terceiro eixo designa as práticas da parentalidade, que envolvem o campo dos cuidados parentais, físicos e psíquicos, e das interações afetivas entre pais e filhos. É importante notar que, ao propor uma tríplice perspectiva da parentalidade, o autor sustenta a complexidade em jogo, furtando-se da tarefa de hierarquizar ou privilegiar apenas um aspecto, pois a soma das três perspectivas define o lugar parental, e o desafio é manter a articulação entre as mesmas HOUZEL (2004 apud ZORNING, 2004).

Nesse sentido, Moro (2005) afirma que a parentalidade é construída por meio de diversos aspectos distintos. A autora enfatiza características coletivas, que fazem parte da sociedade e são marcadas pelo tempo, ou seja, são atravessadas pela cultura e pela história. Além disso, também fazem parte do processo de construção da parentalidade características individuais do casal parental. Nessa medida, no momento de tornar-se pai e mãe, a história de cada um dos pais vem à tona, suas vivências na infância, histórias familiares e representações parentais (BYDLOWSKI, 2010). Esse momento traz luz, portanto, sobre os fantasmas parentais e sobre o modo como cada um carrega os mitos de sua família e os aspectos culturais.

Em relação à parentalização dos pais (gênero masculino), Lebovici (2004) sublinha que os filhos também desempenham um papel ativo nessa tarefa, na medida em que estabelecem uma interação própria com seus genitores permeada de emoções e afetos. Desse modo, as crianças despertam nos pais determinadas sensações, que repercutem, sobremaneira, na constituição da parentalidade.

Ao nos remetermos novamente às mudanças sociais da família ao longo da história, conforme mencionadas no primeiro capítulo, Ariès (1986) descreve tais mudanças também no que tange ao lugar que a criança ocupa na mesma e na sociedade. De acordo com o autor, na Idade Média, a criança não era vista como a vemos atualmente, tampouco existia o conceito de infância, envolvendo práticas específicas de cuidados e educação. De fato, a criança era tomada apenas como um pequeno adulto. E quando ela se tornava independente fisicamente das figuras de cuidado, já fazia parte do mundo adulto, aprendendo sobre o viver e as tarefas do dia a dia e estando junto aos adultos na vida cotidiana. Assim, cabia à família, sobretudo, a função de transmitir os bens e o sobrenome, de forma que as relações afetivas não ocupavam lugares centrais. Ideias sobre preocupação moral, normas de comportamento no meio social, educação e aprendizagem começaram a ser valorizadas pela sociedade progressivamente, dando início à construção da noção de criança e das condições necessárias para dar a ela um tratamento adequado.

Desse modo, a pedagogia ganhou grande ênfase na época, com o surgimento da escola como instituição de ensino organizada e, principalmente, com o propósito de controle e enquadramento das ditas boas práticas para crianças e jovens. Nesse contexto, a infância desponta como uma concepção de caráter moral, intimamente relacionada à inocência infantil e à obrigação de cuidado da criança pelo adulto. Tal processo, descrito por Ariès (1986), inicia-se após a Idade Média e se estende pelos séculos seguintes, evidenciando as constantes transformações em curso.

O papel da criança na família se modificava, por conseguinte, na medida em que a organização familiar também se transformava em favor da inclusão das trocas afetivas e das práticas de cuidado nas relações entre os membros da família. Por esse viés, a vida privada começa a ganhar valor em contraposição à vida que se desdobrava, até então inteiramente no âmbito público, e a família, como instituição social, torna-se responsável pela sociabilidade, afetividade e uma enorme variedade de elementos no processo de desenvolvimento dos filhos.

Na esteira dessas ideias, mais recentemente, Singly (2007) distingue dois períodos da família contemporânea, sendo o peso afetivo nas relações intrafamiliares uma característica central. O primeiro se refere ao período do século XIX até os anos 1960. Para o autor, esse período é marcado pelo "amor no casamento, pela divisão do trabalho entre o homem e a mulher, a atenção à criança, à sua saúde e à sua educação" (SINGLY, 2007, p. 130). Após os anos 1960, o foco passa a ser a felicidade de cada um dos membros da família, e não a felicidade da família como grupo.

Nessa direção, ocorre uma crescente valorização do individualismo e uma busca por maior autonomia dos indivíduos, as quais engendram inúmeras transformações nas organizações familiares, especialmente, atreladas ao aumento do número de divórcios (SINGLY, 2007).

Na perspectiva de Roudinesco (2003), a organização familiar ao longo da história se deu de três formas: Primeira, refere-se à família tradicional, na qual as trocas do casamento são combinadas pelas famílias, assegurando o patrimônio e a autoridade patriarcal. Em um segundo momento, aponta a família moderna, na qual se destaca o surgimento de uma lógica afetiva, do fim do século XVIII até o início do século XX. Nesse contexto, valoriza-se o amor romântico. O poder começa a ser dividido entre as famílias contemporâneas com base na união de pessoas que priorizam a satisfação íntima ou sexual na relação. Tal satisfação se institui como elemento central da demanda de trocas afetivas (GIDDENS, 1993). A duração dessas relações torna-se, assim, variável de acordo com os ideais de felicidade em pauta na sociedade.

Desse modo, as famílias contemporâneas são, primordialmente, constituídas sob as bases da busca pela satisfação, que passa a determinar o tempo e a estabilidade do vínculo entre as pessoas. Nesse contexto, acompanhamos o aumento crescente do número de separações e recasamentos, bem como a multiplicação do número de famílias monoparentais e homoparentais (FÉRES-CARNEIRO; MAGALHÃES, 2011; JACOB-ALBY; VIVES, 2015; VILHENA et al., 2011). Assim, o rompimento das relações em função da ausência de amor e/ou desejo sexual pelo parceiro, a pressão no sentido de uma maior igualdade entre os sexos e o movimento de valorização da infância nas últimas décadas se conjugam para uma

remodelação das práticas parentais para homens e mulheres. À vista disso, o núcleo central da família contemporânea vem implodindo, uma vez atravessado por novas relações de parentesco, a partir do contato íntimo com adultos, adolescentes e crianças vindas de outras famílias. De fato, irmãos não consanguíneos passam a conviver com padrastos e/ou madrastas, às vezes já de uma segunda ou terceira união de um de seus pais, acumulando vínculos com pessoas que não fazem parte do núcleo original de suas vidas (KEHL, 2003).

2.1 A MATERNIDADE, PATERNIDADE E A PARENTALIDADE NO BRASIL

Enquanto na Europa o processo que modificou a intimidade e os sentimentos em relação à vida familiar acompanhou a constituição dos Estados modernos, acentuando-se a partir do período das revoluções liberais, no Brasil o mesmo processo seguiu a passagem do território da condição de colônia a nação. Nesse sentido, compreender as características da vida familiar e dos sentimentos relativos à maternidade naquele período envolve correlações entre a própria estrutura da colonização moderna e as manifestações de intimidade.

No Brasil, assim como na Europa, o desenvolvimento da organização e dos sentimentos presentes na família moderna, incluindo aqueles relacionados à maternidade e aos cuidados maternos, foi marcado pelas intensas modificações ocorridas pela ascensão burguesa no final do século XVIII, embora aqui revestidas de características específicas à condição de país colônia que se vê subitamente elevado à sede do governo português.

Com a transferência da família real e de toda a corte para o Rio de Janeiro no início do século XIX, promoveu-se uma “reeuropeização” dos costumes coloniais pela transposição, para o Brasil, de hábitos relativos a uma cultura gestada na Europa. Aliados à mulher e à criança, valorizando a “família amorosa”, durante o século XIX, os higienistas auxiliaram a família brasileira a assimilar novos valores, nuclearizando-se e urbanizando-se.

Entre as principais características da família colonial, encontrava-se a valorização do poder paterno. A mulher e os filhos, assim como os demais membros da parentela, interessavam apenas enquanto elementos a serviço do patriarca, e viam na figura do homem não só o protetor, mas como o patrão, uma vez que a casa colonial funcionava como pequena unidade de produção, dependendo minimamente de outras instâncias para organizar a satisfação de suas necessidades de consumo.

A higienização das cidades, estratégia do Estado moderno, esbarrava frequentemente nos hábitos e condutas que repetiam a tradição familiar e levavam os indivíduos a não se subordinarem aos objetivos do governo. A reconversão das famílias ao Estado pela higiene

tornou-se uma tarefa urgente dos médicos. “No curso do Segundo Império, sobretudo, a medicina social vai dirigir- se à família ‘burguesa’ citadina, procurando modificar a conduta física, intelectual, moral, sexual e social dos seus membros com vistas à sua adaptação ao sistema econômico e político” (COSTA,1989, p. 30-33).

Segundo o mesmo autor (op. cit.), no Brasil, o processo de “estatização dos indivíduos” teve sobre a mulher um efeito específico: sua redução à figura da “mãe higiênica”. Essa nova condição, contudo, só foi possível por meio da aliança da família com o poder médico. Dessa forma, tanto aqui como na Europa, para a produção da “mãe higiênica”, foi fundamental o discurso higienista, no ataque tanto ao aleitamento mercenário (no Brasil realizado por escravas) como responsável pela mortalidade infantil, quanto à suposta deformação moral das crianças pelo cuidado e convivência com amas e lacaios negros.

O comportamento comum na sociedade da época, de recusa ao aleitamento materno, foi codificado também no Brasil pelo discurso higiênico como uma infração às leis da natureza, o que permitiu não somente a culpabilização das infratoras, mas a instalação de um sentimento de anormalidade. Além disso, a insistência quanto à amamentação permitiu que se regulasse a vida da mulher, confinando-a por um longo período ao ambiente doméstico (os períodos de aleitamento se estendiam por dois anos ou mais), porém, voltando sua atenção ao cuidado, à educação e à vigilância não só da criança, como também da família. Também aqui, os cuidados maternos passam a ser valorizados, e esse novo olhar sobre a criança possibilitou a manifestação do “amor materno”, que se tornou não somente desejável como “natural”. Assim sendo, por todo o século XIX, deu-se a adaptação do modelo de família burguesa europeia à sociedade colonial brasileira que, com o auxílio dos médicos higienistas, adquiriu aqui um “colorido tropical”, ou seja, características brasileiras.

2.2 DA MATERNIDADE COMO DESTINO PARA A DO DESEJO

Cabe agora refletir acerca da parentalidade e das características que o sentimento materno vem assumindo na sociedade contemporânea. O papel da mulher no cuidado com os filhos, segundo Chodorow (1990), tornou-se, no último século, quanto mais exclusivo menor se tornava a determinação biológica para a maternidade. Enquanto as taxas de natalidade caíam, a escolarização das crianças tornava-se mais precoce, e as mulheres mais presentes no mercado de trabalho, e tanto mais crescia a ideologia da “mãe moral”.

> Nos Estados Unidos, o período capitalista inicial produziu uma ideologia da “mãe moral”: as mulheres burguesas deviam agir ao mesmo tempo como educadoras e modelos morais para seus filhos, assim como alimentadoras e guias morais para seus

> maridos na sua volta do mundo de trabalho imoral e competitivo (CHODOROW, op. cit., p. 19).

A autora (op. cit.) indica a psicologia e a sociologia pós-freudianas como importantes fontes dos argumentos que contribuíram para a idealização e o reforço do papel materno, na medida em que enfocaram a relação mãe-bebê como decisiva no desenvolvimento da criança.

Construído predominantemente em conformidade com uma perspectiva centrada no indivíduo, o discurso psicanalítico passou a ser disseminado amplamente na sociedade contemporânea, muitas vezes de forma pouco crítica. Estudos brasileiros realizados na década de 80 tematizando a família e as modificações ocorridas nos processos de subjetivação (SALEM, 1985; LO BIANCO, 1985; ALMEIDA, 1987) associaram tais mudanças às alterações observadas na realidade concreta e apontaram para a influência do discurso da Psicanálise nesse movimento. Essa influência, denominada por alguns autores de "cultura psicanalítica", teria contribuído para que aos papéis materno e paterno fosse acrescida uma perspectiva cada vez mais individualizante.

Até então, o pai era uma figura quase ausente na literatura no que tange à sua importância no desenvolvimento dos filhos, ficando este quase que exclusivamente à mãe. De acordo com Souza (1994), somente a partir da década de 70 começam a surgir artigos sobre questões relacionadas à paternidade em periódicos americanos de prestígio junto à comunidade acadêmica. A mesma autora reitera que é a partir dos anos 80 que se pode encontrar uma literatura mais consistente e assídua, na qual temas como função paterna, ausência paterna e relações pais-filhos passam a ser discutidos.

Segundo Salem (1985), na década de 80, as representações de maternidade e paternidade deixam de ser percebidas como autoevidentes e passam a ser vistas como situações sujeitas à elaboração e discussão pelo casal. Esse processo exige forte investimento emocional do homem e da mulher, que devem buscar uma "nova maternidade" e uma "nova paternidade" correspondente. Na referida construção, a valorização do compromisso emocional do casal com a criança intensifica-se, iniciando-se já na gravidez. A participação do pai no parto e nos cuidados com o bebê surge como elemento fundamental dessa experiência. Quanto à mulher, valoriza-se a dedicação total à criança, dispensando-se o auxílio de enfermeiras, babás ou mesmo da família. O casal, portanto, deve assumir todos os cuidados com o bebê, desde o início.

> De um ponto de vista formal, esse arranjo contém um sabor de "déjà vu": de fato, suas coincidências com a retórica rousseauniana sobre a "boa mãe" são patentes. Contudo, há uma autoconotação vanguardista reclamada pelos casais grávidos: ela não apenas se ancora na ênfase à participação do homem desde a gravidez como

> também se afirma a partir do diálogo que estes casais estabelecem com a geração precedente (SALEM, 1985, p. 41-42).

Quanto ao último aspecto, estrutura-se uma nova ideologia educacional que aponta as famílias de origem do casal como modelo negativo, ao mesmo tempo que se ancora em valores como o afeto, a atenção à subjetividade e a um relacionamento mais igualitário e livre entre pais e filhos. O projeto do "casal grávido", entretanto, só faz sentido dentro do ideário do grupo social a que pertencem esses indivíduos, segundo o qual a própria representação de casal baseia-se na ética da igualdade entre gêneros, "mas está também comprometido com outras ondas ideológicas igualmente significativas, como a recente valorização do subjetivo, do emocional e dos aspectos psicológicos individuais" (SALEM, 1985, p. 41).

A autora (op. cit.) conclui pela dificuldade da concretização desse projeto, embora destaque que, na tentativa de sua implementação, sejam significativas as revisões efetivadas pelos casais com relação aos papéis materno e paterno. Aponta, também, para a importância dos médicos obstetras, psicólogos e outros técnicos envolvidos no acompanhamento do casal. Estes, ocupando um lugar que anteriormente era da família extensa, reforçariam a contração da sociabilidade do casal, o que progressivamente demandaria maior dependência dos mesmos especialistas.

No exame dos elementos envolvidos na construção dessa "nova maternidade", Lo Bianco (1985) procurou delinear um de seus aspectos, que denominou de "a psicologização do feto". Tal processo implicaria um tipo de relação com este que anteciparia sua condição de bebê pela atribuição de uma individualidade afetiva. Os procedimentos médicos e de preparação para o parto incrementariam essa ideologia: os registros sonoros e de ultrassonografias, permitindo a visualização do feto, anteciparia a atribuição de sua identidade, permitindo desde cedo que a mulher identificasse no futuro bebê características próprias, uma personalidade individual.

Em sua análise, a autora (op. cit.) inclui o processo no contexto mais amplo das modificações socioculturais que alteraram o papel materno, pela modificação da própria função da mulher e da família nas últimas décadas do século XX. Se, nos últimos dois séculos, o papel feminino foi marcado por uma relativa estabilidade e por sua redução ao papel materno, na década de 80, embora essa vinculação não tenha desaparecido, passou a se mostrar menos estável no contexto de algumas classes sociais, particularmente nas camadas urbanas mais jovens.

De acordo com a autora, já não era mais possível pensar o papel materno como o único disponível para as mulheres, embora permanecesse quase obrigatório e claramente central.

Percebia-se, então, “uma ênfase simultânea na importância e obrigatoriedade da maternidade e na importância e possibilidade de desempenho em outros papéis não relacionados ao ser mãe” (LO BIANCO, 1985, p. 97). Essa dupla ênfase passou a se traduzir em uma experiência contraditória e ambivalente em relação ao papel materno. A psicologização do feto teria surgido no contexto dessa ambivalência como tentativa de recriar a experiência materna em novas bases.

Há uma ênfase acentuada nesta relação (mãe-bebê), as normas para alcançá-la não são claras. Há, pois, que buscá-las já, desde antes de a maternidade tornar-se uma possibilidade concreta. Assim, a gravidez torna-se tema de investigação, e tudo que diz respeito a ela é remetido à ordem dos sentimentos e preocupações para com o feto. Este, por seu turno, é visto como respondendo às atitudes maternas com grande autonomia, isto é, fazendo valer suas supostas características psíquicas. “É ainda considerado parceiro de um diálogo e sujeito objeto de vigilância cuidadosa e detalhada” (LO BIANCO, 1985, p. 110-111).

Embora valorizada e extremamente investida afetivamente, a gravidez não podia tornar-se central e exclusiva na vida das mulheres, o que representaria um retrocesso à forma tradicional de vivenciá-la; o papel feminino deveria conter a maternidade, sem deixar-se englobar por ela. Contrariando tamanha ênfase na gestação e no feto, surgia nas mulheres das classes médias uma frequente irritação ao se verem reduzidas ao papel materno, mesmo quando isso ocorria através de gentilezas e concessões à sua condição de gestante. Mesmo o tradicional vestuário de grávida era recusado, tendência que se confirmou posteriormente, até o total desaparecimento de trajes específicos da gravidez. Na década de 90, a exibição da barriga popularizou-se, mas, sempre associada a roupas que traduzissem juventude adolescente e um padrão de elegância (ou extravagância) típico de mulheres não grávidas.

Almeida (1987) também se propôs a discutir a situação da família brasileira no contexto de mudança social e cultural acelerada, buscando captar os elementos que conduziriam à construção desse novo modelo de maternidade, alternativo ao padrão vigente e que a autora denominou paradigma alternativo.

Em seu trabalho, identifica um processo de nuclearização da família orientado pela ideologia individualista, segundo a qual a experiência de maternidade diria respeito somente ao casal e, em última instância, à vivência pessoal da mulher. Na década de 80, as mulheres passaram a vivenciar o que a autora denominou “sentimento moderno de maternidade”. A família deixou de ser a principal referência na constituição desse modelo, sendo substituída pelo especialista ou por grupos de pares. A diferença desaparece como princípio lógico e exclusivo na organização das experiências sociais e familiares: homem/mulher, pai/mãe,

marido/esposa, adulto/criança deixaram de ter seus papéis sociais estabelecidos apenas a partir de diferenças sexuais e de uma estruturação hierárquica.

Na experiência pessoal, a vivência da gravidez não era mais percebida como qualitativamente diversa do período não grávido, levando ao desaparecimento das distinções quanto à rotina, postura, vestuário. A presença do marido em todos os momentos da gestação passou a ser valorizada. A gestação, para essas mulheres, passava a ser percebida como escolha pessoal, devendo ser problematizados todos os aspectos relacionados à sua evolução.

Almeida (1987) também destaca a relação estabelecida pelas mulheres nos anos 1980 com o que chamou de "profissionais da gravidez". Se, anteriormente, o acompanhamento da gestação restringia-se ao obstetra, uma série de outros profissionais inseriu-se nesse processo: na época. Passaram a estar presentes especialistas em Psicologia e em trabalhos de corpo aplicados à gravidez e ao parto. Esses profissionais tornaram-se responsáveis, junto às mães, pela construção e divulgação de um "paradigma alternativo" na concepção de maternidade.

Na visão da autora (op. cit.), o novo paradigma mostrava-se essencialmente reativo aos antigos valores e crenças, que passaram a ser atacados e atingidos basicamente por meio de seus representantes – a família de origem, a ideologia médica tradicional, mas também outras gestantes contemporâneas que não se filiavam ao novo modelo. Uma postura de afastamento e crítica (superficial) era favorecida, especialmente por meio dos profissionais "psi" que, junto aos grupos de pares, passavam a ser tomados como sede de estabelecimento de novos valores, supostamente porque incentivariam a emergência de um desejo individual em relação à maternidade.

Se, na década de 80, os efeitos de uma progressiva individualização e "psicologização" das relações na sociedade se fizeram sentir de maneira mais aguda nas camadas urbanas da população, intelectualizadas e familiarizadas com o universo de valores da classe média, nos últimos anos, a participação de profissionais "psi" em trabalhos dirigidos a outras camadas sociais acentuou-se. O aumento dessa participação deu-se, em parte, em função do empobrecimento geral da população durante os anos críticos da década de 90, obrigando esses profissionais a se dirigirem a outros campos de trabalho além do consultório particular. Ocorreu também a partir do crescimento assombroso no número de profissionais das áreas "psi" no mercado, em função do fenômeno conhecido como "*boom* da Psicanálise" nas décadas anteriores. Esse momento trouxe, entre outras coisas, um aumento na procura por cursos de formação em Psicologia e por instituições de formação de psicanalistas ou terapeutas de orientação analítica.

A penetração dessa forma de discurso favorecia e era favorecida pela ordem econômica vigente. A presença de profissionais “psi” nos meios de comunicação de massa tornou-se cada vez mais frequente, veiculando conselhos e orientações através de jornais, de revistas e da televisão. Suas abordagens, muitas vezes conferindo grande valor aos aspectos subjetivos das relações e ao desenvolvimento da individualidade, estimularam um aporte individual para questões nas quais o contexto socioeconômico e político do País mostrava-se fortemente implicado. O mesmo tipo de abordagem permitia, ainda, a generalização de alternativas específicas a um determinado contexto populacional para toda a sociedade.

2.3 CONEXÕES ENTRE FAMÍLIA, MATERNIDADE, PATERNIDADE, PARENTALIDADE E FILIAÇÃO

Atualmente, discutem-se ainda as questões relativas aos papéis e padrões emergentes de comportamento do homem/pai nessa transição que vivemos, especialmente devido às grandes transformações que o papel social e familiar da mulher trouxe às relações conjugais, à parentalidade e à família, de modo geral.

Podemos identificar na sociedade atual, segundo Gerson (1997), três cenários distintos. Em cada um deles, diferentes padrões de atitudes masculinas podem ser identificados: um contingente de homens que compartilha a tarefa de “ganhar o pão de cada dia” com suas mulheres, que, assim como eles, trabalham e ganham, mas que se recusam a assumir sua justa parcela de trabalho doméstico. O mesmo autor considera que nessas famílias a revolução de gênero se estancou na porta da rua, nas quais os homens resistem a entrar no domínio dos cuidados com a casa e com as crianças.

Nesse cenário, encontramos os homens que ainda desempenham o papel de provedores; um segundo cenário mostra um movimento no qual os homens assumem nenhuma ou mínima responsabilidade pelos filhos, e aqui se encontram, ao meio do crescente número de divórcios, casamentos preteridos e filhos fora do casamento, o grande contingente de mulheres obrigadas a sustentar e criar os filhos sozinhas; e, em um terceiro cenário, vamos encontrar o pai emergente do final do século XX e início do XXI, ou seja, o homem que se vê libertado dos padrões sociais e familiares nos quais foi criado e que pode desenvolver um padrão de comportamento mais flexível, em que o modelo de “pai cuidador” pode harmoniosamente se manifestar, respondendo às demandas do casamento e da família pós moderna.

O que a maioria das pesquisas tem conseguido mostrar até o momento (ROBERTS; BLOCK; BLOCK, 1984; LAROSSA, 1988; VOLLING; BELSKY, 1992; NUGENT, 1991) é que, assim como um novo modelo de mulher/mãe/trabalhadora/provedora/cuidadora está sendo

estabelecido gradualmente, com as mulheres experimentando e construindo novos papéis nos domínios público e privado, um processo semelhante está ocorrendo com os homens, e novos padrões de homem/pai/provedor/participante/cuidador também estão sendo construídos por eles. O cenário atual, típico de uma fase de transição social, permite-nos apenas vislumbrar quais e como serão os novos modelos de casamento e parentalidade neste século.

Enquanto no passado prevaleciam os interesses do grupo familiar amplo, da comunidade e da sociedade, hoje prevalecem os desejos e interesses pessoais. A "liberdade de ir e vir", a máxima democrática, em nossa época alcançou a instituição da família nuclear: as pessoas têm total liberdade de entrar no casamento e sair dele (formalizado ou não socialmente), dependendo apenas de seu desejo para isso. Como consequência dessas mudanças nas relações maritais, atualmente divórcio e recasamento fazem parte do universo do casamento enquanto forma de união entre as pessoas, sejam elas de qualquer idade, sexo e classe social.

No processo de separação, os esposos têm que se envolver não apenas na dissolução da dupla conjugal, mas também na alteração das relações econômicas, legais e, em especial, parentais. O vínculo entre homem e mulher que têm um filho em comum não será desfeito enquanto houver aquele filho, e terá, então, que ser renegociado e restabelecido em novos parâmetros, com divórcio. Questões sobre pensões alimentícias, guardas e custódias dos filhos são as questões que preocupam hoje os casais divorciados.

O que se constata é que tanto os pais quanto as mães são capazes de se tornar cuidadores principais, e geralmente são eficientes, enquanto pais singulares (SOUZA, 1994; ARENDELL, 1997). Porém, estatisticamente, a mulher, que historicamente vem ocupando essa função há muito tempo, é de longe a maior responsável pelos cuidados básicos dos filhos. A maioria das famílias monoparentais com filhos é composta por mulheres criando sozinhas seus filhos, ou partilhando essa tarefa com pais que são cuidadores parciais (ARNDELL, 1997; GERSON, 1997; WHITE, 1998).

Segundo pesquisa realizada pelo IBGE (2014), o Brasil registrou 341,1 mil divórcios em 2014, ante 130,5 mil registros em 2004. É um salto de 161,4% em dez anos. Entretanto, em 2015, foram concedidos 328.960 divórcios, uma queda de 3,6% comparada ao ano anterior. Não cabe aos objetivos deste estudo buscar compreender as razões para tal oscilação.

Em toda a série das Estatísticas do Registro Civil, houve predominância das mulheres na responsabilidade pela guarda dos filhos menores de idade a partir do divórcio, passando de 78,9% dos casos, em 1984, para 85,1%, em 2014. Esse percentual, entretanto, já havia sido maior nas duas décadas anteriores: 89,7%, em 2004, e 88,0%, em 1994 (IBGE, 2015)

Entre 1984 e 2014, a guarda compartilhada (BRASIL, 1977) cresceu de 3,5% para 7,5% nos casos de divórcio. Todavia, a partir do mês de dezembro de 2014, essa lei foi sancionada como obrigatória, e as estatísticas de 2014 a 2015 já mostram que houve um aumento de 7,5% e 12,9%, respectivamente. Trata-se de uma mudança nas novas configurações familiares que nos chama para uma maior conscientização de que a responsabilidade é de ambos e não só da mulher (IBGE, 2015).

Inúmeras mudanças ocorridas no século XX, decorrentes de movimentos sociais, como o movimento feminista, alteraram a identidade e o lugar da mulher na família, que, por sua vez, vem sofrendo constantes mudanças nas suas configurações (BADINTER, 1985; ROCHACOUTINHO, 2003; DE MARQUE, 2006).

Neste início de século XXI, observa-se que homens e mulheres vêm contribuindo para o estabelecimento de novas formas de relações no contexto sociofamiliar contemporâneo (NEGREIROS; FÉRES-CARNEIRO, 2004). Com a consolidação das mulheres no mercado de trabalho e sua maior participação no sistema financeiro familiar, já é possível perceber uma relativa divisão de tarefas, na qual pais e mães compartilham aspectos referentes às tarefas educativas dos filhos e à organização do dia a dia da família (FLECK; WAGNER, 2003; WAGNER et al., 2005).

Segundo Levandowski, Koller e Piccinini (2002), essas mudanças muitas vezes remetem os homens ao exercício de funções referentes ao cuidado com a prole e com a casa, que antes era de domínio exclusivo da mulher. Contudo, apesar das mudanças relativas à família contemporânea, a tarefa de acompanhar o cotidiano das crianças ainda é atribuída à mãe e não ao pai (WAGNER et al., 2005).

Nos tempos atuais, o lugar de homens e mulheres no âmbito familiar ainda parece definido pelos moldes arcaicos: às mulheres cabe o cuidado da prole, aos homens o papel coadjuvante nesses cuidados. Estudos realizados em diferentes países apontam para o fato de que, até recentemente, tanto os homens como as próprias mulheres ainda acreditavam que a casa e os filhos são responsabilidades da mulher, enquanto que o provimento financeiro da família seria responsabilidade do homem (ROCHA-COUTINHO, 2003).

Em pesquisa realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), publicada no ano de 2010, nas chamadas famílias nucleares brasileiras, a realização dos afazeres domésticos está principalmente na mão das mulheres. Esse estudo mostrou alguns aspectos da desigualdade de gênero intrínseca ao âmbito da família no que se refere à realização do trabalho doméstico e do cuidado da prole. Nos modelos contemporâneos de família, nos quais os comportamentos sociais já sofreram grande influência das novas relações de gênero,

ainda se confirma uma forte presença das mulheres como responsáveis no cuidado do lar e da prole (IBGE, 2015; SOARES; SABÓIA, 2007). Essa realidade pode ser considerada como um produto de um cenário ainda presente, no tocante às diferenças nas remunerações de homens e mulheres atuantes no mercado de trabalho (MELO; CONSIDERA; SABATTO, 2005).

Quanto à dificuldade existente para atribuir um lugar à figura paterna, Tubert (citado por MORA; OTÁLORA; RECAGNO-PUENTE, 2005) considera que a paternidade é uma construção cultural que não se pode compreender sem articulação com a maternidade, no sistema parental e no universo simbólico da cultura em que se está inserido. As diferentes formas de parentalidade e suas mudanças ao longo do tempo estão associadas ao conceito e às mudanças relativas à ideia de masculino e feminino. Assim, o conceito de parentalidade não pode ser definido sem levar em conta o seu contexto relacional (NUDLER; ROMANIUK, 2005).

A maternidade e a paternidade são construções de múltiplos significados para homens e mulheres. À complexidade da origem dos significados atribuídos aos filhos são agregados outros elementos familiares, sociais e culturais, e todos esses elementos agem conjuntamente. Por intermédio das experiências cotidianas dos diferentes membros da família é que surge um conjunto de expressões cujo sentido dá forma à relação, na qual é permitido significar o (a) filho (a) com diversos matizes, dependendo da voz que fala, o pai ou a mãe (MORA; OTÁLORA; RECAGNO-PUENTE, 2005).

A própria psicologia tem fomentado, ao longo do tempo, a ênfase na relação da díade mãe/criança como primordial nos estudos de desenvolvimento da criança. Dentre as suas diversas correntes teóricas, a produção psicanalítica muito contribuiu para fazer da mãe a personagem determinante da saúde ou da doença psíquica da criança.

As mudanças nas configurações familiares, decorrentes das atuais demandas sociais e contemporâneas, têm gerado um maior interesse, por parte da sociedade e comunidade científica, sobre a importância da figura paterna para a família e, especificamente, para o desenvolvimento da criança.

Um dos grandes debates atuais gira em torno das chamadas novas organizações familiares – ou novas famílias, novos arranjos familiares, formas de ligação afetiva entre pessoas onde existe, ou não, uma forma de exercício da parentalidade que foge aos padrões tradicionais: famílias monoparentais, homoparentais, adotivas, recompostas, concubinárias, temporárias, de produções independentes, e tantas outras. Temos, ainda, as mudanças que afetam diretamente as condições de procriação, tais como: barriga de aluguel, embriões congelados e procriação artificial com doador de esperma anônimo. Muitos desses modos de

procriação e de filiação sempre existiram. Entretanto, eles eram marginais em relação aos padrões oficiais ou, simplesmente, ignorados como se não estivessem ocorrendo.

Muitos questionamentos e/ou preconceitos vivenciados pelas pessoas pertencentes aos ditos "novos" arranjos familiares e parentais decorrem também da influência da psicanálise. E, nesse sentido, o psicanalista Paulo Roberto Ceccarelli (2007) salienta que não podemos negar os efeitos que as transformações contemporâneas produzem no universo simbólico da cultura, e, então, cabe-nos discutir as repercussões dessas transformações no processo civilizatório. O autor enfatiza que, primeiramente, é preciso separar aquilo que, de fato, revela do domínio da psicanálise daquilo que pertence ao imaginário. O autor complementa que a psicanálise não é guardiã de uma ordem simbólica suposta imutável, produtora de uma forma idealizada de subjetivação baseada nas normas vigentes e com o poder de deliberar sobre o normal e o patológico (cf. introdução).

Sobre os chamados novos arranjos familiares, Ceccareli (2007), reflete sobre os fundamentos que sustentam a noção de família, lembrando que a transformação dos genitores em pais não é atrelada ao fato físico que dá lugar ao nascimento de uma criança. Ou seja, nascer da união de um homem com uma mulher não basta para ser filho, ou filha, daquele homem e daquela mulher. Colocar uma criança no mundo não transforma os genitores em pais. O nascimento (fato físico) tem que ser transformado em filiação (fato social e político), para que, inserida em uma organização simbólica (fato psíquico), a criança se constitua como sujeito. Esses três fatos – físico, social e psíquico – guardam cada vez menos relações de dependência entre eles. As técnicas atuais de reprodução assistida desvincularam radicalmente as relações entre nascimento e genitores. O fato social, o reconhecimento de uma linhagem, de uma filiação, não tem, necessariamente, que ser exercido pelos genitores biogenéticos, como é o caso, por exemplo, de uma criança adotiva (CECCARELLI, 2006; 2007).

O mesmo autor (idem, 2007) salienta que, em relação ao fato psíquico, o que nos interessa saber é quais são os elementos indispensáveis para que se realize a inserção do recém-nascido no simbólico. Se, no modelo de família tradicional, os agentes promotores do fato psíquico são um homem e uma mulher, os novos modelos de família sugerem que outros modos de produção de subjetividade são possíveis. E, nesse sentido, Ceccarelli (2007, p. 11) enfatiza:

> Sabemos, no entanto, e para isso não foi necessário esperar pela psicanálise, que o modelo de família tradicional nunca foi sinônimo de "normalidade". O argumento segundo o qual a presença do par homem/mulher é indispensável para a produção de "subjetividades sadias" não se sustenta. [...], o que determina a circulação dos afetos é a ordem simbólica da cultura que acolhe o recém-nascido. Ordem esta que define, também, as representações do masculino e do feminino. Cada cultura tem as mais diversas variações em torno do tema, pois a circulação pulsional que o complexo de Édipo suscita é tributária da ordem social que organiza os elementos desse complexo.

> Porém, a interdição sempre ocorre. O Édipo discutido por Freud reflete a dinâmica pulsional do modelo familiar de sua época na qual a figura detentora do falo – evidentemente imaginário – era o pai. Mas outros textos de Freud (Freud, 1917/1976a, 1920/ 1976c) sugerem que mais importante que os protagonistas da cena edípica são os caminhos da pulsão e as escolhas de objeto que levam à construção do Eu. Podemos dizer que antes do simbólico o recém-nascido é um organismo pulsional não atravessado pela linguagem, candidato potencial a constituir-se. Se, os sistemas simbólicos variam de uma cultura para outra, não é a proximidade genealógica, ou a consangüinidade, que determina a filiação. O denominador comum em todos os arranjos familiares – e aqui incluímos os novos arranjos – é o lugar que o bebê ocupa no imaginário, e na circulação do desejo, de quem o acolhe no mundo.

O psicólogo britânico John Bowlby (1979; 1989) desenvolveu sua teoria a partir de uma abordagem sistêmica, evolucionista e etológica, e é uma perspectiva complexa que apresenta uma Teoria do Desenvolvimento, que propõe que a espécie humana é amorosa, predisposta a formar vínculos afetivos, e referencia o amor como narrativamente construído.

Bowlby (1979; 1989) salienta que os padrões de apego que se estabelecem entre a criança e a mãe serão os padrões que regularão as relações afetivas dessa criança com o mundo. Entretanto, o autor (ops. cits.) admite uma grande plasticidade e capacidade de adaptação do ser humano ao afirmar que a criança que não tenha tido cuidados maternos adequados, se inserida em ambiente de cuidado e proteção em que se sinta aceita e segura, poderá retomar e/ou continuar a se desenvolver sem problemas maiores. O autor complementa que seres humanos de todas as idades são capazes de desenvolver suas habilidades quando têm a garantia da segurança interpessoal (BOWLBY, 2006).

Bowlby (op. cit.) ressalta também a capacidade de relacionamento e responsividade social da criança a várias pessoas ao mesmo tempo, apegando-se a elas em diferentes graus, conforme a frequência e o tipo de relação que desenvolve com cada uma, como, por exemplo, mãe, avó, babá, etc. O autor alerta que, ao mencionar a relação mãe-bebê, deve-se considerar a própria mãe ou substituta, ou seja, quem cuida da criança. Assim, independente de quem seja a mãe biológica, a relação de apego entre mãe-criança se faz com quem exerce a maternagem, e os vínculos poderão ser estabelecidos de maneira tão forte quanto com a mãe biológica (BOWLBY, 1979; 1989; 2002; 2006). O autor nomeia essa pessoa de figura de apego, sendo esta considerada pelo mesmo como base fundamental para a segurança emocional da criança.

Cabe observar que, nas décadas de 1960 e 1970, mesmo período em que Bowlby desenvolveu sua teoria, o feminino aparece ainda ligado aos afazeres domésticos, começando a exercer, timidamente, alguma atividade profissional, que, entretanto, não concorria com os cuidados maternos, pois a atenção era dividida entre a casa e o bem-estar do esposo e dos filhos. Assim, na minha visão, justifica-se que seus estudos relacionados ao apego foram elaborados quase que exclusivamente com a díade mãe-filho, por isso, a participação do pai foi

desconsiderada. Entretanto, diante das novas configurações familiares, decorrentes das atuais demandas sociais e contemporâneas, tem existido maior interesse da sociedade sobre a importância da figura do pai. E, nesse contexto, no meu entender, podemos fazer uma releitura da teoria de Bowlby (1979; 1989) e considerar que a figura de apego pode ser também o pai ou outra pessoa adulta que estabeleça com a criança o vínculo de apego, ou seja, a figura de apego tal como propôs Bowlby.

Conforme entende Verden-Zöller (2004, p. 137), a maternidade é uma relação permanente de cuidado que um adulto adota com uma criança. “Ela pode ser realizada tanto por um homem quanto por uma mulher”.

Borsa e Nunes (2011) observam que, diante da importância atribuída por diversos autores e teorias à díade mãe-filho, a figura paterna perdeu espaço na relação parental.
Entretanto, a “queda” do patriarcado e o movimento de emancipação feminina têm aberto novos diálogos e reflexões acerca das identidades de gênero masculino e feminino. A pós-modernidade tem nos apresentado um novo cenário, caracterizado por formas mais fluidas de ser e estar no mundo; um mundo que se traduz em uma espiral viva de constantes transformações e ressignificações, o que tem reverberado também na paternidade.

E nesse sentido destaco a contribuição de Alexandre Coimbra Amaral (2014) ao focar suas lentes para o gênero masculino e para a paternidade e parentalidade na pós-modernidade, o qual nos contempla com o conceito de “paternidade sólida”.

O autor enfatiza que o conceito de paternidade sólida tem diferenças marcantes de outras acepções da ação parental já descritas pela literatura psicológica. Destaca que é frequente encontrarmos o conceito de “função paterna” sendo descrito pela Psicanálise como um elemento crucial na constituição psíquica do sujeito, a partir dessa leitura de mundo. Faz-se soma com a “função materna”, que é o continente amoroso e protetor que o bebê recebe e do qual se nutre, enxergando-se completo em uma simbiose que o impede de se enxergar um sujeito de fato. O Pai, na Psicanálise, é aquele que tem a função de dar fim à simbiose mãe-filho, levando a criança para fora dos limites rígidos do totalitário amor materno. O Pai é, assim, aquele elemento que na trama familiar leva o filho para o mundo, apresenta-o à cultura, e lhe mostra a lei, interditando o seu amor edípico impossível de ser realizado (AMARAL, 2014).

O autor (op. cit.) concorda que essa teorização freudiana tenha a sua legitimidade e enfatiza que, como ser pai é descrito pela Psicanálise como função, esta pode ser exercida por qualquer elemento da cultura, por um homem, pelo pai biogenético, por uma mulher, por uma instituição que acolha uma criança à espera de uma família adotiva. Entretanto, o autor enfatiza que, ao referir-se à paternidade, está focado na particularização do gênero, ou seja, um homem

que se vê diante do nascimento de um bebê e de todas as transformações que sentirá em várias dimensões de sua vida (AMARAL, 2014).

Porém, o autor adverte que, ao evidenciar o gênero masculino, não está excluindo a complexidade da variável orientação sexual (hetero, homo ou biafetiva); não desconsidera o tipo de relação conjugal que foi gênese da paternidade (de relação fugaz a casamento longevo) e, tampouco, deixa de privilegiar a interação singular de um filho ou filha com o progenitor do sexo masculino, a qual define como paternidade e/ou parentalidade sólida.

Amaral (2014) se direciona para o gênero masculino porque considera que, na contemporaneidade, os homens são os que têm deixado interrogações para os sistemas familiar e social. O autor refere-se aos homens que não querem mais ser somente os provedores financeiros, gerenciadores patrimoniais e afirmadores da lei familiar.

Segundo o autor, o século XXI surgiu já presenciando a expansão dos papéis desses novos chefes de família. Esses novos pais querem, também, responder pela segurança emocional, participar das decisões escolares, e procuram entender os paradigmas que norteiam as práticas educativas existentes na cultura. Querem ser referência de cuidado, ser buscado pelos filhos no momento de aflição e ser fonte de retomada do equilíbrio emocional dos filhos. Com essas atitudes, considera que os novos pais podem construir maior integração com suas características mais femininas. Entretanto, reconhece que os pais não estão ainda muito seguros nessa posição, pois a cultura patriarcal deu conta de tirar do homem a sua sensibilidade (AMARAL, 2014).

Em tempos pós-modernos em que vivemos, em tempos líquidos, em que os laços são efêmeros, Amaral (op. cit.) considera a forma que esses homens têm buscado exercer a paternidade como um antídoto para esse momento de transição de nossa cultura. O autor nomeia essa nova forma de os homens assumirem a paternidade e exercerem a parentalidade, transformando as relações com os filhos, de “pais sólidos” (idem, 2014).

O autor (op. cit.) observa que, com o termo paternidade, quer enfatizar um subsistema do conceito maior parentalidade. O mesmo compreende a parentalidade como um fenômeno evolutivo que desencadeia processos de mudança carregados de incertezas, tensões e redefinições da própria vida e das relações significativas, sobretudo no casamento e na rede social, com o propósito de atender de forma eficaz as novas funções que o cuidado dos filhos exige. Assim, para o autor, a paternidade é um processo iniciado no homem desde o momento em que descobre que se transformará em pai até a consolidação dessa nova identidade em suas narrativas sobre si mesmo. Esse processo implica alterações no comportamento, nos hábitos cotidianos, nos pensamentos e nos sentimentos sobre o futuro, sobre a vida e sobre a noção de

transcendência. Amaral (2014) complementa que, como os homens são frutos da cultura patriarcal, começam a construir sua identidade paterna a partir de questionamentos sobre provisão financeira, projetos de carreira e tempo para a vida conjugal e sexual, em detrimento da nova vida parental.

Segundo o seu criador, a " paternidade sólida" é uma escolha identitária que pressupõe um exercício já mais fluido do papel parental, o qual pressupõe uma decisão interna que esse homem toma, ou seja, de viver a experiência de ser participante ativo nos detalhes do cuidado diário do filho. Conforme os dizeres de Amaral (2014, p. 228), "essa paternidade quer deixar marcas e ser memória afetiva, ser abraço sem deixar de ser lei, ser presença e não se conformar com a ausência referendada por um mundo que pede o excesso de trabalho". Assim, a parentalidade sólida resulta num envolvimento mais íntimo e expressivo com os filhos, acompanhando não somente seus resultados escolares e de expressão social adequada, mas participando ativamente dos momentos em que eles são educados, corrigidos e socializados.

O autor nos chama a atenção para a importância de os pais não caírem num estilo parental permissivo, ou seja, aquele que é demais responsivo e pouco exigente. Enfatiza que esse posicionamento é tão questionável quanto o excesso de postura autoritária, pois as crianças, embora tenham a garantia de serem amadas, podem se tornar pouco empáticas ao não enxergarem as figuras de autoridade como uma diretriz importante em sua trajetória, até mesmo para contê-las nos momentos em que estão entregues a comportamentos de maior impulsividade emocional (AMARAL, 2014).

Assim, o esforço da solidez na paternidade é o de encontrar o equilíbrio entre a responsividade e a exigência, o que é nomeado por Baumrind (1967), citado por Amaral (2014), de autoridade amorosa. Ou seja, esses pais proporcionam aos filhos momentos de muita troca afetiva amorosa e apoio na angústia, tal como os pais permissivos, mas têm expectativas, tal como os pais autoritários. A diferença está na forma de envolver as crianças nas tarefas (utilizando a ludicidade, participando e não somente exigindo delas o seu cumprimento). Outra diferença importante é o desprendimento da crença de que o controle é a instância definidora da parentalidade: as regras e o desenvolvimento da rotina incluem o planejamento com as crianças, encontrando soluções que contemplem a todos (BAUMRIND, 1967, citado por AMARAL, 2014).

Concordo com Amaral (2014) que a cultura ainda espera do pai uma postura que apareça nos momentos de impasse com o tom da força e não da escuta empática e negociadora. Assim, o pai que escolhe a postura da "solidez" como norteadora da sua paternidade deixa de atribuir-se os elementos que a sociedade considera inerentes à natureza masculina e retoma a

centralidade da conexão emocional como algo que não é parte da experiência feminina, mas da natureza humana como um todo.

Para concluir este breve percurso sobre a parentalidade, aqui reitero que não importa o gênero, a orientação sexual, identidade e expressão de gênero do pai e/ou mãe, o tipo de configuração familiar a que pertence, pois, no meu entender, as reflexões são as mesmas. Ou seja, as prescrições sociais e científicas que versam sobre o lugar que a família ocupa para que a criança se desenvolva de forma saudável são ainda respaldadas essencialmente no modelo de família heterossexual burguesa. Entretanto, as novas configurações de família e parentalidade nos impõem o desafio de refletirmos o desenvolvimento dos filhos para além das verdades estabelecidas. É o que passo a refletir.

2.4 SOBRE OS NOVOS SENTIDOS DA MATERNIDADE, PATERNIDADE E PARENTALIDADE

Podemos constatar que, neste modelo de transição cultural, os modelos que temos internalizados não conseguem mais explicar os domínios fenomenológicos da experiência vivida. A pós-modernidade nos tem trazido diversos discursos e práticas sobre as múltiplas dimensões humanas. Nessa perspectiva, não há mais uma posição que tenha o valor de verdade absoluta, que mereça a permanência no topo das identidades.

Para abarcar todas as configurações contemporâneas que permitem e exigem novas formas de parentalidade, Uziel (2000) usa o termo "pluriparentalidade", questionando os critérios que legitimam as pessoas para se tornarem "pai" e "mãe". Dessa perspectiva, o uso do termo reconhece os limites do biogenético e passa a valorizar o desejo e a convivência daqueles que exercem as funções parentais, independentemente de quem as exerça. Nessas condições, testemunhamos a família socioafetiva, ou escolhida, ganhar enorme valor, pois o termo sugere uma adição e não uma substituição de adultos que exercem a parentalidade, desafiando, assim, a noção de filiação biológica e exclusiva. A esse propósito, Roudinesco (2003) destaca a vontade de reconhecimento, igualdade e pertencimento ao grupo como características relevantes dos sujeitos contemporâneos.

Porém, permanece a interrogação: o que é ser pai e mãe hoje? O termo parentalidade, tal como usado hoje, identifica uma série de valores culturais agregados ao longo da história, envolvendo afetos, cuidados, histórias pessoais das famílias, bem como a individualidade e singularidade de cada genitor. O importante é notar que nenhum dos autores se refere a alguma organização familiar de determinada época como estanque, e, sim, como instituição da sociedade que se altera dinamicamente de acordo com a época e, portanto, também se altera na

forma de ser pai e mãe. A discussão sobre a pluriparentalidade evidencia como a parentalidade e suas diferentes formas estão em pauta na contemporaneidade. Todas as questões relacionadas a divórcios, recasamentos, uniões homoafetivas e genitores monoparentais apresentam um leque enorme de possibilidades de como exercer a parentalidade hoje. Nesse sentido, é essencial que os estudos da área de família reflitam sobre as mudanças recentes, reconhecendo o biogenético e o social como um par em constante tensão, levando em conta a busca por legitimidade da sociedade para sua família. A literatura brasileira evidencia que o exercício da parentalidade passa por um período de transição. Testemunhando, por um lado, o reconhecimento da importância das figuras parentais para o desenvolvimento da criança, e, por outro, o esmaecimento das funções hierárquicas e dos papéis de gênero (ARAÚJO, 2011; BORGES; MAGALHÃES; FÉRES-CARNEIRO, 2014; FÉRES-CARNEIRO; MAGALHÃES, 2014; LEWIS; DESSEN, 2012; MAGALHÃES et al., 2013; PONCIANO; FÉRES-CARNEIRO, 2014).

A literatura tem enfatizado, também, a formação da família contemporânea sob a primazia da dimensão afetiva, construindo-se em torno da criança que carrega a responsabilidade implícita de dar um sentido à vida dos adultos (MELLO; FÉRES-CARNEIRO; MAGALHÃES, 2015).

Nesse contexto, a expansão de produções científicas nacionais destaca a preocupação em ampliar práticas que atendam à desordem do desenvolvimento de crianças, jovens e familiares, constituindo possíveis fragilidades no futuro das novas gerações (CARVALHO BARRETO, 2013). Abordar a parentalidade como uma construção social nos permite reconhecer as forças em jogo na contemporaneidade, recusando estereótipos e lógicas anteriores.

Apesar das transformações em pauta, a família se mantém como uma forma de organização social consistente. Com efeito, as reorganizações são constantes, e a parentalidade continua a ser exercida não necessariamente pelo pai e pela mãe biogenéticos, no contexto da família nuclear tradicional, mas pelo arranjo que se compõe para exercer as funções parentais em relação às crianças. Conforme já mencionei, tais funções podem ser exercidas, por exemplo, pelos próprios pais, dois pais, duas mães, madrastas e padrastos, por exemplo. Vilhena et al. (2011) ressaltam que fatores biogenéticos têm sido cada vez menos utilizados como referência do que é uma família e que há uma discussão grande sobre reconhecimento e direito de múltiplas formas de relações. No entanto, de acordo com os autores, é preciso uma revolução nessa discussão no que diz respeito à forma de normatizar e institucionalizar tudo de acordo com o conceito de família prévio. O esforço deve ser no sentido de desnaturalizar categorias

identitárias já preestabelecidas para olhar as famílias e as parentalidades como um fenômeno em si e não com referenciais externos, determinados de antemão.

Lupton e Barclay (1997) analisam a construção da paternidade sob a perspectiva da fenomenologia pós-estruturalista. As autoras partem do princípio de que é através de processos sociais e culturais que a paternidade ganha corpo e conduzem a sua análise num contexto teórico que tem em conta a interrelação entre a maternidade e a paternidade, enquanto duas partes de um mesmo *continuum*, em que uma das partes não existe sem a outra.

Não obstante, perceber o processo pelo qual a paternidade é construída implica desconstruí-la. As autoras apropriam-se das teorias pós-estruturalistas reconhecendo a importância da linguagem e das imagens visuais na construção da realidade e da subjetividade. O objetivo das autoras passa por identificar o discurso dominante em matéria de paternidade, numa tentativa de melhor compreender este fenômeno, bem como os significados e as experiências que lhe estão associados. Desse ponto de vista, a linguagem e a imagem visual jogam um papel muito importante na construção da realidade, ou seja, no conhecimento que temos do mundo que nos rodeia. Por um lado, argumentam as autoras, as representações são basilares para a constituição e reprodução dos significados e conhecimentos em torno dos pais e da paternidade. Por outro, os significados da paternidade dependem dos discursos que são usados para a representar.

Cabe observar que os conceitos de discurso e subjetividade são centrais para a teorização pós-estruturalista. Dentre os teóricos pós-estruturalistas que mais têm influenciado a teoria e a pesquisa cultural e social encontram-se Lyotard, Lacan, Derrida, Foucault, Deleuze e Guatary. A análise efetuada por Lupton e Barclay (1997) a respeito da interligação entre o discurso e a experiência da paternidade tem por base a noção de poder avançada por Foucault, teórico da corrente pós-estruturalista. Para esse filósofo francês, o poder está em toda a parte. Trata-se de um sistema que também pode ser visto como produtivo. Poder e discurso estão interligados e trabalham em conjunto para constituírem subjetividade e relações sociais. A subjetividade é aqui definida enquanto diversidade de eus (*selfhoods*) que as pessoas experienciam e com que se definem a si mesmas.

Os pós-estruturalistas representam a subjetividade como dinâmica e heterogênea, pois esta vai mudando ao longo da trajetória de vida do indivíduo. Foucault considerava que a subjetividade humana era historicamente contingente e constantemente criada e recriada através do discurso. O filósofo francês argumentava que não se pode aceitar a noção de individualidade/eu (*selfhood*) como preexistente aos processos sociais e culturais, uma vez que

ela é um produto desses mesmos processos. O discurso é central para a produção e manutenção da subjetividade. O uso do discurso é, assim, constitutivo do eu e dos outros.

Ao reconhecer que o poder produz e é produzido através do discurso e que a subjetividade é múltipla, dinâmica e construída através do discurso, os teóricos da corrente pós-estruturalista procuram ir além da dualidade tradicional entre agência e estrutura ou, dito de outro modo, entre indivíduo e sociedade, levando em conta que o indivíduo é ao mesmo tempo produto e produtor da realidade que o envolve.

Tradicionalmente, tanto a sociologia como a psicologia têm por base essa dualidade entre indivíduo e sociedade, entre agência e estrutura, perspectiva que, ainda hoje em dia, domina a produção teórica e empírica em torno da paternidade. No entanto, se como os pós-estruturalistas defendem é necessário ter em conta que a subjetividade é dinâmica e múltipla, alterando-se ao longo do ciclo de vida do indivíduo, também é verdade que a subjetividade é constituída pela importância dos estados emocionais e das relações íntimas na vida dos indivíduos, aspecto que os pós-estruturalistas a par da generalidade dos cientistas sociais negligenciam nas suas análises.

Nessa direção, considero que as novas questões trazidas à família na contemporaneidade, especialmente no que diz respeito às concepções acerca da parentalidade, podem tornar-se elementos instituintes, disparadores de novos processos de subjetivação, que, nas palavras de Deleuze (1992, p. 217), "só valem na medida em que, quando acontecem, escapam tanto aos saberes constituídos como aos poderes dominantes". Essas mesmas questões podem, no entanto, ser capturadas pelo intenso processo de modelação, de instituição de valores, que tem no especialista um importante elemento para sua efetivação. Ao invés de especialista, uma visão construcionista discursiva nos convida a posicionar-nos de outro modo, fazendo de nosso trabalho uma oportunidade de criação e de ruptura com o instituído, um espaço de sua permanente desconstrução.

Cabe reafirmar que, de acordo com o construcionismo social, os sentidos de família e de parentalidade podem ser concebidos como uma realização discursiva, ou seja, família e parentalidade são definidas em termos do que as pessoas, utilizando-se de diferentes discursos socialmente produzidos disponíveis, descrevem juntas como sendo família e parentalidade.

Assim, diferentes realidades sobre família e formas de exercer a parentalidade são criadas por meio de processos de negociação de sentidos no momento interativo. Pudemos constatar que há muitas versões diferentes de família e de formas de exercícios de parentalidade, cada uma delas tem implicações diversas para o mundo social, e nenhuma tem a verdade universal de que seja mais normal, correta que a outra.

Dessa forma, o convite é para considerarmos “maternidades”, “paternidades”, “parentalidades” e “filiações”. Ou seja, a mãe, o pai, o(a) filho(a) de cada um.

Segundo meu ponto de vista, no mundo complexo de hoje, vale a pena desconstruir a ideia de família e parentalidade como descrições identitárias inquestionadas, unificadas e historicamente universais. É o que passo a refletir no próximo capítulo ao tratarmos da nomeada família homomaternal, homopaternal e homoparental.

3 A FAMÍLIA HOMOMATERNAL, HOMOPATERNAL E HOMOPARENTAL

"As pessoas acham que as crianças precisam de um toque feminino... Elas estão enganadas, as crianças precisam de um toque humano". (Participante Tolentino)

As diferentes modalidades de família surgidas nos últimos tempos, expressam transformações muito significativas na relação família-indivíduo-sociedade. Algumas dessas modalidades estão fundadas em nuances muito singulares; no entanto, nenhuma é tão polêmica quanto a família homoparental, já que esta destitui um princípio fundamental na constituição do grupo familiar tradicional, isto é, a diferenciação sexual. Embora a homoafetividade tenha uma longa história em vários cenários culturais, nos quais, muitas vezes, as pessoas tinham filhos, só recentemente a homoparentalidade vem se tornando mais visível no contexto social brasileiro.

Ao estabelecermos discussão sobre essa configuração familiar que, em outro momento histórico vigorava apenas no "não dito", favorecemos para que no imaginário social coletivo e nas ciências humanas se construa um sentido de família que vai além do modelo patriarcal e dos vínculos constituídos por laços consanguíneos e das verdades absolutas e universais, que, embora tenham apresentado evolução, ainda permeiam a família e marginalizam e patologizam a diferença.

E nesse sentido evidencio o preconceito e a estigmatização que as famílias homoparentais e respectivos(as) filhos(as) vivenciam. Dentre as múltiplas razões que sustentam tais preconceitos, interessa aqui destacar especialmente o questionamento da competência parental desses pais e mães, o qual é calcado nas diferenças de sexo e de papéis de gênero priorizados pela família heteronormativa. Embora de maneira menos intensa, ainda vigoram em nossa sociedade tais diretrizes, e as instituições como a família, escola e igreja são mantenedoras do *status quo.*

Por outro lado, a sociedade brasileira também gradativamente tem flexibilizado suas fronteiras e acolhido os novos modelos de relacionamento, a liberdade de expressão e a vivência de novas formas de afeto. Diante desse contexto mais democrático, a sociedade gradativamente se abre para as configurações familiares que são diferentes do modelo tradicional e "acolhem" o desejo, até então sufocado pelo discurso dominante, de os casais homoafetivos serem pais.

Nesse cenário, a parentalidade deixa de ser uma obrigação social a ser cumprida e torna-se uma escolha, a filiação biológica divide espaço com a filiação socioafetiva, ampliando e acolhendo também os laços de parentesco por escolha, afeto e conectividade, o que podemos

ponderar que, a cada dia, a família pós-moderna tem sido aceita em nossa sociedade, mostrando o que se vive na prática, uma família plural, flexível e sustentada especialmente pelos laços afetivos e igualdade nas posições de gêneros.

A partir dos apontamentos acima, proponho com este capítulo favorecer reflexões sobre a família homomaternal, homopaternal e homoparental, abarcando inclusive alguns pontos sobre o desenvolvimento de seus (as) respectivos(as) filhos(as), já que estes são alvo de muitos questionamentos por parte da sociedade.

Inicialmente, esclareço que o termo homoafetivo tem o propósito de substituir o uso do termo homossexual quando tratar de casais e/ou famílias compostas por pessoas do mesmo sexo. O mesmo foi criado por Maria Berenice Dias (2011), ex-desembargadora do Tribunal da Justiça do Rio Grande do Sul e especialista em direito homoafetivo, por considerar que esse tipo de relacionamento é muito mais do que mero relacionamento sexual e prevê também uma relação amorosa.

Desse modo, quando o casal possui filhos, a terminologia mais frequentemente utilizada na literatura é família homoparental, cuja nominação é decorrente do termo homoparentalidade. Esse termo tem sua origem na palavra *homoparentalité* e trata-se de um neologismo criado na França, em 1997, pela Associação dos Pais e Futuros Pais *Gays* e Lésbicos (APGL), para designar todas as situações familiares nas quais ao menos um adulto que se autodesigna como homossexual é pai ou mãe de ao menos um filho (APGL, 2009). Nessa definição, também podemos incluir os casais do mesmo sexo que criam e educam os filhos nascidos de uma relação heterossexual anterior de um(a) do(as) parceiro(as) (DESCOUTURES, 2010).

Entretanto, Palma e Strey (2012) refletem que, ao se utilizar a perspectiva teórica dos estudos de gênero, homoparentalidade não seria o termo ideal para tratar de famílias constituídas por mulheres. A nomenclatura “pai” remete à pessoa do sexo masculino, repetindo a hegemonia masculina e reiterando o poder de dominação em relação ao feminino que uma linguagem heterossexista pode exercer (COLLING, 2004). Como o masculino não serve para designar as mulheres, logo, adota-se o uso do termo homomaternal quando se refere a famílias constituídas por duas mulheres e suas filhas e filhos (PALMA, 2011).

Como este estudo pretende também discutir as especificidades a respeito da parentalidade *gay* e lésbica numa perspectiva de gênero e concordando com os argumentos de Palma (2011), adotarei o termo homomaternal ao me referir às lésbicas e, seguindo o mesmo raciocínio, quando se tratar de *gays*, utilizarei o termo homopaternal. Entretanto, quando a referência for a ambos simultaneamente e/ou à família, manterei o termo homoparentalidade.

O termo homoafetividade, conforme já mencionado, será utilizado em substituição ao termo homossexualidade quando esta envolver a relação amorosa entre pessoas do mesmo sexo.

Retomo que essas terminologias são alvo de críticas pelas pessoas envolvidas, por evidenciar a orientação sexual. Concordo com as críticas, entretanto, pode ser interessante politicamente ainda persistir nesses termos, visto que concede visibilidade à questão (cf. introdução).

Ao reportarmos à questão da visibilidade e com o propósito de contextualizar o(a) leitor(a), reitero o período de 1965-70 na Califórnia, EUA, ocasião em que os *gays* e lésbicas que desejavam tornarem-se pais e constituir uma família estimularam a abertura de debate sobre a origem dos filhos face à dificuldade em ocultar dos mesmos as condições biológicas em que eles foram gerados (ROUDINESCO, 2003).

As pesquisas apontam que durante anos o número de casos de família homoparental permaneceu reduzido, porém, a partir de 1975, foram se estendendo à medida que a luta em favor da descriminalização da homoafetividade ocupava espaço no seio de extensos movimentos sociais de emancipação dos negros e das minorias étnicas.

A homoafetividade e a homoparentalidade vêm sendo discutidas no Brasil no campo científico, como documentam estudos de Heilborn (2004), Tarnovski (2002, 2012), Uziel (2002) e Grossi (2003); Féres-Carneiro (1997; 2014), Múzio (1998), Defendi (2010), Sant'Anna (2011) e Marchi-Costa e Perroni (2010). Entretanto, ainda há muito o que se discutir, pesquisar e publicar sobre o tema.

Os campos de estudos mais fecundos estão no âmbito do gênero e parentesco. Psicanalistas como Zambrano (2006), Laia (2008) e Costa (1989; 2006) discutem o registro simbólico como formado a partir da significação atribuída à diferença entre os sexos. O direito/jurídico, em seu papel de não deixar à margem do Estado as novas realidades encontradas e constantemente reinventadas no cotidiano, igualmente se faz presente nos estudos sobre o tema, além de sua discussão por movimentos homossexuais, sendo que os resultados dessas questões têm sido divulgados também pelos meios de comunicação de massa.

Santos, Scorsolini-Comin e Santos (2013) realizaram revisão da produção científica com o objetivo de compreender de que modo a parentalidade homoafetiva masculina vem sendo investigada na literatura científica nacional e internacional por meio de uma revisão sistemática nas bases MedLine, SciELO, PsycINFO e CINAHL, de 2000 a 2011, sendo que foram recuperados 12 artigos. A revisão revelou que, no contexto internacional, os estudos se concentram em delineamentos empíricos focalizando casais homoafetivos e seus filhos. No Brasil, predominam estudos teóricos sobre a família homoparental. A Psicanálise emerge como

principal referencial teórico. Os pesquisadores concluem que são necessárias pesquisas empíricas no contexto brasileiro e que outras abordagens teóricas são requeridas para que se possa compreender o contexto desenvolvimental das famílias e casais de mesmo sexo com crianças em um cenário social em permanente transformação.

Os pesquisadores acima (op. cit.) concluíram que os estudos científicos produzidos no contexto nacional têm aumentado nos últimos anos, embora sua expressão ainda seja restrita. Salientam que o estudo de Vecho e Schneider (2005) confirmou que a maior parte dos estudos sobre a temática provém dos Estados Unidos, seguido pelo Reino Unido, Bélgica, Dinamarca, França e Canadá, sendo que o Brasil não é mencionado na produção científica dos últimos 30 anos. Os pesquisadores consideram que essa lacuna impõe a necessidade de que pesquisas sejam conduzidas por pesquisadores brasileiros, a exemplo do que pode ser vislumbrado no cenário internacional (DORTIER, 2002; PENNINGS, 2011). Corroborando essa informação, Grossi (2003) afirma que a temática parentalidade por pessoas homoafetivas tem sido alvo de muitas pesquisas em países de primeiro mundo. Entretanto, esse tema tem comparecido apenas esporadicamente em estudos acadêmicos no Brasil.

Diante do exposto, colocamo-nos diante da indagação: quais são as vias que possibilitam aos casais homoafetivos masculinos tornaram-se pais e aos femininos tornarem-se mães? É o que passamos a tratar no momento seguinte.

3.1 SOBRE AS PLURAIS FORMAS DE ACESSO À HOMOPATERNIDADE, HOMOMATERNIDADE E HOMOPARENTALIDADE

As literaturas internacional e nacional apontam para algumas possíveis formas que os casais homoafetivos têm acesso à maternidade, paternidade e parentalidade. Esses modos de acesso à homoparentalidade são documentados por Brodzinsky e Pertman (2012), Cadoret (2012) e Gross (2009) e por autores brasileiros como Almeida (2009), Grossi (2003), Tarnovski (2012), Zambrano (2006), Uziel (2007), Ramírez-Gálvez (2011) e Moás e Vargas (2015), os quais passamos a apresentar:

- A homoparentalidade pode ser o resultado de família recomposta com filhos de relacionamento heterossexual anterior de um ou dos dois parceiros, dentro ou fora de um contexto de conjugalidade. Nessa forma de acesso à parentalidade, os vínculos familiares são delimitados pelos laços biogenéticos e socioafetivos, e presumem-se as posições de pai biogenético e de padrasto ou pai socioafetivo para o outro parceiro (*gay*) e/ou mãe biológica e madrasta ou mãe socioafetiva para a outra parceira.

- A adoção como projeto comum do casal e os vínculos familiares se definem pelos laços socioafetivos, e cada parceiro (a) passa a assumir a posição de pai (*gays*) ou mãe (lésbicas), e penso ser apropriado a denominação de “copais” e/ou “comães”.
- A adoção à brasileira é uma forma de adoção considerada irregular e que alguns casais homoafetivos lançam mão para terem filhos. Esta se caracteriza pelo registro do filho alheio como sendo próprio. Os vínculos familiares se dão pelos laços socioafetivos, e os parceiros *gays* assumem a posição de “copais” e as lésbicas, de “comães”.
- Adoção por apenas um dos (as) parceiros (as) anterior ao relacionamento homoafetivo. Nesta, os vínculos se dão pelas relações socioafetivas e se prevê ao(à) outro(a) cônjuge a posição de padrasto ou pai socioafetivo (*gay*) e madrasta ou mãe socioafetiva (lésbica).
- Tecnologias reprodutivas (RA), como a inseminação artificial para as lésbicas, podendo esta se efetivar por doador anônimo, na qual os vínculos familiares se dão por laços biogenéticos para aquela que gestar a criança e laços socioafetivos com a outra parceira, presumindo-se as posições de “comães”.

  Observamos que os altos custos das tecnologias reprodutivas e o não querer ter relações sexuais com um homem levam algumas mulheres lésbicas que desejam ser mãe a fazerem uso da autoinseminação ou inseminação artificial caseira.
- Na coparentalidade entre lésbicas e *gays*, que pode ser tanto de dois casais como de um casal de lésbicas com um *gay* ou um casal de *gays* com uma lésbica, os vínculos familiares se dão pelos laços biogenéticos e socioafetivos e se pressupõem as posições de “copais” ou “comães”. Assim, podemos pressupor vínculos biogenéticos em relação à mãe que gesta, ao pai biogenético (o doador do sêmen) e à outra parceira mãe socioafetiva. Para o casal *gay*, pai biogenético (doador do sêmen) e ao outro parceiro pai socioafetivo e à mãe biogenética (aquela que gestou a criança). Também ambas as mães podem ser biogenéticas, isso acontece quando uma gesta a criança e a outra doa o óvulo, e o pai biogenético é o doador de sêmen.
- Barriga de aluguel para *gays*, na qual os vínculos podem se dar pelo laço biogenético para aquele que fez a doação do sêmen e laços socioafetivos para o outro parceiro, presumindo-se as posições de “copais”, e a mulher que alugou o útero é considerada a mãe biogenética. Entretanto, no Brasil, essa prática não é legalizada por ter caráter financeiro.

No Brasil, o estabelecimento de filiação conjunta por casais de mesmo sexo por meio do acesso às tecnologias reprodutivas (TR)[1] foi regulamentado somente em 2013). Entretanto, o Conselho Federal de Medicina (CFM), no ano de 2015, ratificou a aprovação de uma resolução (Nº 2.121/15), a qual atualiza as normas para uso de técnicas por mulheres de mais 50 anos e para casais homoafetivos. Nesta se torna mais clara a situação identificada como gestação de substituição, a qual pode ser utilizada no caso de existir um problema médico que impeça ou contraindique a gestação na doadora genética ou em caso de união homoafetiva. As doadoras temporárias do útero podem pertencer à família de um dos parceiros (as) e ter até o grau de parentesco: mãe (1ºgrau), irmã (2º grau), tia (3º grau) ou prima (4º grau). Demais casos estão sujeitos à autorização do Conselho Regional de Medicina.

A doação temporária do útero não poderá ter caráter lucrativo ou comercial e deve ser assinado um termo de consentimento livre e esclarecido informado pelos pacientes e pela doadora temporária do útero, contemplando aspectos biopsicossociais e riscos envolvidos no ciclo gravídico-puerperal, bem como aspectos legais da filiação. Também deverá ser assinado um termo de compromisso entre os pacientes e a doadora temporária do útero (que receberá o embrião em seu útero), estabelecendo claramente a questão da filiação da criança. Neste há a garantia do registro civil da criança pelos pacientes (pais genéticos), devendo esta documentação ser providenciada durante a gravidez. Também deve haver a aprovação do cônjuge ou companheiro, apresentada por escrito, se a doadora temporária do útero for casada ou viver em união estável.

Em relação à adoção conjunta pelo casal homoafetivo, a sociedade brasileira ainda não conta com uma legislação que reconhece essa forma de parentalidade, podendo esta se dar por um dos (as) parceiros (as) ou via jurisprudência. Em nossa sociedade, há também casais homoafetivos que desejam ter filhos (as) e que lançam mão da adoção irregular, conhecida popularmente como adoção à brasileira. Essa se caracteriza pelo registro do filho alheio como próprio, e tem se tornado cada vez mais frequente a sua prática na sociedade. O ato de adotar de forma irregular é previsto no ordenamento jurídico brasileiro como crime. Porém, o fato de que o vínculo afetivo vem sendo privilegiado em prol do vínculo biogenético tem contribuído para a não punição desse tipo de adoção e que, juntamente com vários outros fatores que dificultam o processo regular de adoção, resultam no aumento da prática desse ato na sociedade.

[1] Tecnologias reprodutivas (TR) designam algumas tecnologias médicas incluindo, por exemplo, estimulação da ovulação, fertilização in vitro (FIV), inseminação com doador (ID), injeção intracitoplasmática de espermatozoide (ICSI), e são usadas para obter a gestação em contextos nos quais ela não pode ser obtida por relações sexuais. Similarmente, o termo reprodução assistida (RA) é usado.

3.2 SOBRE O PARENTESCO NA FAMÍLIA HOMOPARENTAL

Conforme mencionamos, os casais homoafetivos têm acesso à parentalidade por plurais formas, as quais delimitam como os vínculos entre pais e filhos são estabelecidos, assim como as posições que cada componente da família passa a ocupar em relação ao parentesco e suas diferentes formas de nomeá-lo.

A questão de nomeação é um importante aspecto a ser mencionado, pois nos mostra o quanto as expressões de denominação remetem a classificações e definições parentais, situando um indivíduo numa determinada rede de relações e de categorias de pertencimento, ou seja, num sistema de parentesco. O emprego de expressões diversas para designar as parentalidades *gays* e lésbicas indica que estas representam um desafio na criação de estratégias de composição ou de resistência ao modelo heteronormativo socialmente prevalente (CADORET, 2012).

A antropóloga Grossi (2003) enfatiza que as pesquisas mostram que há controvérsias entre os casais homoafetivos sobre a forma como devem ser os termos de apelação na família. Em alguns casos, os filhos de casais de lésbicas chamam as duas mulheres de "mãe", em outros, acrescentando o prenome de cada uma delas na denominação, da mesma forma como acontece na designação dos avós na cultura ocidental. Nesse caso, ao termo de apelação se acrescenta prenome do parente, mostrando que o sistema aceita mais de um indivíduo naquele lugar do sistema de parentesco. Grossi (op. cit.) destaca que o campo das relações de aliança, a filiação de pais *gays* e mães lésbicas, mostra-se diferente das relações heterossexuais, uma vez que os companheiros dos "verdadeiros" pais e mães não têm um lugar socialmente reconhecido. Via de regra, quando a criança chega a uma família de lésbicas, o termo mais usado no Brasil para a "segunda mãe" é o de madrinha. A apelação de madrinha e padrinho remete ao parentesco espiritual que o sistema de apadrinhamento implica. Na cultura cristã, os padrinhos têm um lugar essencial na responsabilidade dos afilhados. Sabe-se que, na falta dos pais verdadeiros, os padrinhos têm a responsabilidade moral de assumirem os filhos. O companheiro do pai é mais frequentemente chamado de tio, categoria de apelação bastante ambígua atualmente no Brasil, mas recorrentemente utilizada pelas crianças, filhas de relações recompostas de apelação do companheiro da mãe. Grossi (2003) destaca que algumas pesquisas têm mostrado como as formas de nominação e tratamento usadas pelas crianças filhas de pais e mães hetero e homoafetivas são bastante similares, revelando que filhos de pais separados em relações recompostas hetero ou homoafetivas distinguem claramente pela nominação o pai ou a mãe biogenéticos ou socioafetivos e os respectivos companheiros.

A homoparentalidade, no meu entender, em muitos aspectos não é diferente de outras formas de organização familiar. No entanto, a filiação adotiva e o uso das novas tecnologias reprodutivas no contexto da "homoparentalidade" nos obriga a repensar as categorias básicas de nosso parentesco. E, para isso, Butler (2003b) considera que é preciso buscar saídas que escapem da lógica excludente naturalizada na contemporaneidade, reconhecer os limites da biologia e voltar o olhar para os laços de parentesco construídos pelo desejo, romper os significados fixos e finitos da noção de identidade, frutos de imposições sociais e de relações de poder e que gera tanto sofrimento a quem nelas não se enquadra.

Ao afastar a discussão da "tradicional família nuclear", isto é, da procriação sexuada e da filiação biogenética, as "novas" formas familiares e o acesso à parentalidade por intermédio das práticas que favorecem o seu cruzamento com a adoção, ou com as tecnologias reprodutivas, desestabilizam as bases de nossas crenças no que é "natural". E, nesse sentido Fonseca (2008b) julga que os novos arranjos familiares introduzem uma certa virada no antigo debate sobre consanguíneos *versus* afins na antropologia do parentesco.

Na minha visão, esse processo de desestabilização pode ser interpretado como criatividade cultural. Da mesma forma, considero que essa criatividade se presentifica nos apontamentos que Butler (2003b) faz sobre o parentesco, o que no meu entendimento, é um convite da sociedade pós-moderna para refletirmos sobre essas questões,

> se entendermos parentesco como um conjunto de práticas que estabelece relações de vários tipos que negociam a reprodução da vida e as demandas da morte, então as práticas de parentesco são aquelas que emergem para dirigir as formas fundamentais da dependência humana, que podem incluir o nascimento, a criação das crianças, as relações de dependência e de apoio emocional, os vínculos de gerações, a doença, o falecimento e a morte (para citar algumas). O parentesco não é nem uma esfera completamente autônoma, proclamada como distinta da comunidade e da amizade – ou dos regulamentos do Estado, nem está "ultrapassado" ou "morto", só porque – como David Schneider pomposamente afirmou – perdeu a capacidade de ser formalizado e rastreado das maneiras convencionais utilizadas pelos etnólogos no passado (BUTLER, 2003b, p. 221-222).

Pertinente aqui retomar que a antropóloga Carster estendeu os estudos que compara culturas de conectividade também para as famílias *gays* e lésbicas (cf.sessão 1.6).

Quando aborda a questão de famílias *gays* e lésbicas, Carsten (2004) apoia-se no trabalho de Kath Weston, antropóloga norte-americana que, com seu livro *Families We Choose* (*Famílias que Escolhemos*), deu corpo e alma a essa noção-chave de nossas apreciações. A antropóloga observa que Weston elaborou sua reflexão a partir de uma etnografia sobre *gays* e lésbicas em São Francisco (Califórnia) dos anos 80. Carsten comenta que era uma época em que muitos jovens, seguindo o rumo dos tempos, estavam "saindo do armário", anunciando

para suas famílias a sua orientação sexual, e corriam muitas histórias sobre as rupturas que seguiam essa "confissão": pais que expulsavam seus filhos de casa, irmãos e tios que repudiavam a relação familiar. A autora considera que foram nessas circunstâncias que a ideologia da família *gay*, baseada em laços duradouros entre pessoas que se aceitam "tais como são", solidificou-se em contraste à ideia da condicionalidade do laço consanguíneo. Carsten cita os dizeres de Weston para ilustrar a influência relativa que essas ideias tiveram em seu trabalho: "Nos discursos sobre famílias *gays*, a noção de amizade vira de cabeça para baixo a associação cultural que apresenta a conexão biogenética como a que permanece, pois, aqui, a amizade é a relação mais segura e duradoura" (WESTON, 1995, p. 9 APUD, CARSTER, 2004).

Embora concorde que a cada dia mais a família homoafetiva tem se firmado pelos laços afetivos, acredito que a consanguinidade ainda permeia o imaginário dessas famílias, assim como o de nossa sociedade. Os dizeres de Miriam Grossi (2003, p. 274) ratificam de certa forma essa questão,

> [...] uma das fantasias mais recorrentes entre jovens lésbicas [no Brasil] é a inseminação artificial com o esperma do cunhado (ou seja, do irmão da parceira) como forma de garantir a consanguinidade da criança [...] (com os traços físicos e emocionais da família) e, sobretudo, um lugar socialmente garantido no parentesco através da nominação dentro de ambas as famílias, uma vez que avós, tios e primos são consanguíneos.

A antropóloga Fonseca (2008b) complementa que hoje é frequente que os casais que buscam a tecnologia reprodutiva, procuram estratégias informais para "naturalizar" a relação. Segundo a antropóloga, este escolhe as características do futuro filho que, de alguma forma, vão ajudar a solidificar a relação duradoura de parentesco e estreitar os laços do bebê não somente com sua "comãe", mas também com toda a família extensa desta. Muitas vezes o casal também faz questão de congelar o esperma do doador, por querer garantir que, se vierem a nascer outros filhos, serão irmãos completos, isto é, por parte da mãe e por parte do pai. Esse posicionamento, segundo Fonseca (2008b), muitas vezes é impulsionado pelo fato de que a criança não conhecerá parte de suas relações de sangue, e essa é uma forma de lhe assegurar a mesma referência.

Machin (2016) realizou uma pesquisa com casais homoafetivos de ambos os gêneros e que tiveram ou pretendiam ter acesso à parentalidade via adoção. A autora/pesquisadora enfatiza que os estudos sobre adoção têm reportado o quanto a busca e o perfil desejado do filho adotivo se inscrevem, na maioria das vezes, a partir de princípios relativos ao modelo biogenético de reprodução. A mesma autora afirma que, nesse contexto, há preferência por uma

criança recém-nascida e com biótipo similar aos pais adotivos. Essa aproximação é mobilizada visando neutralizar a carga genética diferente dos pais biogenéticos, como um artifício para diminuir o tempo de exposição da criança a uma dada sociabilidade, que se supõe negativa (pela institucionalização, abandono ou mesmo condições de vida difícil). Há uma preocupação com as características que a criança possa ter herdado dos pais biogenéticos. Essa visão também está articulada com uma compreensão que confere peso à genética que se herda.

Entretanto, segundo Machin (2016, p. 355-356), essa visão se dá de uma forma um pouco diferente no contexto homoafetivo:

> Embora a consanguinidade e o desejo de "se ver na carinha do bebê e ter um filho geneticamente aparentado" também apareceram nos discursos de alguns casais *gays*, a busca por adoção entre casais *gays* foge desse contexto de aproximação ao modelo biológico. Nos processos de reflexão com esses casais, esse filho geneticamente aparentado chega a ser tomado como uma atitude "egoísta" ou de "vaidade genética".

As questões acima suscitam questionamentos sobre as possibilidades de esses recursos estarem refletindo e reforçando as "normas hegemônicas" e de os casais lésbicos estarem tentando seguir uma prática direcionada pelo modelo heterossexual, pautando-se o máximo possível na reprodução biogenética. Entretanto, Jones (2005) não concorda com essa ideia, pois acredita que, antes de simplesmente reafirmar a primazia do biogenético, esses recursos servem para mostrar como pessoas, em situações precisas, vão reconfigurando noções sobre o laço biogenético, criando novos significados.

Strathern (1997, p. 281-282) destaca a importância das atuais práticas utilizadas pelos casais *gays* e lésbicos para a mudança de noções contemporâneas sobre família e parentesco:

> Dizer que tudo mudou, que as formas culturais são realmente novas ou, pelo contrário, que são simplesmente a reedição de velhas verdades, é essencialmente uma decisão política. Eu prefiro colocar a ênfase na ideia do novo, no tempo curto de "épocas" históricas, assim como na "diferença" cultural em relação a "outras culturas". Sinto que, dessa forma, consigo melhor colocar em perspectiva o aqui e agora. Espero que, assim, conseguiremos ser menos acomodados, mais circunspectos.

De maneira semelhante, Weston (1995) destaca que prefere não tirar conclusões precipitadas sobre valores supostamente hegemônicos. Na sua análise, a família *gay* não seria uma simples adaptação de alguma norma hegemônica dada de antemão, nem uma alternativa nova e revolucionária. Seria um processo bem mais complexo e que exige um método investigativo à altura, "[...] algo mais do que a análise do que diferentes pessoas querem dizer quando evocam categorias tais como 'sangue', 'amor', 'escolha', ou 'para sempre'" (WESTON, 1995, p. 90).

É possível constatar que a ruptura do parentesco tradicional vem conferir legitimidade ao parentesco pelos laços socioafetivos favorecendo para que as famílias que não se encaixam nos padrões heteronormativos e ou laços biogenéticos, dentre elas a homoparental, ocupem os seus devidos lugares, o que, no meu ponto de vista, vem significar uma possibilidade de transformação cultural (cf.sessão 1.6)

3.3 SOBRE A COMPETÊNCIA DE OS CASAIS HOMOAFETIVOS EXERCEREM A PARENTALIDADE

Zambrano (2006) realizou um levantamento na literatura sobre a homoparentalidade, o qual evidenciou que a grande parte dos estudos na área concentra-se na maternidade de mulheres lésbicas em detrimento da paternidade dos homens *gays*, e a autora verificou que esse viés não está relacionado apenas com uma demanda maior por parte das mulheres homoafetivas pela parentalidade e/ou relacionado com o desenvolvimento das novas tecnologias reprodutivas, mas também diz respeito às representações circulantes no imaginário social. De um lado, as representações de masculinidade reforçam a ideia de os homens serem menos aptos para cuidar de filhos do que as mulheres. Por outro lado, as mulheres são percebidas como seres originais e necessariamente maternais. Esses estudos mostram que as representações sociais da parentalidade materna ainda estão muito relacionadas com o feminino. Já a capacidade de parentalidade masculina é sempre colocada sob suspeita, por não ser o homem portador de nenhum "instinto" que o qualifique para tal função.

A pesquisadora Machin (2016) constatou que entre lésbicas a busca por um adotado recém-nascido é prevalente. A adoção tardia, de crianças mais velhas (valorizada pelos casais de homens), não é reconhecida como opção para as mulheres, que desejam vivenciar o cuidado de bebês. No caso de casais *gays*, esse cuidado é inclusive visto como algo que pode representar dependência de cuidadoras e, portanto, implicar em uma menor autonomia do casal no processo. Assim, entre os homens, a ética do cuidado é bastante valorizada. Esses dados, no meu entender, denotam que tanto os casais lésbicos como os casais *gays* reproduzem as representações sociais acima mencionadas.

Trabalhos clássicos como o de Badinter (1985) contrapõem-se às teorias que postulam a existência de um instinto materno, inato e universal, compartilhado por todas as mulheres. Essa autora afirma que o fato de que a mãe ou outras mulheres dediquem-se à maternagem, isto é, aos cuidados com filhos, que incluem a doação de afeto e amparo, não significa que é

algo natural e não implica que pais (gênero masculino), homo ou heterossexuais, não possam exercer a paternagem, cuidando adequadamente de seus filhos.

Neste contexto, evidencio também a importância da "teoria do Apego", elaborada pelo psicólogo britânico John Bowlby (1979; 1989), porém, contextualizada na sociedade pós-moderna, a qual a figura de apego poder ser também o pai ou outra pessoa adulta que estabeleça com a criança o vínculo de apego, o que é considerado por Bowlby, base fundamental para a segurança emocional da criança (cf.sessão 2.3).

Nesse sentido, retomo também Verden-Zöller (2004) ao afirmar que a maternidade é uma relação permanente de cuidado que um adulto adota com uma criança e que ela pode ser realizada tanto por um homem quanto por uma mulher.

Macedo (2003) também propõe a desconstrução da relação mãe-bebê pautada sob os princípios do instinto materno, que lhe impõe que seja *expert* do conhecimento no assunto, pela construção de uma relação própria e singular entre ambos. A autora ratifica que as características do bebê ressoarão de forma peculiar na sua mãe e/ou cuidador(a) de acordo também com suas características e num processo circular de influência mútua, ambos vão se conhecendo, o que possibilitará à mãe e/ou cuidador nutrir as necessidades do bebê e poder ser fonte de afeto, cuidado e segurança.

A mesma autora (op. cit.) sugere que o amor imposto produzido pelo discurso do poder instituído (moral, religioso, político e médico) e que determina o ideal de "boa mãe" como a super-heroína, abnegada, despersonalizada como ser humano comum, seja substituído pelo amor "conquistado", originado pelo encontro de dois seres humanos que se pauta por uma relação de proteção e cuidado. A autora destaca que esse modelo deve ser a referência nas relações no decorrer da vida da criança e pode ser exercido por outra pessoa que não somente a mãe biológica e não somente pelo gênero feminino (MACEDO, 2003, p. 98).

O psicanalista Laia (2008) reflete que, independentemente de sua orientação sexual, ninguém nasce pai ou mãe e que a filiação, a paternidade e a maternidade não são processos intrinsecamente biogenéticos, propriamente naturais ou instintivos. O autor afirma ainda que, na pluralidade da constituição subjetiva de uma criança, não há uma norma universal para sua criação correta, sendo que erros e acertos podem acontecer tanto numa família constituída tradicionalmente pelos pais biogenéticos, quanto em famílias recompostas, famílias monoparentais e famílias de criação.

O psicanalista Ceccarelli (2007, p.11) se coloca nessa mesma esteira de idéias ao afirmar que o argumento da presença de o par homem/ mulher ser indispensável para a produção de "subjetividades sadias" não se sustenta. Para esse autor o que determina a

circulação dos afetos é a ordem simbólica da cultura que acolhe o recém-nascido (cf.sessão 2.3).

É possível concluir, portanto, que a competência parental pode ser construída na relação de cuidado com a criança e que esta independe do gênero dos pais.

3.4 EU TENHO DOIS PAIS... EU TENHO DUAS MÃES... E DAÍ? QUAL É A DÚVIDA?

Ao tentar promover algumas reflexões sobre a correlação entre a competência parental e o desenvolvimento dos(as) filhos(as) dos casais homoafetivos, considero que as contribuições de Bowlby (1979; 1989; 2002; 2006), Macedo (2003), Verden-Zöller (2004), Badinter (1985), Laia (2008) e Ceccarelli (2006; 2007), (cf. sessão 3.3), podem ser favorecedoras de reflexões e de possível desconstrução de preconceitos e estigmas que envolvem a homomaternidade e homopaternidade no âmbito das posições de gênero e suas relações com o cuidado e desenvolvimento dos(as) filhos(as).

Pertinentes são as pesquisas realizadas, inclusive as longitudinais (cf. introdução), cujos resultados demonstram que não há evidências de comprometimento psicossexual e social de filhos de pais homossexuais e que a grande maioria dos homossexuais são filhos de pais heterossexuais. Esses resultados não significam que as crianças não apresentarão nenhum problema de identidade, porém, a origem deste não é necessariamente dependente da orientação sexual dos pais.

Reitero também que, embora essas pesquisas tenham sido realizadas em outras sociedades, os resultados dessas pesquisas não podem ser subestimados, pois, entre pesquisadores americanos e europeus, o fenômeno é observado há tempo suficiente para que se conheçam os desdobramentos da homoparentalidade. As conclusões de tais estudos são semelhantes, filhos de *gays* e lésbicas não se tornam necessariamente *gays* e lésbicas e podem viver tão bem quanto as demais crianças, o que faz a diferença é a qualidade da relação e o vínculo afetivo.

Na minha visão, tais constatações podem ser tomadas como referência para a nossa sociedade, ainda que se deva levar em conta as diferenças entre ela e as sociedades acima citadas, embora essas mudanças estejam sujeitas a um processo de transformação lento e que é incorporado gradativamente por sujeitos de diferentes segmentos sociais. Assim, a aceitação da homoafetividade e da homoparentalidade é algo ainda em curso e que pode ser assimilada por parte da população brasileira e pelo legislativo.

As contribuições dos autores acima mencionados associados aos resultados das pesquisas realizadas em sociedades que já tiveram a oportunidade de acompanhar o

desenvolvimento dos filhos (as) criados (as) por pais e mães homoafetivos(as), as quais algumas foram acima mencionadas (cf.introdução), permitem-me supor que as crianças criadas por pais e mães homoafetivos(as) na sociedade brasileira poderão também se desenvolver tão bem quanto qualquer criança criada por pais heteroafetivos. E, se tiverem algum comprometimento nesse âmbito, possivelmente não o será por conta da orientação sexual de seus pais ou mães.

Reafirmo que estou ponderando que há distinções culturais em nossos entendimentos sobre o que é uma família; e que ela não é a mesma ao redor do mundo. Porém, na minha visão, as distinções culturais existentes entre as famílias ocidentais não são tão divergentes a ponto de os resultados das pesquisas nelas desenvolvidas serem ignoradas. Ratifico que entender a família como uma construção social é reconhecê-la como um produto emergente de processos sociais, históricos e culturais em constante progresso, ou seja, a família não foi sempre vista e entendida da mesma maneira que hoje. Também entendo que algumas maneiras de descrever a família criam formas de vida que servem a certos interesses, como dominação de gênero, de geração, de raça ou de classe (GERGEN, 1997a). E, na minha visão, esse é o caminho que patologiza a família homoparental, questiona a competência dos pais e mães homoafetivos(as), a evidencia pela diferença de gênero e desconsidera as experiências vivenciadas e as significações construídas pelos respectivos filhos a respeito de sua família, pois a sociedade insiste em lhes dizer que essa família que os está acolhendo, educando, protegendo e os amando não serve, é anormal, e por pertencerem a ela, são também colocados à margem dessa sociedade.

Nesse sentido, considero que o desafio atual consiste não no estabelecimento de padrões sociais mais flexíveis, no sentido de acolher os casais homopaternais, homomaternais e os(as) seus(as) respectivos(as) filhos(as), mas pela busca da não padronização, no sentido de não considerá-la como entidade existente em si mesma e natural no mundo, mas como construída socialmente e que existem várias maneiras possíveis de ela ser descrita.

Definir uma forma adequada de ser e viver em família e desconsiderar as experiências, os desejos, as escolhas e as construções particulares de cada pessoa e os sentidos que esta atribui à sua família é no mínimo uma violência praticada contra a liberdade de ser.

Essa violência é também mais bem compreendida quando deslocamos nossas lentes para os estudos de gênero, e como estes nos explicam a sua construção e como esta é exercida em relação ao que nossa sociedade nomeia de família homoparental. É o que passamos a tratar no capítulo a seguir, a família homoparental sob as lentes dos estudos de gênero.

4 A FAMÍLIA HOMOPARENTAL SOB AS LENTES DOS ESTUDOS DE GÊNERO

"As pessoas e os grupos sociais têm o direito de ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito de ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza".
(SANTOS, 2000)

Em uma sociedade como a brasileira, constituída e estruturada pela pluralidade, e, em que as diferenças são, com frequência, produzidas e percebidas no curso de relações assimétricas, a promoção da cultura do reconhecimento da pluralidade pode representar mais do que um compromisso de ordem ética. Com efeito, ao nos conscientizarmos de que a pluralidade nos caracteriza como sociedade e como indivíduos, somos impelidos a procurar formas de reconhecê-la de modo a fazer com que ela (e a pluralidade que a acompanha) possa configurar um fator de enriquecimento e de desestabilização das relações de poder.

Cabe reiterar que, desde a década de 1960, as normas e os valores sociais têm sido radicalmente transformados, e a estrutura social patriarcal vem sendo progressivamente desconstruída. O movimento feminista desempenhou papel importante em desafiar a estrutura centrada no homem, estrutura que produziu demasiada desigualdade de gênero. A epidemia de Aids motivou a organização de diversas iniciativas de defesas de direitos de lésbicas, bissexuais e transgêneros (LGBT), que, por sua vez, ampliaram a discussão social sobre as diversas configurações da sexualidade. Na virada do século XX, a mídia popular tornou-se repleta de debates sobre o "casamento *gay*", adoção por casais homoafetivos e criminalização da homofobia. Intimidade, relacionamento, família e identidade foram todos ressignificados, e, embora seja difícil defini-la, a contemporaneidade tem sido descrita por seus atributos plurais, mutáveis e até mesmo líquidos (BAUMAN, 2010; GIDDENS, 2003; VAITSMAN, 1994).

Entretanto, apesar dos avanços, a sociedade brasileira ainda tem muito a evoluir no que tange à abertura para a pluralidade sexual. As perspectivas biologicistas e objetivas da sexualidade tendem a naturalizar e essencializar formas de vida produzidas culturalmente, e o discurso da tolerância tende a contribuir com a manutenção do *status quo,* não com sua transformação. Ambos cooperam com a reprodução de um sistema que historicamente privilegia as identidades/posições heterossexuais.

No embate entre transformações e permanências, as instituições como estado, família, religião, escola, etc., são mantenedoras do *status quo* da heteronormatividade, ou seja, da ordem sexual fundada no modelo heterossexual, familiar e reprodutivo, colocando à margem

quem não se enquadra nesses padrões. As pessoas que não correspondem ao modelo considerado normal são discriminadas e vítimas de violência física e psicológica, o que leva a sociedade brasileira a ser caracterizada como altamente homofóbica. Pesquisas realizadas recentemente revelam que o Brasil ocupa o primeiro lugar no ranking mundial em crimes cometidos especialmente contra *gays* e lésbicas.

Nesse processo de permanências e transformações sociais, o modelo de família heteronormativo vem cada vez mais perdendo espaço para outros modelos, como, por exemplo, a família monoparental, a reconstituída e a homoparental. A família homoparental é a que mais gera polêmica devido ao fato de romper com o modelo heteronormativo, e, consequentemente, é a que mais sofre pressão social e tem dificuldade em ser legitimada como família.

A impossibilidade da reprodução, a existência de somente um gênero como referência para a criança, questionamentos quanto a eficácia dos cuidados parentais, especialmente quando o casal é composto pelo gênero masculino (*gays*), já que estes sempre estiveram relacionados a instintos maternos, ambiente promíscuo e possibilidade de pais *gays* abusarem sexualmente de seus filhos, comprometimento da identidade sexual/gênero, baixa autoestima e dificuldade de socialização devido à exclusão social, são estes, dentre outros, questionamentos e justificativas que permeiam a rejeição e não legitimação da família homoparental pela sociedade brasileira, sendo que essas denotam a ratificação do modelo heteronormativo como parâmetro ideal.

Nessa direção, objetivo com este capítulo contextualizar alguns pontos que considero fundamentais sobre os estudos de gênero, de modo a subsidiar possíveis reflexões sobre a marginalização da família homoparental. Saliento que os estudos de gênero aqui pontuados são sustentados pelo paradigma epistemológico/teórico da pós-modernidade, por intermédio das contribuições de algumas vertentes do movimento construcionista social e/ou pós-estruturalista.

Na psicologia, esse desafio do conhecimento como algo socialmente construído consubstancia-se na perspectiva do construcionismo social, na perspectiva da análise do discurso, que partilham entre si premissas semelhantes e se inserem num mesmo posicionamento epistemológico.

Entretanto, o que observo é que não existe uma completa concordância concernente a quem é construcionista social, pós-estruturalista, pós-moderno e crítico (BURR, 2003). Apesar de ser possível equacionar diferenças entre essas desiguais posturas, para este estudo importa essencialmente referir o que todas compartilham, o que representa para o estudo do gênero um enorme desafio. Observo de antemão que o questionamento às teorias estruturalistas é um ponto

que tais perspectivas compartilham, por isso a denominação pós-estruturalistas ou pós-modernas.

Contextualizo que os estudos de gênero desenvolvidos pelas teóricas feministas contemporâneas se contrapuseram às perspectivas universalizantes da ciência e evidenciaram que, nas diferentes sociedades humanas, as relações sociais vividas entre homens e mulheres são construídas a partir da tradição cultural de cada região e das especificidades de cada momento histórico. Tais diferenças são evidentes dentro de uma mesma sociedade, em seus diferentes grupos sociais, e se modificam ao longo da história devido à dinamicidade da própria cultura; situação que também atinge a divisão sexual de trabalho nas diversas instituições.

Reafirmo que os estudos orientados por diretrizes pós-modernas e/ou pós-estruturalistas ajudaram a problematizar os estudos de gênero, apontando principalmente as influências socioculturais sobre teorias e mensurações e questionando a relação binária entre natureza e cultura. Recorrendo a trabalhos etnográficos, algumas cientistas sociais começaram a pontuar as diferenças existentes entre sexo e gênero nas diversas culturas. Esses estudos, realizados nas mais diversas sociedades, permitiram evidenciar a extrema variabilidade de uma sociedade a outra, inclusive quanto às atribuições sociais e psicológicas de cada sexo, e permitiram observar a efemeridade das fronteiras estabelecidas entre os sexos, bem como os meios educativos e de repressão envolvidos.

A fragilidade que se impõe entre o sexo biológico e o sexo social foi observada, por exemplo, nos relatos da antropóloga cultural norte-americana Margareth Mead (1948) sobre os índios do Oeste da América do Norte, os *berdaches*, e sobre os *inuit*. Na sociedade dos *berdaches*, homens e mulheres se travestem e adotam as posturas e atividades do sexo oposto, relacionando-se inclusive sexualmente com indivíduos que assumem um sexo oposto ao seu, seja ele fisicamente homem ou mulher. Já dentre os *inuit*, as crianças ao nascerem recebem uma "alma-nome", isto é, são apadrinhadas por uma ou mais almas. Nessa perspectiva, as crianças revivem essas pessoas, tendo assim que assumir o gênero destas, independente do seu próprio sexo biológico. As crianças são educadas e criadas conforme o sexo de sua "alma-nome", mudando essa situação somente quando alcançada a puberdade, devido à necessidade de procriação e casamento.

As observações que o antropólogo britânico Edward Evan Evans-Pritchard (1951) realizou na África do Sul com os povos *nuer* e suas mulheres-marido também são um bom exemplo. Nessa sociedade, uma mulher, normalmente estéril, desposa outra mulher e assume o papel e as funções de marido. A procriação é realizada por um vizinho, a pedido da mulher-marido, a qual assumirá as crianças e as criará como suas, perpetuando, assim, uma

patrilinhagem, ou seja, linha de descendência genealógica pelo lado paterno. Nessa sociedade, as tarefas e as funções sociais são determinadas pelas normas e direitos que regem as relações entre os dois sexos.

Utilizando-se de pesquisas etnográficas como estas, MacCormack e Strathern (1980), por exemplo, evidenciam como, o estudo dos antropólogos dentro da tradição ocidental projetava suas ideias sobre o sistema de pensamento de outros povos, e como, nesse processo, naturalizavam e universalizavam construções, como o binômio natureza/cultura. Numa época em que a cultura era percebida como superior à natureza, associações culturais realizadas entre homem e cultura, e mulher e natureza, segundo as autoras, ajudavam a sustentar a subordinação de um sexo pelo outro na sociedade ocidental.

O trabalho editado por Ortner e Whitehead (1981) também foi de grande importância nesse período. Utilizando-se das contribuições de Mead (1948), ampliaram as discussões da época ao apresentarem sexo e gênero como símbolos culturais. Os autores defendiam gênero e sexualidade como construções culturais, e não determinações biológicas. Ao apresentarem definições de macho, fêmea, sexo e reprodução conforme os contextos sociais, ilustraram a diversidade de possibilidades de definições desses conceitos e lançaram luz sobre os fatores sociais e culturais envolvidos. Concluíram, ainda, que a organização social determina prestígio e *status* e que estes são parte da estrutura social que tem maior impacto direto sobre gênero e sexualidade.

Assim, de forma cada vez mais intensa, os cientistas sociais passaram a defender que a dicotomia natureza/cultura correspondia a uma concepção cultural particular, não podendo ser postulada como universal. Pontuou-se que os modelos de natureza, cultura e gênero, bem como as associações metafóricas, são tão diversos quanto são as sociedades. A evidente necessidade de considerar o contexto sócio-histórico, ao se interpretar o pensamento cultural, impulsionou ainda mais os pensamentos pós-modernos.

A nova compreensão dos fatos buscava a desnaturalização do gênero, ou seja, que ele não se fundamentasse mais em fatos naturais, mas históricos, permitindo relativizar o conceito de dominação. Devido a essas reformulações, houve a necessidade de agrupar homens e mulheres no mesmo sistema de análise, ou seja, situando o conceito de gênero como uma categoria de análise relacional, logo, dinâmica (SIMIÃO, 2002).

Saliento que os estudos acima e outros que não serão aqui mencionados, por não serem o foco deste estudo, assinalaram um dos precursores de um processo evolutivo que culminou, por intermédio de feministas contemporâneas, para que o gênero se consolidasse como uma

das categorias analíticas e fosse assumido pelas diferentes áreas acadêmicas, visando à compreensão dos comportamentos sociais entre homens e mulheres.

O conceito gênero nasceu no interior do movimento feminista norte-americano e de sua articulação com a academia, opondo-se à dominação e à opressão masculina. Tal movimento, além de ganhar expressividade política, voltou-se para a produção teórica, dando início, assim, à problematização em torno do conceito de gênero.

Embora conceito de gênero tenha sido sistematizado pelo debate feminista contemporâneo, as suas raízes têm sido atribuídas, além dos trabalhos acima relatados, à afirmação célebre da filósofa existencialista e feminista francesa Simone de Beauvoir ([1949] 1980) de que "não se nasce mulher, se torna mulher", por meio da qual ela problematizava as relações entre sexo biológico e construção da categoria social de mulher (BEAUVOIR, 1980, p. 9). As teóricas feministas contemporâneas partiram desse pressuposto para elaborar o conceito de gênero, colocando em cena o caráter sociocultural das distinções que, até então, eram concebidas como determinadas pelo sexo biológico. Ao insistir no argumento da construção social de gênero, elas rejeitavam o determinismo biológico. Nesse sentido, a sistematização de gênero como categoria analítica ocorreu durante os anos de 1970 e, aos poucos, passou a ser objeto de discussão e de análise na produção acadêmica das ciências humanas e sociais.

Nos anos de 1960 e 1970, os estudos de gênero focaram-se em torno da oposição sexo/gênero e natureza/cultura como uma forma de explicar a situação de opressão e subordinação das mulheres ao sistema do patriarcado, que se fundava na ideia da essencialização do feminino e do masculino como categorias binárias e universais. O modelo do patriarcalismo, mesmo sem haver um consenso entre as feministas, permitiu olhar a problemática da opressão das mulheres a partir de uma visão mais ampla, incentivando a organização das mulheres na luta por autonomia e na superação dos papéis de subordinação e dependência. Esses estudos questionaram não apenas a posição de subordinação das mulheres, mas também as ideologias que mantinham a reprodução dos papéis sexuais. Com a tomada de consciência sobre o papel imposto por uma cultura patriarcal, as mulheres denunciaram a estrutura patriarcal presente nas dinâmicas sociais e institucionais, assumindo bandeiras de luta por autonomia e igualdade de gênero em todos os níveis da sociedade.

No campo das Ciências Humanas, o psicólogo norte-americano Robert Stoller, em 1968 no seu livro *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, traduzido como *Sexo e Gênero: Sobre o Desenvolvimento dos Masculinidade e Feminilidade*, reeditado (1984), introduziu a palavra gênero para diferenciar do termo sexo, que estava tão somente

associado às condições biológicas. Esse livro trata de intervenções cirúrgicas em pessoas intersexuais e transgêneros para adaptar a anatomia genital ao gênero desejado. Para Stoller (1984), o sentimento de ser mulher ou homem era mais importante do que as características anatômicas.

Thomas Laqueur, historiador da medicina, publicou em 1992 o livro *Making sex: body and gender from the greeks to Freud* – traduzido como *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos à Freud* (2001) –, o qual afirma que era o gênero que constituía o sexo, isto é, as diferenças entre os sexos eram uma invenção que remontava ao século XVIII. Até aquela época, havia o registro de um único sexo – o masculino; a mulher era considerada um macho incompleto. A partir de então, as diferenças foram reforçadas, e o registro de dois sexos foi instituído.

Apesar dos trabalhos acima, é nos estudos da antropóloga e feminista norte-americana *Gay*le Rubin que o termo gênero começa a ser delineado numa perspectiva sociocultural, a partir de um texto pioneiro intitulado *The traffic in women: notes on the "political economy" of sex* – traduzido como *O tráfico de mulheres: notas sobre a "economia política" do sexo* –, publicado originalmente em 1975, reconhecido hoje como um trabalho marcante no campo dos estudos de gênero. Rubin apresenta uma das primeiras explicações contemporâneas para o gênero ao definir o "sistema de sexo/gênero" como "um conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produto da atividade humana e, nos quais as necessidades sexuais são satisfeitas" (RUBIN, 1993, p. 2). Com essa definição, a antropóloga pretendia nomear os aspectos políticos, econômicos e sociais do sistema "sexo/gênero", que permitia compreender a opressão das mulheres.

Por meio do sistema sexo/gênero, a antropóloga reconhece a construção social do gênero como uma construção social da dominação. Entretanto, nesse sistema, a dimensão biológica continuou sendo assumida como a base sobre a qual os significados culturais eram construídos (RUBIN, 1993).

A historiadora e socióloga Patrícia Soley-Beltran (2009) reconhece que, inicialmente, a distinção sexo/gênero foi utilizada por teóricas feministas para centrar-se na variabilidade cultural e histórica do gênero, com o fim de argumentar contra o essencialismo na definição da identidade de gênero e do determinismo biológico dos papéis sociais para o universo masculino e feminino. Essa primeira distinção, consolidada nos anos de 1980, passou a ser criticada por conservar a noção da construção do gênero vinculada ao determinismo biológico. Nesse primeiro momento do feminismo contemporâneo, o conceito de gênero foi compreendido, praticamente, como substituto de "sexo", de modo que a diferença de gênero correspondia à

diferença sexual. Entretanto, essa maneira de compreender o gênero limitou o pensamento feminista, por não questionar a oposição binária entre mulheres e homens e por manter essas categorias como dicotômicas. Nessa dimensão, a historiadora e feminista norte-americana Linda Nicholson aponta que a categoria de gênero, construída no contexto das abordagens estruturalistas, manteve-se durante muito tempo dentro de parâmetros binários, segundo os quais o sexo correspondia ao campo da natureza, e o gênero, ao da cultura (NICHOLSON, 2000, p. 10). Assim, em uma espécie de metáfora, o corpo seria um cabide sobre o qual era possível colocar diferentes artefatos culturais, sobretudo os relacionados com o comportamento e a personalidade. Essa relação entre corpo, personalidade e comportamento é nomeada por Nicholson de "fundacionismo biológico", no intuito de diferenciá-lo do determinismo biológico. Sua concepção é de que, "em contraste com o determinismo biológico, o fundacionismo biológico permite que os dados da biologia coexistam com aspectos de personalidade e de comportamento" (NICHOLSON, 2000, p. 13).

Além das críticas ao sistema binário de gênero fundado no determinismo biológico, ainda nos anos de 1980, os estudos feministas começaram a abordar a problemática da diferença como uma questão contextual, relacional e histórica, incluindo nesse debate as diferenças existentes em um mesmo gênero que poderiam ser evidenciadas pelo recorte de raça, classe e etnia. Nessa década, um dos debates das feministas, amplamente conhecido, foi o da "igualdade *versus* diferença", considerado um avanço nas bandeiras de luta que tematizavam a diferença. De um lado, estavam as feministas clássicas que defendiam a estratégia da igualdade como uma forma de garantir a luta por emancipação social e a igualdade de direitos, em relação ao sexo masculino. Opondo-se a essas feministas, conhecidas como da igualdade ou do feminismo liberal, as partidárias da estratégia da diferença ou do feminismo cultural defendiam que a luta das mulheres só podia ser empreendida levando-se em conta os interesses e as características comuns das mulheres como pertencentes a um grupo social e cultural específico.

Nesse contexto, os estudos da historiadora Joan Scott problematizam os debates que polarizam igualdade e diferença,

> os termos que defendiam a inclusão das mulheres na política envolviam o esforço da busca por uma definição abalizada de gênero fez com que as feministas se defrontassem com um dilema sem saída. Esse dilema chegou até nós na forma de debates sobre "igualdade" ou "diferença": serão as mulheres iguais aos homens, fato do qual decorreria a única base para se reivindicar direitos? Ou serão seres diferentes e, por causa ou apesar das diferenças, com direito igual de tratamento? Qualquer das duas posições atribui identidades fixas e análogas aos homens e mulheres, ambas endossam implicitamente a premissa de que pode haver uma definição oficial e autoritária de diferença sexual (SCOTT, 2002, p. 18).

A historiadora (op. cit.) indica a necessidade da desconstrução de algumas ideias que se colocam acerca da cidadania universal. Ela argumenta ser necessário pensar em termos de pluralidade e diversidades ao invés de sujeitos universais e construir teorias que rompam com os esquemas binários das tradições filosóficas ocidentais. A autora realça que as oposições binárias são hierárquicas e se constroem por meio da oposição entre um termo dominante e um subordinado. A questão da igualdade *versus* diferença também tem sido colocada dentro dessas dicotomias. Para Scott, uma forma de enfrentar o "dilema da diferença" é desconstruir a disjunção que foi criada entre igualdade e diferença, mostrando que a "própria antítese esconde a interdependência dos dois termos já que a igualdade não é eliminação da diferença, e a diferença não exclui a igualdade" (SCOTT, 1999, p. 209). Com isso, a autora se contrapõe à ideia de que é preciso fazer uma escolha entre a diferença e a igualdade, considerando que os termos não constroem uma oposição, uma vez que o dilema da diferença é um "falso dilema". Por outro lado, a autora lembra que, na ação política, tais termos devem ter estratégias definidas em cada contexto discursivo particular, já que, em certas situações, as diferenças se constroem como relações de subordinação e que, portanto, precisam ser questionadas politicamente. Aqui, merece destaque a posição do sociólogo e epistemólogo Boaventura de Souza Santos (2000), ao propor o princípio segundo o qual as pessoas e os grupos sociais têm o direito de ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito de ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza. O argumento de Boaventura (op. cit.) também aponta o dilema da diferença como um falso dilema.

Nesse sentido, é válida a proposta de Scott (1999) de que, por meio da desconstrução da antítese igualdade *versus* diferença, pode-se dizer que os seres humanos nascem "iguais, mas diferentes" e sustentar a ideia de que a "igualdade reside na diferença". Para essa autora, quando se pensa a partir da oposição macho/fêmea, acaba-se por obscurecer as diferenças que existem entre as mulheres, sejam elas de classe, de raça ou de comportamento, incluindo aspectos como subjetividade, sexualidade e identidade de gênero. Nesse segmento, observo que, ao se problematizar a diferença como uma questão contextual, relacional e histórica que precisa ser levada em conta nas lutas políticas por igualdade social entre os gêneros, foram problematizadas também as diferenças existentes no interior de um mesmo gênero e a necessidade de incorporar as questões de raça, classe e etnia na discussão.

A compreensão de que o masculino e o feminino são construções sociais trouxe o consenso de que não existe o homem e a mulher como categoria universal, ou então uma essência masculina e feminina determinada e fixa, uma vez que o ser homem e o ser mulher é uma construção cultural, dinâmica, contextual, histórica e relacional. Além de assumir o caráter

social do feminino e do masculino, foi necessário reconhecer que a construção de gênero é distinta em cada sociedade e em cada momento histórico. Isso levou à compreensão de que "as questões de gênero são diferentes não apenas entre as sociedades, ou em distintos momentos históricos, mas também no interior de uma dada sociedade, ao se avaliar os diversos grupos que a constituem" (LOURO, 1999, p. 23). Tais questões evidenciam que o gênero, tanto como categoria analítica quanto como processo social, é relacional, de modo que o conteúdo real do ser homem ou mulher e a rigidez das próprias categorias são altamente variáveis de acordo com as diferentes épocas e culturas (FLAX, 1992).

Uma das marcas significativas dos estudos de gênero nos anos de 1980 foi a incorporação da dimensão do poder do discurso e das representações culturais na construção do gênero. Essa novidade aparece conectada com as discussões filosóficas do pós-estruturalismo, que se funda na linguagem e nas ideias de construção e desconstrução, colocando em cena as dinâmicas microssociais de poder.

No Brasil, a historiadora Guacira Louro (1999) encontra-se entre as feministas que adotaram a perspectiva pós-estruturalista de gênero. Seus primeiros estudos sobre gênero e educação são inspirados na teoria de Joan Scott e do filósofo e historiador francês Michel Foucault. Segundo Louro (op. cit.), aceitar que a construção de gênero é histórica significa entender que as relações entre homens e mulheres, assim como os discursos e as representações dessas relações, estão em constantes mudanças, o que supõe que as identidades de gênero estão sempre se constituindo, são instáveis e, portanto, passíveis de transformação, em contextos de mudanças culturais e em momentos históricos distintos.

A historiadora pós-estruturalista Teresa de Lauretis (1994), enfatiza que a construção de gênero também se realiza por meio da desconstrução, que, nesse caso, remete à desconstrução dos significados culturais que foram construídos por uma leitura biológica do sexo.

Observo que as relações de gênero também foram compreendidas como relações de poder. Na acepção da teórica política e feminista norte-americana Jane Flax, as relações de gênero têm sido relações de dominação, e "foram definidas e controladas por um de seus aspectos interrelacionados – o homem" (FLAX, 1992, p. 228). Assim, o gênero aparece como uma relação social constituinte e, também, como uma relação de poder, em que se ordenam e se compreendem os fatos socioculturais da existência humana.

A dimensão do poder é aprofundada por Scott (1990), ao evidenciar a existência da conexão entre gênero e poder. Para ela, o núcleo essencial do conceito de gênero encontra-se na relação entre duas proposições: "o gênero é um elemento constitutivo das relações sociais

baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder" (SCOTT, 1990, p. 14), isto é, o lugar primário no qual se articula o poder. O conceito de Scott ganhou importância nos estudos de gênero por inovar as concepções teóricas existentes na época e, sobretudo, por introduzir a dimensão histórica, a dimensão do poder relacional e a transversalidade de gênero como elemento cultural. Para essa autora, a noção de gênero inclui quatro elementos que operam simultaneamente, mas, para fim de análise, a mesma considera ser necessário distingui-los: a) os símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações simbólicas; b) os conceitos normativos que evidenciam as interpretações do sentido dos símbolos; c) a noção de política com referência às instituições e à organização social, que permite desvendar a natureza dos discursos ou a repressão que produz a permanência de uma representação binária de gênero; e d) a identidade subjetiva. Assim, Scott (1990, p. 15) considera a importância de o pesquisador examinar como as identidades de gênero são construídas e relacioná-las com as descobertas, as formas de organização e as representações sociais situadas. Esses elementos são importantes para desvendar os processos que podem tanto manter como alterar a atual hierarquia entre os gêneros.

Para dar consistência à segunda proposição do seu conceito, em que o gênero é tido como um primeiro campo no interior do qual o poder é articulado, Scott bebe na fonte da teoria foucaultiana do poder, de acordo com a qual o poder não aparece situado ou fixo em estruturas estatais ou jurídicas, mas circula nas malhas das relações humanas e, por isso, é disseminado nas estruturas sociais, funcionando e sendo exercido em rede, em todas as direções, inclusive de baixo para cima. Nas malhas dessa rede, os indivíduos não só circulam, mas também estão em posição de exercer o poder e de sofrer sua ação. Na verdade, Foucault (1989) não está preocupado em definir o que é o poder, mas em analisar como funciona e quais são os seus efeitos, já que ele atravessa os discursos, os saberes, as normas e as práticas sociais e, antes de ser repressivo, apresenta-se como generativo e produtivo. Trata-se de um poder que é criador de significados, de valores, de saberes, de práticas e de subjetividades. O aporte teórico de Foucault tem sido significativo e inspirador para os estudos feministas, por permitir analisar o fenômeno do poder também no nível microssocial, que é onde se inscrevem as relações sociais. Ao conceber o poder como algo que se exerce, que se coloca em jogo, ao invés de ser algo que se possui, Foucault consegue dar conta das relações de poder e também do modo como os sujeitos se constituem por meio dessas relações.

Os conceitos pós-estruturalistas que subsidiam as ideias de Scott são elaborados por Michel Foucault e pelo filósofo franco-argelino Jacques Derrida. Embasada pela teoria da

desconstrução, Scott afirma que é preciso desconstruir o caráter permanente da oposição binária – masculino e feminino. Sua posição é de que o pensamento dicotômico sobre os gêneros que, geralmente, concebe mulheres e homens como opostos e como categorias que se relacionam no interior de uma lógica invariável de dominação-submissão precisa ser rompido (LOURO, 1999, p. 30-31). Pode-se dizer que, em Scott, o gênero é uma categoria vinculada às relações sociais, ao poder e aos discursos, em cuja base está a teoria foucaultiana dos saberes e do poder.

A noção de gênero da filósofa Teresa de Lauretis também se fundamenta na teoria foucaultiana e apresenta uma compreensão de gênero e de sujeito que, apesar de suas especificidades, assemelha-se muito com as concepções de Scott. Lauretis (1994) afirma ser necessário um conceito de gênero que não esteja tão preso à diferença sexual a ponto de essencializá-la, mas que inclua essa diferença como um efeito da linguagem contida nas representações sociais. A autora define a construção do gênero como o produto e processo tanto de representação quanto da autorrepresentação. O seu conceito envolve quatro proposições: a) o gênero é uma representação – que pode trazer implicações concretas tanto sociais quanto subjetivas na vida das pessoas; b) a representação do gênero é a sua construção, que se encontra registrada na arte e na cultura erudita ocidental; c) a construção do gênero efetua-se da mesma forma que no passado, hoje ocorre via academia, práticas artísticas, discursos radicais e até mesmo por meio do feminismo; e d) a construção de gênero ocorre também pela sua desconstrução (LAURETIS, 1994, p. 217).

Para Lauretis (2000), as representações de gênero são produtos de diferentes tecnologias sociais, tais como o cinema e os discursos, nos quais se inserem as teorias epistemológicas e as práticas institucionais, bem como as práticas cotidianas – marginais aos discursos hegemônicos, situadas nas microrrelações políticas. Tais tecnologias têm o poder de controlar o campo do significado social e, portanto, de produzir, promover e implantar determinada representação de gênero. Porém, para a filósofa, existem ainda as condições para uma

> construção de gênero diversa, nas margens dos discursos hegemônicos, inscritas nas práticas micropolíticas e que podem ter um papel importante na construção de gênero, incidindo, sobretudo, no nível das resistências locais, na subjetividade e na autorrepresentação (LAURETIS, 2000, p. 54).

Na concepção de Lauretis, a narrativa que envolve a experiência é também uma tecnologia de gênero, por meio da qual se constrói a subjetividade. A experiência é, assim, compreendida como um "complexo de efeitos, hábitos, disposições, associações e percepções significantes que resultam da interação semiótica do eu com o mundo exterior" (LAURETIS, 1994, p. 228). Com isso, a autora concebe que, na dinamicidade da própria cultura, o sujeito

refaz constantemente a sua experiência mediante seu engajamento com a realidade social; realidade esta que inclui também as relações de gênero. É nessa condição que resulta a compreensão de gênero como produto não só das representações, mas também da autorrepresentação. Desse modo, tal conceito evidencia que o sujeito, além de sofrer influência das representações sociais discursivas, constrói-se a partir de sua experiência e da produção de novas narrativas dentro de um processo de interação social.

4.1 A PERFORMATIVIDADE NA CONSTRUÇÃO DO "GÊNERO"

Para Lauretis, o gênero não existe *a priori* como propriedade do corpo, mas como um conjunto de efeitos que são produzidos nos corpos pelas diferentes tecnologias. Com isso, a autora se aproxima da noção de gênero da filósofa Judith Butler, que será apresentada mais adiante. Noto que existe uma aproximação entre as elaborações teóricas de Scott (1990) e Lauretis (1994). Ambas concebem que gênero é uma construção que envolve representações simbólicas, práticas institucionais e discursos normativos ou acadêmicos e defendem a possibilidade da desconstrução dos significados de gênero, produzidos por narrativas discursivas que privilegiavam o masculino. Assim como Louro (1999), Scott e Lauretis levam em conta o dinamismo histórico da sociedade. Esse dinamismo supõe que os discursos e as representações que constroem as relações de gênero passam por processos de mudanças que se inscrevem nos discursos construídos reflexivamente por outros sujeitos e em "outro lugar" e que, portanto, as identidades de gênero também estão sempre se reconstituindo em conexão com essas mudanças sociais e com os novos discursos. Nessa perspectiva teórica, é possível afirmar que a reconstituição das identidades não resulta somente dos novos significados discursivos, mas também de uma autorrepresentação que passa por narrativas reflexivas do próprio sujeito no seu processo de interação social.

Importante atentar que, na década de 1990, as discussões em torno do conceito de gênero incorporam outros aspectos, como a posição de sujeito, a heteronormatividade, as identidades sexuais marginais e a corporalidade. Abrem-se, assim, novas possibilidades para a compreensão do corpo, não como uma estrutura fixa dada previamente pela natureza, sobre a qual se constrói culturalmente a distinção de gênero, mas como algo que é materializado pela cultura.

Nessa direção, destaca-se a filósofa norte-americana Judith Butler. Seu pensamento trouxe uma contribuição significativa para a produção do conhecimento em diferentes campos de reflexão acadêmica, sobretudo para o feminismo, *queer*, filosofia política e a ética. Ela se

identifica com a vertente pós-moderna ou pós-estruturalista, como é mais conhecida nos EUA. Seu pensamento questiona os binarismos e, nesse sentido, tem sido identificada por sua ousadia em problematizar a dicotomia gênero/cultura x sexo/biológico, uma vez que, para ela, tanto o sexo como o gênero são intercambiáveis, pois ambos estão imbricados nas marcas dos constructos socioculturais (BUTLER, 2003a; 2007; FEMENÍAS, 2003).

Butler bebe de diferentes fontes teóricas, de modo que o seu pensamento recebe influência de autoras consideradas feministas, dentre as quais Simone de Beauvoir, Luce Irigaray e Adrienne Rich; do pensamento filosófico do chamado "giro linguístico", tanto da escola inglesa (John Austin) como da escola francesa (Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze) (FEMENÍAS, 2003; CASALE; FEMENÍAS, 2009).

No que tange à constituição do sujeito, a filósofa destaca que sempre que houve "O sujeito", esse sujeito foi masculino (BUTLER, 1992, p. 9) e ignorou as características de instabilidade e relacionalidade que o distanciam da determinação clássica do sujeito da razão. Há, nas proposições políticas de Butler, um reconhecimento da instabilidade do "quem" a que Derrida se refere, a partir do qual ela vai apontar para o paradoxo da necessidade de fixar os sujeitos em categorias das quais pretendia libertá-los (BUTLER, 1992, p. 9).

Butler entende que tanto o gênero quanto o sexo são construídos pelos discursos culturais em contextos determinados, como Foucault já havia evidenciado na sua obra *História da sexualidade, volume I* (1988).

> O gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é um meio discursivo/cultural pelo qual a "natureza sexuada" ou o "sexo natural" é produzido e estabelecido como pré-discursivo, anterior à cultura, como uma superfície politicamente neutra sobre a qual a cultura age. [...] Essa produção do sexo como prédiscursivo deve ser compreendida como efeito do aparato de construção cultural que designamos por gênero (BUTLER, 2003a, p. 25).

A filósofa estabelece uma crítica à noção de gênero definida como significados inscritos nos corpos anatômicos diferenciados, como se esses corpos fossem recipientes passivos de significados culturais. Para ela, o corpo é em si mesmo uma construção e, por isso, não se pode dizer que os corpos tenham uma existência significável anterior à marca do seu gênero (BUTLER, 2003a, p. 25).

Nesse segmento, Butler destaca que, assim como o gênero, o sexo não é uma condição estática do corpo, mas um constructo social. Para a mesma, distante de ser apenas um simples fato biológico, o sexo é um efeito dissimulado do poder e de normas heterossexuais. A autora vê o corpo como produto de um processo pelo qual as normas regulatórias materializam o

"sexo" (idem, 2007, p. 170). Essa materialização é o que Butler denomina de performatividade das normas, sendo que esta se completa por uma reiteração ou por um processo contínuo e ritualizado de citação, que faz com que os indivíduos se conformem aos mandatos culturais.

Saliento que, ao se discutir a noção de gênero sob a perspectiva de Butler, deve-se atentar para a importância que a filósofa atribui à noção de performatividade na construção do "gênero", do "sexo" e dos corpos. Por isso a filósofa insiste que

> a performatividade precisa ser entendida como a prática reiterativa e citacional, pela qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia, ou seja, as normas regulatórias do sexo trabalham de forma performativa para construir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar o sexo do corpo, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual (BUTLER, 2007, p. 167).

Nesse sentido, a performatividade de gênero refere-se à capacidade performativa ou realizativa da linguagem, que permite ao sujeito construir uma identidade de gênero (ou qualquer outro tipo de identidade). Em Butler, a performatividade remete, também, à realização ou à execução de atos gestuais, de movimentos e posturas físicas de certos registros de estilos e dinâmicas corporais ligados às concepções culturais de feminilidade e masculinidade.

O conceito de performatividade utilizado por Butler procede da teoria do filósofo John Langshaw Austin (1975), para o qual a linguagem produz realidade. Segundo o autor, cada vez que falamos fazemos coisas, ou seja, produzimos mudanças no mundo que nos circunda, realizando atos como afirmar, prometer, negar, advertir e ameaçar. Para Austin (op. cit.), a performatividade sempre ocorre dentro de um contexto, porque o discurso é inseparável do contexto social. No entanto, enquanto que em Austin o ato performativo de nomear e produzir um efeito decorre da intenção do discurso, em Butler esse ato se aproxima à noção de Derrida, já que, para esta, o poder de produzir materialidade não está na intenção, mas na reiteração do discurso e das novas possibilidades que o poder discursivo pode gerar no processo de interação social. É nessa perspectiva que, para Butler (2007), o conceito de performatividade, que ocorre por meio da linguagem, permite pensar os processos de construção das subjetividades generizadas.

Nessa perspectiva, em Butler (op. cit.), a performatividade é designada como uma repetição e um ritual, isto é, como uma série de atos que se sucedem no tempo e naturalizam uma determinada forma cultural de ver o corpo sexuado. Desse modo, o gênero não aparece como uma escolha pessoal, mas como uma ação performativa, que se refere a uma série de ações socialmente definidas, nesse caso, o gênero que performa ou constitui certa realidade que aparece como um fato dado, isto é, a categoria de sexo. No pensamento de Butler, a performatividade de gênero não pode ser teorizada sem levar em conta a prática forçosa e

reiterativa dos regimes sexuais regulatórios, ou seja, as normas sociais de comportamento inscritas para os diferentes sexos, que fazem com que estes pareçam resultar de uma essência interior. Essa ideia é ratificada ao afirmar que

> o gênero não expressa uma essência interior de quem somos, mas é constituído por um ritualizado jogo de práticas que produzem o efeito de uma essência interior. Eu também penso que o gênero é vivido como uma interpretação, ou um jogo de interpretações do corpo, que não é restrita a dois, e isso, finalmente, é uma mutável e histórica instituição social (BUTLER, 2006, p. 4).

A filósofa desvela como o gênero é performaticamente produzido por práticas regularizadoras de coerência com o sistema da matriz heterossexual. Nesse sistema, os gêneros inteligíveis ou aceitos socialmente são os que, de certa maneira, instituem e mantêm as relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo (BUTLER, 2003a, p. 38). Portanto, nessa lógica, certos tipos de identidades não podem existir, e Butler questiona essa compreensão das identidades de gênero como resultado de uma coerência normativa entre sexo, gênero e desejo e mostra que a matriz cultural da inteligibilidade de gênero acaba excluindo outras possibilidades de identidades.

Na concepção de Butler, a performatividade, tomada como uma prática interativa e situacional, em contextos relacionais específicos, por meio da qual os discursos produzem os efeitos que nomeiam, está, assim como a inteligibilidade de gênero, sujeita a mudanças de significados culturais, motivo pelo qual não existe uma identidade de gênero estável ou fixa. Sempre há a possibilidade de novos significados, uma vez que os atos repetitivos podem ocorrer de forma descontínua e contingente com sua base normativa (BUTLER, 2003a, p. 201). É nessas relações arbitrárias que se situam as possibilidades de transformação do gênero, o que significa que os atributos de gênero não são expressivos, mas performativos.

Assim, para Butler, a subversão reside nas possibilidades culturais que estão excluídas. Para a filósofa, é o marginalizado, o abjeto, aquele que não tem uma identidade reconhecida, que favorece a possibilidade de subversão. Dito em outras palavras, é por meio da transgressão às normas vigentes, as quais excluem as possibilidades do sujeito, que se torna viável a emergência de práticas inovadoras que, por sua vez, dão lugar às mudanças socioculturais. Essas práticas inovadoras podem, eventualmente, normalizar-se como novas formas discursivas, ou modificações, que renovam as práticas sociais e culturais.

Nessa direção, nas suas proposições de gênero como performance, Butler aponta para o paradoxo da necessidade de fixar os sujeitos em categorias das quais pretendia libertá-los. Esse paradoxo, no entanto, não diz respeito apenas à fixação da categoria identitária “mulher”, mas à fixação de qualquer categoria identitária, como *gay*, lésbica, transgênero, transexual, etc.

Com a noção de corpos abjetos, excluídos dos princípios de inteligibilidade sem legitimidade e existência normativa diante dos códigos convencionais de gênero, Butler trouxe uma contribuição importante para o pensamento *queer*, com alcance analítico nos estudos recentes relacionados ao corpo e à diversidade de sexualidades. Entretanto, para as historiadoras feministas Irene Costera Meijer e Baukje Prins (2002), o abjeto da teoria de Butler não pode ser restringido ao sexo e à heteronormatividade; ele pode vincular-se a toda classe de corpos cujas vidas não são consideradas vidas e cuja materialidade é entendida como uma não matéria, o que permite estudar os sujeitos que são excluídos de diversos espaços sociais por não se adequarem às normas ou princípios hegemônicos.

A teoria performativa de Butler, em termos de sexo e gênero, permite pensar outras possibilidades de subjetivação que se processam pela resistência às convenções normativas e culturais. Ela traz para dentro da discussão feminista outros conteúdos que ampliam as possibilidades de análise dos estudos de gênero, até porque seu conceito de gênero como performatividade não contradiz as concepções de Scott e de Lauretis, mas acrescenta outras possibilidades para pensar a construção das subjetividades de gênero.

Butler ainda é considerada uma estudiosa polêmica e questionada inclusive pelas pessoas que são colocadas à margem devido ao fato de ela questionar a construção das identidades que as excluem. As identidades marginalizadas argumentam que, com a dissolução das mesmas, não há como lutar pela sua legitimação, por isso já se pôde presenciar pessoas que representam a comunidade LGBTs se manifestar contra discursos cuja base estão nas ideias de Butler. Nesse sentido, a filósofa já se pronunciou por várias vezes argumentando que trata-se de uma interpretação precipitada, pois considera que o fato de se questionar como as identidades foram construídas não significa que serão abolidas e concorda que politicamente ainda são necessárias para que se possa lutar por elas, já que o gênero é uma construção do poder e é inseparável do contexto cultural, histórico e político que o produz, e que também está interligado com outras categorias de classificações identitárias tais como raça, classe, etnia e sexualidade.

Para concluir este capítulo, embora represente apenas um ponto de partida para recomeçar e, assim, buscar possíveis saídas que escapem da lógica excludente naturalizada na contemporaneidade, reconhecer os limites da biologia e voltar o olhar para os laços de parentesco construídos pelo desejo, romper os significados fixos e finitos da noção de identidade, frutos de imposições sociais e de relações de poder. Para tanto, é fundamental lembrar que Foucault (1984) realça que a escolha do objeto nem sempre se constitui como base para uma identidade, assim como não parece ser questão crucial na percepção de toda e

qualquer pessoa sobre sua sexualidade. Nessa direção, este estudo propõe repensar conceitos aprioristicamente tidos como verdade e tentar pensar na hipótese de a homoparentalidade realmente comportar a noção de alteridade no que diz respeito à constituição de uma parentalidade homoafetiva ou de essa configuração familiar deve ser concebida não como diferente ou com alguma identidade predefinida, mas antes como o engendramento de uma subjetividade na qual naturalmente comportaria a paternidade, a maternidade, independente da orientação sexual do casal.

A oposição hetero/homossexualidade deve ser criticada e abalada por meio desse procedimento desconstrutivo, uma vez que ser homem ou mulher é, segundo os pensadores pós-modernos ou pós-estruturalistas, uma construção cultural, resultada de normas que estruturam as práticas sociais e operam em nossos corpos de maneira potente e não uma identidade já estabelecida.

Considero que o direito às vivências conjugal e parental não pode ser compreendido como monopólio das pessoas heterossexuais e que não há fundamento ético que justifique a definição da família como instituição restrita ao universo da diferença sexual.

Aposto que, com uma abordagem desconstrutivista, possa-se compreender a família heteroafetiva e a homoafetiva como interdependentes e integrantes de um mesmo quadro de referências, ou seja, não mais pensar a família denominada homoparental como alteridade. Essas questões serão discutidas com mais especificidade no próximo capítulo, destinado à construção discursiva da identidade.

5 A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DA IDENTIDADE

> *"Todo ato humano ocorre na linguagem. Toda ação na linguagem produz o mundo que se cria com os outros, no ato de convivência que dá origem ao humano. Por isso, toda ação humana tem sentido ético. Essa ligação do humano ao humano é, em última instância, o fundamento de toda ética como reflexão sobre a legitimada da presença do outro".*
> (MATURANA; VARELA, 2004)

O conceito de *self* tem sido central nas teorias psicológicas, especialmente na área clínica, que raramente prescinde dessa noção. Entretanto, alguns teóricos do movimento construcionista social têm questionado as concepções mais conhecidas de *self*, apontando seu caráter construído e situado. Neste capítulo, pretendo promover possíveis reflexões sobre a construção do *self* e dos processos de construção da identidade na linguagem e nos relacionamentos, os quais são entendidos como um discurso, uma construção social, produto das práticas discursivas nas quais as pessoas dão sentido ao mundo e às suas próprias ações.

Para favorecer tais reflexões, primeiramente farei uma breve contextualização sóciohistórica sobre o conceito de identidade, para, em seguida, refletirmos sobre a construção discursiva das identidades sociais, teoria do posicionamento, e finalmente tratarei mais especificamente da construção discursiva das identidades e categorias identitárias no âmbito da sexualidade, gênero.

5.1 A PÓS-MODERNIDADE E OS SENTIDOS DE IDENTIDADE

A evolução histórica da família no período considerado pós-modernidade evidencia a emergência e a centralidade no individualismo em detrimento do grupo familiar, o que repercutiu em drásticas transformações no funcionamento da família e da sociedade. A centralidade do indivíduo como centro da organização da vida social provocou também muitas críticas, e dentre estas surge um forte questionamento quanto à noção de identidade. Diferente de outras épocas em que determinados protocolos sociais localizavam o indivíduo na sociedade, atualmente este se vê levado a construir a própria identidade. Até agora, as identidades eram consideradas estáveis ao longo do tempo. A posição em que se nascia, as tradições dos laços e contextos sociais já detinham boa parte do *script* das identidades individuais. A tradição era um meio para a identidade. Também era a referência para a sua continuidade e o mecanismo orientador de relações de confiança. A classe social era um elemento definidor da identidade. Se alguém nascesse na burguesia, sua biografia já estaria em

sua maior parte determinada. A pessoa teria trilhas à sua disposição para seguir, viveria apenas seguindo as trilhas pré-abertas. Havia poucas dúvidas sobre a forma de vida que se deveria viver para ser reconhecido como portador de tal identidade.

Nessa direção, Ulrich Beck (1995, p. 23) reitera que, se antes podíamos imaginar um futuro para nós mesmos que parecia um destino certo, o que experimentamos hoje é o "afastamento do destino", já que aprendemos a viver sob as incertezas e sob a chancela dos "futuros potenciais" e onde "viver e agir na incerteza torna-se uma experiência básica".

As grandes instituições são hoje confrontadas por grupos e minorias que insurgem desestabilizando monopólios da verdade. Esse panorama contemporâneo é fruto do que chamamos de globalização. Para o pensador Venn (2000), a globalização começou há mais de 500 anos com as tentativas de levar a Europa para o mundo, no período das grandes descobertas. Assim, de acordo com esse autor, o processo de globalização está intrinsecamente ligado ao de ocidentalização do mundo, e estes se encerram no "projeto da modernidade" (VENN, 2000).

Desse modo, não vivemos mais sob a plena chancela de instituições tradicionais, tais como a igreja, a família, a escola e o governo. A mídia, por exemplo, torna-se a grande instituição, e frequentemente observamos nela discursos mobilizadores de novos significados como também geradores e mantenedores de preconceitos acerca das identidades sociais de gênero e sexualidade (BELL; GARRET, 1998 apud FABRÍCIO, 2004). A mídia tornou-se uma forma de disseminação de estilos de vida e de identidades válidas, operando constitutivamente com relação aos objetos, sujeitos e verdades de seu tempo (COSTA, 2001). Surge daí uma nova forma de controle, que é suave e sutil. A circulação de uma pluralidade de formas simbólicas põe em xeque muitas lógicas tradicionais, que são constantemente questionadas por outros modos de vida, os quais passam a construir novos horizontes de possibilidades (FABRÍCIO; MOITA LOPES, 2004).

Esse momento tem sido foco de estudo para vários autores (BECK, 1995; GIDDENS, 1995; 2000; GERGEN, 1994b; PEARCE, 2009; SANTOS, 1996; ROLNIK, 1997; BAUMAN, 2000; HALL, 2006; CHOULIARAKI; FAIRCLOUGH, 1999; SANTOS, 2001; VENN, 2000; COSTA, 1989; FABRÍCIO, 2004; MOITA LOPES, 2006) que utilizam diferentes terminologias para caracterizar a contemporaneidade, tais como: pós-modernidade (VENN, 2000); modernidade recente (CHOULIARAKI; FAIRCLOUGH, 1999); modernidade tardia (BAUMAN, 2000; GUIDENS, 2000); modernidade reflexiva (BECK, 1995), dentre outros. Assim, vivemos momentos caracterizados como vertiginosos, desestabilizantes, híbridos, transnacionalizados, individualizantes e destradicionalizados, que provocam uma

megaestimulação visual e cognitiva (ROLNIK, 1997). Esses momentos dissolvem correntes tradicionais (BAUMAN, 2000) e criam outros contornos em relação ao modo como entendemos a vida local e global.

Vivemos em um mundo dos múltiplos sujeitos, das grandes possibilidades de contato, da compressão espaço-tempo (HALL, 2006), onde as fronteiras entre o que é local e global, entre o que é público e privado, estão desaparecendo e descentralizando sujeitos, devido à pluralidade dos centros de poder (BECK, 1995). Essas transformações, segundo Hall (2006), promovem a descontinuidade de uma sociedade tradicional, que é aquela na qual se perpetuava a unicidade entre gerações por meio de práticas sociais recorrentes, e uma crise de identidades. O "substrato oculto" (BECK, 1995, p. 8) da modernidade foi posto em xeque, na medida em que nos deparamos com o surgimento de novas possibilidades de identidades sociais. Essas possibilidades insurgem desestabilizando tradições que afetam nossos significados de gênero, sexualidade, família, raça e outros aspectos da vida privada, íntima e local, que foram submetidos à discussão pública (MOITA LOPES, 2003).

O modo como vivemos e pensamos nossas vidas é afetado por essas transformações, representadas, principalmente, pelo desenvolvimento tecnológico. Conforme Moita Lopes (2006), vivemos em tempos em que o ideal da modernidade tem sido questionado, principalmente aquele referente à construção do (a) sujeito social que envolvia uma identidade homogênea e fixa.

Estamos imersos em uma miríade de entendimentos, ontologias psicológicas de etnias variadas, estrato social, setores geográficos, raciais, e grupos religiosos, enclaves profissionais e nacionalidades (GERGEN, 1994b; PEARCE, 2009). Segundo Gergen (1994b, p. 17), "capturado em meio a atividades frequentemente incoerentes e contraditórias o indivíduo se angustia sobre a violação de seu senso de identidade".

Seguindo o mesmo caminho, Hall enfatiza que estamos diante de uma crise de identidade, a qual atinge também as identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados, o que considera como uma perda do sentido de si estável.

> Esta perda de um "sentido de si" estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento – descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos – constitui uma "crise de identidade" para o indivíduo (HALL, 2006, p. 9).

Nessa direção, Haroche (2008) considera que, ao invés de identidades estáveis, valorizadas na modernidade, o que se valoriza agora, coerente com todo o fluxo da vida social, é a flexibilidade. A característica do individualismo contemporâneo não é mais a construção

da identidade, mas o fato de não se fixar, de poder ser a todo momento adaptável e flexível. Para Bauman (2004), identidade não é dissociável do pertencimento, no entanto, tanto um quanto o outro já não têm a estabilidade e a solidez de antes e não são garantidos para toda a vida. Estes, hoje,

> são bastante negociáveis e revogáveis, e as próprias decisões que o indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o "pertencimento" quanto para a "identidade" (BAUMAN, 2004, p. 17).

Bauman considera que a reflexão sobre a identidade só surge quando o pertencimento não é mais um destino predeterminado do homem. Quando a identidade "perde as âncoras sociais" que a tornam invisível, porque natural, predeterminada e inegociável, torna- se cada vez mais vital para o indivíduo a procura de um "nós" ao qual possa estar conectado (BAUMAN, 2004, p. 30), já que a tradição já não tem o lugar social anterior.

Conforme Giddens (2000), a tradição não desaparece, ela continua a florescer em toda parte, mas em versões diferentes. No entanto, o sociólogo considera que um mundo em que os efeitos da globalização não ficam confinados a uma área geográfica tem várias consequências para a tradição.

Com a aceleração da vida no mundo pós-moderno e a necessidade de deslocamentos e mudanças contínuas, a lealdade vitalícia a algum tipo de projeto passa a ser vivida como uma prisão (BAUMAN, 2004). Assim, vivemos em uma constante mobilidade ou liquidez, com a inescapável tarefa cotidiana de construir nossas temporárias identidades e pertinências. Desse modo, parece-nos até um tanto paradoxal, pois essas rupturas espaciais não envolvem necessariamente abertura para o(a) estranho(a), e isso muitas vezes nos imobiliza e nos remete ao campo do desassossego e da persistência em referenciais identitários.

Vale relembrar que os anos 80 do século XX foram palco do surgimento de movimentos reivindicatórios de identidade coletiva: os movimentos de defesa de direitos. Era reivindicado especialmente o direito à diferença, à diversidade. Na visão de Sawaia (1999), a busca por uma comunidade identitária tem a ver com uma defesa da individualidade, da pluralidade e do multiculturalismo contra a pressão crescente da globalização. Entretanto, a autora considera que também clamamos pela comunidade como proteção contra a insegurança e o sofrimento gerados pelo individualismo, pelo relativismo e pela explosão de opções, muitas vezes vividos como insegurança, solidão e dificuldade de relacionamento consigo mesmo e com o outro. Esses sentimentos impulsionam os indivíduos à busca de lugares de certeza, como os grupos

identitários, nos quais os indivíduos reconhecem-se e são reconhecidos como iguais. Assim, conforme a autora,

> identidade é usada para resgatar a individualidade como valor cardeal e com ela a multiplicidade e o movimento dos fenômenos. Mas adquire, também, o sentido de permanência, de defesa de traço distintivo, como refúgio da globalização e do confronto contra o estranho [...] (SAWAIA, 1999, p. 20).

Nesse movimento contraditório, surgem, ao mesmo tempo, avanços sociais consideráveis trazidos pelo respeito às diferenças, como também os fundamentalismos identitários que transformam a luta pelo direito à diferença em condenação à diferença coletiva ou individual.

Autores como Bauman (2000) e Rolnik (1997) destacam que a tendência da cultura é substituir sólidos por outros sólidos. Para esses autores, nenhum molde foi quebrado sem que fosse substituído por outro. Nessa direção, Santos Filho (2006) complementa que processo de globalização forja modelos sociais que permitem um novo repensar das dinâmicas sociais, implicando novos paradigmas e nova realidade de sociabilidade.

Estudiosos como Gergen (1994b), Giddens (2003), Hall (2003) e Harré (1998) sustentam que o sentimento de ter uma identidade unificada, estável, segura, coerente e contínua é uma fantasia construída mediante uma confortável e confortante história acerca de nós mesmos – uma narrativa do eu, um relato que tece coerências e continuidades, na qual há fragmentações, descontinuidades, bifurcações e turbulências. Nesse sentido, Gergen (1994b, p. 27) afirma que, "conforme a crença em um *self* essencial se esvai, se presta mais atenção às maneiras pelas quais as identidades são criadas e recriadas nas relações".

Também para Hall (2003), as identidades estão cada vez mais fragmentadas e fraturadas, construídas ao longo de discursos, práticas e posições, que podem inclusive ser contraditórios ou antagônicos, ou seja, o sujeito é concebido como composto não por uma única, mas várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas. Esse é o chamado "sujeito pós-moderno", sem identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma "celebração móvel", formada e transformada continuamente (HALL, 2006, p. 7).

Segundo o autor, este é um processo de historicização radical da noção de identidade. Ao invés de rotas predefinidas, como na modernidade, há uma constante negociação com possíveis rotas de navegação pela vida.

Assim se define, então, a identidade do indivíduo contemporâneo: assumindo identidades diferentes em diferentes momentos, algumas vezes contraditórias entre si, não unificadas em um "eu" coerente, sendo movido em direções distintas a cada momento (GERGEN, 1994b; GIDDENS, 2003; HALL, 2006). Para Giddens (2003), as sensações de

inquietude e angústia surgem diante de uma autoidentidade frágil diante das transformações intensas e extensas da modernidade tardia, como prefere nomear, ao invés de pós-modernidade. O contato com novas informações e a radicalização da reflexividade (GIDDENS, 2003) levam à constante transformação de nós mesmos e de nossas práticas sociais.

Dessa forma, reafirmo o questionamento de Venn (2000), sobre quem é o (a) sujeito dos novos tempos. Podemos argumentar que, se o conceito de identidade era antes compreendido como homogêneo, unitário e descorporificado, hoje se mostra fragmentado, composto, fluido e múltiplo, parecendo um tanto paradoxal (HALL, 2006). Para o autor, as velhas identidades estão em declínio, numa chamada "crise de identidade" que desloca paradigmas centrais das sociedades e "abalam os quadros de referência que davam ao indivíduo uma ancoragem estável no mundo social" (HALL, 2006, p. 7). Conforme destacam Fabrício e Moita Lopes (2004), quando o substrato oculto da modernidade é posto em discussão pública, outros tipos de "etiquetas identitárias" *gays*, lésbicas, negros, pobres, dentre outras, passam a ser valorizadas, estremecendo padrões de normatividades que ainda orientam nossos sentidos.

Portanto, se os grandes movimentos da globalização, juntamente com suas conquistas, alteraram a face do mundo, a temática das identidades sociais ganha lugar de destaque tanto na mídia quanto no meio acadêmico (MOITA LOPES, 2003).

Vivemos sob a chancela de um momento de intercruzamento de discursos e criação de sentidos, que, segundo Giddens (1995), apontam a necessidade de reinvenção do(a) sujeito, com vistas a uma outra modernidade. É nesse sentido que Bauman (2000) apresenta a modernidade atual como líquida. As relações humanas estão mais flexíveis e transitórias, consequências de uma globalização, em que a desterritorialidade e a fluidez tornam latente o enfraquecimento de sentidos de segurança, previsibilidade e identidades nacionais.

Essas consequências indicam que "a globalização tanto divide quanto une" (BAUMAN, 2000, p. 8). O desenvolvimento tecnológico permite o surgimento de identidades transglobais, ao mesmo tempo em que relega às camadas excluídas as possibilidades de uma ordem social, que pode se restringir somente ao nível local. Talvez seja esse um dos aspectos que mais tem contribuído no reposicionamento de estudos que tratam a questão das identidades sociais. Estudos mais contemporâneos, que queiram responder aos questionamentos sobre a vida social, devem considerar o modo como os atravessamentos identitários se dão em níveis mais locais em diálogo com o global (MOITA LOPES, 2006). Torna-se, então, imprescindível pensar o gênero e a sexualidade, por exemplo, atravessados não somente por outras identidades sociais, como a raça, a classe social, a vida profissional, a idade, dentre outras, mas também

atravessados por diferentes modos de se viver essas identidades, que se constroem em diálogo entre o nível sociointeracional e o cultural.

Autores como Giddens (2000; 2003), Hall (2003; 2006) e Gergen (1994b), de forma geral, defendem que a partir da "crise" surgem aberturas para possibilidades de ação originais. O tema da identidade como o da individualidade, ao longo dos tempos, torna-se prioritário na agenda da discussão da pós-modernidade, atravessando fronteiras disciplinares. Vários autores (GERGEN, 1994a; HARRÉ, 1983; DAVIES; HARRÉ, 1990; MCNAMEE; GERGEN, 1999; SAMPSON, 1993), dentro do movimento socioconstrucionista, apresentam e discutem propostas alternativas para o entendimento do *self*, identidade, pessoa e indivíduo. Juntamente com entendimentos surgidos em várias áreas das Ciências Humanas, novas definições começam a ser criadas para antigos termos e novos vocabulários de referência para as questões acima referidas.

Considero fundamental lançar um olhar que atravesse vários aspectos da vida social, principalmente sobre aqueles que possibilitem a redescrição da vida contemporânea. Para isso, torna-se também essencial refletirmos sobre a interdependência entre a linguagem e a vida social, pois, se quisermos entender nossas práticas sociais, precisamos considerar os efeitos de nossas ações discursivas no mundo social.

5.2 A LINGUAGEM COMO PERFORMANCE E A CONSTRUÇÃO DO *SELF* E DOS PROCESSOS IDENTITÁRIOS

No século XX, a tradição filosófica ocidental desenvolveu vocábulos e narrativas do *self* nos quais a pessoa é um ser que é consistente, observável e passível de ser conhecido por si mesmo e pelos outros. Essa ideia de *self* e o conceito da pessoa como um sistema limitado, único e integrado, motivacional e cognitivo e como centro de emoção, consciência e discernimento, foram forças poderosas na teoria e na prática psicológica "moderna". Eles eram impregnados de dualismo cartesiano de que a mente é um espaço fechado suficiente em si mesmo e que mente e corpo são separados. Em um sentido metafísico, essa ideia de *self* quer dizer que há algo de central no ser humano, um cerne essencial que é exclusivo da natureza humana. Em um sentido epistemológico, a ideia infere que este é uma entidade que existe, resiste ao longo do tempo e pode ser conhecido, observado, mensurado e quantificado. O *self* possui qualidade e quantidade (ANDERSON, 2009).

O que é *self* é, há muito tempo, uma pergunta central da psicologia, especialmente na clínica. As linguagens dos (as) profissionais da clínica, dos escritores analíticos que descrevem a pessoa como tendo um inconsciente impulsivo e biologicamente embasado, bem como os

terapeutas de família que criaram a família como o berço de nossas identidades, estão incutidas nas narrativas modernistas. Todas contêm o elemento da história humana possível de ser conhecida, *selves* que podem ser descobertos, identificados e descritos pelos outros e por nós mesmos. O *self* torna-se a entidade abrangente que, de alguma forma, subjaz, sustenta e é a base de tudo em que o *self* se envolve, emoções, sentimentos, pensamentos e ação. A pessoa responsável pelo *self*, o *self* subjacente do *self*, é visto como o dono de suas ações e capacidades (ANDERSON, 2009).

Nessa perspectiva do conhecimento científico da modernidade, o *self* é uma entidade abstrata tomada como certa, distinta e separada de outros construtos psicológicos. Cada pessoa é um evento independente no universo, um indivíduo autônomo que se autodetermina e um sistema cognitivo e motivacional limitado, único e integrado que é o centro da consciência, emoção e discernimento, um self encapsulado (GOOLISHIAN; ANDERSON, 1992, 1994). *Self* e não *self* e *self* e o outro são claramente demarcados. O indivíduo ou a família ou, mais precisamente, o interior do indivíduo ou da família é o objeto psicológico de indagação. A maioria dos fenômenos psicológicos, como o *self*, pode ser rastreada até alguma explicação fundacionalista, essencialista e causal. Historicamente, as classificações psicológicas de comportamento baseiam-se nessa ideia modernista de *self* e autoidentidade (ANDERSON, 2009).

Nessa direção, fazer a pergunta " o que é o *self* "? nos deixa rendidos nas tramas da objetividade fundacionalista e reducionista ocidental tradicional. Do ponto de vista científico da pós-modernidade, a realidade objetiva desaparece como um conceito organizador e, portanto, a pergunta, no sentido de descobrir o *self* e sua essência torna-se abjeta. A pós-modernidade desafia a ideia de um *self* central fixo e único que podemos revelar se retirarmos as camadas. Ao invés disso, o convite passa a ser de um entendimento lógico modernista (realidade verificável) do *self* para um entendimento social discursivo (realidade construída) do *self*; convida a passar de um enfoque nas determinações universais não questionadas, como *self* e autoidentidade como coisas em si mesmas, para um enfoque no entendimento de como essas determinações, esses significados, emergem do entendimento humano. Numa perspectiva linguística, o *self* discursivo e as identidades existem em relação a uma perspectiva, a um ponto de vista que está relacionado aos nossos propósitos. Os teóricos pós-modernos não sugerem que desistamos de tentar entender o *self*, mas que ele possa ser descrito e entendido em uma variedade infinita de maneiras.

Ainda que seja possível argumentar que o *self* é formado por muitos componentes, como, por exemplo, muitas narrativas, muitas experiências, muitos relacionamentos, estes não

se somam ou constituem um *self* único ou um *self* central. Na verdade, o *self* (e outro) é um conceito criado, construído linguisticamente, e existe no diálogo e no relacionamento (GADAMER, 1999; GERGEN, 1989; 1991; 1994b; HARRÉ, 1995; RORTY, 1988;

SHOTTER, 1989). O autoconhecimento, "quem sou eu"? , segundo Gergen (1989, p. 75), em um sentido pós-moderno, "não é, como geralmente se supõe, o produto da sondagem em profundidade nos recônditos da psique. Ao contrário, é ter o domínio do discurso, um 'saber como' em vez de saber que".

Na mesma direção, Shotter (1995a, p. 385) afirma:

> Nós passamos a nos interessar mais como primeiramente desenvolvemos e sustentamos certas maneiras de nos relacionarmos uns com os outros em nossa conversa e, em seguida, a partir de tais relacionamentos sustentados pela conversa, damos sentido ao que nos rodeia.

Somando-se a isso, as identidades passam a estar em relacionamento com uma perspectiva, com um ponto de vista que está relacionado aos nossos propósitos. Agora o *self* pode ser descrito em uma variedade infinita de maneiras. E implícito a isto está o fato de que nenhum *self*, nenhuma mente é exatamente igual à outra (HARRÉ, 1995).

Críticos dessa visão pós-moderna de *self* temem que, nessa percepção, o indivíduo seja perdido: a pessoa perde os direitos individuais, torna-se uma marionete de uma sociedade que ameaça ou retira os direitos humanos e não é mais pessoalmente responsável. Sobre isso, Anderson (2009, p. 185) enfatiza:

> Em minha opinião, é o oposto. O indivíduo e a responsabilidade individual têm uma posição de importância primordial. A diferença está em como o indivíduo e a responsabilidade são concebidos. Como indivíduos absorvidos em outros, como *selves* não solitários, como seres relacionais, somos ainda mais, e não menos – confrontados com as questões de responsabilidade compartilhada.

Outra crítica é que a visão de *selves* múltiplos construídos socialmente resulta em um *self* fragmentado. Sobre essa preocupação, Hermans, Kempen e Van Loon (1992, p. 28-29), respondem,

> A multiplicidade do self não resulta em fragmentação, pois, é o mesmo eu que está indo e vindo entre as diversas posições. Graças a essa identidade [...] a variação ou não variação ou a continuidade ou descontinuidade coexistem no self em funcionamento.

Apesar das críticas, as investigações históricas e transculturais nos favorecem para que possamos tomar a experiência pessoal como um discurso e entender o *self* como uma construção social, como propõe o construcionismo social. Desse modo, o foco das

investigações passa a ser sobre a forma como vocabulários de *self* sustentam práticas culturais específicas, impedindo outras formas de construção identitária (GERGEN, 2001). Essa concepção, portanto, nos remete ao campo da ética e da política.

No entender de Souza (2014), quando tomamos o "eu" como autocontido, as relações humanas passam a ser vistas de forma utilitária, assim, o outro é o meio para obter a minha realização pessoal. Segundo a autora, o discurso da subjetividade, ao manter a separação eu outro, afirma o modelo de relacionamento entre pessoas como de causa e efeito, como, por exemplo, a família moldando a personalidade dos filhos, a escola moldando as mentes dos alunos, a mídia afetando o comportamento das pessoas (SOUZA, 2014, p. 69). Essa forma de entendimento leva a sociedade a valorizar formas de avaliação, com a comparação entre indivíduos inferiores e superiores, a competição e o aumento da sensação de fracasso pessoal. Além disso, essa tradição aumenta a culpabilização e punição individual (GERGEN, 2009a).

Por outro lado, o construcionismo social, em sua perspectiva discursiva, incentiva iniciativas teóricas de produção de sentidos sobre o que é ser alguém que saia de uma perspectiva de isolamento individual para uma perspectiva que valorize os processos relacionais. Assim, é no processo relacional que nasce a própria ideia de um eu (GERGEN, 2011).

Entretanto, ao apostar em uma visão relacional do *self,* os teóricos do movimento construcionista social não estão sugerindo o abandono da visão tradicional do eu, da causalidade ou da agência pessoal (SOUZA, 2014). Essas concepções não estão sendo julgadas como erradas ou falsas, mas consideradas a partir de uma perspectiva pragmática, a partir da análise de seus efeitos nos contextos microssociais de produção de sentidos (GERGEN, 2009a).

A esse respeito, Spink (2010, p. 23) declara:

> O sentido é uma construção social e, como tal, um empreendimento coletivo, mais precisamente interativo, por meio do qual as pessoas, na dinâmica das relações sociais, historicamente datadas e culturalmente localizadas, constroem os termos a partir dos quais compreendem e lidam com as situações e fenômenos a sua volta.

A produção de sentidos traz consigo três aspectos que se fazem centrais para sua compreensão. Primeiro, constitui-se como uma reação ao representacionismo, ou seja, à compreensão da possibilidade de a ciência espelhar a realidade. Segundo, procura uma desconstrução da retórica da verdade e, por último, o *empowerment* de grupos socialmente marginalizados (SPINK, 2010).

Nessa direção, a experiência humana é construída em um contexto histórico, cultural e linguístico. Ao afirmarmos algo sobre o mundo, estamos construindo essa realidade no mundo e não a representando. Não há algo dado no mundo que passivamente relatamos ao fazermos

uma descrição. Mesmo as experiências pessoais, elas só passam a fazer sentido dentro do discurso. Isto não significa que não houve um "algo que aconteceu". Porém, ao falarmos sobre esse "algo que aconteceu", ao descrevê-lo, já estamos entrando no campo da linguagem e do discurso.

Dizer que a linguagem não representa a realidade, mas a constrói, é considerar a linguagem como uma prática, ou como alguns autores construcionistas dizem: é considerá-la a partir de suas características performáticas (SPINK, 2004a). A visão performativa da linguagem foi criada pelo filósofo britânico pós-estruturalista John Langshaw Austin (1975, p. 6-7), o qual afirma:

> o termo *performativo* será usado em numa variedade de formas e construções cognatas, assim como acontece com o termo "imperativo". O nome é derivado, sem dúvida, de **perform**, o verbo comum para o substantivo "ação": indica que o resultado (*issuing*) de um enunciado é o desenvolvimento de uma ação: não deve ser entendido apenas como o expressar de alguma coisa.

Na perspectiva de Austin (1975), a linguagem é considerada como ação ou como prática, por isso essa perspectiva da linguagem é referida como pragmática. Para esse autor, a principal função da linguagem não é simplesmente descrever o mundo, mas sim, empreender e executar ações. Sob essa perspectiva, a linguagem não é mais vista como uma barreira entre as pessoas e o mundo, mas uma fronteira de articulação (que não une e nem separa, mas que constitui). Por isso, a linguagem é considerada uma prática social, ou prática discursiva, já que diferentes descrições constroem diferentes realidades, diferentes tipos de ação social. Ela oferece uma forma de estruturar nossas experiências do mundo e de nós mesmos. Para o discurso construcionista social, seu papel é tão central que alguns autores afirmam que a pessoa não pode preexistir à linguagem, já que é na linguagem que ela é construída (BURR, 2003).

No entender de Burr (op. cit.), o que pensamos constituir o ser humano (personalidade, motivações, desejos e sentimentos) não é intrínseco a ele. São descrições que aparecem nos relacionamentos, a partir da linguagem, para auxiliar a organizar nossas experiências, e como essas características não são intrínsecas ao homem, podem ser construídas de modo diferente, ou seja, há possibilidades alternativas de descrições.

As práticas discursivas[2] para Spink e Medrado (2004) referem-se às maneiras a partir das quais as pessoas produzem sentido e se posicionam em relações sociais cotidianas. Para esses autores, essas práticas são permeadas por relações de poder e se materializam em "falas

[2] Spink diferencia as expressões "discurso" e "práticas discursivas". Segundo a autora, o primeiro termo fica reservado para referência ao uso institucionalizado da linguagem, enquanto que a segunda expressão designa "as maneiras pelas quais as pessoas, por meio da linguagem, produzem sentidos e posicionam-se em relações sociais cotidianas" (SPINK, 2004b, p. 27).

e textos e textos mediante uma dinâmica (enunciados e vozes sociais), certas formas (gênero de fala) e conteúdos (repertórios interpretativos), isto é, o conjunto de 'termos, descrições, lugares comuns e figuras de linguagem usados para construir certas versões de ações, fenômenos e eventos'" (SPINK; MEDRADO, 2004, p. 47).

A função performática da linguagem como produtora de descrições identitárias e de modos de ação sobre determinadas situações são valorizadas pelo discurso construcionista, e os teóricos por este orientados propõem buscar diferentes formas de descrever os fenômenos, com o intuito de ampliar as reflexões sobre eles e as possibilidades de ação. Entretanto, consideram que não há uma "verdade", ou uma forma correta de descrever os eventos, pois a verdade é a verdade de nossas concepções, de nossas instituições, de nossas relações, de nossos acordos sociais, sendo que tais descrições são circunscritas a um contexto histórico, cultural e social e precisam ser legitimadas pelo meio (FOUCAULT, 1989; ANDERSON, 2009). Desse modo, algumas descrições serão mais legítimas que outras pelos processos sociais, sendo estas consideradas "a verdade", o que nas concepções foucaultianas de discurso explicita um exercício de poder.

Importante observarmos que, apesar de a linguagem proporcionar mudanças, ela também está institucionalizada por meio dos discursos, sendo estes um conjunto de significados, metáforas, representações, imagens, histórias e afirmações que produzem a versão particular de um objeto (POTTER; WETHERELL, 1987). É o que Spink (2004b) nomeia como a linguagem vista a partir das regularidades.

Podemos notar a afirmação dessa ideia por Corradi-Webster (2014), quando afirma que utilizamos discursos para produzir inteligibilidade sobre as coisas, sendo que, ao redor de um objeto, há diferentes discursos, e cada um nos conta uma história diferente do objeto em questão. De acordo com essa autora, eles não estão disponíveis igualitariamente, favorecendo discursos hegemônicos ou unitários, que assumem o *status* de fato e verdade, ou seja, descrições acertadas sobre o objeto; assim, diferentes discursos levam a diferentes construções do objeto, e essas diferentes construções levarão a diferentes ações/práticas. Os discursos seriam, então, o pano de fundo conceitual no qual baseamos nossas afirmativas e sentidos, com os quais compreendemos o mundo e nossas experiências e construímos nossas práticas (CORRADIWEBSTER, 2014). E, nessa perspectiva, Burr (2003) considera que os sentidos construídos não refletem experiências privadas, e sim a cultura discursiva.

O que vemos é que os discursos legitimam estruturas sociais e institucionais, ao mesmo tempo em que essas estruturas os suportam e os validam. Na visão de Iñiguez (2004), eles são práticas sociais, e sua análise deve destacar seus efeitos e a maneira como tais efeitos constroem

o objeto e os modos de se relacionar com ele, a fim de despertar uma atitude crítica sobre o assunto tratado. Nessa direção, Foucault (1989) reitera que não há discursos verdadeiros ou falsos, o que nos cabe é buscar compreender como, historicamente, efeitos de verdade são produzidos no interior dos discursos.

Moscheta (2014) reflete sobre a concepção de linguagem de Derrida (1967) no que se refere ao sistema de diferenças, ou seja, o significado de uma palavra depende de sua oposição ou diferença em relação a outras palavras. Nesse entendimento, Moscheta (2014, p. 44) salienta:

> O que é dito se apresenta (no sentido de estar presente), mas também traz consigo um pano de fundo de ausências, sem o qual não faria sentido. Dizer branco só faz sentido se imediatamente tivermos como pano de fundo conceitual a noção de preto ou colorido. Assim, o significado do que é dito depende do que se apresenta e do que se esconde.

Por isso, acrescenta o autor, a produção de sentido para Derrida (1967) é também a produção de ocultamentos e de supressões polarizadas.

> Em pouco tempo, isto levou os pensadores pós-modernos a olhar para as supressões como opressões e a denunciar como nosso modo habitual de falar tem privilegiado a razão sobre a emoção, a mente sobre o corpo, a ordem sobre a desordem, o masculino sobre o feminino, o heterossexual sobre o homossexual, o são sobre o insano, entre outros. Por que um relato científico escrito em português, por exemplo, utiliza palavras no gênero masculino como representantes universais? Por que, quando não se sabe o gênero de quem escreveu um texto, a forma correta de escrita dever ser sempre "o autor afirma" e nunca a "autora afirma"? (MOSCHETA, 2014, p. 44-45).

Portanto, para Derrida (1967), e também para os filósofos pós-estruturalistas Wittgenstein (1953), Austin (1975) e Foucault (1989), compreender o significado de uma palavra é compreender seu jogo polarizado. Esses autores olham para o jogo das palavras, para os sentidos cambiantes que emergem desses jogos e para seus efeitos de apresentação/ocultamento, valorização/depreciação, construindo, assim, nossos modos de viver. São, na expressão de Wittgenstein (1953), jogos de linguagem que criam formas de vida, ou seja, criamos sentido no mundo social, participando de incontáveis jogos de linguagem.

Indo um pouco mais adiante, e ainda focalizando a proposição dos jogos de linguagem wittgensteinianos, aproximo a construção dos significados no mundo social às ações discursivas e aos efeitos dos agenciamentos dessas ações (FOUCAULT, 1989). Ao nos convidar a observar como esses jogos se articulam, Wittgenstein parece querer deixar claro que o que importa não é nos perguntarmos sobre o significado de alguma palavra, mas sobre

o processo de construção de sentido, que só se dá no uso. Dessa maneira, nas práticas discursivas, estabelecemos relações sociais, construímos vida social e nossas identidades (FABRÍCIO; MOITA LOPES, 2004). Reitero que, nessa perspectiva, os objetos não nos são dados no mundo, são antes construídos, reformulados, negociados e refeitos na dinâmica discursiva do dia a dia (MOITA LOPES, 2003). Portanto, a dialogicidade permeia a construção da vida social e das identidades.

O caráter dialógico está ligado aos momentos sócio-históricos específicos, que medeiam as práticas discursivas particulares (FOUCAULT, 1989), razão pela qual a situacionalidade também se constitui em fator central para a análise discursiva, já que não há discurso que ocorra em um vácuo social. Assim, para entendermos a construção discursiva ou o processo de construção do significado no qual estamos envolvidos, é essencial focalizarmos não somente o que os (as) interlocutores (as) fazem no processo dialógico, mas também as contingências de seus agenciamentos, ou seja, os efeitos de uma prática discursiva. Para tal, é preciso entendermos a dinâmica sociointeracional daquele espaço físico e também os recursos que engendram os efeitos das relações interacionais, construídos pela interação imediata entre participantes, em um nível micro, em diálogo com um nível macrossocial, ou seja, o sóciohistórico.

Em face à importância do(a) outro(a) na construção de quem somos na vida social, a "alteridade", na visão de Bakhtin (1981), torna-se um elemento crucial para a compreensão da construção dos significados em sociedade. É a presença do(a) outro(a) com o qual nos "engajamos no discurso (tanto no modo oral, quanto no modo escrito) que, em última análise, molda o que dizemos e, portanto, como nos percebemos à luz do que o outro significa para nós" (MOITA LOPES, 2002, p. 32).

Desse modo, tendo em vista a natureza dialógica e situada da construção dos significados no mundo, podemos afirmar que somos coparticipantes constantes em nossas práticas discursivas, e que agimos sob contingências sócio-históricas, por meio das quais estamos posicionados como atores no mundo social (MOITA LOPES, 2002). Essa perspectiva nos permite entender a necessidade de considerarmos os (inter)tecidos sociais, históricos e culturais que sustentam um conjunto de enunciados daqueles(as) que agem numa prática específica. E, ainda, entendermos que esses (inter)tecidos fundam nossa vida social, (re)significando nossas ações nesses contextos e produzindo efeitos de sentidos que se erguem no interior do próprio discurso (ARAÚJO, 2004).

No meu entender, focalizar o discurso sob a égide dos efeitos de seus agenciamentos é se afastar de uma dimensão apolítica da construção dos significados, ou seja, que não problematiza as relações de poder, crenças e valores construídos em qualquer ação dialógica.

Cabe atentar que as relações de poder não estão muitas das vezes claras em nossa sociedade. Estas são um tipo de exercício de poder por outros modos, que não o exclusivamente disciplinar e coercitivo. Refere-se à manutenção de poder através do consenso, através daqueles significados que estão, segundo Vygotsky (2001), fossilizados, visto que ganharam estabilidade, e que, por isso, tomamo-los como naturalizados e parte da vida. O consenso não é construído num movimento de cima para baixo, como numa sociedade disciplinar, mas trata-se de forças centrípetas e centrífugas de disseminação de poder, nos dizeres de Bakhtin (2003). Essa relação de poder age de todos os modos e em todas as direções, na construção do conhecimento acerca do indivíduo, e fundam modos de vida e descrições identitárias que são legitimados por instituições como a escola, igreja, família, mídia, etc.

O poder, nesse sentido, não é possuído por alguém ou por determinado grupo de pessoas (FOUCAULT, 1989; ARAÚJO, 2004), é um tipo de poder por outras vias, ou seja, um poder maciço, difuso e pulverizado, exercido diariamente em práticas cotidianas de construção dos significados, que, como são lugares vazios, estão prontos para serem ocupados por uma determinada posição de sujeito (a) autorizado(a) nos momentos discursivos e em determinados momentos sócio-históricos.

Penso que é deste ponto que podemos partir: do lugar vazio, das múltiplas possibilidades que só ganham *status* de significado, força de ação e constitui o objeto de que falamos nos movimentos discursivos e em momentos sócio historicamente determinados (FOUCAULT, 1989).

Avaliar as formas de vida nos jogos de linguagem dos quais participamos é uma ação que nos posiciona como corresponsáveis pela manutenção do *status quo.* Tal posicionamento é chamado por Gergen (1997a) de reflexidade crítica, ou seja, a oportunidade de percebermos nossa participação na manutenção de determinados rituais sociais. Nesse posicionamento, como coloca o autor, deveríamos nos questionar sobre quem ganha e quem perde com a continuação desses rituais sociais, ou o que ganhamos ou perdemos ao construir o mundo de uma forma e não de outra. O principal efeito desse pressuposto está no convite para questionarmos o que tomamos como óbvio, especialmente nos cenários relacionais onde conflitos emergem, dificuldades se apresentam e problemas são reificados.

Na minha visão, precisamos questionar, desconstruir, mas precisamos também fazer acordos sobre nossa realidade para conseguirmos sobreviver no dia a dia. O questionamento

passa a valer a pena nas situações em que nossa avaliação da realidade é negativa, quando conflitos são identificados, quando grupos sociais são marginalizados ou quando boas trocas são impedidas. Nesses cenários, a reflexividade crítica ajuda na problematização do que está sendo tomado como óbvio, em um esforço de desfamiliarização (SPINK; FREZZA, 1999; SOUZA, 2014) e de busca de alternativas. Sempre poderemos refletir sobre a maneira como temos construído o mundo em que vivemos, e, no meu entender, este estudo é uma possibilidade.

Contudo, convém atentarmos para o fato de que qualquer avaliação que façamos das realidades construídas é também uma construção social. Ou seja, o parâmetro que estou utilizando para promover questionamentos por meio deste estudo, e que, de certa forma me parece óbvio e socialmente melhor, é contextualmente produzido a partir de uma tradição discursiva. Mesmo porque o construcionismo social recusa assumir uma definição única e estável acerca do bom, ruim, justo e verdadeiro, o que sustentaria sua validade local e sua utilidade sócio-histórica (GUANAES-LORENZI, 2014).

E, nesse sentido, a reflexividade crítica que faço na posição de pesquisadora e autora deste estudo, me posiciona consonante com o discurso construcionista no que tange à valorização da função performática da linguagem como produtora de descrições identitárias e de modos de ação sobre determinadas situações. Posiciono-me também num contexto em que não há uma "verdade" ou uma forma correta de descrever os eventos, e também parto do pressuposto de que as pesquisas orientadas pelo discurso construcionista buscam diferentes formas de descrever os fenômenos, visando ampliar as reflexões sobre eles. Estou ciente de que as possibilidades de ações e posições neste mundo são infinitas e movimentam sempre uma gama de crenças, valores e formas de vida, que podem reverter práticas discursivas que posicionam nossos *selves* e identidades assimetricamente nos embates discursivos no quais nos engajamos.

Para a continuidade dessas reflexões, revisito com mais especificidade as contribuições de Harré e Van Langenhove (1999) sobre a produção de sentidos a partir da linguagem em uso. Os autores nos convidam a observar o modo como as pessoas se posicionam em suas práticas discursivas, o que é proposto pela teoria do posicionamento, sendo estes os proponentes.

5.3 A TEORIA DO POSICIONAMENTO: A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DO *SELF* E DA IDENTIDADE

Examinar o discurso sob uma perspectiva socioconstrucionista significa também observar o modo como as pessoas se posicionam em práticas sociais. Levando em consideração que somos atravessados por diferentes processos identitários tais como os de classe social, gênero, sexualidade, raça, etnia, etc., um caminho útil para se ter acesso ao modo como aprendemos a criar sentido em uma prática discursiva e entender os efeitos de seus agenciamentos (FOUCAULT, 1989) seria a análise dos posicionamentos interacionais no nível local. E, nesse sentido, a teoria do posicionamento proposta por Harré e Van Langenhove (DAVIES; HARRÉ, 1990; VAN LANGENHOVE; HARRÉ, 1999) nos oferece uma possível contribuição.

Antes de revisitar a teoria do posicionamento, deter-me-ei brevemente no conceito de agenciamento, já que este gera efeitos nos sentidos que criamos nas práticas discursivas.

Agenciamento, na visão de Anderson (2009), significa que o eu (*self*) tem a habilidade de se comportar, sentir, pensar e escolher de um modo libertador, que abra novas possibilidades ou simplesmente nos permita enxergar que essas possibilidades existem. A autora complementa que agenciamento se refere não apenas a fazer escolhas, mas a participar na criação de uma expansão das escolhas possíveis. O conceito de agenciamento pode ser comparado a ter uma voz e ser livre para usá-la ou não (ANDERSON, 2009).

No entender de Anderson (op. cit.), o autoagenciamento é inerente em todos nós e é autoacessado, não nos é dado. Todavia, podemos participar de um processo que maximiza a oportunidade de ele surgir. Harré (1995, p. 372) refere-se a essa competência inerente como "assertividade potencial". Já para Shotter (1995, p. 387), o agenciamento das pessoas é "mostrado em suas habilidades ambivalentes de dar forma ou formato para suas vidas sem se desligarem de suas raízes culturais".

Para ter acesso ao modo como aprendemos a criar sentido em uma prática discursiva e entender os efeitos de seus agenciamentos, o convite agora é revisitar a teoria do posicionamento cujos proponentes são Harré e Van Langenhove (1999). Essa teoria é coerente com a visão da linguagem performática e da linguagem em uso, o que explicita que toda ação, movimento ou fala devem ser interpretados como um ato, ou seja, como uma performance socialmente significativa (HARRÉ; MOGHADDAM, 2003).

Segundo Harré e Van Langenhove (1999), o conceito de posicionamento foi incialmente introduzido por Hollway (1984) em estudos sobre a construção da subjetividade

nas relações homoafetivas. De acordo com essa autora, os discursos tornam possíveis determinadas posições aos falantes e aos ouvintes e servem a determinadas funções sociais. Os conceitos desenvolvidos dentro dessa teoria do posicionamento têm sido úteis para criar entendimento sobre o modo como as pessoas constroem suas identidades discursivamente, na relação com os outros. Nas práticas discursivas, o indivíduo se constitui assumindo determinadas posições (conscientes ou não) possíveis e disponíveis no contexto e atribuindo aos outros determinadas posições. Ou seja, são todas as maneiras em que as pessoas, por meio de suas práticas discursivas, produzem realidades sociais e psicológicas (DAVIES; HARRÉ, 1990).

Conforme afirmam os autores, "ao falar e agir de uma posição, as pessoas estão trazendo para a situação particular suas histórias como um ser subjetivo, isto é, a história de alguém que esteve em múltiplas posições e engajado em diferentes formas de discurso" (DAVIES; HARRÉ, 1990, p. 48).

A teoria do posicionamento proposta por Harré e Van Langenhove (1999) foi apresentada como sendo dinâmica, diferente do conceito estático de "papéis", pois esse conceito pressupõe uma série de papéis disponíveis nos quais o sujeito se encaixa, enquanto o conceito de posição implica em uma participação ativa do sujeito na construção de si e na criação e negociação de posições na relação. As posições podem aparecer naturalmente em um contexto conversacional ou serem dirigidas por discursos dominantes, que preestabelecem algum tipo de relação. Uma posição assumida inicialmente pode ser mudada durante a relação/diálogo, pois as pessoas usam posições fluidas para lidarem com as situações sociais.

Harré e Van Langenhove (1999) consideram que os componentes posição, linha da história e força social dos atos discursivos apoiam o conceito de posicionamento.

Conforme enfatizam Guanaes e Japur (2003, p. 139):

> Entende-se nessa perspectiva que as pessoas estão sempre engajadas em atividades discursivas onde posicionam a si mesmas e aos outros, mas as formas que estes posicionamentos assumem vão diferir de acordo com as normas sociais que regulam estas interações e com as situações específicas em que elas ocorrem, neste sentido, tanto a linha da história como a força social dos atos discursivos influenciam a dinâmica dos posicionamentos negociados entre os interlocutores.

A linha de história inclui tanto as histórias daquela conversação em curso como também das histórias de coisas já ditas em outros relacionamentos, ou seja, de outras experiências e que estão presentes de alguma forma na conversação atual. Em uma conversação podem existir várias linhas de história incoerentes, contraditórias ou não. A força social tem a ver com o poder dos enunciados no contexto conversacional. Assim, em uma interação, há sempre relações de poder em que as vozes dos falantes têm forças distintas. A constituição da

identidade implica nesta dinâmica em que as posições são negociadas e mutáveis de acordo com determinados propósitos sociais (GUANAES; JAPUR, 2003).

Dito de outra forma, posicionar-se é navegar pelos significados das múltiplas narrativas com as quais entramos em contato e que se articulam nas práticas discursivas, de acordo com os posicionamentos[3] dos (as) interlocutores. Ou seja, os significados das ações de fala são construídos em conjunto nos contextos interacionais, dependendo do posicionamento dos (as) interlocutores (as), que é "produto da força social tomada em uma ação conversacional" (DAVIES; HARRÉ, 1990, p. 45).

O conceito clássico de posição é assim definido por Harré e Van Langenhove (1999, p. 1):

> [...] um grupo complexo de atributos pessoais genéricos, estruturado de vários modos, que influenciam nas possibilidades de ação pessoal, intergrupal ou mesmo intrapessoal, através de algumas designações de direitos, deveres e obrigações a um indivíduo, conforme sustentando pelo grupo.

Assim, Harré e Van Langenhove (op. cit.) apontam para a possibilidade de haver posicionamento interativo, no qual o que uma pessoa diz posiciona o outro; e pode haver posicionamento reflexivo, no qual nos autoposicionamos. Segundo os autores, na dinâmica da interação, podemos até nos posicionar conscientemente de alguma forma específica, mas, no fluxo da interação, o interlocutor pode nos posicionar de forma tal que exija uma reorientação (ou reiteração) da posição inicial.

Dessa maneira, posicionamento é um processo interacional em que o que uma pessoa diz posiciona a outra (DAVIES; HARRÉ, 1990). Uma pessoa é posicionada pelo (a) outro(a) interlocutor(a), podendo adotar uma interpretação particular de um estereótipo cultural, ou, pela negociação e refutação, reposicionar-se e construir outros significados, diferentes dos disponíveis na interação.

Assim, o posicionamento não é algo que existe fora do ato discursivo; pelo contrário, ao nos posicionarmos nos eventos sociais, evocamos posições no interior das práticas discursivas, em diálogo com o nível sócio-histórico.

Portanto, o posicionamento é um construto útil para a análise de nossas práticas discursivas. Para Davies e Harré (1990), se quisermos entender como as pessoas agem nas interações da vida diária, necessitamos da metáfora de um "desdobramento narrativo", dentro

[3] Spink (2010) entende que o posicionamento é uma noção mais dinâmica que identidade, pois considera a identidade "uma noção mais estrutural, mais fixa, mesmo quando pensada no enquadre da metamorfose, pois, segundo a autora, esta ainda é a mudança de 'A' para 'B', presume assim um substrato fixo. Já o posicionamento é absolutamente fluido e contextual" (SPINK, 2010, p. 24).

do qual somos sempre constituídos num desdobrar de posições intrínsecas às histórias que nos constituíram. Como afirmam Davies e Harré (1990, p. 46),

> Quem somos é uma pergunta aberta com uma resposta mutável dependente das posições disponíveis nas práticas discursivas nossas e dos outros e, dentro destas práticas, das histórias através das quais fazemos sentido de nossas vidas e das dos outros. As histórias estão localizadas em um número de discursos distintos e, portanto, variam dramaticamente em termos de linguagem utilizada, dos conceitos, das questões e dos julgamentos morais aí relevados e das posições disponíveis aí dentro.

Nessa perspectiva, devemos levar em consideração que, ao nos engajarmos em uma relação, trazemos, de nossas histórias prévias, posições que já assumimos, e convidamos o interlocutor a sustentá-las (DAVIES; HARRÉ, 1990, p. 48) e, caso isso ocorra, colaborará para o sentimento de continuidade do ser. Sendo assim, o conceito de pessoa parte da noção de relação, ou seja, ser alguém é negociado a todo momento na interação com outros, em um jogo de posicionamentos com seus interlocutores. Tais posicionamentos dependerão dos discursos utilizados nos diálogos, que disponibilizam e restringem modos de ser.

Nessa compreensão, assumir um posicionamento numa prática discursiva é fazer escolhas que nos localizam em conversas já familiarizadas, conformando-nos com aquelas narrativas que foram disponibilizadas em nossas histórias de vida, ou que nos possibilitam o engajamento em outras histórias. Segundo Van Langenhove e Harré (1999, p. 2), em qualquer "prática discursiva, o posicionamento constitui o falante inicial e os outros de uma certa maneira e, ao mesmo tempo, é um recurso por meio do qual todas as pessoas envolvidas podem negociar novas posições (e novos significados)". Posto isto, o posicionamento pode ser entendido como uma construção discursiva, em que negociamos posições para nos tornarmos inteligíveis e fazer com que nossas ações sejam significativas em uma interação.

Segundo Davies e Harré (1990), os significados dos atos de fala (discurso) são construídos em conjunto nos contextos interacionais, dependendo do posicionamento dos interlocutores, que é produto da força social tomada em uma ação conversacional. Nessa perspectiva, é na prática discursiva que os significados são progressiva e dinamicamente construídos (DAVIES; HARRÉ, 1990), num movimento de ratificação e/ou negação de descrições identitárias, de expectativas e de possibilidades de posicionamentos. Ao nos construirmos e construirmos o(a) outro(a) (ou tentar fazer isso), estamos agindo de uma posição particular, com uma determinada lente, a qual, segundo Wittgenstein (1953), não nos é permitido retirar. Nas práticas discursivas em que nos engajamos, estamos sempre agindo, intencionalmente ou não, de um ponto de vista dado culturalmente e aprendido no nível sócio-histórico (DAVIES; HARRÉ, 1990). Ao falar e agir de uma posição, as pessoas estão trazendo

para situações particulares suas histórias, como elas se percebem nelas e, frequentemente, confirmando estereótipos culturais.

Os autores (op. cit.) defendem que, ao assumir determinada posição, a pessoa incorpora não só uma localização, mas também um repertório conceitual, que faz com que veja o mundo a partir do ponto de vista daquela posição e a partir de imagens, metáforas e conceitos relevantes naquela determinada prática discursiva em que está posicionado. Desse modo, o posicionamento é sempre contextual, no sentido de que, ao assumirmos uma posição estamos situados em níveis sócio-históricos e em nível interacional, sancionando certos posicionamentos, e, ao mesmo tempo, rejeitando outros.

Partindo dessa premissa, os (as) participantes de uma interação fazem uso de uma série de sinalizações, aprendidas socioculturalmente, para entender e interpretar o conjunto de informações que constroem nossos posicionamentos nos contextos interacionais.

Evidenciamos contribuições de alguns autores que compartilham dos princípios da teoria do posicionamento, dentre eles mencionamos Oliveira, Guanaes, Costa (2004) e CorradiWebster (2014), os quais afirmam que, nos jogos de posicionamentos, criamos e restringimos possibilidades que podem ou não ser ampliadas às possíveis descrições de si. Os(as) autores(as) destacam que, nesse sentido, devemos admitir, então, que como os outros são múltiplos, múltiplas são as expectativas que compõem o nosso mundo social, e múltiplas são as posições que ocupamos nos diferentes contextos, frente aos diferentes interlocutores e com o uso de diferentes discursos. Nos dizeres de Rosseti-Ferreira, Amorim e Silva (2004), poderemos, portanto, dizer que uma pessoa é múltipla, mas, devido à construção cultural de unicidade e permanência do *self*, temos este sentimento de identidade, de ser único.

O conceito de posição também sustenta os estudos de identidades realizados pelo teórico cultural e sociólogo jamaicano Stuart Hall (2003). O mesmo compartilha a ideia de que na contemporaneidade a forma de pensar a identidade deixa de ser essencialista e está cada vez mais ligada à performance social, o que ele nomeia de "política de localização", que leva em consideração dificuldades e instabilidades explícitas que afetam "todas as formas contemporâneas chamadas de políticas de identidades" (HALL, 2003, p. 106).

Hall (op. cit.) compreende a identidade ou a identificação, como prefere usar, um processo discursivo, linguístico, pois, na sua visão, a abordagem discursiva considera a identificação como uma construção, um processo que nunca se completa, pois está sempre em processo e nunca é determinada, e pode ser sempre mantida ou descartada. Enfatiza ainda que, embora suas condições sejam determinadas pela existência, o que inclui os recursos materiais e simbólicos para mantê-la, a identificação é condicional e contingente (HALL, 2003).

Dessa maneira, ela nunca é completa, ou uma totalidade. Envolve um trabalho discursivo contínuo. No parecer de Hall, o conceito de identidade deixa de ser essencialista para ser estratégico e posicional. Dessa forma, não é mais referida àquele núcleo do eu, que é constante e imutável pela história de vida do sujeito e que responde à pergunta "quem sou eu". Tampouco ele se refere a algum "eu coletivo ou verdadeiro que se esconde dentro de muitos outros eus – mais superficiais ou artificialmente impostos" (HALL, 2003, p. 108).

A historiadora Swain (2002) também apoia suas ideias sobre identidade na esteira da teoria do posicionamento. O que podemos constatar quando afirma que há "posições de sujeito", não há unidades, salientando que os lugares que ocupamos, como, por exemplo, mulher ou homem, não representa essências fixas, mas

> Um feixe de experiências atravessado por traços como profissão, idade, orientação sexual. Há posições de sujeito, a perspectiva do "lugar de fala", a partir do ponto de vista de onde se fala. Cada uma destas posições estabelece limites, poder, autoridades e valores que adotam ou rejeitam as normas sociais (SWAIN, 2002, p. 4).

Esse conceito de posição nos remete aos lugares sociais assumidos e negociados pelas pessoas em suas conversações. Através dele, buscamos contemplar o dinamismo implicado nos processos de construção de identidade, entendendo que é apenas no momento presente de uma interação que as diversas posições de *self* adquirem sentido. Assim, a noção de identidade como unidade é substituída pela possibilidade de múltiplas descrições de *selves*, "[...] a questão da identidade (do quem sou eu?) é sempre uma questão aberta, cujas respostas dependem das posições assumidas por um ou por outro nestas práticas discursivas, e das histórias através das quais damos sentidos a nossas vidas e a dos outros" (DAVIES; HARRÉ, 1999, p. 35). Portanto, nessa perspectiva, não existe uma única biografia real, construída sobre experiências vividas, mas, sim, a construção sempre atual e situada de *selves*, variável de acordo com os relacionamentos em curso.

O conceito de posicionamento, portanto, é conversacional, remete a ordens morais, pensa no *self* como resultado de práticas discursivas. Considera o *self* como fluido e em constante transformação. É uma metáfora que auxilia a entender os atributos morais e as atitudes da pessoa como participante das práticas discursivas. Está ligada tanto ao reconhecimento de si mesmo, como à construção de histórias pessoais que tornam as ações de uma pessoa inteligíveis para ela mesma e para os outros. O *self*, produto de práticas discursivas, não é entendido como tendo uma unidade e coerência, mas, ao contrário, as posições criadas para si mesmo e para outros não são parte de uma autobiografia não contraditória e linear, e, sim, fragmentos cumulativos de uma autobiografia vivida (DAVIES; HARRÉ, 1990).

Passo agora a tratar sobre como determinados posicionamentos repercutem na vida das pessoas, sendo que muitos deles são geradores de sofrimento na medida em que são tomadas como verdades estabelecidas, e aqui me refiro, mais especificamente, ao âmbito das identidades/posições da sexualidade e gênero.

5.4 A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DAS IDENTIDADES E CATEGORIAS IDENTITÁRIAS: SEXUALIDADE E GÊNERO

Cabe notar que a expansão do movimento construcionista social nos incentiva a borrar os limites entre as áreas de conhecimento, valorizando a interdisciplinaridade como recursos para o entendimento dos processos de produção do conhecimento. Isto porque as análises construcionistas geralmente explicitam a complexidade que atravessa a constituição dos fenômenos psicológicos e sociais, o que exige do pesquisador o trânsito por diferentes disciplinas: filosofia, história, antropologia, arte, para além de conhecimentos específicos da temática em questão (GUANES -LORENZI, 2014). Conforme Spink (2010, p. 42), a produção de conhecimento envolve domínios de saber teóricos e técnicos, como erudição, "é impossível aprisionar questionamentos e respostas decorrentes de teoria e prática dentro de limites definidos; o conhecimento é fluido e ultrapassa fronteiras artificiais".

É nessa direção que busco também as contribuições de alguns teóricos considerados pós-estruturalistas, os quais compõem uma polifonia em torno do assunto construção das identidades sexuais e de gênero, bem como das categorias identitárias as quais passam a ser tratadas.

Para isso, reafirmo que Foucault trata a ciência como um discurso que participa dos dispositivos de poder e dos modos de produção de subjetividades. Ao fazer isso, produziu um argumento contundente contra a suposta neutralidade da ciência e abriu o campo para inúmeras investigações que buscaram colocar em destaque o modo como a ciência construiu seus objetos de estudo, os efeitos que ela produziu e as necessidades às quais atendeu. Os estudos feministas, q*ueer*, étnicos-raciais, pós-colonialistas e pós-estruturalistas que se inspiraram nas provocações foucaultianas obtiveram êxito ao salientar o modo como o discurso científico universalizou uma ideia de humano (e de normalidade) baseada nos valores e interesses do homem branco europeu, heterossexual e colonizador. Se, por um lado, as análises de Foucault denunciaram os efeitos de poder e controle do discurso científico, por outro, a sua concepção de poder como força que opera por meio de dispositivos discursivos dispersos tornou possível que grupos marginalizados pelas descrições científicas tradicionais pudessem tomar para si a tarefa de produzir novos discursos com potência de resistência e transformação (MOSCHETA, 2014).

Busco apoio nas ideias de Foucault e de outros(as) teóricos(as) que também se posicionam nessa esteira para refletir sobre a construção das identidades sexual e gênero, bem como das categorias identitárias e sobre o modo arbitrário como uma categoria foi e é socialmente valorizada em detrimento de outras, e seus efeitos de opressão e estigma.

Apoio-me na psicóloga e estudiosa feminista Cecelia Kitzinger (1989) para justificar os caminhos que tenho percorrido e que pretendo percorrer para refletir as identidades sexuais e de gênero. Essa estudiosa, por exemplo, desafia o lesbianismo como categoria psicológica. Ela alega que o foco humanístico individualista das abordagens da psicologia liberal contemporânea personifica o político, fomenta uma realidade de uma "identidade privada e despolitizada" (KITZINGER, 1987, p. 45) e evita e ignora o que ela acredita ser uma posição institucional, sociopolítica e sociocultural. Ela oferece uma alternativa construtiva e propõe o que chama de "relatos de identidade lésbica" (op. cit., p. 90), enfatizando que o observador não tem acesso direto à experiência do indivíduo e que o relato de identidade é a unidade de análise, não o indivíduo. Nesse sentido, Kitzinger (op. cit.) sugere ao pesquisador buscar as evidências desses relatos no ambiente, para descobrir as ideologias a que estão associadas e o interesse político que dita sua promoção ou supressão. Essa abordagem serve para chamar a atenção para as características políticas, mais do que para as pessoas, dos relatos lésbicos de identidade (KITZINGER, 1987, p. 90).

Conforme já mencionei anteriormente, o discurso é o lugar no qual os sentidos sobre nós mesmos e nossas subjetividades são (re) moldados, sustentados e (re)feitos; e como o lugar em que formas "reais" e possíveis de organização social são definidas e contestadas (SPINK, 2010; PENNYCOOK, 2006). E que os efeitos dessas práticas não somente constroem nossas identidades sociais, como também sustentam paradigmas culturais, que, da mesma forma, suportam e criam outros paradigmas e outros discursos, numa dinâmica de repetibilidade e criação, fundante de nossas práticas sociais.

Ao compreendermos a vida social sob a ótica dos efeitos discursivos, abre-se a possibilidade de entendermos nossas identidades/posições sociais como algo mutável e variável, criada na dinâmica discursiva e sustentada por ela, numa lógica que engendra corporalidade e linguagem. Essa sobreposição tem um lugar particular em uma série de estudos, que ressalta a necessidade de entendermos as identidades, como construídas em ações performativas (BUTLER, 2003a; LOURO, 2001; PENNYCOOK, 2006; MOITA LOPES, 2008).

A compreensão da natureza discursiva da vida social (FOUCAULT, 1989; MOITA LOPES, 2003) mostra-se essencial para entendermos com um pouco mais de ênfase a teoria de

performance nas linhas de teóricos como Butler (2003a); Louro (2001); Pennycook (2006); Moita Lopes (2008).

Performatividade, segundo o estudioso da linguagem Alastair Pennycook (2007, p. 58) "são condições que fazem a performance possível". Assim, dizer que nossas identidades são performativas não é dizer que são performadas, mas construídas em performance (PENNYCOOK, 2007). Em outras palavras, não há nenhuma essência das identidades de gênero e sexualidade por trás das expressões que nos determinam, nem tampouco um destino identitário para os(as) sujeitos(as). As identidades são, de outra forma, interpretações de uma complexa rede de características sustentadas em nossas práticas sociais. Ademais, essas redes que significam nosso gênero e sexualidade não existem separadas de nossas performances de raça, classe social, etnia e outras; elas se interpenetram e nos constroem como homens/mulheres, ricos/pobres, heterossexuais/*gays*/lésbicas, negros/brancos, brasileiros/europeus, etc. (FABRÍCIO; MOITA LOPES, 2010).

O foco investigativo nessa lente muda: da preocupação em dizer a verdade sobre o(a) sujeito(a) para a análise das práticas institucionais e discursos que produzem conhecimento sobre o sexo e as formas de vida. Essa análise deve partir do contexto social, cultural e histórico das pessoas investigadas (FOUCAULT, 1988; LOURO, 2001) e considerar outros feixes identitários que estão entrelaçados ao gênero e à sexualidade, tais como identidades de raça, classe social, etnia, etc.

Entender as nossas identidades sociais sob esse prisma solapa a crença de que nosso comportamento é expressão fixa e natural (PENNYCOOK, 2006). Influenciada pelo conceito de performatividade de Austin, Butler (2003a) enfatiza que a linguagem que se refere aos corpos não apenas faz uma constatação ou uma descrição desses corpos, mas, no instante da nomeação, constrói aquilo que nomeia (LOURO, 2001).

Assim, a estabilidade de nossas identidades de gênero e sexualidade é abalada, e Butler (2003a) nos convida a pensar o sexo, o gênero e o desejo como sendo construídos em processo, sócio historicamente situado. Nessa visão, os significados sobre a vida social são posicionados como reiterados e (re)significados em nossos posicionamentos discursivos, ou, como afirma o brasileiro estudioso da linguagem Moita Lopes (2008, p. 135), " como processos que estão continuamente em construção, sendo feitos e refeitos, com idas, vindas, cortes, recortes e entrecortes".

Isso não quer dizer que escreveremos nossa trajetória, pois a noção de performatividade em Butler (2003a) está relacionada a uma história de repetição e de efeitos sedimentados, no sentido de que são as repetidas performances da linguagem e da identidade que produzem e

sustentam a “coerência” e a continuidade daquilo que é potencialmente “incoerente” e “descontínuo”: a condição de “pessoa” (PENNYCOOK, 2007; BUTLER, 2003a). Na visão de Butler (2003a, p. 8), “nesse caso, não a biologia, mas a cultura se torna o destino”.

Na esteira das propostas de performatividade dos gêneros e sexualidade, Heilborn (1999, p. 40) aponta a “cultura (em sentido lato) [como] responsável pela transformação dos corpos em entidade sexuadas e socializadas, por intermédio de redes de significados, que abarcam categorizações de gênero, de orientação sexual, de escolhas de parceiros”. Em outras palavras, o ser humano se constitui em uma rede de normas sociais que regulam e materializam suas identidades. Essas normas são repetidas, reiteradas e ganham força de ação e estabilidade nos processos interacionais das práticas sociais e culturais. Nesse sentido, podemos compreender a cultura como um destino (BUTLER, 2003a), já que os efeitos de nossos agenciamentos, pela repetitividade discursiva, criam padrões e formas de vida em nossa sociedade (BUTLER, 2003a; PENNYCOOK, 2007; FABRÍCIO; MOITA LOPES, 2010). Contudo, esses padrões, mesmo que aparentemente fixos, por serem produtos de nossas práticas discursivas, podem ser (re) marcados, (re)moldados, já que somos seres construídos em e por atravessamentos identitários e performances.

O argumento de Butler é que o gênero seria um fenômeno inconstante e contextual, que não denotaria um ser substantivo, “mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações cultural e historicamente convergentes” (BUTLER, 2003a, p. 29). Precisamos, portanto, rever a estrutura das relações sociais que foi montada a partir da relação sexo-gênero-prática sexual, que promovem a construção das noções culturalmente inteligíveis de nossas identidades e, consequentemente, dos binarismos e das categorias identitárias (BUTLER, 2003a).

Assim, partindo da premissa de que não há uma identidade de gênero fixa, verdadeira e preexistente e de que nosso gênero e sexualidade são performances, saliento, a partir da visão de Butler, noção de corporalidade como uma variante que “importa” na construção de “gêneros inteligíveis” (BUTLER, 2003a).

No meu entender, devemos, portanto, caminhar de um lugar onde o corpo “importa”, onde corporalidade age conjuntamente com a linguagem na construção de nossos sentidos sobre a vida social, de modo que devemos entender “ordem social como corpo imbricado em linguagem” (PENNYCOOK, 2007, p. 62).

A crítica nietzschiana sobre a verdade nos possibilita compreender como essa imbricação sustenta uma ordem social. Nietzsche (2005) problematiza a moral tradicional, desmistificando a “metafísica da substância” e o “*status* de verdade” com objetivo de mostrar

que a verdade sobre os corpos surge por meio das convenções da linguagem, e desfazer esse conjunto de conhecimento que reflete uma realidade ontológica, ou seja, anterior aos corpos.

Esse conjunto de conhecimento ontológico sustentou e ainda sustenta uma "matriz cultural" que vê e conhece nossas identidades de gênero e sexualidade com base em um contínuo aparentemente coerente: "sexo, gênero e desejo" (BUTLER, 2003a). Nessa visão, o gênero foi desenvolvido em oposição ao sexo para descrever o que é socialmente construído e o que é biologicamente dado, sendo o desejo a expressão ou manifestação de ambos. Nicholson (2000, p. 12), para se referir a tal concepção, usa a metáfora "porta-casacos da identidade", na qual descreve o corpo como um "cabide de pé no qual são jogados diferentes artefatos culturais". Nesta, o biológico é assumido como a base sobre a qual os significados culturais são constituídos. Essa concepção tenta manter o diálogo entre determinismo biológico e significados culturais através da crença de que a "identidade sexual" representa um ponto comum entre várias culturas (NICHOLSON, 2000).

Tal entendimento não só expressa um *status* de naturalidade dos corpos sexuados e uma identidade corpórea fixa, mas também uma concepção causal entre sexo, gênero e desejo, sendo o desejo uma expressão do gênero, e este, um espelho do desejo (BUTLER, 2003a). Na visão de Nicholson (2000), quando se pensa no corpo como um cabide comum, depositário de artefatos culturais, nos limitamos a uma relação determinista do sexo nas culturas, ou seja, "não só o 'gênero' era visto como substituto do 'sexo', mas também 'sexo' parecia essencial à elaboração do próprio conceito de 'gênero'" (NICHOLSON, 2000, p. 11). É o que constatamos quando Butler (2003a, p. 25) afirma: "talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma".

Pensar no corpo como um "porta-casacos" comum nos obriga a recorrer a uma "metafísica da substância", que inscreve uma materialidade ou substância existindo em um ser que reflete uma marca fixa, comum à biologia dos corpos. Esse arranjo nos leva a entender o "sexo" como delimitador das noções culturalmente inteligíveis sobre o gênero e o desejo.

Nesse ponto de vista, Butler entende que, sendo a "identidade" assegurada por conceitos estabilizadores de gênero, sexo e sexualidade, a própria "noção de pessoa" se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres, cujo gênero é "incoerente e descontínuo" (BUTLER, 2003a, p. 17). Fato é que há pessoas que não vivem segundo as normas de continuidade entre sexo-gênero-prática sexual, o que desvela que as noções de heterossexualidade e identidades sociais são construtos sociais.

Um dos importantes autores que se debruçou sobre a temática foi Foucault. Ele problematiza a suposta ontologia dos corpos quando nos questiona, recuperando a lógica

nietzschiana, sobre a existência de uma verdade sobre o sexo. Esse filósofo, em sua obra *História da Sexualidade*, menciona que, a partir dos séculos XVI e XVII, a sociedade ocidental produziu uma série de discursos sobre o sexo com o intuito de criar saberes científicos e verdades sobre os corpos (FOUCAULT, 1988).

Assim, Foucault (1988) nos remete a uma "genealogia dos corpos", mostrando que essa "verdade" foi produzida em discursos pronunciados pela igreja, pela psiquiatria, pela sexologia, pelo direito e pela família; ou seja, pelas instituições que regularam e ainda regulam nossas práticas sociais, gerando identidades coerentes (BUTLER, 2003a). Essa ordem compulsória tratou de definir o que Butler (2003a) chama de "gêneros inteligíveis", que são aqueles gêneros que decorrem do sexo, e a "expressão" ou "efeito" de ambos é a manifestação do desejo através da "prática sexual" (BUTLER, 2003a, p. 17)

Foucault considera que esses saberes/verdades legitimam diversas formas de poder estabelecidas na sociedade, no sentido de que uma determinada verdade sobre os corpos exclui aquelas identidades que não participam de uma amarração binária. Nessa direção, o discurso médico, por exemplo, sob a égide de uma neutralidade científica, passa a produzir verdades ligadas ao sexo associadas a uma moral de assepsia e de conexão entre o patológico e o pecaminoso, conforme seus dizeres:

> Involuntariamente ingênua nos melhores casos e, voluntariamente mentirosa nos mais frequentes, essa medicina [...] arvorava-se em instância soberana dos imperativos da higiene, somando os velhos medos do mal venéreo aos novos temas da assepsia, os grandes mitos evolucionistas às modernas instituições de saúde pública pretendia assegurar o vigor físico e a pureza moral do corpo social, prometia eliminar os portadores de taras, os degenerados e as populações abastardas. Em nome de uma urgência biológica e histórica, justificava os racismos oficiais, então iminentes. E os fundamentavam como verdades (FOUCAULT, 1988, p. 54).

Consoante com Foucault, Loyola (1999, p. 34) argumenta que "na sociedade humana, o sexo constitui, ainda, um instrumento poderoso de criação de vínculos sociais e, ao mesmo tempo, uma constante ameaça às regras estabelecidas". Nessas diretrizes, homem/mulher de verdade tem pênis/vagina e deverão comportar-se ativamente/passivamente e será a heterossexualidade que dará sentido às diferenças anatômicas. Conforme Butler,

> o sexo não apenas funciona como uma norma, mas é parte de uma prática regulatória que produz os corpos que governa, isto é, toda a força regulatória manifesta-se como uma espécie de poder produtivo, o poder de produzir – demarcar, fazer circular, diferenciar – os corpos que ela controla. [...]. Em outras palavras, o sexo é um construto ideal que é forçosamente materializado através do tempo. Ele não é um simples fato ou condição estática de um corpo, mas um processo pelo qual as normas regulatórias materializam o sexo e produzem essa materialização através da uma reiteração forçada destas normas. (BUTLER, 2007, p. 154)

As normas regulatórias do sexo têm, portanto, caráter performativo, isto é, têm poder continuado e repetido de produzir aquilo que nomeiam, evidenciando que o corpo se produz também, e principalmente, pela linguagem usada para referi-lo, ou seja, no instante da nomeação, constrói aquilo que nomeia (BUTLER, 2007). Nessa direção, Louro sugere que a linguagem "produz os corpos e os sujeitos" (LOURO, 2004, p. 44). Vemos aí que a condição primeira de compreensão dos corpos como pertencendo, ou melhor, como tendo um sexo determinado, capaz de ser identificável, faz-se imprescindível para seu reconhecimento como sendo humano.

As performatividades de gênero que se articulam fora desse entendimento são postas à margem, pois são analisadas como identidades "transtornadas" (BENTO, 2006). Esses são construídos como sujeitos "abjetos", que escapam da norma (BUTLER, 2003a). Contudo, não deixam de ser indispensáveis, pois os mesmos materializam os corpos que realmente "importam". Portanto, neste estudo me posiciono consonante a essa polifonia que propõe a compreensão de nossas identidades como "efeito" de práticas discursivas. Nossos corpos são inscritos na sociedade numa dinâmica que ultrapassa a relação verdade *versus* mentira sobre o sexo e sobre as identidades de gênero. O que importa é como nossos corpos se materializam na dinâmica discursiva. A identidade não é algo, mas é "efeito" que se manifesta em um regime de diferenças, num jogo de referências. Assim, parte-se da compreensão de identidades sexuais enraizadas historicamente em discursos e crenças de uma sociedade, que se engaja em um constante processo de citação para garantir a materialidade desses corpos, que, segundo Butler (2003a, p. 54), "não se conformam nunca".

Se gêneros inteligíveis são "expressões" ou "efeitos", então, são performances que produzem uma identidade que dizem expressar. Dessa forma, não há identidade preexistente, não há uma verdade sobre a heterossexualidade ou homossexualidade, somente "normas regulatórias" que precisam ser repetidas constantemente dentro de um "enquadre regulatório bastante rígido", que como efeito produzem uma "aparência de ser" (BUTLER, 2003a, p. 57).

O gênero, o sexo e a sexualidade, dessa forma, não devem ser pensados como um domínio exterior ao poder (FOUCAULT, 1989), mas como resultados e efeitos de seus agenciamentos. Em outras palavras, nossos sentidos sobre "identidades sexuais" são efeitos de uma cadeia de significados autorizados por uma prática regulatória, que "busca uniformizar a identidade do gênero por via da heterossexualidade compulsória" (BUTLER, 2003a, p. 57).

Resistir e desconstruir o discurso metafísico, binário e de ontologia dos corpos implica "minar, escavar, perturbar e subverter os termos que afirma e sobre os quais o próprio discurso se afirma" (LOURO, 2001, p. 548). Os processos de resistência e de desconstrução, entretanto,

não são posições exteriores às relações de poder (FOUCAULT, 1989). De acordo com a visão foucaultiana de poder, há uma inseparabilidade entre os eixos poder, saber e sujeito(a) – configuradores de regimes de verdade. Essa perspectiva nos permite entender uma visão positiva e produtiva de poder, geradora de uma multiplicidade de correlações de força que criam e recriam nossos corpos, valores e crenças (FOUCAULT, 1989; FABRÍCIO, 2002). Assim, seria impossível pensar a resistência e a desconstrução distantes dos regimes de poder, de modo que, se não há resistência, não há relação de poder.

O que proponho com este estudo, e através do arsenal teórico que o sustenta, é uma ação de resistência e desconstrução, que vai além da negação e destruição de uma determinada ordem social, ou regimes de verdade. Proponho uma ação que é, sobretudo, uma (re)criação e redescrição de um sujeito(a), que assume discursivamente uma posição de agência frente aos eventos sociais (LOURO, 2001), frente a um *status* ontológico de nossos corpos, que nos produziu como um acidente do destino.

Vamos caminhando para terminar nossas reflexões, para então recomeçar! Pois essas nunca terminam! Para isso, menciono o que Rasera, Teixeira e Rocha (2014) consideram que são posicionamentos do pesquisador/profissional que assume uma perspectiva construcionista da sexualidade e gênero.

> Assumir uma perspectiva construcionista da sexualidade é questionar o discurso da norma é afirmar o caráter construído e não natural do sexo (VANCE, 1995); é resgatar as diferentes possibilidades de vivência da sexualidade em outros tempos históricos e lugares (LAQUEUR, 2001); é considerar que a sociedade identifica e nomeia sensações, desejos, atos e identidades, que passam a ser consideradas como sexuais; é conceber que não temos uma verdadeira e única identidade sexual interna e que a expressamos no cotidiano, mas, ao contrário, que realizamos uma performance de gênero / sexo específico (BUTLER, 2003); é lembrar que as categorias sexuais como homossexual, heterossexual ou bissexual têm uma história muito recente e que servem para produzir hierarquias sociais (FOUCAULT, 1977); é analisar quem ganha e quem perde com determinadas descrições sobre as formas de viver a sexualidade (RASERA; TEIXEIRA; ROCHA, 2014, p. 293).

Abro um espaço, também, para as preocupações de Duggan (1994). Esse autor aponta para os perigos da desnaturalização das categorias de identidade e para o ataque às políticas de identidade, o que considera arriscado para o desenvolvimento de estratégias sociais e políticas importantes para combater o preconceito e a discriminação. Nesse sentido, Butler (2007) já se pronunciou por várias vezes, argumentando que se trata de uma interpretação precipitada, pois considera que o fato de se questionar como as identidades foram construídas não significa que serão abolidas, e concorda que politicamente ainda são necessárias para que se possa lutar por elas, já que o gênero é uma construção do poder e é inseparável do contexto cultural, histórico

e político que o produz e destaca que essas identidades são interligadas com outras categorias de classificações identitárias, tais como raça, classe, etnia e sexualidade (cf. introdução).

Sobre as preocupações de Duggan, e na esteira dos estudos de Butler e Louro, o sociólogo Richard Miskolci (2011), estudioso *queer*, enfatiza que a luta anti-homofobia poderia aprimorar a crítica e se voltar contra o heterossexismo institucional ao invés de transformar essas experiências em força política de resistência e questionamento da heteronormatividade. Conforme os seus dizeres,

> [...] parece mais forte, no contexto brasileiro, a manutenção de uma perspectiva que busca conciliar a armadilha identitária da qual o movimento parece não saber sair. Daí a estratégia vitimizadora que subdivide a homofobia nas chamadas transfobia, homofobia, lesbofobia apelando para a proteção e a tolerância de identidades ao invés de problematizar as normas sexuais como um todo (MISKOLCI, 2011, p. 66).

Assim, os (as) psicólogos (as) sociais, Mesa; Rivera; Camino;Traverso-Yepes (2007), ao discutirem a construção discursiva da identidade homossexual, apontam a existência de algumas tensões entre os movimentos LGBT e *Queer* e que menciono uma breve síntese das mesmas. Ou seja: enquanto que para o movimento LGBT está claro que o reconhecimento da diferença se refere principalmente à exclusão e, portanto, favorece a ideia de que a solução é basicamente a conquista da inclusão social sem necessariamente transformar as atuais bases inquietantes da organização social, o pensamento *queer* procura a construção de uma nova epistemologia de diferença. Conforme seus dizeres:

> En últimas, aunque el argumento anterior puede parecer un mero juego de palabras, lo que está en consideración son las distintas formas de acción política: en el primer caso, se privilegia la inclusión, y en el segundo, la recosideración de la diferencia como criterio para estructurar el reconocimiento, el cambio cultural y la producción científica[4] (MESA et al., 2007, p. 64)

Os autores salientam que as tensões apontadas sugerem que, em vez de buscar a remoção de um dos dois campos, eles devem ser vistos como elementos de uma dinâmica produtiva entre curto e médio prazo, incluindo o relato de experiências concretas das pessoas e reivindicação de seus direitos, por um lado, e a possibilidade de abertura das atuais políticas de identidade cultural, por outro. A esse respeito, os(as) autores(as) consideram importante reconhecer o fato de que os estudos LGBT produziram uma genealogia da "homossexualidade", que permitiu tornar visível uma história não escrita sobre a presença e influência do homoerotismo ao longo da história da existência humana. Por outro lado, ao

[4] "Embora o argumento acima possa parecer um mero jogo de palavras, o que está em pauta são as diferentes formas de ação política: no primeiro caso, a inclusão é privilegiada, e, no segundo, como um critério para estruturar o reconhecimento, mudança cultural e produção científica" (MESA et al., 2007, p. 64, tradução nossa).

pensamento *queer* deve ser conferida a abertura da ressignificação das possibilidades culturais. Os (as) mesmos (as) argumentam que ambas as tradições fizeram contribuições diferentes e importantes, e ambas são indispensáveis para a consecução das ações sociais que tanto se espera (MESA et al., 2007).

Dessa forma, em sintonia com as múltiplas vozes que compuseram este estudo, reafirmo que, na subversão, residem as possibilidades culturais que estão excluídas. Também, no meu entender, é o marginalizado, o abjeto, aquele que não tem uma posição/identidade reconhecida que favorece a possibilidade de subversão. Dito em outras palavras, é por meio da transgressão das normas vigentes, as quais excluem as possibilidades do sujeito, que se torna viável a emergência de práticas inovadoras que, por sua vez, dão lugar às mudanças socioculturais. Essas práticas inovadoras podem, eventualmente, normalizar-se como novas formas discursivas, ou modificações, que renovam as práticas sociais e culturais. Espero que este estudo possa significar uma possibilidade de promover reflexões e ações nesse sentido.

Passamos a seguir a refletir sobre as identidades posicionadas por nossa sociedade como marginais, enfatizando o preconceito e estigmas como contextos para violências contra o exercício da liberdade de ser.

6 PRECONCEITOS E ESTIGMAS COMO CONTEXTOS PARA VIOLÊNCIAS CONTRA O EXERCÍCIO DA LIBERDADE DE SER

> *"Não basta nomear e descrever violências, não basta revelar suas vítimas e agentes, não basta descobrir onde acontecem. É preciso reparar nos fenômenos que se cruzam e nos sentidos que se ocultam".*
>
> (CLADEM; REDESAÚDE, 2002)

Ancorado numa perspectiva crítica no contexto da psicologia, aqui representada pelos discursos construcionista social e visão *queer*, objetivo com este capítulo favorecer reflexões sobre o preconceito e estigma vivenciados pelas pessoas que se autodenominam como *gays* e lésbicas, para então estender tais reflexões para as famílias homoparentais.

Abraçar um posicionamento crítico na Psicologia representa um posicionamento de objeção aos preconceito e estigma sexual como contextos para violências contra a liberdade de ser e exercer a sexualidade orientada de forma diferente da heterossexualidade compulsória. Ou seja, esse posicionamento rejeita as múltiplas facetas da discriminação social.

É imprescindível nesse posicionamento crítico na Psicologia a conscientização das dificuldades "em lidar com as diferenças e com a existência do Outro de uma forma celebrativa em vez de opressiva" (SAMPSON, 2000, p. 5), assim como é preciso apreender que é na "diversidade que vamos nos fazendo humanamente".

Entretanto, sabemos que na base do preconceito e estigma há um longo percurso sócio-histórico no qual a orientação homoafetiva foi significada como inferior e anormal ao ser comparada com o modelo heteroafetivo, estabelecido como o ideal e normal. A psicologia caminhou ao lado desse percurso, conforme passamos brevemente a examinar.

6.1 DA INFERIORIZAÇÃO E DO DÉFICIT À LEGITIMAÇÃO

As primeiras abordagens psicológicas ao conceito de diversidade emergiram no início do século passado, tomando-o como sinônimo de inferiorização ou de menorização (HARRIS, 2009; TRICKETT, 2009; TRICKETT; WATTS; BIRMAN, 1993; 1994; WATTS, 1994).

Na busca de conferir à psicologia cientificidade, a qual era regida pelo positivismo, a menorização significou suporte ideológico às formas de exclusão e de eugenismo, através da patologização da diversidade. A progressão de estudos sobre a genética ou sobre as características inatas de personalidade atribuídas aos sujeitos que as "normas sociais"

produziam como inferiores revela de forma evidente como a psicologia esteve a serviço da patologização, para “explicar”, “exilar”, “curar” e “banir” esses sujeitos (BAYER, 1987; CARNEIRO, 2009; 2013; LEFEVRE, 2003; MOITA, 2006; RICHARDS, 1997; SLOAN, 2009; STRICKLAND, 2000).

Apenas as conturbações sociopolíticas iniciadas nos anos de 1960, direcionadas para a composição de movimentos sociais organizados que reivindicaram a legitimação de diferentes grupos sociais, puderam conduzir a mudanças de importante relevo para conceber a diversidade. O mérito historicamente reconhecido a esse período reside, sobretudo, nos esforços coletivos de mobilização de recursos e de condições contextuais que potencializassem o bem-estar das pessoas identificadas como pertencendo às categorias sociais de diversidade.

De uma posição conceitual anteriormente calcada na inferiorização, a diversidade vai-se fusionando com a ideia de déficit (TRICKETT; WATTS; BIRMAN, 1993), ideia que traduz o desfavorecimento das posições social e psicologicamente experienciadas por quem não se enquadrava na posição “normativa” de expressão identitária. Contudo, a diversidade é ainda posta neste paradigma de déficit através de uma focalização nos aspectos debilitantes ou deficitários das diferenças identitárias, não promovendo, portanto, uma verdadeira integração do diverso.

Na década de 1980, as mudanças na conceitualização da diversidade irão tornar-se mais relevantes pela insatisfação que se vai desenvolvendo na psicologia face aos estereótipos negativos que as abordagens do déficit lançaram sobre os “grupos minoritários”.

As psicologias possibilitaram situar as questões da diversidade na cultura e não, como anteriormente, nas diferenças individuais e grupais que essa mesma cultura rotulava de “deficitárias” (CARNEIRO, 2013; WATTS, 1994). As identidades positivas partilhadas passam a ser enfatizadas e, por isso, legitimadas pelos membros de grupos socialmente oprimidos, recorrendo, assim, a uma “diversidade afirmativa” (TRICKETT, 1994). Nessa concepção, as perspectivas psicológicas passam a focar a diversidade não como “minorias”, como grupos políticos de interesse, mas, em vez disso, enfatizando que as experiências e as perspectivas dos diversos grupos contribuem para o enriquecimento da sociedade, com isto, para a diversificação pluralizante do sujeito psicológico (CARNEIRO, 2009; 2013; GATO; CARNEIRO; FONTAINE, 2011; NEVES, 2007).

Trickett, Watts e Birman (1993) propõem, de acordo com essa abordagem afirmativa, que, mais do que de diversidade, falemos de “diversidade humana”. Várias razões são apontadas para essa escolha conceitual. Em primeiro lugar, com essa noção, substituímos expressões como “minoria” ou “grupos de interesse”, de forma a instituirmos um olhar positivo

sobre as diferenças individuais, mais do que colocarmos destaque nas consequências negativas da opressão. Em sentido complementar, quando falamos de “humana”, ampliamos a definição de diversidade para que nesta sejam incluídas as experiências de pessoas que são alvo de opressão em virtude de critérios múltiplos (orientação sexual, gênero, etnia, pobreza, incapacidade física ou psíquica, dentre outros), não inferiorizando, mas celebrando a riqueza contida nessas experiências. Assim, a expressão “diversidade humana” tem implicações ainda mais amplas, ao desconstruir a própria noção de “cultura maioritária” ou “dominante”, fazendo minimizar, desse modo, as fronteiras entre “minoria” e “maioria”. Nessa direção, as reflexões se voltam também para a nossa incapacidade de constatar e questionar que as culturas dominantes também são marcadas pela complexidade que deriva da sua heterogeneidade.

Assim sendo, ao olharmos para o mundo em que vamos acontecendo, olhamos para as competências sociais e culturais, de forma contextualizada e, ao mesmo tempo, numa perspectiva cada vez mais diversa e diversificada: “ao expandir o conceito de diversidade para incluir os membros da cultura dominante, a intenção é a de sublinhar as circunstâncias culturais e sociopolíticas particulares de todos os membros na nossa sociedade diversa” (TRICKETT; WATTS; BIRMAN, 1993, p. 265).

6.2 PRECONCEITO E ESTIGMA SEXUAL: A DIFERENÇA INDESEJÁVEL

Os termos “preconceito” e “estigma”, ao lado de “discriminação”, são cada vez mais usados de forma indiferenciada na literatura psicológica. Observo que o termo preconceito se insere no âmbito das ideias, enquanto o termo discriminação se insere no âmbito da ação, atitude.

O conceito de preconceito foi definido originalmente na Psicologia, em 1954, por Gordon Allport (1997, p. 7) como: “uma atitude aversiva ou hostil relativamente a uma pessoa que pertence a um grupo, pelo simples fato de ela pertencer a esse grupo, presumindo-se, portanto, que ela possui as características censuráveis atribuídas ao grupo”.

Embora esse construto tenha sido entendido de diferentes maneiras ao longo do tempo, é consensualmente aceito que resulta de uma antipatia, ou expressão de emoções negativas em relação a um determinado grupo associado a um estereótipo ou pré-julgamento acerca de um grupo ou dos seus membros (PLOUS, 2003; QUILLIAN, 2006).

Se Gordon Allport é o “pai” do preconceito, Erving Goffman é o “pai” do estigma, definindo-o como a situação do indivíduo que não merece aceitação social plena, passando assim “de uma pessoa inteira e comum a uma pessoa manchada e inferior” (GOFFMAN, 1963,

p. 3). Embora o termo em si tenha uma longa história (que remonta à Grécia Clássica, onde se referia a sinais corporais feitos com cortes ou fogo no corpo dos excluídos), ele só entrou em grande escala na análise sociológica através do trabalho de Goffman.

Com base na experiência de pesquisa com pessoas que sofrem de doença mental, possuem deformidades físicas ou têm práticas percebidas como socialmente desviantes (como a homossexualidade ou o comportamento criminal), Goffman argumentou que o indivíduo estigmatizado é visto, assim, como uma pessoa que possui "uma diferença indesejável" (GOFFMAN, 1988). Ele observa que o estigma é atribuído pela sociedade com base no que constitui "diferença" ou "desvio", e que é aplicado pela sociedade por meio de regras e sanções que resultam no que ele descreve como um tipo de identidade deteriorada para a pessoa em questão (GOFFMAN, 1988).

O antropólogo Richard Parker e o sociólogo Aggleton vão além da formulação teórica inicial de Erving Goffman (1963), segundo a qual o estigma é uma espécie de marca, uma diferença de valor negativa, e, em vez disso, propõem pensar sobre o estigma como uma espécie de processo social, fundamentalmente ligado ao poder e à dominação e compreendê-lo "mais claramente como ligado ao funcionamento das desigualdades sociais" (PARKER; AGGLETON, 2001, p. 29).

Gato, Carneiro e Fontaine (2011), ao compararem os dois conceitos, sugerem que o preconceito se centra no emissor das atitudes e o estigma diz respeito ao alvo das atitudes. Para Phelan, Link, e Dovidio (2008), os dois tipos de modelos têm bastante em comum, sendo que o que os diferencia diz, sobretudo, respeito ao fator de discriminação que é estudado. Os autores salientam que os modelos de preconceito focam -se geralmente na raça/etnia, enquanto que os modelos de estigma se focam mais em comportamentos e identidades desviantes e em doenças/incapacidades. Também Alonso (2007) sublinha que, embora tenha sido abordado de forma independente na literatura, o estudo dos grupos estigmatizados está estreitamente relacionado com o do preconceito. Resumindo, se os estudos sobre o preconceito se centram sobre os aspectos raciais ou étnicos das relações intergrupais, os estudos sobre estigmatização abarcam um conjunto muito maior de grupos ou subgrupos que fazem parte da sociedade e relativamente aos quais pode existir um grau variável de rejeição, de incômodo ou de ambivalência, e nos quais se podem incluir as pessoas não heterossexuais.

Ainda relativo à distinção entre estigma e preconceito, Dovidio, Major e Crocker (2000 apud ALONSO, 2007) usam o primeiro termo quando se referem a um processo mais amplo e que inclui diversos componentes, nomeadamente as experiências dos alvos das atitudes, e o segundo, em referência aos componentes atitudinais desse processo.

Os autores norte-americanos Phelan, Link e Dovidio (2013, p. 183) refletem os conceitos de preconceito e estigma "a partir dos autores que lhe deram vida", Gordon Allport (*A Natureza do Preconceito*, de 1954) e Erving Goffman (*Estigma: anotações sobre o gerenciamento de uma identidade marcada*, de 1963). Os mesmos (op. cit.), ao analisarem a literatura concernente, concluíram que preconceito e estigma são sinônimos, e expressam tal conclusão por meio de uma metáfora, conforme seus dizeres: "concluímos que os modelos de preconceito e estigma definem um único animal" (PHELAN; LINK; DOVIDIO, 2013, p. 200).

Segundo Parker e Aggleton (2001. p. 31), as pesquisas mais recentes sobre estigma, preconceito e discriminação que se destinam a pensar cada um desses temas de forma mais ampla – ou seja, considerando os processos culturais, as estruturas de poder e as possibilidades de resistência –, "nos conduzem a uma compreensão mais fundamentalmente social e política desses processos".

Parker e Aggleton (op. cit.) fazem uma análise com o intuito de buscar compreender a dinâmica de produção do estigma, e, para isso, os autores se apoiam em estudiosos como Foucault, Bourdieu, Gramsci e Williams, e, por considerar a sua pertinência para este estudo, passo a apresentá-la. A mesma é respaldada na questão de poder de Michel Foucault, nas noções de violência simbólica do sociólogo Pierre Bordieu e de hegemonia, inicialmente elaborada na teoria política de Antonio Gramsci, mas recentemente empregada nas análises culturais empreendidas por autores como Raymond Williams e outros.

Parker e Aggleton (2001) remetem aos estudos que Michel Foucault fez sobre o poder, em *Vigiar e punir* (FOUCAULT, 1977) e *A História da Sexualidade, volume I: A Vontade de Saber* (FOUCAULT, 1988), os quais enfatizavam o que ele definia como novo regime de conhecimento/poder que caracterizou as sociedades europeias modernas (e depois grande parte do mundo) durante o final do século XIX e começo do século XX. Dentro desse regime, a violência física ou a coerção foram cada vez mais dando lugar ao que ele descreveu como "sujeição", ou controle social exercido não através da força física, e, sim, pela produção de sujeitos adestrados e corpos dóceis. Ele explicou como a produção social da diferença (o que Goffman e a tradição sociológica dos EUA definem como desvio) está ligada aos regimes estabelecidos de conhecimento e poder. O assim chamado excêntrico é necessário para a definição do natural, o anormal é necessário para a definição da normalidade, e assim por diante.

Ao se deterem em questões similares àquelas examinadas por Goffman na sua obra sobre o estigma (por exemplo, a psiquiatria e os doentes mentais; as prisões e os criminosos; a sexologia e os desviantes sexuais ou "pervertidos", etc.), Parker e Aggleton (2001) consideram

que o trabalho de Foucault enfatizou mais claramente a produção cultural da diferença a serviço do poder. Embora a obra de Goffman sobre o estigma mal mencione a noção de poder, e a obra de Foucault sobre o poder pareça não estar preocupada com o estigma em si, quando os dois trabalhos são lidos concomitantemente vem à tona, inevitavelmente, a questão da estigmatização culturalmente construída (ou seja, a produção da diferença valorizada negativamente) como central para o trabalho do poder e, portanto, para o estabelecimento e a manutenção da ordem social.

Ainda que o trabalho do próprio Foucault tenha se detido claramente no que poderia ser descrito como o mundo "moderno" formado no Ocidente industrializado, e nos sistemas de conhecimento presentes nesse contexto histórico e cultural muito específico, a sua ênfase sobre a produção cultural de diferenças pode ser expandida para a análise de ambientes sociais muito diversos por meio do foco sobre aquilo que o antropólogo Clifford Geertz descreveu como sistemas de "saber local" (GEERTZ, 1997). Da mesma maneira que Foucault demonstrou o caminho pelo qual as formas de elite do conhecimento (psiquiatria, demografia e outras) ajudam a constituir diferenças em sociedades modernas e complexas, as formas de conhecimento mais localizadas ou populares (crenças religiosas, senso comum e outras) também produzem diferenças em ambientes sociais mais simples ou de menor escala (GEERTZ, 1997). Dentro de tal estrutura, a construção do estigma (ou, de forma mais simples, a estigmatização) envolve a sinalização de diferenças significativas entre categorias de pessoas e, por meio de tal marcação, sua inserção nos sistemas ou estruturas de poder.

O estigma e a estigmatização funcionam, literalmente, no ponto de intersecção entre cultura, poder e diferença, e é somente explorando as relações entre essas categorias diferentes que se torna possível entender o estigma e a estigmatização não simplesmente como fenômenos isolados, ou como expressões de atitudes individuais ou de valores culturais, e, sim, como centrais para a constituição da ordem social.

Esse novo entendimento tem implicações importantes sobre a maneira pela qual poderemos investigar e dar resposta às questões específicas envolvidas no estigma, na estigmatização e na discriminação relacionadas às sexualidades não heterossexuais, e aqui evidencio o nosso objeto de estudo, que são os casais homoafetivos e a família homoparental.

A colocação da cultura, poder e diferença no centro do palco em relação ao estigma, estigmatização e discriminação abre novas possibilidades para a pesquisa e a intervenção. Entretanto, uma conceituação mais completa desse campo exige que entendamos as maneiras pelas quais esses processos sociais funcionam.

Parker e Aggleton (2001) consideram que as visões de Michel Foucault, embora sejam importantes para o entendimento do funcionamento do poder, possuem algumas limitações (principalmente quando procuramos aplicá-las às intervenções). Os autores enfatizam que Foucault, ao descentralizar o sujeito e questionar as possibilidades do agenciamento humano, a conceituação dos usos intencionalmente estratégicos do poder ou os tipos de ação social que poderão estar envolvidos na resistência aos efeitos negativos torna-se difícil de ser obtida (apesar da ideia foucaultiana que diz que, onde quer que se encontre poder, haverá resistência).

Portanto, para construir um entendimento mais completo da estigmatização como um processo social, Parker e Aggleton (2001) tentaram entender como o estigma é usado para produzir e reproduzir desigualdade social. Entender o estigma como construído no ponto de intersecção entre a cultura, o poder e a diferença permite o uso de uma gama de novas ferramentas analíticas por meio das quais poderemos avançar no nosso entendimento dos modos pelos quais a estigmatização funciona ou opera. A esse respeito, as noções de violência simbólica do sociológico Pierre Bourdieu (1984 apud PARKER; AGGLETON, 2001) também subsidiaram essa compreensão.

Parker e Aggleton (2001) afirmam que, tal como a obra de Foucault, a de Pierre Bourdieu se ocupou das relações entre cultura e poder. O objetivo de Bourdieu (1984), segundo Parker e Aggleton (2001), era examinar como sistemas sociais estratificados de hierarquia e dominação persistiam e se reproduziam pelas gerações, nos casos mais típicos, sem gerar grande resistência dos que estão sujeitos à dominação e, de fato, sem o reconhecimento consciente dos seus membros. Todos os significados e práticas culturais englobam interesses e funcionam de forma a aumentar as distinções sociais entre indivíduos, grupos e instituições. O poder, portanto, está no cerne da vida social e é usado para ela, mas é empregado muito mais claramente para legitimar desigualdades de *status* dentro da estrutura social. A socialização cultural coloca os indivíduos, bem como os grupos, em posições de competição por *status* e por recursos valorizados, e ajuda a explicar como os atores sociais lutam e desenvolvem estratégias que têm por finalidade obter interesses específicos.

Para Bourdieu (1984), referenciado por Parker e Aggleton (2001), a violência simbólica descreve o processo pelo qual os sistemas simbólicos (palavras, imagens e práticas) promovem os interesses dos grupos dominantes, bem como distinções e hierarquias entre eles, ao mesmo tempo que legitima essa escala ao convencer os dominados da aceitação das hierarquias existentes.

Parker e Aggleton (op. cit.) consideram que o conceito de violência simbólica tem muito em comum com a noção de hegemonia elaborada por Gramsci (1970 apud PARKER,

AGGLETON, 2001) e repensada por teóricos culturais como Raymond Williams. Segundo os autores, enquanto a "regra" se baseia na coerção direta, a "hegemonia" se obtém através de uma interação complexa entre forças políticas, sociais e culturais que organizam significados e valores dominantes no campo social para legitimar as estruturas da desigualdade social, mesmo para os que são os objetos da dominação (GRAMSCI, 1970 apud PARKER, AGGLETON, 2001; WILLIAMS, 1977; 1982 apud PARKER; AGGLETON, 2001).

No que diz respeito à estigmatização e à discriminação, Parker e Aggleton (op. cit.) consideram que tais visões são importantes por diversas razões. Primeiro, como argumenta Bourdieu, se todos os significados e práticas culturais englobam interesses e sinalizam distinções sociais entre indivíduos, grupos e instituições, então poucos significados e práticas o fazem tão claramente quanto o estigma, a estigmatização e a discriminação.

O estigma e a discriminação, portanto, operam não somente em relação à diferença (como as leituras de Goffman e Foucault tenderiam a enfatizar), mas até mais claramente em relação às desigualdades sociais e estruturais. De fato, é possível ver a estigmatização desempenhando um papel-chave na transformação da diferença em desigualdade, e pode funcionar, em princípio, em relação a qualquer dos eixos principais da desigualdade estrutural interculturalmente presente: classe, gênero, idade, raça ou etnia, sexualidade ou orientação sexual, e assim por diante. Segundo, e mais importante ainda, a estigmatização simplesmente não ocorre de uma maneira abstrata. Pelo contrário, ela é parte das complexas lutas pelo poder que estão no coração da vida social. Dito de outra forma, o estigma é empregado por atores sociais reais e identificáveis que buscam legitimar o seu próprio *status* dominante dentro das estruturas de desigualdade social existentes.

Parker e Aggleton (2001) complementam que, além de nos ajudar a entender que a estigmatização é parte de um esforço social complexo em relação às estruturas de desigualdade, as noções de violência simbólica e hegemonia também nos ajudam a entender como é que as pessoas frequentemente estigmatizadas e discriminadas pela sociedade aceitam e até internalizam o estigma a que estão sujeitas. No parecer dos autores, isso acontece porque estão sujeitas a um aparato simbólico opressivo, cuja função é legitimar desigualdades de poder com base em entendimentos diferentes de valor e valia; a capacidade dos indivíduos ou grupos oprimidos, marginalizados e estigmatizados para resistir às forças que os discriminam é limitada. Assim, para soltar as amarras da estigmatização e da discriminação que prendem os que estão sujeitos a elas, é preciso questionar, portanto, as próprias estruturas de igualdade e desigualdade em qualquer cenário social, e na medida em que todas as sociedades conhecidas estão estruturadas sobre bases múltiplas (ainda que não necessariamente as mesmas) de formas

de hierarquia e desigualdade, colocar essa estrutura em questão é questionar os princípios mais básicos da vida social. Desse modo, a estigmatização ligada às desigualdades de poder faz as desigualdades sociais parecerem razoáveis, cria uma hierarquia social (por exemplo, o estigmatizado *versus* o não estigmatizado), cria e reforça a exclusão social.

O antropólogo Sergio Carrara (2013) aborda o tema da discriminação a partir das políticas e direitos sexuais no Brasil. Tomando como referências para pensar o conceito de política sexual de Jeffrey Weeks e o dispositivo da sexualidade de Michel Foucault, Carrara reflete sobre o ideário dos direitos humanos e a política sexual brasileira. Nas palavras do autor, "homens e mulheres que rompem com convenções sociais de gênero e sexualidade estão particularmente expostos a situações de violência e discriminação" (CARRARA, 2013, p. 145).

Carrara (op. cit., p. 147) faz menção à violência homofóbica que, segundo ele, "se reveste das características mais clássicas dos chamados crimes de ódio". O autor faz também uma análise da agenda LGBT, mostrando que, "além de reivindicar a proteção do Estado contra a violência homofóbica em sua forma mais brutal (agressões verbais, físicas e assassinatos)", há demandas como "direito ao reconhecimento legal de relações afetivo-sexuais, à adoção conjunta de crianças, à livre expressão de sua orientação sexual e/ou de gênero em espaços públicos, à redesignação do 'sexo' e à mudança do nome em documentos de identidade, ao acesso a políticas de saúde específicas" (CARRARA, 2013, p. 148).

O que se pode constatar é que os termos preconceito e estigma não têm uma fronteira clara em termos de conceituação, sendo esta variável conforme o autor. Entretanto, no meu entender, tais conceitos se repetem, atualizam-se e se reinventam, demonstrando a persistência de diferenciações e hierarquias nas sociedades e, por meio do repúdio e da marginalização, produzem sentimentos de superioridade, de um lado, e sofrimento de toda ordem, de outro.

6.3 PRECONCEITO E ESTIGMA SEXUAL: A CONFLUÊNCIA QUE VIOLENTA A LIBERDADE DE "SER"

Gato, Carneiro e Fontaine (2011) procuram integrar de forma crítica por meio da revisitação que realizaram sobre as abordagens do preconceito face às sexualidades, o qual visaram oferecer uma visão mais ampla quando comparada às oferecidas por essas abordagens.

Os autores enfatizam primeiramente que as questões ideológicas que envolvem as orientações sexuais não normativas não são suficientemente contempladas em noções como homofobia, heterossexismo ou estigma sexual. No entanto, Gato, Carneiro e Fontaine (2011) consideram que as tentativas de Lehne (1976 apud LOGAN, 1996) e de Hudson e Ricketts

(1980) de ligar o preconceito contra a homossexualidade ao preconceito de gênero constituíram-se como uma primeira tentativa de alargar o espectro da análise do preconceito. A esse propósito, os mesmos se referenciam a Adrienne Rich (1980 apud LOGAN, 1996), a qual considera que explicou claramente por meio do conceito de heterossexualidade compulsória que a normalização heterossexual das relações sociais se faz pela imposição de um padrão destinado a garantir o privilégio masculino de acesso às esferas físicas, emocionais, econômicas e políticas da vida em sociedade. Por pressuporem, através da heterossexualidade compulsória, que todas as mulheres são "inatamente" heterossexuais, reforçam-se os mecanismos ideológicos que invisibilizam as lésbicas, tal como invisibilizam, complementa Gato, Carneiro e Fontaine (2011), todas as identidades que escapam a uma definição, a uma vivência e a uma expressão "heterossexual". O preconceito ganha, dessa maneira, o contorno da imposição, da organização, da propaganda social e da manutenção da ordem heterossexual através da força, através do castigo severo a quem escapa a essa ordem e, mais ainda, de quem escapa a essa ordem por diferentes categorias sobrepostas na experiência da subjetividade e na manifestação dessa subjetividade (em função do sexo *e* do gênero *e* da etnia *e* da orientação sexual). Por isso mesmo, no parecer de Oliveira, J. M. (2010b), o estudo do preconceito obriga frequentemente a adotar uma visão interseccional, uma vez que,

> não é possível estudar e intervir separadamente sobre pessoas que sofrem duplas e triplas [ou múltiplas] experiências de discriminação assentes numa experiência de opressão marcada pelo gênero, classe e raça [bem como marcada por outras categorias em que assenta a exclusão social] (OLIVEIRA, J. M., 2010b, p. 29).

Em segundo lugar, Gato, Carneiro e Fontaine (2011) afirmam que o preconceito contra as pessoas não heterossexuais apresenta particularidades específicas que o distinguem do preconceito contra outros grupos discriminados, nomeadamente em função da raça/etnia. Tais especificidades relacionam-se, sobretudo, com o funcionamento da norma social, com as ideologias subjacentes aos dois tipos de preconceito e com a questão da invisibilidade das orientações sexuais que não estão nessa norma.

Hegarty (2006) adverte que, mais do que receio da discriminação positiva, de competição econômica ou diferenças culturais que parecem irreconciliáveis, as objecções às pessoas homossexuais radicam também no desconforto com a sua crescente visibilidade e no questionamento que estes fazem de valores e instituições tradicionalmente associados à heterossexualidade (por exemplo, casamento e parentalidade). Nessa medida, indicadores de preconceito flagrante e sutil contra lésbicas e *gays* frequentemente utilizados, como a rejeição da intimidade ou a expressão de emoções, poderão ser adequados, mas são claramente

insuficientes para dar conta do preconceito contra as pessoas homossexuais (HEGARTY, 2006).

Herek (2007) acentua que, ao contrário da etnia/raça ou do gênero, a orientação sexual de uma pessoa não é visível, e muitas pessoas não heterossexuais vêm-se compelidas a regular até que ponto os outros têm conhecimento da sua orientação sexual. A esse respeito, Hegarty (2006) chamou a atenção para o fato de alguns estudos experimentais terem sugerido que, em contextos sociais igualitários, não são as identidades lésbicas e *gays* que desencadeiam automaticamente preconceito, mas sim a visibilidade dessas identidades. Nessa medida, não são as identidades, mas as performances identitárias que desencadeiam o tratamento preconceituoso, principalmente quando questionam a normatividade da heterossexualidade no espaço público. De forma semelhante, Gough (2002) demonstrou como é que jovens heterossexuais do sexo masculino que dizem não ser preconceituosos justificam a violência contra os homens *gays* que expressam a sua identidade sexual em espaços públicos através de atos românticos.

O constructo atitudinal mais disseminado no que diz respeito ao preconceito contra lésbicas e *gays* é o de homofobia. Entretanto, esse termo foi criticado, pois, conforme Carneiro (2009, p. 77) o sufixo fobia "deixa em aberto a noção de uma repulsa a que não pode fugir-se, de um medo incontrolável (fóbico) que, portanto, demite gratuitamente de responsabilidades quem a exerce". Kitzinger (1987) considera que a homofobia apenas está invertendo a perspectiva médica, ou seja, os doentes deixam de ser os *gays* e as lésbicas, para passarem a ser as pessoas intolerantes. Outro apontamento é que o conceito de homofobia refere-se à discriminação contra as pessoas homossexuais no plano individual e ignora os mecanismos ideológicos em que este se sustenta, especificamente a sua relação com o sexismo.

Assim, Lehne (1976 apud LOGAN, 1996) estabeleceu uma relação entre a homofobia e uma visão dualista do binômio masculino-feminino, denominando o termo homossexismo. Esse conceito traduz uma reação à violação dos papéis sexuais tradicionais, uma vez que as lésbicas são estereotipadamente vistas como mais masculinas do que as mulheres heterossexuais, e os *gays*, como mais femininos do que os homens heterossexuais. Por outras palavras, as atitudes negativas perante a homossexualidade teriam menos a ver com a preferência homossexual do que com uma percepção rígida e normalizadora dos estereótipos e papéis de gênero. Hudson e Rickets (1980) sugeriram que a homofobia seria somente uma das manifestações de um leque mais abrangente de atitudes negativas perante a homossexualidade, compreendendo, tal como Lehne sugeriu, os aspectos relacionados ao sexismo.

Esse conjunto mais abrangente, a que deram o nome de homonegativismo, compreenderia, tal como o homossexismo, os aspectos sexistas do preconceito relativos às lésbicas e aos *gays*. Com o mesmo objetivo de tornar o constructo mais inclusivo, Logan (1996) propôs o termo homopreconceito. Genericamente, o conceito de homofobia centra-se demasiado na natureza pessoal ou individual do preconceito, não tendo em conta outras dimensões que a ela contribuem, especificamente o sexismo.

Quase concomitantemente ao aparecimento do conceito de homofobia, o termo heterossexismo começou a ser utilizado como um termo análogo ao sexismo e ao racismo. Foi Morin (1977, p. 629) quem propôs esse conceito, definindo-o como o "sistema de crenças que valoriza a heterossexualidade como mais 'natural' que e/ou superior à homossexualidade".

Herek (1992, p. 89) salientou a percepção de superioridade inerente ao heterossexismo, definindo-o como um "sistema ideológico que nega, denigre e estigmatiza qualquer forma não heterossexual de comportamento, identidade, relacionamento ou comunidade", argumentando que este era preferível ao de homofobia porque dirigia a atenção para as bases sociais e culturais do preconceito individual. Nesse sistema ideológico, a orientação sexual heterossexual é considerada a única psicologicamente normal e moralmente correta. Sendo a heterossexualidade considerada a norma, parte-se do princípio de que todas as pessoas são heterossexuais, discriminando-se as orientações sexuais habitualmente vistas como minoritárias e os relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo.

Ainda que haja muitas discordâncias, a homofobia tem sido tendencialmente utilizada para descrever as atitudes e os comportamentos anti-homossexuais de carácter individual, enquanto que o heterossexismo se refere geralmente à ideologia que perpetua o preconceito individual. Embora seja a designação mais contestada, a homofobia é a mais amplamente utilizada (HEGARTY, 2006), apesar no contexto de um debate que está ainda longe de estar encerrado; pelos motivos expostos, vou mantê-la neste estudo.

Dado o foco macro-histórico e sociológico do heterossexismo, Herek (2000) considerou que, conceitualmente, esse termo não é ainda o substituto ideal para a homofobia. Assim, o autor sugere que a análise científica da psicologia das atitudes anti-homossexuais deve recorrer ao termo preconceito sexual. Este refere-se, em termos gerais, a todas as atitudes negativas baseadas na orientação sexual, tenha o alvo uma orientação homossexual, bissexual ou heterossexual. Contudo, perante a organização atual da sexualidade, esse preconceito é predominantemente dirigido às pessoas que têm um comportamento homossexual, que se identificam como *gays*, lésbicas ou bissexuais ou às próprias comunidades LGBT. Mais

recentemente, Herek (2007) afastou-se da abordagem clássica do preconceito, patente no constructo preconceito sexual, sugerindo alternativamente o termo estigma sexual.

Retomando a noção de estigma sexual proposta por Herek (2007), o autor define-o como o olhar negativo, estatuto inferior e relativa incapacidade que a sociedade coletivamente outorga a qualquer comportamento, identidade, relacionamento ou comunidade não heterossexual. Por outras palavras, o estigma sexual é o conhecimento socialmente partilhado acerca do estatuto desvalorizado da homossexualidade na sociedade. Nessa medida, o estigma sexual é conceitualizado como um fenômeno cultural que existe independentemente das atitudes individuais, criando, dessa forma, o contexto social no qual essas atitudes se formam, mantêm-se, exprimem-se ou mudam

Nessa perspectiva, o estigma sexual manifesta-se em dois níveis estreitamente relacionados: o institucional e o individual. Ao nível estrutural, as instituições sociais e sistemas ideológicos legitimam e perpetuam o estigma sexual e os diferenciais de estatuto e de poder que originam. Essa vertente estrutural é agora denominada por heterossexismo. O heterossexismo poderia ser entendido, segundo Herek (2007), como uma ideologia cultural encarnada em práticas institucionais que resultam em desvantagem dos grupos sexuais minoritários, mesmo na ausência de preconceito ou discriminação individual.

Nessa direção, o heterossexismo continua a promover desigualdade através de dois processos. Primeiro, porque se presume que todas as pessoas são heterossexuais, relegando as pessoas LGBT para a invisibilidade na maior parte das situações. Segundo, porque permite que, quando as pessoas com uma orientação não heterossexual se tornam visíveis, sejam discriminadas.

Quanto às manifestações individuais de estigma, existem três. A primeira diz respeito ao estigma sexual aberto, i.e., expressões comportamentais abertas, como o uso de ofensas verbais ou violência física. Dado que a orientação sexual não é um estigma visível, também os heterossexuais são potencialmente vulneráveis a esse tipo de estigma, uma vez que podem ser rotulados de homossexuais ou bissexuais. A segunda reporta-se ao estigma percebido, ou seja, às expectativas individuais acerca da possibilidade de ser alvo do estigma sexual aberto. Esse tipo de estigma leva a que os indivíduos pertencentes a minorias sexuais utilizem uma série de estratégias, sendo uma delas o se passar por heterossexual (estratégia habitualmente designada, na literatura anglo-saxônica e norte-americana, por *passing*). Mais uma vez, também os heterossexuais estão sujeitos a esse estigma, apresentando muitas vezes estratégias para não serem confundidos com pessoas homossexuais ou bissexuais. Frequentemente, esse estigma pode mesmo levar algumas pessoas a manifestar comportamentos estigmatizantes abertos em

relação a terceiros (caso dos homens heterossexuais que, dessa forma, veem-se impelidos a reafirmar a sua identidade masculina). Em terceiro lugar, o estigma internalizado corresponde à aceitação pessoal de que o estigma é legítimo e faz parte do sistema de valores e autoconceito da própria pessoa. Pode ser experienciado quer pelas minorias sexuais, quer pela maioria heterossexual.

No caso dos primeiros, corresponde aos conceitos de homofobia internalizada (WEINBERG, 1972), heterossexismo internalizado (SZYMANSKY; CHUNG, 2003) ou homonegatividade internalizada (MAYFIELD, 2001). Nessa direção, destaco que Santos (2004) realizou uma pesquisa com *gays* e lésbicas cujos dados evidenciaram estigmas em relação a eles próprios. No caso dos segundos, manifesta-se através do preconceito sexual, heterossexismo e estigma sexual.

6.4 ALARGANDO O ESPECTRO DA ANÁLISE DO PRECONCEITO: PSICOLOGIA E OLHARES CRÍTICOS

Assumir um posicionamento crítico na Psicologia significa aceitarmos o convite de desafiar algumas posições conduzidas pelo essencialismo inerente a uma epistemologia positivista, nas quais as pessoas e os grupos sociais marcados como "inferiores" ou "menores" possuem características imutáveis e universais, porque são independentes dos tempos e dos lugares em que se inscrevem. A "essência" serve para radicalizar a ideia de "ser", a ideia de que "se é" (e não de que "se vai sendo ou estando"), buscando caracterizações fixas, fixadas e fixantes desse "ser", através de esforços classificatórios contrários, como se percebe à própria definição de diversidade humana (BOHAN; RUSSEL, 1999; FUCHS, 2001).

Aceitar tal convite e posicionamento sugere a pertinência de refletirmos sobre algumas das principais influências do construcionismo social (GERGEN, 1985; 1999; 2009a; HOYT, 1996), na abordagem crítica das sexualidades e, mais especialmente, das sexualidades não normativas (BOHAN; RUSSEL, 1999; DAVISON, 1991; KITZINGER, 1997; TIEFER, 1987).

Nessa direção, o pensamento *queer* me surge também como relevante, na medida em que este permitiu a radicalização dos questionamentos, não tanto das orientações sexuais em si mesmas, mas das estruturas ideológicas em que as múltiplas sexualidades se inscrevem.

6.5 SOBRE PRECONCEITO E ESTIGMAS E CONSTRUCIONISMO SOCIAL

Estar em consonância com os discursos construcionistas significa considerar que as ordens morais e éticas são construídas nos processos sociais, ou seja, pelos indivíduos em

relacionamento (GERGEN, 1997a). A moralidade, nesse entendimento, não é algo que os indivíduos possuem, e sim uma ação que adquire seu significado em um contexto que define suas tradições sobre o que é moralidade.

Nesse raciocínio, nenhuma ação possui em si um valor moral. Atribuir o sentido de "moralmente correto" a um posicionamento é consequência da coordenação da ação entre pessoas. Em outras palavras, ser moral e ético é participar de tradições discursivas, uma vez que os princípios e códigos adquirem seu valor moral a partir de seu contexto de uso, e é participando dessas tradições e compartilhando dessas narrativas que as pessoas podem conferir valor moral às suas ações. Assim, o construcionismo social não está interessado em descrever uma ordem moral universal. Ao contrário, o construcionismo questiona as certezas, verdades absolutas e universais que essencializam formas de vidas que foram construídas histórica e culturalmente, sendo essas fontes nutridoras da discriminação e exclusão àqueles que escapam a tais verdades. E dentre estas incluímos os *gays*, lésbicas e a família homoparental.

Desse modo, o construcionismo social, os sentidos e os significados da experiência subjetiva fazem-se através de matrizes relacionais que são sempre histórica e socialmente localizadas (BERGER; LUCKMAN, 1967; GERGEN, 1999; 2009b).

O construcionismo social traz novas possibilidades para a compreensão das orientações sexuais. Como propõem Bohan e Russel (1999), essa corrente teórica possibilita uma dupla reformulação de pensamento, de investigação e de construção teórica sobre as experiências pessoais, coletivas e sociais relacionadas com as sexualidades, bem como com a construção das intimidades e com os sentidos que daqui derivam. Essa dupla reformulação faz-se nos domínios da epistemologia e da ontologia do sujeito psicológico. No que se refere à epistemologia, trata-se de perceber de que forma o conhecimento é produzido e reproduzido a respeito das sexualidades e de que forma esse conhecimento produz, em si mesmo, a noção de sujeito sexual. No plano da ontologia, "a aproximação construcionista sugere que a orientação sexual não é um traço ou uma qualidade (imutável) dos indivíduos. Em vez disso, é uma noção socialmente construída, um constructo que pressupõe determinados atos e experiências com um significado particular" (BOHAN; RUSSEL, 1999, p. 16-17).

Esse posicionamento crítico sobre as sexualidades, portanto, nos convida a atentarmos constantemente aos contextos e às relações de poder (por definição, desigual e opressor), elas próprias produtoras de uma noção disseminada de "diferença" ao serviço da inferiorização ideológica e cultural de categorias sexuais não normativas. Por isto, pode-se dizer que essa perspectiva crítica "contribui mais efetivamente para o esforço de retirar as pessoas LGBT da

marginalidade social e científica a que estiveram e continuam estando destinadas (OLIVEIRA, J. M., 2010a, p. 43).

Nessa perspectiva, a noção de diversidade humana surge simultaneamente como produto e como produtora das posições pessoais, relacionais e culturais que ocupamos ou, pelo contrário, que somos impedidos de ocupar. As situações de opressão e as (im)possibilidades de ação para as combater pressupõem compreensões sempre contextualizadas, sempre imbuídas de padrões sociais que apenas ficticiamente distinguem o que é do que não é diverso.

No parecer de Gato, Carneiro e Fontaine (2011), somente desenvolvendo uma epistemologia que reconhece a tendência opressora da construção científica e uma ontologia que, ao designar o sujeito, está já fazendo esse sujeito, é que podemos situar as razões estruturais – ou profundamente sociais e culturais – do preconceito. Se relembrarmos que o heterossexismo designa uma forma de poder que assume a "heterossexualidade" como mais natural do que ou superior a outras orientações sexuais, mais ainda devemos perceber que também a "heterossexualidade" é uma invenção. Como diz Katz (2007, p. 181), "a palavra heterossexual e o seu conceito ajudaram então a recriar este eroticismo sexuado como, especificamente, 'heterossexual' no quadro de uma nova e específica sociedade heterossexual". Assim, pela criação linguística, simbólica e social de uma categoria contraposta à da "homossexualidade" se vão construindo as bases para sustentar a heterossexualidade como padrão normativo da conduta e da expressão das intimidades e das sexualidades, mas que é também um padrão construído, social e historicamente situado (GATO; CARNEIRO; FONTAINE, 2011).

Concordo com Carneiro (2009) que abraçar uma leitura psicológica crítica significa uma leitura que compromete a psicologia com a rejeição ativa das múltiplas facetas da discriminação social. O que se torna imperativo na psicologia é a conscientização das dificuldades "em lidar com as diferenças e com a existência do Outro de uma forma celebrativa em vez de opressiva" (SAMPSON, 2000, p. 5).

Como defendem Nelson e Prilleltensky (2010), os requisitos de um paradigma epistemológico crítico estabelecem a que esse paradigma cumpra as seguintes obrigações: (a) seja orientado por uma agenda de empoderamento; (b) promova a adesão a valores das comunidades e a integração da diversidade humana nessas comunidades; (c) busque a justiça social; e (d) tome a reflexividade como um valor central. Por promover o valor da autodeterminação, o empoderamento constitui um eixo central e estruturante desse posicionamento crítico (O'DONNELL, 2006; NELSON; PRILLELTENSKY, 2010; PRILLELTENSKY, 1997; PRILLELTENSKY; NELSON, 2002;

2009), entendido enquanto conjunto de processos através dos quais os indivíduos e as suas comunidades vão ganhando poder ou autoria sobre os problemas que lhes são próprios (RAPPAPORT, 1981).

6.6 SOBRE O PRECONCEITO E AS SEXUALIDADES NO PENSAMENTO *QUEER*

De acordo com Santos (2006, p. 6-7), "*queer* foi desde sempre um objeto político mais que uma corrente científica, desenvolvido com o objetivo de construir o espaço de desestabilização, subversão e emancipação para os fenômenos relacionados com sexualidade e gênero, não mais entendidos de forma linear e regular, mas antes instáveis, fluídos, tão reais quanto imaginados, e sempre politizados". Dentre os trabalhos fundadores do pensamento *queer*, destaco o de Eve Kolowsky Sedgwick (2003). A autora enfatiza que construção ocidental do segredo sobre a "homossexualidade" não é, de forma alguma, um assunto datado: esse segredo continua a descrever muitas das experiências e manifestações sexuais não normativas, mesmo quando parece que se quebra, ou que pessoas com experiências sexuais não normativas constroem uma identidade revelada e saída desse armário. Sair do armário instituiu-se como um regime de conhecimento (científico) que apenas faz dessa saída um segredo aberto, que implica uma semântica social ainda marcada pelas oposições binárias público/privado, interior/exterior, sujeito/objeto. A discriminação e o preconceito são, então, suportados por relações de estrutura vastas como as que opõem a ocultação e a revelação: ao afirmar-se o armário e as (im)possibilidades de saída desse armário, o que está a se produzir é um regime de conhecimento, uma raiz epistemológica dos estudos (e, por decorrência, dos estudos sobre o preconceito) para proteção dessa matriz heterossexual, que, sendo tão esmagadora e ampla, reserva para algumas pessoas esse espaço delimitado de um armário, sobre o qual se estuda, sobre o qual se investiga. A construção de uma especificidade epistemológica em torno da identidade e da condição *gay* na cultura ocidental faz-se através de uma heteronomia (portanto, de uma não autonomia) do que se estuda, de uma heteronomia sobre quem está e quem não está na norma das sexualidades, a ponto de ser retirada a autoridade ao próprio sujeito *gay*, assim como é retirada a possibilidade de autoria ao sujeito "heterossexual", porque, como vimos numa perspectiva crítica, também esse sujeito é construído, social e historicamente designado e significado (SEDGWICK, 2003, p. 156).

Um conjunto de trabalhos e investigações tem estudado profundamente os modos como a norma se constrói, afinal, como heteronorma (DUGGAN, 1994; ROSENEIL, 2006). Duggan (1994) propõe que a discriminação contra as sexualidades não normativas exija *queerizar* o

Estado, no sentido de combater a ideia de que as necessidades específicas de pessoas vivendo essas sexualidades representem uma ameaça ao bem-comum: não reconhecer as múltiplas formas de preconceito e opressão sobre as pessoas não heterossexuais (ou, melhor dizendo, sobre as pessoas que não se reveem na heteronormatividade politicamente instituída) é reforçar essas formas de preconceito e opressão.

Cabe aqui reafirmar o questionamento de Duggan sobre a possibilidade de os estudos *queer* promoverem a desnaturalização das categorias de identidade bem como a resposta de Butler sobre isso (cf. sessão 5.4). Duggan (1994, p. 6) também afirma que "o uso da linguagem construcionista para a discussão da homossexualidade tende a deixar a heterossexualidade no seu lugar naturalizado", o que, como se entende, comporta riscos de reforço da importância dessa categoria de heterossexualidade sobre outras categorias identitárias (lésbicas, *gays*, bissexuais, transgénero, transexuais).

Não foi apenas para o estudo da heteronormatividade e das suas implicações que o trabalho de Duggan se mostrou relevante. Por esta autora foi proposta a noção de homonormatividade (DUGGAN, 2002) enquanto dispositivo que se compõe de formas culturalmente construídas e disseminadas de designar (e, assim, de produzir) quem é e quem não é aceitável enquanto não heterossexual. Pela homonormatividade, as fronteiras entre quem é aceitável e quem é rejeitável no espaço designado e exprimido de ser não heterossexual vão marcar-se de forma a eleger o "bom *gay*", "a boa lésbica", a "boa não heterossexualidade", processo que, por consequência, valida a heteronormatividade ao tomá-la como referência a partir da qual, no contexto da vivência e da expressão da "diferença" sexual, se dita quais aqueles e aquelas que são "mais" ou "menos" normativos, "mais" ou "menos" reconhecidos ou, pelo contrário, excluídos, desenvolvendo-se formas de preconceito sobre tudo o que possa ser visto como não heteronormativo e/ou como não homonormativo.

O que a homonormatividade nos deve levar a pensar, afinal, relativamente ao estudo do preconceito contra pessoas não enquadradas e não (auto) identificadas no regime da heteronormatividade, é que se as construções sociais se foram fazendo e continuam fazendo no sentido de privilegiar a heterossexualidade sobre a não heterossexualidade, também é verdade que essas construções sociais se estão fazendo no sentido de privilegiar a homo-norma sobre o homo-desvio. Mas, ao percebermos a homonormatividade enquanto dispositivo teórico e enquanto prática social e política que reproduz as fronteiras entre o que deve aceitar-se e o que deve excluir-se, somos levados à necessidade de aprofundar a leitura sobre as potenciais camadas ou hierarquias de poder que estão por trás da exclusão e do preconceito sexual. Sem atendermos a essas diferentes formas de gerar exclusão, diferença e preconceito, podemos estar

recorrendo de uma forma acrítica e linear ao conceito de homofobia, que se centra na rejeição em função da orientação não heterossexual, independentemente de outros fatores de discriminação (ADAM, 1998; O'BRIEN, 2008; WARNER, 1993).

Concordo com Gato, Carneiro e Fontaine (2011) que, no fundo, não se reconhece, nessa aplicação acrítica, as diferentes localizações e os diferentes significados temporais e culturais de sujeitos não heterossexuais com diferentes e sobrepostas características pessoais e relacionais que geram diferentes e múltiplas formas de preconceito e de exclusão.

6.7 SOBRE A FAMÍLIA HOMOPARENTAL E PÂNICO MORAL

Embora houve algumas conquistas, a possibilidade de aceitação social do amor, do casal e das famílias homoparentais ainda é permeada por preconceitos e temor de consequências negativas da homoparentalidade. Esta, além de confrontar as normas sobre a orientação sexual e gênero, também confronta o conceito de família e a configuração heterossexual como modelo ideal, normal e saudável, deixando à margem os modelos que não se encaixam nesse padrão. Assim sendo, os casais homoafetivos compostos por duas lésbicas ou por dois *gays* e seus(as) respectivos(as) filhos(as) são alvos de preconceitos e estigmas. Esse tipo de família ainda causa desconforto na sociedade brasileira da mesma forma como já ocorreu, no passado, com filhos de casais separados, e tal postura negativa encontra respaldo em representações do senso comum.

Observo que, para a Antropologia, o conceito de representações remete a ideias, valores e imagens acerca da realidade, que constituem modelos socialmente criados que orientam as condutas humanas e são flexíveis e mutáveis (GEERTZ, 1978; DURHAM, 1983; MAGNANI, 1986). Justamente por se configurarem como sistemas simbólicos que não são rígidos nem definitivos, as representações são alteradas no decorrer da vida social, apesar de essas mudanças estarem sujeitas a um processo de transformação lento e que é incorporado gradativamente por sujeitos de diferentes segmentos sociais.

Assim, a aceitação da homoafetividade e da homoparentalidade é algo ainda em curso e que pode ser assimilada por parte da população brasileira. Conforme afirma Butler (1999, p. 153),

> as sociedades constroem normas que regulam e materializam o sexo dos sujeitos e que essas "normas regulatórias" precisam ser constantemente repetidas e reiteradas para que tal materialização se concretize. Contudo, a autora acentua que, "os corpos não se conformam completamente às normas pelas quais sua materialização é imposta", daí que essas normas precisam ser constantemente citadas, reconhecidas em sua autoridade, para que possam exercer seus efeitos.

Representações negativas foram documentadas em pesquisas desenvolvidas por Marchi-Costa e Perroni (2010), Gonçalves e Marchi-Costa (2008), Perroni e Marchi-Costa (2008a), Perroni e Marchi-Costa (2008b) e Marchi-Costa e Curvello (2006) com assistentes sociais, advogadas e psicólogas especializadas em terapia familiar, com estudantes do 4º ano de graduação no curso de psicologia, com professores universitários e também com pessoas sem nível universitário, que revelaram e ratificaram as inquietações sobre o desenvolvimento da criança anteriormente mencionadas e que, de maneira geral, refletem resistência em aceitar a parentalidade de casais homoafetivos.

Defendi (2010), referindo-se a Nunan (2007) e Green (2004), enfatiza que o preconceito sexual relativo à orientação sexual institucionalizada como a internalizada e a heteronormatividade afetam sobremaneira a dinâmica da conjugalidade entre casais homoafetivos, pois constituem uma fonte crônica de estresse. Para esses casais, existe menos suporte social e familiar, assim como poucos modelos de relacionamento e o não reconhecimento legal da relação e consequentemente a não validação, legitimação e aceitação pública da mesma.

Defendi (2010) considera a homofobia e a cultura heteronormativa como fatores que não devem ser depreciados, pois estes são introjetados pelas pessoas homoafetivas e delineiam como é viver uma relação conjugal e os modelos e crenças sobre o que é conjugalidade e família. Nesse sentido, Laird (1993, p. 284) sugere que essas famílias têm muito a nos ensinar "sobre os relacionamentos entre gêneros, sobre a maternidade/paternidade, sobre a adaptação às tensões nesta sociedade, e especialmente sobre a força e o poder de recuperação".

Entretanto, fazer do casamento e da maternidade/paternidade experiências possíveis no âmbito da homoafetividade ainda parece significar, para muitos, uma inaceitável e ameaçadora violação de instituições e de valores que, ancestralmente, têm sido utilizados como confirmadores do modelo e da norma heterossexuais.

Essa discussão evoca novamente um dos temas clássicos de investigação sociológica, a dinâmica de mudança social, e como ela se dá em um processo em que estão em disputa os limites morais da sociedade. E aqui vale retomar novamente o conceito de pânico moral do sociólogo Stanley Cohen (1972), (cf. introdução), ou seja, a forma como a mídia, a opinião pública e os agentes de controle social reagem a determinados rompimentos de padrões normativos por uma categoria de indivíduos, sendo que esses rompimentos são vistos como ameaça à sociedade e à ordem moral.

O sociólogo Cohen (op. cit.), ao referir-se ao conceito de pânico moral evidencia que as

pessoas e instituições que se sentem ameaçadas anuem que algo “deveria ser feito”, o que apontaria para o fortalecimento do aparato de controle social, como novas leis, intensificação da hostilidade e condenação pública a determinado estilo de vida (COHEN, 1972, p. 191). O sociólogo considera que os pânicos morais exprimem de forma culturalmente complexa as lutas sobre o que a coletividade considera legítimo em termos de comportamento e estilo de vida (COHEN,1972).

O termo pânico, segundo Cohen (1972), poderia ser criticado por descrever um fenômeno social por meio de alusão a sentimentos ou atos irracionais, mas considera que é plenamente justificado porque se refere a um temor coletivo bem diferente do causado, por exemplo, por uma crise econômica. O foco no “medo” é enfatizado pelo fato de que as reações a comportamentos não convencionais não surgem sempre por meio de julgamentos realistas e ponderados a respeito das consequências coletivas de estilos de vida particulares. A reação social a um fenômeno aparentemente perigoso surge tanto do perigo real quanto do temor de que ele ameace posições, interesses, ideologias e valores (GOODE; BEN-YEHUDA, 2003). Além disso, o pânico é moral porque o que se teme é uma suposta ameaça à ordem social ou a uma concepção idealizada de parte dela, ou seja, instituições históricas e variáveis, mas que detêm um *status* valorizado, como a família ou o casamento (GOODE; BEN-YEHUDA, 2003).

Nessa diretriz, o sociólogo Miskolci (2007) afirma que o casamento *gay* se tornou uma possibilidade que evoca temores com relação à sobrevivência da instituição em seu papel de mantenedor de toda uma ordem social, hierarquia entre os sexos, meio para a transmissão de propriedade e, principalmente, valores tradicionais. Assim, se a rejeição ao casamento *gay* reside nesse pânico da mudança social, isto se dá porque nossa sociedade construiu historicamente a imagem de *gays* como uma ameaça ao *status quo* (MISKOLCI, 2007).

Desse modo, certifica-se a tendência contemporânea de pensar a sociedade como se estivesse sob ameaça constante, e uma sociedade ameaçada moralmente necessita do recrudescimento de valores tradicionais, o que leva à busca de uma forma idealizada do que teria sido a ordem social do passado. Assim sendo, a causa de certos problemas sociais, como, por exemplo, a homofobia, seria atribuída a esforços insuficientes para controlar os “desviantes” e que a melhor solução estaria em ampliar esses esforços (THOMPSON, 1998, p. 4).

Miskolci (2007) complementa que, ao estudar um pânico moral (cf. introdução), explicita-se como a sociedade associa algumas transformações como ameaças, especialmente numa sociedade de risco, ou seja, marcada pela percepção de que a modernidade aumenta a exposição da coletividade a perigos, em que o temor com relação às sexualidades não

hegemônicas revela que as fronteiras morais são renegociadas a preço do controle social. O sociólogo (op. cit.) avalia que, no caso da visibilidade *gay* e lésbica, a parceria civil e/ou casamento entre pessoas do mesmo sexo parece ser uma saída para o pânico moral.

Retomamos que Miskolci (2007) nos alerta sobre a necessidade de atentarmos para a política simbólica que estrutura os pânicos morais e de desvelarmos o que reside por trás do medo que costuma se dar por meio da substituição (cf. Introdução).

Assim, constatamos que a resistência à transformação social origina cruzadas morais que tentam reavivar valores antigos e formas ultrapassadas de instituições em mutação. O casamento e a família são instituições em transformação inclusive para os heterossexuais. No caso daqueles que se relacionam com pessoas do mesmo sexo, a adoção do casamento e a provável constituição de famílias conduziriam ao enquadramento em normas que nem mais condizem com as demandas sociais do presente, apenas atendem à nostalgia de uma ordem social que já não existe (MISKOLCI, 2007.).

A luta pelo reconhecimento legal como família bem como pelo casamento pode ser remetida a Foucault (1994), ao mencionar que a sociedade rejeita *gays* e lésbicas não por causa de sua sexualidade, antes porque seu estilo de vida ameaça as instituições e formas convencionais de relacionamento (cf.introdução).

Nesse sentido, o sociólogo Miskolci (2007) considera que as transformações em curso nas relações sociais e nas instituições como o casamento e a família geram pânicos morais que visam culpabilizar e controlar grupos estigmatizados. A parceria civil e o casamento entre pessoas do mesmo sexo beneficiam e beneficiará com maior aceitação social a um grupo privilegiado e mais convencional de *gays* e lésbicas, enquanto pouco ou nenhum benefício traz e trará para os não enquadrados, quer os que recusam a institucionalização e normalização de suas vidas amorosas, quer aqueles para os quais ainda restará o estigma da perversão sexual (MISKOLCI, 2007).

Essa busca pela repetição e enquadramento ao modelo heterossexista é também refletida por Foucault ao citar as possibilidades em termos relacionais e de direitos para além do casamento,

> mais do que fazer com que o indivíduos tenham direitos fundamentais e naturais, nós deveríamos tentar imaginar e criar um novo direito relacional que permitiria que todos os tipos possíveis de relações pudessem existir e não fossem impedidos, bloqueados ou anulados pelas instituições relacionais empobrecedoras (FOUCAULT, 1994, p. 1129).

Assim, passados mais de vinte anos, as “instituições relacionais empobrecedoras” a que se referia Foucault (1994, p. 1129) ainda são vistas pela maior parte do movimento *gay* e lésbico

como algo a conquistar. Curiosamente, aqueles que já foram temidos como anunciadores da mudança social agora são vistos como a última esperança de manutenção de instituições em crise.

Miskolci (2007) salienta que dificilmente uma associação tradicionalista e conservadora como a TFP (Tradição, Família e Propriedade) conseguiria levar às ruas milhões de pessoas em defesa do casamento. Paradoxalmente, o movimento *gay* tem conseguido esse feito nas Paradas do Orgulho LGBT.

Contudo, o que se evidencia é que o direito de ser considerado como família e a aprovação legal do casamento entre pessoas do mesmo sexo, como desejo ou fato, demonstra o reconhecimento, por parte de alguns *gays* e lésbicas, do poder normativo de uma sociedade sem mais certezas sobre suas normas.

O flerte com a institucionalização se confunde com a sedução da normalidade e seus supostos prazeres sem culpas nem crises de consciência, como se casamento e família se confundissem com suas imagens idealizadas de um passado melhor nos quais reinara uma suposta idade de ouro em que tudo parecia estável, seguro e duradouro, e assim tentam resgatar a velha ordem social (MISKOLCI, 2007).

Posiciono-me consonante a Foucault (1984), que legitimar a família no contexto das relações amorosas estáveis entre pessoas do mesmo sexo talvez seja uma oportunidade ímpar para a compreensão dos limites e possibilidades de construção de uma família plural, não essencializada de qualquer determinação "natural". E com a necessidade de usar a sexualidade para e inventar novas relações e de ir para além das estruturas existentes (cf. introdução).

Creio que a posição de psicólogo nos convida a não comungar e perpetuar as práticas da opressão e violência. Somos representantes da ciência psicológica e devemos fazer dela um instrumento em prol da cultura do respeito e da paz.

Como representante das ciências humanas, especificamente da psicologia, concordo com Michael White (1998), de que os profissionais de saúde mental precisam manter uma postura política em suas práticas e precisam ajudar as pessoas marginalizadas a desconstruir, não somente suas autonarrativas, mas também as narrativas culturais dominantes e as práticas discursivas que constituem suas vidas. Desconstrução no sentido de explorar como esses discursos dominantes são moldados e de examinar a quem servem esses interesses e quem eles podem subjugar. Pondero que os discursos construcionistas sociais e *queer* e suas implicações para os estudos de gênero nos permitem reflexões nessa direção.

E nessa direção, Gergen (1989; 1999) se direciona para a psicologia da pós-modernidade, salientando que esta define o psicólogo como um agente de transformação

> social, para a qual contribuem o pessoal, o político e o profissional, implicando necessariamente uma ética das relações, cujos traços mais significativos são a autorreflexividade, consciência da reflexidade crítica e consciência de que suas práticas e seus métodos de estudo não são ideologicamente neutros. Ou seja, o psicólogo participa da construção da realidade, à medida que a linguagem é tomada a partir de seus efeitos; é, portanto, construtora da realidade.

Concordo com Gergen que os psicólogos devem questionar sobre a sua participação na manutenção de convenções, determinados rituais sociais e sobre quem ganha e quem perde com a continuação dos mesmos ou o que ganhamos ou perdemos ao construir o mundo de uma forma e não de outra, quem se beneficia com elas, quem fica silenciado e violentado no exercício da sua liberdade de ser.

7 SOBRE OS OBJETIVOS E JUSTIFICATIVAS DA PESQUISA

Neste capítulo, apresento uma contextualização mais específica sobre o que pretendo pesquisar a respeito da família homoparental, assim como as justificativas que me mobilizaram a querer aprofundar meus conhecimentos a respeito do assunto.

7.1 OBJETIVOS

7.1.1 Objetivo geral

Compreender como casais que se autodefinem como homoafetivos, isto é, casais de *gays* e lésbicas que mantêm relação estável, vivenciam o cotidiano da vida familiar e o exercício da parentalidade.

7.1.2 Objetivos específicos

Compreender, a partir da perspectiva de cada parceiro (a):

- as motivações que o(a) levou a constituir uma família e ter filhos(as);
- a convivência entre os membros de sua família no âmbito das relações intersubjetivas e do desempenho das atividades cotidianas;
- a convivência com a sua família de origem e extensa;
- as vivências dos(as) parceiros (as) e dos(as) filhos(as) na comunidade/sociedade;

- como significa o julgamento da sociedade frente à competência parental quando os casais *gays* e lésbicos são comparados entre si sob as perspectivas das posições de gênero.

O delineamento de tais objetivos foi impulsionado por alguns questionamentos que me foram suscitados, os quais foram acoplados e delineados em forma de temáticas, que ficaram como pano de fundo e subsidiaram o diálogo que mantive com os participantes na ocasião da realização da entrevista, que passo a descrever:

- Motivações para constituir família e ter filhos (as);
- Significações sobre a família homoparental;
- Relacionamento com os filhos;
- Nomeação dos vínculos de parentesco e formas de chamamento;
- Organização cotidiana quanto às responsabilidades domésticas;
- Vivência da família homoparental no âmbito da família de origem e extensa de cada parceiro (a);
- Vivências da família (parceiros (as) e filhos/filhas) na sociedade e comunidade (e aqui incluo também escola e judiciário);
- Significações atribuídas pela sociedade quanto à competência parental quando os casais *gay* e lésbico são comparados entre si a partir das posições de gênero.

7.2 JUSTIFICATIVA

O meu interesse em pesquisar e aprofundar o conhecimento sobre a família homoparental decorreu do fato de há muitos anos atuar como psicóloga clínica com crianças e adolescentes e também como psicoterapeuta de família e casal. Portanto, sempre muito envolvida com diferentes configurações de família. E aquela denominada por nossa sociedade de homoparental despertou em mim o interesse em querer compreender com mais propriedade especialmente as questões relacionadas ao desenvolvimento dos(as) filhos(as), para então, como psicóloga, poder contribuir com os pais e mães homoafetivos(as) e seus(as) filhos(as), que, muitas vezes, vivenciam discriminação social por serem filhos(as) de dois pais ou duas mães ou são vítimas do *bullying* homofóbico no contexto escolar, comprometendo seu processo de aprendizagem e sua autoestima, gerando nestes resistência em frequentar a escola. Por outro lado, as pesquisas mostram que os (as) profissionais da educação, especialmente os (as) professores (as), não se sentem preparados para lidar com tais questões, inclusive com os preconceitos dos próprios pais dos estudantes, considerados grandes obstáculos quanto à realização de projetos que visem trabalhar com os(as) estudantes ou mesmo com a comunidade questões relacionadas ao tema. Tentativas nesse sentido culminaram em reclamações por parte

de alguns pais junto à direção ou Secretaria da Educação, sendo estas calcadas em princípios morais e religiosos. Tais circunstâncias acabam por inibir iniciativas nesse sentido.

Observo que uma indagação fundamental que permeia o imaginário social coletivo é a ausência do pai/mãe do outro gênero e, assim, a possibilidade de comprometer o desenvolvimento psicossexual da criança, e, no futuro, ela vir a se tornar também homoafetiva. Pesquisas mostram também que muitos psicólogos e outros profissionais de áreas afins compartilham dessa inquietação, o que mostra que a ordem simbólica calcada na heterossexualidade compulsória ainda muito permeia o imaginário social coletivo, repercutindo em preconceitos em relação a essa configuração familiar. Cabe aqui observar que muitos dos próprios pais homoafetivos também têm dúvidas sobre essa questão. Posto isto, a possível vivência do preconceito social e a consequente possibilidade de comprometimento da saúde mental da criança também são fontes de rejeição e discriminação da família homoparental.

Também na posição de docente do curso de graduação e pós-graduação de Psicologia em uma universidade, observo que o preconceito também permeia os estudantes do curso, quer da graduação ou pós-graduação, e que na base do preconceito estão as mesmas questões acima apontadas. Nesta mesma universidade, faço parte de um grupo de pesquisa relacionado a gênero e sexualidade (CNPQ), no qual, alunos são convidados a participar para discutir e realizar pesquisas sobre temas que se relacionam com o assunto sexualidade e gênero, e observo o quanto os(as) alunos(as) que se iniciam no grupo são carregados de preconceitos e partilham das mesmas inquietações acima apontadas, e isso independe do curso que frequentam, pois o grupo é aberto a todos os cursos da Universidade, entretanto, os alunos que frequentam são predominantemente do curso de História e Psicologia.

A experiência como supervisora do estágio de terapia familiar realizado na clínica escola mostrou as inquietações dos (as) estagiários(as) do curso de graduação de Psicologia em trabalhar com as famílias homoparentais, e inseguranças quanto à possibilidade de precisar ter competências diferenciadas para atuar junto a essa configuração familiar é o que emerge a princípio.

Diante das questões acima mencionadas é que considerei a importância de desenvolver pesquisas junto a essa configuração de família, o que poderá oferecer subsídios e abertura de conhecimento a partir da realidade brasileira para as próprias famílias homoparentais, profissionais da Psicologia, professores e demais profissionais de áreas afins.

Penso ser da conjugação entre conhecimento científico e de sua divulgação a possibilidade de despatologizar o diferente e minimizar os preconceitos e estigmas que recaem sobre casais do

mesmo sexo e seus filhos. Desse modo, esta pesquisa pode significar também uma contribuição a serviço da prevenção.

Do ponto de vista social, é importante promover debates para que haja desconstrução do preconceito, que coloca esse modelo de família em situação de inferioridade frente às famílias heteroafetivas. Espero que este estudo, além de propiciar a abertura de debates e instrumentalizar profissionais das ciências humanas, seja também uma forma de dar voz a essas pessoas e empoderá-las para enfrentar aqueles que ainda insistem em não as legitimar ou, pior, em discriminá-las.

8 SOBRE A METODOLOGIA: UMA COMPREENSÃO HERMENÊUTICA NA PERSPECTIVA DE PAUL RICOEUR.

> *"O agir humano, modo de ser fundamental, conduz à atestação de si, à confiança no poder de dizer [...] de fazer e de se reconhecer [...]. É no agir humano, nas capacidades, do poder dizer, fazer, narrar, ser imputável, que ele reconhece a si mesmo e essa capacidade de reconhecimento é a expressão da liberdade do homem como um campo aberto de possibilidades".* (RICOEUR, 2011)

A metodologia que aqui utilizo é a fenomenológica numa compreensão hermenêutica na perspectiva do filósofo Paul Ricoeur. Para adentrar à metodologia na perspectiva de Ricoeur (1977; 1986), e aqui aplicada à psicologia, é pertinente considerar que, em se tratando de pesquisa qualitativa, esse filósofo considera que as conversações podem ser consideradas textos, que emergindo da experiência vivida, são interpretados em significados, coconstruídos em um diálogo entre participantes e pesquisador respondendo às questões específicas sobre a experiência vivida.

Ricoeur (1982) afirma que o momento hermenêutico é aquele que, transgredindo o fechamento de um texto, volta-se para o tipo de mundo aberto por ele. Este tem poder de descortinar realidades, é o recurso contra realidades previamente estabelecidas, que se constitui no espaço narrativo, ao manter a tensão entre o espaço da experiência e o horizonte dos ideais culturais. No encontro com um texto, a subjetividade do leitor é colocada em suspenso, e a apropriação das proposições de mundo fornecidas por ele tornam o si mesmo mais amplo, construído pelo sentido que dele emerge. É o que Ricoeur (1982, p. 182) nomeia de "potencialização do leitor", ou seja, o leitor real deve ser potencializado no sentido de tornar-se o leitor ideal do texto.

> Apropriar significa tornar próprio o que era inicialmente estrangeiro. De acordo com a intenção da palavra, o objetivo de toda hermenêutica é lutar contra o distanciamento cultural e a alienação histórica. A interpretação reúne, iguala, torna contemporâneo e semelhante. Essa meta é alcançada somente na medida em que a interpretação atualiza o sentido de um texto para a situação presente do leitor. A apropriação é o conceito adequado para a atualização de sentido enquanto é dirigido a alguém. (RICOEUR, 1982, p. 185).

Trazer a posição de Ricoeur com o foco na pesquisa qualitativa é atentar para a necessidade de um olhar crítico, que permite compreender a constituição da subjetividade em

meio a uma alteridade polissêmica. Cabe também destacar sua articulação entre ação e linguagem, a qual considera que abre o espaço da autonomia.

Nessa perspectiva, os atos de fala (discurso) propõem que o sentido seja determinado pelo uso. Logo, os discursos têm uma dimensão performativa na realidade e não estão enclausurados no campo dos signos. Afinal, conforme os dizeres de Ricoeur (1982, p. 149), "só queremos clarificar a linguagem para melhor analisar a experiência".

Para esse filósofo (Ricoeur, 1982), o discurso é um evento ou acontecimento, na medida em que é uma realização que se dá em determinado momento, por alguém, sobre algo e para alguém, mas é simultaneamente significação. Além disso, o discurso é sempre dirigido para alguém, é comunicação, e referido ao mundo (função referencial). Assim, para o autor, o discurso contém uma estrutura que lhe é própria, o que o torna adequado à investigação científica.

O discurso é produzido como evento e compreendido pelo outro como significação, conforme previamente exposto, e é passível não apenas de ser compreendido, mas também de ser explicado. Na compreensão, "apreendemos como um todo a cadeia dos sentidos parciais num único ato de síntese"; na explicação, "desdobramos o âmbito das proposições e significados" do discurso (RICOEUR, 1986, apud Kublikowski, 2001)). A noção de explicação, formulada por Ricoeur, funda-se numa concepção de causalidade compreendida como relação entre as partes e o todo, entre o objeto e o contexto, ou, ainda, refere-se à apreensão da estrutura de um dado fenômeno, o "discurso como obra".

Ao estabelecer uma analogia entre textos e ações, Ricoeur (1986) apud Kublikowski (2001) aponta que na ação, como no discurso, a interação é ultrapassada por seus significados, fixados através da narrativa em um tempo social.

É nesse contexto de pesquisa "qualitativa" de cunho fenomenológico em psicologia que Ricoeur estará mediando os passos pelos quais pretendo compartilhar e assim favorecer para que o leitor possa acompanhar o percurso realizado junto de nossos(as) participantes e demais interlocutores

8.1 SOBRE OS (AS) PARTICIPANTES

8.1.1 Sobre as famílias entrevistadas

Os (as) participantes dessa investigação foram três casais de lésbicas e três casais de *gays*, totalizando 12 pessoas que se autodefiniram como homoafetivas e mantinham relação conjugal estável e possuíam filhos (as), ou seja, exerciam juntos (as) a parentalidade,

independentemente de esta ter sido originária por adoção, tecnologias reprodutivas ou de um relacionamento anterior heterossexual. Observo que, diante da lei, a união estável é caracterizada por ser pública, contínua, duradoura e com o objetivo de construir família. Portanto, são esses os critérios que delimitei para a participação na pesquisa, sendo que estes (as) foram selecionados mediante a técnica de "bola de neve" (*snowball sample*), na qual eu, enquanto pesquisadora, solicitava aos(as) participantes indicações de outras pessoas que poderiam ser entrevistadas, e, assim, sucessivamente, caracterizando indicação em cadeia (PATTON, 2002).

Esclareço que a seleção dos participantes foi conduzida de acordo com princípios éticos e não foram convidadas e/ou aceitas pessoas que receberam atendimento na clínica onde a pesquisadora exerce a função de psicóloga clínica, nem da universidade onde a mesma é docente, pesquisadora e supervisora de estágio na clínica escola.

Obedecendo aos critérios estabelecidos para participar da pesquisa e frente às indicações, fiz o convite a um (a) dos (as) parceiros (as) por telefone, e este o estendia para o seu cônjuge, e já nesse contato ou depois me retornava confirmando o aceite do convite.

Nesse primeiro contato com um dos (as) cônjuges[5], expliquei o motivo de meu contato, informando quem havia indicado o casal. Esclareci o objetivo da pesquisa e que cada parceiro seria entrevistado em lugar privativo, separadamente, porém, na sequência, com o intuito de evitar compartilhamentos prévios e, assim, favorecer a privacidade para cada um narrar e dialogar com a pesquisadora livremente. Informei também que cada entrevista e potenciais depoimentos teria uma duração aproximada de sessenta minutos e que seria gravada em áudio. Expus os aspectos éticos da pesquisa e que esses seriam ratificados pela assinatura de ambas as partes do termo de consentimento livre e esclarecido (TCL). Mediante o aceite do casal, agendei a entrevista, e, no dia, hora e local, retomei os objetivos da pesquisa e esclareci mais detalhadamente o tipo de participação e a garantia de anonimato e sigilo em relação a qualquer informação que pudesse identificar o participante, assim como o direito de desistir a qualquer momento da pesquisa; que a decisão não significaria em qualquer perda, colocando-me à disposição para atender os(as) participantes, caso necessário. Assim, a participação foi legitimada por meio da assinatura do termo de consentimento livre e esclarecido (TCL). Para garantir o anonimato, os(as) participantes foram identificados(as) por nomes fictícios, e por isso as entrevistas não foram publicadas na íntegra, como garantia de privacidade, pois essas famílias poderiam ser identificadas.

[5] Utilizarei neste estudo a terminologia parceira (o) para referir-me a cada um dos (as) participantes, e, ao me remeter à ambos, utilizarei o termo "casal", sendo que essa nomenclatura não estará obrigatoriamente ligada a qualquer convenção social que legitime o seu uso, como, por exemplo, o casamento no sentido legal. Observo que estou calcada na linguagem em uso, independentemente das ambiguidades que permeiam tais terminologias.

Informo que este projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética da PUCSP e Plataforma Brasil sob o número 628.028.

A seguir, passo a apresentar as descrições identitárias dos(as) participantes, esclarecendo que todos(as) são oriundos(a) das camadas médias da população.

8.1.2. Sobre as descrições dos (as) participantes

8.1.2.1. Sobre o casal 1: Vilson e Júlio

O casal vive junto há 17 anos, são cabeleireiros, colunistas sociais, e a filha Ísis residia em orfanato desde 1 ano de idade, e, quando foi adotada pelo casal, tinha 4 anos e meio; foi registrada no nome de ambos. Hoje, Ísis está com 5 anos.

Vilson tem 35 anos, escolaridade superior incompleta, exerce a função de cabeleireiro, professor de cabeleireiro e colunista de um jornal.

Júlio tem 43 anos, nível superior, exerce a função de cabeleireiro, professor de cabeleireiro e colunista de um jornal.

8.1.2.2 Sobre o casal 2: Tolentino e João

O casal está junto há 17 anos, e, há um ano, adotou 4 filhos, sendo que estes são irmãos e moravam num orfanato, os quais identificamos como Selma (11 anos), Carla (9 anos), Wilson (7 anos) e Bia (5 anos), os quais foram registrados no nome de ambos.

Tolentino tem 42 anos de idade, escolaridade nível médio, profissão cabeleireiro, possui três filhos de um casamento heterossexual anterior (cujas idades são 20, 18 e 23 anos), os quais João ajudou a criar.

João tem 34 anos de idade, escolaridade 5ª série do ensino fundamental. A motivação em adotar as quatro crianças foi de sua parte, pois Tolentino já era pai biogenético, e João, embora, tenha ajudado a criá-los, queria ter os próprios filhos.

8.1.2.3 Sobre o casal 3: Laerte e Gilson

O casal está junto há 25 anos e se constituíram como uma família homoparental na ocasião em que os filhos biogenéticos de Laerte, dois meninos, Henrique (9 anos) e Luciano (7 anos) passaram a morar com o mesmo. Hoje já são adultos, casados, e Laerte e Gilson são avós de uma menina de 3 anos.

Laerte tem 56 anos de idade, escolaridade superior, é médico e tem dois filhos biogenéticos frutos de um relacionamento heterossexual anterior. Eles moravam em outro estado com a mãe, mas, por esta não estar bem em termos de saúde mental, Laerte foi pressionado pela sua família de origem a dar continuidade à criação deles; assim, seus dois filhos que, na ocasião estavam com 7 e 9 anos, passaram a fazer parte da família de Laerte e Gilson.

Gilson tem 50 anos de idade, escolaridade superior, é empresário, proprietário de uma relojoaria e professor universitário.

8.1.2.4 Sobre o casal 4: Simione e Keila

O casal está junto há 9 anos, porém estão casadas há dois anos e tem uma filha, Maria Fernanda de 5 meses, concebida por inseminação artificial, doador anônimo, gestada por Simione. Estão pleiteando na Justiça o registro no nome de ambas, pois, até o momento, a filha está somente no nome de Simione.

Simione tem 34 anos de idade, escolaridade superior, profissão de supervisora burocrático e operacional (servidora pública).

Keila tem 33 anos de idade, escolaridade superior, servidora pública.

8.1.2.5 Sobre o casal 5: Flávia e Karen

O casal está junto há seis anos, tem uma filha chamada Carol de 10 anos, que foi adotada por Karen com 1 ano e 3 meses. Quando o casal assumiu o relacionamento, Carol estava com quatro anos.

Karen tem 38 anos de idade, escolaridade I grau completo, tem uma filha biológica de 19 anos, Paula, proveniente de um casamento heterossexual anterior, que mora em outro estado e não aceita o relacionamento da mãe com Flávia por ter sentido que perdeu a mãe para a mesma, por isso não frequenta a casa do casal, ficando por parte da mãe as visitas à casa da filha, local onde reside a família de origem da mãe. Carol tem 10 anos e foi adotada com 1 ano

e três meses e foi registrada no nome do avô, pai de seu ex-marido e avô de sua filha de 19 anos. Ele se prontificou a registrá-la em seu nome para que tivesse o nome de um pai e tivesse direito à herança da família.

Flávia tem 24 anos de idade, escolaridade II grau completo, é comerciante, proprietária de um bar/lanchonete.

8.1.2.6 Sobre o casal 6: Vera e Raíssa

O casal está junto há 7 anos e tem uma filha de 5 anos chamada Ana Clara, que foi gestada por Raíssa e concebida por fertilização caseira, cujo doador foi um amigo de ambas, de orientação sexual homoafetiva, e se prontificou a ser o pai. Ele participa da educação da filha, porém reside em sua própria casa. Também mora junto com a família uma das filhas de Vera que é solteira, tem 20 anos e se chama Marina.

Vera tem 45 anos de idade, escolaridade ensino médio, é servidora pública, teve um casamento heterossexual anterior do qual teve 3 filhas biogenéticas: Marina, que tem 20 anos, solteira e mora junto com o casal; as outras duas filhas são casadas. Vera é avó biogenética de duas meninas e convivem de forma harmônica.

Raíssa tem 29 anos, escolaridade ensino médio, administra uma padaria que é arrendada por ambas, gestou a filha que foi concebida por fertilização caseira, portanto é a mãe biogenética e jurídica de Ana Clara, e convive harmonicamente com a filha de Vera, que se chama Marina tem 20 anos e mora junto com a família.

Wilson, pai biogenético de Ana Clara, de orientação sexual homoafetiva, frequenta a casa do casal regularmente, auxilia nas despesas da filha, participa de suas atividades na escola, como pai, leva a filha para passear e passar o dia com ele e a avó Hanna (mãe de Wilson), que também é bastante presente na vida de Ana Clara.

8.2 SOBRE A ENTREVISTA

A vivência cotidiana da vida familiar e do exercício da parentalidade dos casais homoafetivos foi obtida por meio de entrevista dialógica, qual foi iniciada pela seguinte pergunta estimuladora: “Você poderia me contar sobre sua vivência cotidiana como um casal homoafetivo e como pai (*gay*)/mãe (lésbica)?”. No transcorrer da entrevista estabeleceu-se um diálogo entre pesquisador e participante com propósito de ampliar as narrativas destes, visando a uma melhor compreensão dos sentidos das mesmas; convidá-los (as) à reflexão e, assim, responder aos objetivos da pesquisa. Considero que a pergunta estimuladora realizada no início

da entrevista favoreceu para que narrativas sobre o vivido dos (as) participantes emergissem de forma espontânea e perpassassem naturalmente pelos objetivos da pesquisa, e, quando isso não aconteceu em relação a algum (s) dos objetivos, busquei o apoio das temáticas em forma de perguntas abertas como um meio de preservá-los. Conforme Kvale (1996, p. 183), "as questões dirigidas aos participantes fazem emergir tópicos de suas narrativas, que no encontro com uma escuta ativa do investigador, codetermina o curso da conversação, tornando-o coautor da narrativa". Assim, a conversação é um modelo de interação humana que, em perguntas e respostas, permite saber de experiências, sentimentos, esperanças e do mundo no qual são vividos (KVALE, 1996 apud KUBLIKOWSKI, 2001).

Esclareço que, na entrevista orientada pela perspectiva fenomenológica e hermenêutica, o investigador atua como intérprete já no momento da entrevista: registra tanto o que é dito como o que não é dito; atenta para as vocalizações, expressões faciais, posturas corporais, checa suas interpretações no transcurso da própria entrevista. Focaliza o tema em estudo de modo deliberado, porém não restritivo, ou seja, a entrevista não é nem inteiramente "estruturada" nem inteiramente "não diretiva". A tarefa do entrevistador é guiar o entrevistado para o tema e não para certas opiniões sobre o tema, assim como requer que o entrevistador esteja atento e vigilante à interferência de suas pressuposições, porém sem deixar de reconhecer que a sensibilidade e os conhecimentos do pesquisador interferem na natureza do discurso que emergiu da conversação. Desse modo, ao invés de ser uma coleta de dados, mundos são construídos em coautoria com o entrevistador (KUBLIKOWSKI 2001). Na visão de Kvale (1996), a entrevista é em si mesma um empreendimento fenomenológico e hermenêutico, descritivo e interpretativo, objetivo e subjetivo, do começo ao fim.

8.3 SOBRE A ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO

Tendo em vista que o método que orienta esta pesquisa é o fenomenológico hermenêutico baseado na filosofia de Paul Ricoeur, e considerando a etapa deste estudo, apoio-me em Kvale (1996) para ratificar que o objeto de estudo da fenomenologia é a consciência ou o mundo-vida, e os textos ou o discurso como texto são objeto de análise da hermenêutica. Os textos produzidos por intermédio de entrevistas guardam, assim, um caráter misto dessas orientações filosóficas, na medida em que se materializam como textos e dizem respeito ao mundo-vida dos (as) entrevistados. Desse modo, a situação de entrevista, movimentou-se entre a descrição ao ter o propósito de obter descrições do mundo-vida dos (as) participantes, e, quando estes (as) descrevem de modo espontâneo o que fazem, pensam, sentem e atuam em relação ao tema em estudo, sendo que essas descrições já são consideradas uma interpretação,

quando traz o vivido à linguagem. Durante as entrevistas, novos significados foram atribuídos às experiências, coconstruídos em um diálogo mantido por perguntas e respostas, cujos significados forams sendo condensados e interpretados até que uma interpretação possivel fosse visualizada ou mostrasse evidência que um tema estava sendo compreendido de diferentes formas.

Nessas conversações sobre a vida humana, transformadas em textos a serem interpretados, a hermenêutica tomou uma importância dupla ao elucidar o diálogo que produziu o texto da entrevista e por aplicar-se ao processo de interpretação subsequente do mesmo (KUBLIKOWSKI, 2001). Desse modo, ao invés de ser uma coleta de dados, mundos são construídos em coautoria com o entrevistador. O texto produzido pela entrevista recorta uma narrativa e emerge em coautoria com a pesquisadora no mesmo processo no qual é interpretado. Nos dizeres de Kublikowski (2001), este representa uma situação interpessoal específica que implica a presença corporal e a referência situacional, que, ao ser transcrita, torna a experiência opaca, pois os sinais que se presentificam na situação viva estão ausentes. Esse tipo de texto se diferencia do texto literário, pois este é um trabalho terminado, cuja intenção de comunicar é exterior à situação na qual é originado, descreve tempo e espaço, e os significados são condensados e articulados (KUBLIKOWSKI, 2001).

De posse dos textos orais, ou seja, das entrevistas gravadas, passei para a etapa da transcrição, conforme sugerem as diretrizes metodológicas deste estudo. Cabe aqui observar que a transcrição de entrevistas traz repetições, digressões, ruídos, que exigem um processo de condensação na interpretação (KUBLIKOWSKI, 2001).

De acordo com as diretrizes de Ricoeur (1977) e inspirada por Kublikowski (2001), a partir das entrevistas transcritas, passei, então, a realizar um processo de clarificação, que distinguiu entre o essencial e não essencial do material, em função do objetivo da pesquisa e dos meus pressupostos teóricos.

Concordo com essa autora quanto à compreensão de um texto a partir da perspectiva da hermenêutica a qual consiste em deslocar a compreensão para um espaço semântico que o texto pode revelar, pois este está aberto a uma pluralidade de construções.

Em um primeiro momento, li cada entrevista como um todo, permitindo conjecturar seu sentido mais geral. A abordagem de certos temas e a volta ao seu significado mais global, à luz do significado aprofundado das partes, assumiram uma forma circular, na qual uma interpretação demonstrava ser mais provável que outra. Confrontar essas interpretações e arbitrar entre elas, neste movimento entre o todo e as partes, foi um processo que se repetiu e só terminou quando os significados dos diferentes temas emergiram em uma unidade coerente. Estas conjecturas são consideradas aproximações probabilísticas, e, não verificações empíricas.

“Mostrar que uma interpretação é mais provável à luz do que sabemos, é algo diferente de mostrar que uma conclusão é verdadeira” (RICOEUR, 1976, citado por (KUBLIKOWSKI 2001, p.9).

Nesse movimento entre todo e partes, inspirada em Kublikowski (2001), fiz uma condensação em busca de unidades de significado que expressassem o ponto de vista de cada participante. Realizei, então, uma categorização dos significados que estruturam esse material, dando uma visão da ocorrência de ações, crenças, atitudes, através de todas as entrevistas. Esse processo de análise fez emergir duas grandes categorias, que assim foram dispostas: I) Pertencer e viver numa família no contexto homoparental; e II) Família homoparental frente à sociedade. A categoria temática I se desdobra em subcategorias: 1) Sobre as motivações de constituir uma família homoparental; 2) Sobre a família homoparental e as plurais formas de acesso à parentalidade; 3) Sobre pertencer, viver e se desenvolver em uma família homoparental: os filhos e as relações familiares. A categoria temática II se desdobra nas subcategorias: 1) Sobre a homoparentalidade na comunidade; 2) Sobre questões legislativas e jurídicas.

Os textos, desvinculados de sua situação original de produção ao serem transcritos e contextualizados, permitiram-me um aprofundamento dos significados, sendo a interpretação considerada como uma continuação da conversação, que, no diálogo, possibilitou buscar significados que ultrapassassem a sua situação original de produção (KUBLIKOWSKI, 2001).

Reiterando que o objetivo da interpretação é a compreensão que emerge como explicação, esse processo forma um arco hermenêutico, que se move da compreensão existencial à explicação e vice-versa. A partir de uma aproximação subjetiva, esse arco constrói o mundo que está por trás do texto, através da pré-compreensão, dando um sentido para a totalidade, com o qual nos movemos ao seu encontro (KUBLIKOWSKI, 2001).

Assim, as entrevistas e os respectivos procedimentos de análise e interpretação favoreceram a emergência de uma narrativa considerada uma continuidade entre as histórias iniciais contadas pelos (as) participantes, e a história final, dirigida a uma audiência. Concordo com Kublikowski (2001) que o processo de iniciar no dito e buscar a compreensão, possibilitou renovar as conversações, desenvolvendo uma zona de significados, que entre a descrição e prescrição, manteve uma tensão entre o horizonte dos (as) participantes e o horizonte do investigador.

9 SOBRE OS DISCURSOS ANALISADOS: AS VIVÊNCIAS DOS CASAIS HOMOAFETIVOS, SEUS (AS) FILHOS (AS) E AS RELAÇÕES FAMIIARES COTIDIANAS

As vivências dos casais homoparentais começaram a se delinear a partir dos motivos que levaram esses casais a aceitar o convite para essas conversações. As razões expostas prevaleceram em torno do reconhecimento da necessidade de estudos sobre essa configuração familiar e a relevância das próprias histórias assim como a vida em família com os seus respectivos filhos(as) para esses estudos. Alguns dos casais que tinham filhos ainda pequenos, ao mesmo tempo que compartilhavam o quanto se sentiam vivendo e oferecendo aos seus(as) filhos(as) uma família no sentido de um lugar de cuidado, afeto e proteção, dirigiam a mim questões sobre a minha experiência e pesquisas a respeito do desenvolvimento das identidades dos(as) mesmos(as) e sobre a psicologia como uma possível parceira dos pais e respectivos(as) filhos(as) no transcorrer do desenvolvimento destes(as). As entrevistas desenvolveram-se, então, nessa hermenêutica dupla, que, simultaneamente, buscava compreender a vivência do outro, que visava compreender a própria vivência.

Esse movimento pode ser ilustrado na conversação com a Keila, que narrou acreditar na Psicologia como uma possibilidade de apoio e orientação tanto para o casal como para a filha. Keila apontou essa possibilidade como uma forma preventiva em torno do desenvolvimento da filha, devido a mesma pertencer a uma configuração familiar diferente e vir a vivenciar possíveis preconceitos e estigmatizações, conforme expressou em seu discurso: *“* Quando a Ana Flávia ficar maior, talvez vamos levá-la ao psicólogo pra ter uma ajuda, apoio psicológico, pois a situação dela é um pouquinho diferente da das outras crianças, né? A gente mesmo, eu acho que nós estamos também pensando em procurar um psicólogo, pra gente se sentir mais segura com relação ao que acontece, como a gente se coloca, com relação com a nossa família e futuramente com a escola”.

Keila relatou ter respondido ao convite para participar da pesquisa com o intuito de contribuir com a evolução dos estudos e da consequente desconstrução dos preconceitos. Ao mesmo tempo legitimou a Psicologia como uma via com que se pode contar nesse processo.

A justificativa de Vilson também foi nesse sentido: “Desde que adotamos a nossa filha, nunca tivemos nenhum problema, mas eu aceitei e sempre aceito dar entrevista para estudos de mestrado, doutorado em diferentes áreas, para o jornal, e já fomos várias vezes e em vários programas de televisão, porque acho que é uma forma de ajudar as outras famílias homoparentais e ajudar a sociedade evoluir”.

Vilson justificou a aceitação ao convite por considerar que a sua vivência como casal, pai e família pode contribuir com os estudos e, consequentemente, para a transformação da nossa sociedade, especialmente no que tange aos preconceitos e às ações decorrentes.

Essas mesmas justificativas foram dadas por Gilson, Tolentino, João e Flávia, porém estes enfatizaram, ser mais seletivos na concessão de entrevistas, com intuito de não expor a intimidade familiar bem como os(as) filhos(as), restringindo-as, portanto, às academias, as quais realizam pesquisas a respeito do assunto que os envolvem, conforme expressou o discurso de Flávia: "Quando você ligou não atendi o telefone porque vi que o DDD era de fora e não conhecia. Procuro evitar porque muitos curiosos ficam ligando. Aceitamos dar essa entrevista, porque fomos indicadas por pessoas conhecidas e porque você está fazendo uma pesquisa de doutorado, e isso é coisa séria e pode contribuir positivamente. Você não está aqui para nos expor e falar mal de nós".

Os discursos dos(as) participantes explicitam a Psicologia como um caminho que essas famílias podem contar no âmbito da prevenção e terapêutica, a importância do desenvolvimento de pesquisas/estudos por parte da academia e do compartilhamento das experiências vividas, como contribuidores e coautores do processo evolutivo da família homoparental na sociedade brasileira.

Perguntar a estes cônjuges como eles vivenciavam o cotidiano como casal homoafetivo e pais/mães fez emergir significados comuns e também que competiam e conflitavam. Não sendo possível eliminar os antagonismos, as configurações narrativas permitiram dialogar com essas mudanças sentidas e anunciadas, na constituição de projetos existenciais, em histórias singulares, que apresentam pontos de congruência em relação ao sentido de família na vida privada e na sociedade, emergindo em categorias ou significados partilhados. A partir dessas duas grandes categorias, emergiram subcategorias, as quais passamos a compartilhar.

9.1 CATEGORIA TEMÁTICA I: SOBRE PERTENCER E VIVER NUMA FAMÍLIA NO CONTEXTO HOMOPARENTAL

9.1.1 Subtemática 1: Sobre as motivações de constituir uma família homoparental.

As descrições de cada parceiro (a) sobre a sua vivência cotidiana como casal e como pai, mãe e respectivas posições parentais, evidenciaram as motivações que os levaram a constituir uma família no contexto homoparental, assim como as de se tornarem pais, evidenciando os sentidos que os(as) participantes atribuem à família, homopaternidade,

homomaternidade e homoparentalidade, os quais foram expressos em discursos, conforme recortes abaixo.

Vilson significa a família como um querer e uma necessidade quase que universal do ser humano, "*acho que somos como a maioria das pessoas que querem ou tem essa necessidade de ter uma família*". Entretanto, o desejo da paternidade foi construído a partir de uma relação de proximidade com algumas crianças: "*a gente faz trabalho voluntário em algumas instituições e a gente acabou se envolvendo com um menino; a gente ia buscá-lo para passar o dia em casa, levava ele para passear e depois foi com uma menina. Eles despertaram na gente esse lado paternal e aflorou essa vontade de ter uma criança; a gente percebeu que a casa precisava de uma criança*". A partir de então, ter um(a) filho(a) passou a ser uma possibilidade significada como positiva para o casal, "*foi aí que entramos na fila da adoção e conseguimos ter a nossa filha e continuamos inscritos na fila da adoção, porque queremos que ela tenha um irmãozinho(a)*".

Para Júlio, cônjuge de Vilson, a adoção de sua filha significou também a concretização do desejo de transcendência e continuidade do nome e da família, ou seja, garantir a duração dos laços de parentesco, pois ela é a única herdeira dos bens e do nome da família, conforme expressa em seu discurso: "*eu adotei a Ísis, uma porque eu sou o único filho, neto e sobrinho, eu sempre brinquei com meu pai que a árvore genealógica ia secar porque não se tem mais herdeiros, eu sou o último se não tivesse a Ísis, agora tem, porque ela tem meu sobrenome*". A segunda razão apontada por Júlio coincidiu com a de Vilson.

Embora Keila tenha sempre desejado ser mãe, assumir um relacionamento homoafetivo a colocou diante do dilema de ter que escolher entre a permanência nele ou constituição de uma família e ser mãe. Portanto, os sentidos que Keila atribuía ao relacionamento homoafetivo, construção de família e maternidade não conciliavam essas três dimensões no seu projeto existencial, conforme explicitou seu discurso: "*Eu sempre quis ser mãe, eu sempre tive desejo de ser mãe, sempre gostei muito de neném! Quando conheci a Simione, quando a gente começou namorar, isto fugiu um pouco do meu pensamento, achei que não ia dar certo, achei que ia me contentar... ou eu teria de escolher, ou eu quero a Simione ou eu quero ter uma família e ter filhos, sabe*"! Entretanto, tais significações foram desconstruídas nas relações sociais, e os projetos em torno de constituição de família, maternidade, foram ressignificados e concretizados: "*Depois que a gente conheceu umas amigas, elas foram atrás e elas tiveram filhos, e aí a gente viu que essa realidade não era tão difícil. Já tinha ouvido falar que era possível, mas pra mim parecia muito longe, que seria uma coisa muito cara, uma coisa surreal, de filme, que pudesse acontecer lá no país de primeiro mundo, mas aqui não, e depois que elas*

fizeram e a gente conversando e tal! A gente viu que não era assim tão longe da realidade, que dava pra ser. Então a gente foi alimentando isto, esse desejo, até que partimos para a fertilização artificial, e nossa filha está aqui". A Simione é que gestou a criança, ocupando, portanto, a posição de mãe biogenética, e Keila, de "comãe".

Vera significa a família como uma necessidade básica e imprescindível para sua existência, sendo esta significada como fonte de compartilhamentos, segurança e ajuda, conforme explicita em seu discurso: "*Porque família é a base de tudo, e eu não sou ninguém sem a minha família, eu não sei viver sem a minha família, as minhas filhas, os meus netos são a minha base, e a Raíssa entrou pra minha vida eu entrei pra vida dela. E entramos uma na família da outra*". O sentido que Vera atribui à família a fez buscar a sua completude e fortalecimento por intermédio de um vínculo comum com sua parceira, que seria terem um(a) filha(o), conforme explicita sua narrativa: "*E foi aí quando houve a conversa da gente ter uma filha(o) nossa, seria um vínculo nosso*".

Raíssa considera que a família que construiu com Vera significou a concretização do sentido de família como fonte de amor, carinho e diálogo, embora traga a quebra do mito que permeia o imaginário coletivo de ser esta um lugar perfeito, conforme expressa em seu discurso: "*Para mim, tudo aquilo que eu sempre quis eu tenho hoje, é tudo o que eu sempre quis viver. Hoje eu tenho oportunidade de fazer com a minha filha tudo o que eu não tive oportunidade de ter com minha mãe e meu pai, dar amor, carinho e dizer vamos conversar! Sem esquecer que eu sou mãe e não amiga! Então, hoje eu posso dizer, tenho uma família, não é a perfeita, mas pra mim ela é tudo de bom*".

Tolentino não desejava ter mais filhos, pois já tinha quatro filhos biogenéticos provenientes de casamento heterossexual anterior, porém legitimou e apoiou o desejo do seu cônjuge e a adoção passou a ser um projeto do casal, conforme narra: "*Eu nunca escondi de ninguém que eu estava satisfeito com meus filhos, não era carente de filhos e não pensava em ter mais. Mas o João não, ele tinha esse desejo. Eu dei força e apoiei, mas não esperava que fosse quatro. Eu assustei, mas não fomos nós que escolhemos eles, e sim eles nos escolheram, mas tudo se encaixou, deu certo. Não compramos roupas de marca, não tem luxo, escola particular, mas tem muito amor, carinho, e fome eles não vão passar*".

João significa a paternidade como algo inerente à sua essência, portanto, necessária. Ter a identidade de pai e se sentir posicionado como tal pelos seus filhos e filhas é significado por João como fonte de gratificação: "*Eu ajudei a criar os filhos biológicos do Tolentino, que são frutos de casamento heterossexual que ele teve, antes de nosso relacionamento. E eu ficava imaginando se eles fossem meus filhos, imaginava como seria a educação, o amor, o carinho*

que eu daria para eles. Eu senti necessidade também de ser pai, de ouvir uma criança me chamar de pai, eu acho gratificante, fico feliz. Então, eu é que quis adotar e assim adotei os meus quatro filhos que eu amo muito, e percebi que na realidade eu sempre fui pai".

Gilson expressa que a parentalidade não fazia parte de seus projetos existenciais devido à forma como a nossa sociedade trata a questão da homoparentalidade, entretanto, se a sociedade fosse mais aberta, gostaria de tê-los, pois gosta de família e gostaria de ter descendentes: "*Nunca pensei em ter filhos, até gostaria de ter filhos se eu pudesse criá-los numa sociedade mais aberta, gostaria de ter descendentes, gosto de família*".

Todavia, Gilson considera que a parentalidade lhe foi imposta circunstancialmente na ocasião em que os filhos biogenéticos de seu cônjuge, provenientes de um casamento heterossexual anterior, precisaram vir morar com o pai, ou seja, com o casal. Para Gilson, ponderar que a configuração de sua família havia mudado, já que agora era uma família com filhos, a princípio foi difícil, porém, foi harmônica e gratificante, e hoje os considera como a extensão de sua família "*Quando Laerte pediu a minha colaboração, aceitei, porém, sabia que minha vida ia mudar muito, não estava nos meus planos. Mas a nossa vida foi muito harmônica, nós fizemos muitas coisas juntos, e eles tiveram uma boa criação, e eu acho que hoje eles reconhecem que eu ajudei muito nisso, vejo eles hoje como a extensão da minha família*".

Flávia expressa a importância que Karen e sua filha têm em sua vida e enfatiza a importância da família: "*Eu amo muito as duas, nós temos as nossas discussões, mas pra mim elas são tudo, é a minha família, eu sou muito ligada à família. Quando a gente tem algum problema, meu mundo acaba*".

O discurso de Flávia expressa a possibilidade da realização do seu projeto de homoparentalidade por intermédio da filha da parceira, sentindo-se mãe pelos laços afetivos e sociais: "*Eu sempre quis ser mãe, pensava em fazer inseminação artificial. Sempre gostei de criança, e menina é mais bonitinha, a gente arruma como uma bonequinha, chama mais atenção. Então eu sempre quis ter uma filha, e quando assumi o relacionamento com a Karen fiquei feliz por ela ter a Carol, e hoje tenho a Carol como filha, não no papel, mas no coração*".

Os discursos explicitam que os sentidos atribuídos à família e à parentalidade estão na base das motivações dos (as) participantes quando se constituíram como família homoparental, exceto o casal Gilson e Laerte, cuja parentalidade foi decorrente de circunstâncias familiares, conforme já mencionado em seus respectivos discursos. Entretanto, Gilson observa que a parentalidade não fazia parte de seu projeto de vida devido à forma com que a sociedade trata a questão da família homoparental. O mesmo observa que gostaria de ter tido filhos se pudesse

criá-los numa sociedade mais aberta, pois gosta de família e gostaria de ter descendentes. Tal justificativa, de certa forma, é congruente com os discursos dos (as) demais participantes, os quais significaram a família como um lugar necessário para o ser humano, no qual o compartilhar de afeto, aceitação, intimidade, apoio, lazer, calor emocional. Todos eles evidenciam que a parentalidade gera um sentido de completude, pertencimento, ampliações e definições de parentescos e continuidade da família.

Cabe observar que, conforme a narrativa da maioria dos(as) participantes, significar a família como necessária para todas as pessoas, e a maternidade, paternidade e parentalidade como um desejo inerente ao ser humano, ratificam as concepções essencialistas, naturalizantes, de tais posições e identidades. Porém, cabe notar que tais significações prevaleceram especialmente entre as mulheres, o que, ao meu ver, indica a reprodução dos discursos naturalistas, pela força da coerção social que há séculos prescreve a maternidade como inerente ao gênero feminino, definidora do ser mulher.

Entretanto, mediante a complexidade do mundo atual, a ideia de família como uma descrição inquestionada, unificada e historicamente universal, vem sendo desconstruída, e a diversidade de experiências que as pessoas têm com a família vem sendo legitimada. Essa consideração se opõe à ideia de que a família é sempre um lugar seguro, protegido, e estruturado de forma determinada. Conforme Thorne (1992), a família está vivendo um período de rápida mudança, na qual a variedade e complexidade de suas configurações, de uma perspectiva prognóstica, pode, pela primeira vez na história, produzir uma chance de uma ordem de gênero e parentesco verdadeiramente democrática.

9.1.2 Subtemática 2: Sobre a família homoparental e as plurais formas de acesso à parentalidade

As narrativas de cada parceiro (a) sobre a sua vivência cotidiana no que tange à posição homopaternal, homomaternal e homoparental e as respectivas repercussões nas posições dos componentes familiares se evidenciam de formas diferenciadas nas plurais formas de acesso à parentalidade e, consequentemente, na constituição da família homoparental, conforme evidenciam em seus discursos.

9.1.2.1 A escolha da adoção como via de acesso à parentalidade

Os casais Vilson e Júlio e Tolentino e João evidenciam, em seus respectivos discursos, que a decisão de adotar uma criança foi um projeto comum do casal. Nesse tipo de família homoparental, constituída por adoção e como projeto comum do casal, os vínculos são delimitados por laços afetivos e sociais, portanto, cada parceiro passou a assumir a posição de pai; logo, penso ser apropriada a denominação de "copais".

O casal Vilson e Júlio conseguiu na justiça o registro da filha no nome de ambos, e o mesmo se deu com o casal Tolentino e João ao adotarem seus quatro filhos. Portanto, além de assumirem a posição de pais afetivos/sociais, eles assumiram também as posições de pais jurídicos.

A filha atribuiu a Vilson o chamamento de pai Vi, e a Júlio, de pai Ju. Os filhos de Tolentino e João os chamam de pai Tole e pai Jô, respectivamente.

9.1.2.2 O acesso à homoparentalidade por fertilização artificial com doador anônimo

Keila e Simione tornaram-se mães pelo método de fertilização artificial com doador anônimo. O casal decidiu que a criança seria gestada por Simione, e no futuro Keila é que gestará o(a) segundo(a) filho(a), já que se trata de um projeto do casal: "*Procuramos uma clínica reprodução humana, lá a gente conversou, tanto eu como a Simione tínhamos saúde e idade. A gente tem idade fértil, então nós duas tínhamos vontade ter filho. A Simione estava no momento profissional mais tranquilo, já estava mais preparada psicologicamente pra encarar. Então, ela se dispõe, e ela quis ir primeiro pra fazer o tratamento, e quando partirmos para o segundo(a) filho(a), vou eu. Então, a gente fez fertilização utilizando sêmen de doador anônimo, que a gente escolhe sêmen no banco nacional. Nesse banco de sêmen eles disponibilizam algumas informações básicas do doador que a gente não conhece. Passam as características físicas dessa pessoa, então, por exemplo: a cor do cabelo, cor dos olhos, a origem étnica, religião, hobby e profissão e tipo grupo sanguíneo dessa pessoa. Então, a gente escolheu um doador. E, por a gente resolver de fazer primeiro na Simione a fertilização, a gente escolheu um doador com a características físicas parecida com as minhas, pra tentar sair uma criança mais familiar assim né! Que pareça um pouco mais com a família, e aí deu tudo certo. Nós conseguimos, e aí ela engravidou, e graças a Deus a gravidez foi bem até o fim, e a Maria Fernanda tá aí linda*".

Simione, ao gerar a filha Maria Fernanda, passou a assumir a posição de mãe biogenética e jurídica, e a parceira assumiu a posição de mãe afetiva, ou "comãe", e estão no aguardo da decisão da justiça para que a filha seja registrada no nome de ambas. Maria

Fernanda está sendo ensinada que tem duas mães, e as mesmas estão lhe oferecendo sugestão de chamamento, como Mamissi (mamãe Simione) e Mamike (mamãe Keila).

9.1.2.3 Quando a família homoparental se torna pluriparental: fertilização artificial caseira e um homem gay como doador

O discurso de Vera explicita que ela e sua parceira, juntamente com um amigo *gay*, projetaram o acesso à homoparentalidade por meio de fertilização artificial caseira, na qual ele seria o doador de sêmen conforme narra Vera: "*O Wilson veio e falou: se vocês quiserem ter um filho, eu doo o esperma, porque eu também quero ter um vínculo, eu também quero ter um filho. Eu conheço vocês, a gente tem amizade e tudo, e, por eu ser gay também, não penso em casar e ter filho. Então, eu gostaria de ter um filho com vocês*". Ao oferecer-se para ser o doador, Wilson deixa explícito o desejo de se tornar pai, ter um vínculo biogenético. O projeto conjunto foi concretizado, Raíssa é que gestou a criança, a qual recebeu o nome de Ana Clara, tornando-se juntamente com Wilson os pais biogenéticos e legais da mesma. Vera assume a posição de mãe afetiva e social ou "comãe", já que a decisão do acesso a essa forma de parentalidade foi projetada pelos três. Marina, que mora com a família, que até então ocupava a posição de filha de Vera e enteada de Raíssa, passou a ocupar também a posição de irmã afetiva e social de Ana Clara.

Vera complementa que, embora Wilson não more com elas, a sua posição não se limitou à de "doador", mas de "pai biogenético" e "pai legal", pois acompanhou toda a gestação de Raíssa, exames, etc., e, quando Ana Clara nasceu, assumiu também a posição parental em conjunto com Raíssa e Vera, configurando-se, portanto, uma família pluriparental no contexto da homoparentalidade. "*Ele não mora com a gente, mas ele não deixa de participar; ele ajuda nas despesas, compra material escolar; nós participamos, tipo: Wilson, nós fizemos tal coisa, ou então ele leva na escola, vai em festinhas dela na escola; o dia que não dá pra ir, porque ele faz faculdade, ele senta e conversa com ela. Domingo passado ela passou o dia inteiro com ele e com a avó, que é a mãe dele*".

Vera, em seu discurso, observa que a decisão de registrar a filha no nome de Wilson e não de Vera foi calcada em dois objetivos: primeiro de dar uma família para a filha, e Wilson representava para Vera e Raíssa essa possibilidade, e o segundo objetivo evitar que a filha futuramente viesse a vivenciar preconceitos, por ter sido registrada no nome de duas mulheres e não ter um pai. Tais posicionamentos trazem implícito o sentido de família calcado no modelo heteronormativo, o qual prevê a presença do gênero masculino para completar-se e não

vivenciar preconceitos, conforme narra Vera: "*Na época, até podíamos ter registrado no meu nome e no da Raíssa, e o Wilson disse que concordava, desde que deixássemos ele ter participação na vida da Ana Clara. Eu disse: não é justo, primeiro porque ela é filha dele com a Raíssa, e não poderíamos tirá-lo da história, pois ele não é só um doador, se fosse só um doador a gente procurava um banco de sêmen, a gente queria uma família para a Ana Clara*".

9.1.2.4 A família recomposta: os filhos biogenéticos de relacionamento heterossexual anterior como gênese da homoparentalidade

O discurso de Gilson explicita a forma de família recomposta no contexto homoparental, configuração que foi definida no momento em que os filhos biogenéticos do parceiro, gênese de seu casamento heterossexual anterior, vieram a morar com o casal, conforme expressa: "*Eles vieram pra cá, e nós passamos a ter mais afinidade já com onze e nove anos, então já vieram quase que na 'aborrecência' e vieram num momento difícil da vida deles, a mãe deles estava passando por um momento de desestruturação, então era um momento difícil pra eles*". Gilson relata que aceitou colaborar com seu cônjuge e concordou que seus filhos passassem a viver com o casal, embora tivesse conhecimento de que isso significaria muitas mudanças na vida de ambos: "*De uma hora pra outra o Laerte me avisou que a tia dos meninos ligou pra ele, falando que chegou a tal ponto que ela achava melhor que os meninos viessem para viver conosco, que a mãe deles não estava dando conta, e foi aí que o Laerte me procurou e pediu minha colaboração, isso foi uma cena emotiva, não sei se ele estava com medo da minha resposta, de eu falar não, de eu não querer, ou me separar por causa disso e coisa e tal, sei que ele chegou a chorar, se emocionou e pra mim numa boa, em termos. Sabia que minha vida ia mudar muito, não estava nos meus planos, sabia que muita coisa ia mudar, ia ter que passar a viajar só nas férias escolares, ter que estar em casa mais presente, ter limitação do espaço em casa, compartilhar o espaço com novas pessoas que estariam chegando e pessoas que supostamente estariam desestruturadas*".

Laerte, cônjuge de Gilson, ratifica o difícil processo de adaptação que se deu na ocasião em que a família foi recomposta: "*A presença deles no nosso convívio, obviamente que a coisa aqui não foi muito fácil, porque você de repente tem que assumir, levar para a escola, buscar na escola, a alimentação que você não fazia, porque você fazia fora e agora tem que fazer com as crianças, cuidar de roupa, cuidar da casa, é toda uma vida doméstica que você não tinha quando éramos os dois. Com eles então mudou bastante, e no começo obviamente foi difícil, mas a gente se adaptou muito bem às situações*".

Gilson esclarece como vivenciou o processo de transformação na forma de família no que tange à posição de padrasto, ou pai afetivo e social, que passou a ocupar: "*Eu não me sentia pai, eles conviveram muito tempo comigo, mas eu acho que o sentido que eu tive de pai, por exemplo, eu jamais tentaria passar pra eles, e acho que também não queria que eles sentissem isso de mim. As pessoas que viam meu relacionamento de fora pra dentro, inclusive, ainda falavam: você é pai, você é pai perfeito*". O sentido que Gilson atribuía à posição de pai não lhe permitia assumir a posição de "copai", da mesma maneira que os filhos não o legitimavam em tal posicionamento. Entretanto, Gilson assumiu a posição de padrasto e de coparentalidade, e tais posições foram legitimadas pelos filhos de Laerte, que o chamavam pelo nome, conforme narra: "*Eu ajudei na criação dos dois, mas os meninos jamais imaginaram me chamar de pai, eles me chamavam de Gilson, eu também acho que não queria isso e acho também que eles não chegariam a tanto. Tentei ser um colaborador na educação deles, mas jamais assumi a posição de pai, nem o de substituto do pai, enquanto o pai estava ao meu lado*".

9.1.2.5 Família recomposta: quando a adoção foi anterior ao relacionamento homoafetivo

O discurso da participante Flávia expressa as peculiaridades de uma família originada por adoção somente por parte de sua parceira, anterior ao relacionamento de ambas. Ao se assumirem como casal, a família toma a forma de família recomposta por adoção anterior ao relacionamento homoparental, cabendo à Flávia a posição de madrasta ou mãe afetiva e social, e o exercício da parentalidade se dá pela coparentalidade, porém, essas posições apresentam algumas ambiguidades. Flávia não se sente legitimada em tais posições tanto pela parceira como pela filha, conforme enfatiza: "*Ela fala que a gente cuida, que é nossa, mas não gosta que eu chamo atenção dela. Às vezes eu me altero com a menina e Karen fala que eu não sou mãe dela. Ela é minha filha, e isso me deixa um pouco chateada, porque eu considero as duas como minha família, elas são tudo pra mim*".

Os vínculos nessa forma de família são efetivados pelos laços afetivos e sociais, e Carol chama a Flávia por tia e Karen por mãe. Nesse sentido Flávia esclarece: "*No início, a Carol me chamava de 'mãe', porém, atualmente, me chama de tia, e a Karen ela chama de mãe*".

Karen, parceira de Flávia, ratifica em seu discurso que não legitima o posicionamento parental de sua parceira, entretanto revela uma certa ambiguidade, ao dizer que a considera como mãe, e observa que Flávia tem ciúme da enteada em relação à mãe: "*Ela faz tudo pra Carol, mas quando eu faço carinho na Carol, ela reclama, sente ciúme. Mas graças a Deus*

nunca bateu na Carol, nem deve fazer isso. Considero ela mãe também, nós batalhamos juntas, mas no nosso ambiente, na nossa família, eu sou a mãe e ela a tia".

Os discursos dos (as) participantes pelos quais busquei compreender as motivações subjacentes que os levaram a constituir uma família e ter filhos me permitiram ponderar que, subjacente a tais motivações, havia uma significação positiva sobre a família, entendida como uma base necessária para o ser humano. A parentalidade foi significada como um desejo inerente ao ser humano. Nesse sentido, a concretização da homopaternidade, homomaternidade e da homoparentalidade como um projeto comum do casal foi motivada pela busca de completude, fortalecimento e pertencimento pessoal e familiar. Tais motivações trazem, de forma implícita e/ou explícita, sentidos que denotam a reprodução de discursos essencialistas que naturalizam e universalizam o conceito de família e parentalidade calcados no amor romântico. Tais sentidos foram narrados mais intensamente pelas mulheres, o que pode ser compreendido como a ratificação dos discursos essencialistas calcados nas diferenças de gênero, nos quais a maternidade é inerente à mulher.

Os discursos dos(as) participantes Laerte, Gilson, Vilson, Júlio, Tolentino, Raíssa e Flávia trazem algumas peculiaridades também de forma implícita e/ou explícita que considero importante apontar: Para o casal Laerte e Gilson, a homoparentalidade não foi uma escolha, e sim contingencial; já Vilson considera que o desejo da paternidade foi construído nas relações com algumas crianças, e Júlio, seu cônjuge, pondera que a adoção da filha também é uma possibilidade de continuidade do nome e da família, tendo em vista que é filho único; Tolentino não desejava ter filhos, porém, aceitou e assumiu o projeto como sendo do casal, já que se tratava de um desejo de João, seu cônjuge; Gilson considera que assumiu a posição de padrasto para colaborar com seu cônjuge, porém, enfatiza que a parentalidade não fazia parte de seus projetos existenciais devido à forma com que a sociedade lida com a questão da homoparentalidade; Raíssa e Flávia afirmam que a família é tudo para elas, mesmo tendo algumas discussões e não sendo perfeita. Essas narrativas se opõem ao mito de família ideal, vigente no imaginário social coletivo, e são consonantes com a visão de famílias pós-modernas, ou seja, plásticas, flexíveis, plurais, permeadas de flutuações e incertezas, formas essas de família consideradas mais coerentes com a realidade contemporânea, ou seja, a família de cada um e não um modelo universal de família, porque baseada na função e não na estrutura (MACEDO, 1994).

Cabe aqui mencionar que, quando mudamos o foco de nosso entendimento sobre família, de uma posição essencialista para uma construcionista, somos convidados a assumir

uma postura de curiosidade para entender como as pessoas estão ativamente produzindo sentidos sobre família, enquanto coordenam suas ações em conversas sobre o assunto e responsabilizam-se por criar diferentes versões, e realidades, de família.

Cada descrição pode ser considerada como uma realização discursiva que é tanto situada quanto sustentada em um contexto relacional específico aos quais as pessoas se referem durante o curso de suas vidas cotidianas. Entendo que cada vez mais a heterogeneidade está sendo legitimada na nossa cultura, e a família, tornando-se plástica e flexível; aspectos familiares anteriormente reconhecidos desviantes estão podendo agora coexistir ao lado de uma série de características, contribuindo para uma mudança na ordem de gênero e parentesco, tornando-a, de fato, mais democrática.

Os discursos das (os) participantes são uma forma de convite a essa compreensão. Entretanto, não é possível não levar em conta que, no imaginário social coletivo, ainda permeiam muitas indagações quando há o envolvimento de filhos (as), especialmente quando estes(as) estão em fase de desenvolvimento, por ser este um ponto muito questionado que coloca em evidência a saúde mental da criança, o desenvolvimento de sua identidade sexual e de gênero. Tais questionamentos são calcados em visões naturalistas e universais de família, segundo as quais a heterossexual é a eleita como normal, portanto, a saudável e ideal, fazendo da família homoparental um assunto polêmico. É o que passo a tratar na próxima temática.

9.1.3 Subtemática 3: Sobre pertencer, viver e se desenvolver em uma família homoparental: os filhos e as relações familiares

9.1.3.1 Pertencer a uma família homoparental

Nessa subtemática, os discursos de cada parceiro (a) perpassam pelos sentidos que atribuem às vivências cotidianas como família homoparental, sendo que tais sentidos envolvem o (a) parceiro (a), o casal, pais e as relações com seus respectivos filhos. Conforme os discursos dos(as) participantes:

Vilson narra que o fato de a família ser constituída por um casal homoafetivo não a torna diferente no que tange ao exercício da parentalidade: "*Acho que não há diferença por ser homoafetiva. É como todo pai, que quer educar, conduzir de forma correta, crescer numa sociedade, estudar, trabalhar, ensinar as coisas corretas, como qualquer outro pai, independente de ser hetero ou homossexual*".

Afirma que o sentido de família não está atrelado à sua configuração, e, sim, ao que se vive na mesma, e essa vivência independe da orientação sexual dos pais: "*Eu não vejo diferença*

em família homoafetiva e não homoafetiva, pra mim família é família, e família é aquela que você convive, que você dá carinho, amor, dá atenção, que você não trai, que você tem respeito".

Vilson enfatiza a evolução da família e a ampliação de suas configurações, sendo que estas não se restringem ao modelo heterossexual, estabelecido pela sociedade como o ideal: "*A concepção de família para mim não é a concepção da nossa avó, aquela que a sociedade impõe, papai e mamãe, o homem, uma mulher e uma criança; eu acho que família abrange uma estrutura toda, abrange um grupo todo, onde você é companheiro, você é cúmplice, onde você trabalha, onde você divide as suas preocupações e você também tem que criar um filho, isso para mim é família*".

Júlio ratifica o discurso de seu cônjuge e complementa que, nas suas diferentes configurações, o sentido de família se dá pelo vínculo de amor, afeto e educação: *"A concepção de família hoje em dia está completamente mudada, você é família homoafetiva, você é família de um pai só, família de uma mãe só, você vê família onde os avós criam as crianças, então você vai me falar assim, o avô, a avó e a criança não é uma família? É uma família, sim, porque ali existe um vínculo de amor, existe vínculo afetivo, de educação e tudo mais*". Júlio reitera que a família homoparental não difere da proposta de qualquer outra família que tenha filhos e que se preocupa com sua educação e cuidados: "*É como em qualquer outra família também, sabe é aquela educação, é você se preocupar com o horário de almoço, horário de janta, é você se preocupar com a escola, com os deveres da escola, com esses tipos de coisas, é o tipo de preocupação que você teria com o seu filho, então não existe diferença, para mim não existe diferença nenhuma*".

Para Keila, é como qualquer casal que vive em família e que se preocupa em cuidar, respeitar, dar atenção e estimular o desenvolvimento da criança: *"Assim, eu reajo normalmente, a gente se beija na frente dela, dá selinho e troca carinho, claro que não vamos transar na frente da criança, mas... uma é coisa natural; a gente se preocupa para que ela seja uma criança bem cuidada, respeitada, tenha atenção e estimulada no seu desenvolvimento. Acho que é isto sim, sabe! Alimentar bem, cuidar tanto fisicamente como mentalmente, né, dar carinho, respeito, acho que é isto!*".

Nessa mesma direção, Tolentino e João concordam que é como uma família qualquer, que vivencia muitas coisas boas e também tem problemas a serem resolvidos: "*A gente tem muitas coisas boas, nos gostamos, nos respeitamos e amamos muito nossos filhos, mas também temos os mesmos problemas, não tem diferença; às vezes é melhor que muitos casais. Eu penso assim, porque é uma realidade. Não importa você viver uma relação diferente, que ela se torna a mesma coisa. A gente tem problemas com filhos, escola, tudo igual*".

Gilson narra que assumir a identidade de padrasto e passar a ser família homoparental significou muitas mudanças em sua vida e na vida do casal, o que considerou como difícil, porém, teve que se adaptar: "*Mesmo que eu não me sentia pai deles em nenhum momento, e sim um padrasto, mas já passei a fazer parte de uma família com filhos, então a minha família naquele momento tinha duas crianças, então tudo mudou na nossa vida, tudo, tudo, foi uma reviravolta, tive que me adaptar... Foi muito complicado, primeiro porque eu não estava preparado pra isso, não era essa minha intenção ter filhos*". Diz que assumir que não eram mais apenas um casal, mas uma família com filhos semicriados, exigiu do casal muitas adaptações para que os meninos se sentissem acolhidos: "*Tivemos que ajeitar a casa para receber os meninos, dar uma 'maquiada' na casa pra ficar uma casa mais dentro dos padrões de um lar, às vezes ir nos bares e levar os meninos. Nos afastamos de alguns amigos, que o meio homossexual naquela época aqui em nossa cidade era um meio assim muito competitivo, eu não sei como é hoje, porque a gente não tem muito contato e nos afastamos um pouco desse meio pra não chocar os meninos, num primeiro momento, e depois naturalmente eles foram nos afastando, porque nós éramos um casal com filhos, nós não podíamos acompanhá-los a bares, boates, e, quando íamos a bares, ficávamos com os dois, um em cada colo. Então houve, assim, uma série de mudanças, uma série de adaptações para se enquadrar numa família com filhos, não se enquadrar numa família de padrão hetero, mas sim em um padrão de família com filhos*".

Para os(as) participantes, pertencer e viver numa família no contexto homoparental não significa diferenças quando comparadas a outras configurações familiares, especialmente à heteroafetiva, que é o modelo considerado pela sociedade como ideal, pois o sentido de família para os(as) entrevistados(as) não está atrelado à sua configuração, e, sim, ao que nela se vive, ou seja, vínculos de amor, respeito, afeto, cuidado, lealdade, proteção, educação, atenção às necessidades individuais em suas diferentes fases do ciclo vital e em suas diferentes configurações. Para os participantes, isto independe do gênero e orientação sexual de seus componentes.

Os (as) participantes consideram que dois homens ou duas mulheres criarem filhos não é diferente de quando uma criança é criada por uma avó, somente um pai ou uma mãe, quando a avó e a mãe da criança moram juntas, ou quando o avô e o pai moram juntos, duas irmãs ou dois irmãos criam juntos a criança, enfim, afirmam que sempre existiram várias outras formas de a família se configurar, então a polêmica em torno da família homoparental é por conta da orientação sexual dos pais. No entanto, o que é diferente na relação do casal acontece somente na intimidade dos dois, na privacidade de seus quartos, pois obviamente são adultos e têm

noção que não devem expor os filhos a esse momento, da mesma forma que fazem os casais hetero, ou seja, a vida sexual dos parceiros, em qualquer que seja a configuração de família, nada tem a ver com a função parental. Portanto, consideram que a polêmica está realmente calcada em preconceitos e estereótipos morais generalizantes fixados na orientação sexual apenas, desconsiderando a identidade pessoal do casal, sua forma de estar e se relacionar no mundo, assim como seus valores, crenças, os sentidos que atribuem à família e à parentalidade que, creio como eles, independe da orientação sexual e do gênero de cada um.

9.1.3.2 Sobre o relacionamento conjugal homoafetivo

Nessa subtemática, os (as) participantes abordam as suas vivências no âmbito da conjugalidade e, naturalmente, acabam por fazer algumas interconexões com a posição parental.

Keila narra que sua relação conjugal é uma relação normal, como qualquer outro casal, que trabalha, tem sonhos em comum e procura executá-los: "*Acho que não há diferença em relação a outro casal. São duas pessoas que se gostam, que se uniram e que têm planos em comum e procuram executar. Não tem nenhuma diferença no dia a dia*".

Simione, parceira de Keila, aborda suas significações e vivências sobre a afetividade e sexualidade do casal, enfatizando que as vivências e expressão das mesmas são peculiares a cada casal, e independem da orientação sexual dos mesmos: "*Têm casais, seja hetero, seja homossexual, que demonstram muito mais afeto, seja publicamente, seja na intimidade. Então, é assim, o ritmo de cada casal, né, e no casal homossexual é a mesma coisa*". Simione considera que o relacionamento estabelecido entre um casal é delimitado pela identidade pessoal dos (as) parceiros (as) independentemente do gênero dos mesmos: "*Eu e a Keila, a gente tem um relacionamento muito tranquilo, mas têm casais homossexuais femininos que não têm tão tranquilo, que vivem no 'pega pa capá'. Eu acho que é muito mais de personalidade de cada indivíduo do que por ser duas mulheres ou por ser dois homens*". Entretanto, Simione atribui também ao diálogo a qualidade de seu relacionamento conjugal: "*A gente aqui tem resoluções de conflitos baseadas no diálogo, bem tranquilo, poucos conflitos, aliás, de nove anos de relacionamento, foram um ou dois conflitos e foram resolvidos na base do diálogo*".

Já na conjugalidade de Flávia e Karen, as diferenças não têm sido suplantadas pelo diálogo. Flávia admitiu vivenciar muitos conflitos conjugais por ser uma pessoa ciumenta e exigir muito da relação; justificou que, na base do ciúme, está sua história de vida, na qual

sentiu-se frequentemente rejeitada devido ao fato der ser adotada, mulata e homoafetiva, e considerou que o ciúme é acionado devido à dúvida que tem quanto à reciprocidade em relação à sua importância na vida da parceira, bem como de seu amor, o que a faz sentir-se desconsiderada: "*Às vezes sinto o seu amor e às vezes não, nem sempre ela demonstra, não tem consideração por mim, e por eu ter sido tão rejeitada a minha vida toda, eu exijo muito dela, ela não retribui e por isso a gente briga tanto*". Flávia se ressente da falta de diálogo entre ambas frente aos conflitos*:* "*Quando a gente briga, ela me ignora, fica de cara feia, não conversa, e eu não aceito isso. Eu evito o máximo discutir, peço para evitar as ofensas, porque a gente se ama, briga, mas acaba sempre voltando, eu procuro manter a ordem*". Flávia evidencia que os conflitos têm gerado agressões físicas e que a forma explosiva e agressiva da parceira a chateia, pois Flávia não procede da mesma forma, já que a ama: "*O que mais me deixa chateada é a agressividade, várias vezes ela me deixou com hematomas, meu braço inchado, roxo, por causa de discussão, então ela é muito explosiva. Eu não tenho coragem de levantar um dedo pra ela. Uma vez dei um tapa porque ela me deu um tapa, no hospital bem na frente do porteiro, de todo mundo, me xingou de todos os nomes, por isso que eu falo que eu amo ela, porque não tenho coragem de fazer isso com ela e ela faz comigo*". Flávia complementa que, ao passar a tensão do conflito e das agressões, a parceira chora devido ao arrependimento: "*Depois ela chora e fala: 'olha mor o que eu fiz com você'. Eu pergunto 'por que você faz isso'?' E ela responde que eu a tiro do sério e que quando ela fica nervosa, não pensa no que faz*". Flávia observa que as agressões têm se mantido e que a sua enteada Carol as tem presenciado, porém, enfatiza que, exceto a agressividade, a parceira é ótima pessoa e cônjuge.

Flávia, na ânsia de ser amada, parece subestimar o amor por si própria, assim como a violência física e psicológica como forma de resolução de conflitos decorrentes das diferentes formas de estar no mundo. Embora Flávia signifique o diálogo como um recurso importante, acaba por nutrir o círculo de se comunicar pela violência: *"Num outro dia ela veio para dar com a garrafa em mim e a Carol gritou: 'mãe, não faz isso com a tia pelo amor de Deus'. Mas a Karen não é uma pessoa ruim não, ela é dez, ela me respeita bastante, é fiel, batalhadora, está do meu lado quando preciso, cuida de mim quando estou doente, só não me deixa percebê--la como eu gostaria, ter o mesmo sentimento que eu tenho, eu gostaria que ela tivesse*".

Karen, cônjuge de Flávia, confirma que o ciúme é um fator que tem atrapalhado o relacionamento conjugal, embora a ame muito e seja leal a esse amor. Ambas têm brigado muito, pois Karen se sente sufocada e muito exigida pela parceira; queixa-se que Flávia tem ciúme em muitos aspectos como, por exemplo, pela sua forma extrovertida de estar no mundo

e pela relação que mantém com suas filhas, "*o problema é o ciúme dela né. Eu nunca dei motivo pra ela ter ciúme, eu amo muito ela, nunca traí nem em pensamento. Às vezes passa uma mulher na rua, se eu olhar, pronto, basta para ela falar um monte. Nem na televisão eu posso olhar que ela reclama, minha filha que mora em outro Estado não se relaciona com a Flávia, as duas têm ciúme, então fica complicado. Mas quando fomos morar juntas eu contei pra ela que tinha uma filha, e que isso não mudaria nunca. Até quando eu faço carinho na Carol eu percebo que ela fica com ciúme; ela faz comparações entre ela e a Carol, mas sei que gosta muito dela. O que atrapalha nosso relacionamento é o ciúme; ela pensa que o mundo gira em torno de mim 24 horas por dia, sufoca, nós já brigamos feio por causa disso, mas não pode né, acaba atrapalhando, eu sempre converso com ela, ela é uma pessoa maravilhosa. Eu sou muito comunicativa, sempre lidei com pessoas, eu gosto de conversar, pegar na mão e isso incomoda ela*".

As histórias de vida de cada uma das parceiras, os diferentes sentidos atribuídos ao amor e à vida conjugal e os conflitos decorrentes dessas diferenças ainda não foram suficientes para favorecer uma abertura ao diálogo. Entretanto, segundo Flávia e Karen, o amor, embora por caminhos árduos, ainda se faz presente entre ambas e talvez sustentado pelo diálogo mantido entre os corpos, já que, segundo Karen, a sexualidade do casal é muito boa. "*Nós temos duas amigas que é o contrário, nunca brigam, mas também não têm relações sexuais. A gente não, a gente briga durante o dia, mas à noite é uma loucura, se deixar, é todo dia. Ela é muito especial pra mim*".

Para Vera, hoje a vida conjugal é ótima, porém muitas coisas foram se transformando e melhorando no transcorrer do tempo. Vera destaca que Raíssa, sua parceira, tinhas alguns problemas relacionais de alcoolismo decorrentes de vivências junto à sua família de origem, e tais problemas repercutiam na conjugalidade, entretanto a convivência calcada no diálogo favoreceu a transformação de Raíssa no que tange ao relacionamento de ambas e também à sexualidade: "*Foi indo, foi indo, agora a gente está se dando muito bem e a gente sabe só de olhar uma pra outra que algo está acontecendo. Até sexualmente falando, hoje a gente tem uma relação muito mais madura, muito melhor do que no começo, muito mais em todos os sentidos*".

Vera ressalta que o diálogo favoreceu a transformação de ambas no sentido de melhorar a cada dia: "*A gente conversa ainda e tenta melhorar a cada dia, eu melhorei noventa por cento; quando eu encontrei a Raíssa, eu era uma pessoa pior do que eu sou hoje, e olha que eu sou estressada hein, sou nervosa, sou agitada, sou ligada no 220, e ela me acalmou muito, ela me deu muito equilíbrio, muita estrutura e muita coisa*". Observa que o respeito de uma

pela outra sempre foi mantido, mesmo em momentos de conflitos e discussões: "*Em nossas discussões, brigas, nunca faltamos com respeito, nunca uma bateu na outra, porque se isso chegar a acontecer já era, porque em relacionamento nenhum, nem de amizade, nem de trabalho, nem de amor, nem de amizade colorida, não funciona na base da agressão, perdeu o respeito acabou, e a gente joga muito limpo. Raíssa é o amor da minha vida*".

Raíssa reafirma o discurso de sua parceira ao dizer que melhorou muito a partir do momento que assumiu a relação com Vera, momento que começou a sentir que valia a pena ser diferente. A partir de então, apoiadas em muito diálogo, a relação conjugal foi se transformando e se firmando: "*A Vera fala que no começo eu era muito grossa e que eu melhorei bastante; eu vivi um mundo bem diferente, um lado ruim. Aí quando eu quis ter uma família e realmente quis ficar com a Vera, diante de muita conversa, eu comecei a sentir que valia a pena e queria tentar fazer diferente*".

Tolentino e João concordam que ser um casal homoafetivo é muito bom, pois vivenciam muitas coisas juntos, são unidos e cúmplices e, como qualquer outro casal, também vivenciam problemas, discordam e têm uma vida sexual muito boa, mesmo tendo quatro filhos, o que limita um pouco em termos de privacidade: *"Nós somos muito unidos, a gente se ajuda bastante, em casa, no supermercado, no salão, sempre um ajudando o outro, e fora isso temos também nossas brigas, mas nos damos bem e temos uma vida sexual muito boa, embora, agora com quatro filhos, temos que ter mais cuidados em termos de privacidade*".

Gilson destaca que o exercício inesperado da parentalidade junto aos filhos biogenéticos de seu cônjuge, além de ter mudado completamente a vida conjugal em termos práticos e de ser necessário haver alguns cuidados no sentido de não trocar carinhos físicos na frente deles, também trouxe muitos ganhos para o casal no sentido de união e superação de crises: "*Acho que os dois ajudaram muito a gente a superar algumas crises conjugais, alguns problemas da gente, algumas coisa; eles ajudaram a gente a se unir, ajudaram a gente a se proteger do mundo externo, que era um mundo agressivo*". Gilson pondera que vive muitas coisas boas com seu cônjuge: "*Tenho um parceiro que me entende, que vive comigo há 25 anos, que tem um profundo respeito por mim, que gosta demais de mim, um parceiro que enfrentou mil dificuldades para estar comigo*".

Laerte, cônjuge de Gilson, evidencia que, embora por algum tempo Gilson tenha permanecido para os filhos na posição de amigo do pai, o casal continuou dormindo junto, na mesma cama, porém, eles passaram a ter mais cuidado com a privacidade em termos de vida sexual e expressão de carinho físico quando os filhos estavam presentes: "*Não mudamos o hábito de dormir junto, para que eles gradativamente fossem percebendo que éramos um casal,*

embora tivéssemos mais cuidado com nossa vida sexual e a expressão de carinho físico quando os meninos estavam presentes".

Vera enfatiza a diferença entre a vida sexual mantida de forma privada com a sua parceira, da vida conjugal e familiar. Descreve seu posicionamento frente a uma questão que frequentemente lhe é feita e que reflete um dos estereótipos que circunda o relacionamento homoafetivo, afirmando que, embora normalmente seja colocada por pessoas de seu convívio, acredita ser esta uma dúvida de muitas pessoas: "*A gente tem uma coisa muito bem clara: somos duas mulheres que gostamos do sexo entre duas mulheres e já perguntaram 'quem é o macho da relação'? Eu disse ninguém tem pinto, o que eu gosto ela gosta, o que ela gosta eu gosto, isso é uma coisa na cama., e isso é só a hora que a gente vai dormir ou na hora que a gente tá sozinha que não tem ninguém dentro de casa, entendeu? Aí é outra conversa, mas ninguém tem pinto, ninguém é o macho e ninguém é a fêmea da relação*". Vera complementa: "*Eu acho que, quando são duas mulheres, a coisa fica mais complicada se não tiver harmonia, por isso investimos na nossa vida conjugal e familiar, porque fora da cama nós somos duas mulheres que convivem dentro de uma casa e que têm uma filha, que têm rotina, que têm trabalho, problemas pra resolver, etc.*". Nessa afirmação, Vera ratifica o mito de que a mulher, para ter um bom sexo, precisa estar bem na relação afetiva, ao contrário do homem que faz sexo pelo sexo.

Vilson e seu parceiro narram que a vida conjugal é e sempre foi muito boa, sempre tiveram projetos e realizações em comum, vida sexual muito boa e que o diálogo sempre foi o grande mediador de possíveis divergências. Evidenciam, no entanto, que, como qualquer casal, seja hetero ou homoafetivo, têm discordâncias, às vezes brigas, porém retomam a harmonia.
Eles salientam que a paternidade transformou a dinâmica da família em termos de divisão de afeto, responsabilidades, compromissos e alguns cuidados com a vida sexual, pois passou a existir uma criança na família, portanto, a vida sexual passou a ser exercida no quarto do casal, com a porta trancada, para que a filha não presenciasse: "*Como qualquer outro casal, independente se é homo ou hetero, a nossa relação sempre foi baseada no amor e no respeito e realizações de projetos comuns, tivemos discordâncias, às vezes discussões, porém, sempre foram resolvidas conversando. Trabalhamos juntos, fazemos muitos trabalhos comunitários, até que depois de muitos anos de casados emergiu a vontade de ter na casa uma criança, e foi aí que resolvemos que eu entraria na fila de adoção. E é claro que muitas coisas mudaram entre o casal quando adotamos a Ísis em termos de divisão de afeto, responsabilidades, ou seja, como qualquer família que tem uma filha. Também passamos a ter alguns cuidados*

quanto à nossa vida sexual, pois agora teria que se dar no nosso quarto, com a porta fechada, para nossa filha não ver".

Os discursos dos (as) participantes no que tange às suas vivências no âmbito da conjugalidade e suas interconexões com a parentalidade explicitam, com exceção do casal Karen e Flávia, que eles(as) significam a vida conjugal de forma positiva no que tange ao relacionamento, projetos comuns, cumplicidade e diálogo. Mencionam também a vivência de incompatibilidades, conflitos e problemas relativos ao cotidiano e à criação dos filhos, e consideram que o diálogo é a via de resolução dos conflitos e transformações no seio da família.

Evidenciam que a vida sexual é boa e que esta passou a ser no quarto do casal, com portas fechadas, desde que se tornaram pais, visando à privacidade e à não exposição diante dos filhos. Enfatizam que ser um casal homoafetivo é ter preferência sexual por uma pessoa do mesmo sexo que também tem a mesma preferência, e que acontece em portas fechadas em total privacidade. Entretanto, quando estão no âmbito da conjugalidade, parentalidade e vida em família, são pessoas iguais como todas as outras, independente do gênero, que têm que trabalhar, cuidar dos filhos, resolver problemas, concretizar projetos, cuidar da vida financeira, etc.

O casal Flávia e Karen se diferencia dos demais por não estarem conseguindo resolver as suas diferenças por meio do diálogo, o que tem resultado em agressões verbais e físicas, sendo estas nutridas e mantidas em nome do amor à parceira ou, como afirmam, pelo diálogo estabelecido entre os corpos que clamam por dialogar diariamente, resultando um uma sexualidade muito boa.

Entretanto, o que fica para a filha e enteada é a vivência e a tarefa de contornar os desencontros e as agressões que presencia no cotidiano, os quais, paradoxalmente, acontecem em nome do amor e das histórias de vida de cada parceira.

Para os(as) participantes, a conjugalidade foi significada como a de qualquer casal que vive em uma relação estável e que tem filhos. Ou seja, que há muitas coisas positivas como amor, afeto, união, cumplicidade, projetos comuns em torno da vida conjugal e parental, trabalham, administram a vida financeira, cuidam e educam os filhos, e que, por outro lado, também há problemas práticos para resolverem, divergências decorrentes de significações diferentes na forma de estar e se relacionar com o mundo e as coisas pertinentes a ele. O diálogo foi considerado o grande mediador das diferenças, exceto para o casal Flávia e Karen, cujas divergências têm culminado em agressões físicas e verbais.

A vida sexual dos (as) parceiros (as) foi evidenciada pelos mesmos como muito boa, mesmo para o casal Flávia e Karen, que brigam e se agridem, porém a vida sexual é considerada

ótima. Os (as) parceiros (as) evidenciam a diferença entre a vida sexual dos demais aspectos que vivenciam na vida conjugal e família, o que vem contrariar a ideia predominante no imaginário social coletivo de que a vida dos casais homoafetivos se restringe à sexualidade. O cuidado com a privacidade da vida sexual foi enfatizado por todos os casais ao reconhecerem que são casais que têm filhos. O que, no meu entender, também contribui para desconstruir a ideia generalizante de que os casais homoafetivos são promíscuos e não representam bons exemplos para os filhos e/ou podem abusar sexualmente deles.

Para Flávia e Karen, a parentalidade tem sido fonte de conflitos, porém, para os demais casais, é considerada como um elo de amor, união, respeito, cumplicidade e superação de crises para a vida conjugal.

A maioria dos (as) parceiros (as) narra ter vivenciado rejeição, exclusão, agressão e não legitimação por parte da família de origem, o que veremos mais adiante com maior ênfase, todavia, antecipo aqui rapidamente essa questão, por pressupor que tais vivências para a maioria dos(as) cônjuges, em diferentes níveis de intensidade, refletem na busca pela construção de uma conjugalidade e/ou parentalidade calcada no mito da família ideal e do amor romântico, gerando, assim, um nível de expectativas ou exigências de difícil realização, o que tem favorecido a emergência de alguns conflitos tanto no âmbito da conjugalidade, como da parentalidade, embora isso, na minha visão, nem sempre seja claro. Entretanto, Flávia, da qual retomo aqui um trecho de seu discurso, parece-me ter essa percepção: "*Às vezes sinto o seu amor e às vezes não, nem sempre ela demonstra, não tem consideração por mim, e por eu ter sido tão rejeitada a minha vida toda, eu exijo muito dela, ela não retribui e por isso a gente briga tanto*".

O que me ficou evidente é que as peculiaridades da vida cotidiana de um casal homoafetivo são típicas de qualquer casal que vive uma relação estável, ou seja, de momentos bons e não bons, onde reinam brigas e desentendimentos; o amor, porém, é um viés que contribui para fortalecer a união e enfrentar o preconceito que vivenciam em diferentes proporções na sociedade, fazendo com que a maioria dos casais iniba a expressão do afeto e carinho conjugal no espaço público. A pesquisadora e terapeuta familiar Féres-Carneiro (1997; 2014) confirma que os padrões interacionais dos casais homoafetivos são semelhantes aos dos heterossexuais, entretanto, frequentemente, em razão dos desafios que enfrentam na família e na sociedade em geral, têm mais dificuldades.

9.1.3.3 Sobre a homoparentalidade: cuidar, educar e se relacionar

Nessa temática, os discursos dos (as) participantes versam sobre como cada parceiro (a) significa o exercício da parentalidade no que tange aos aspectos dos vínculos afetivos, cuidados, educação e desenvolvimento dos filhos e dinâmica relacional estabelecida na família.

Vilson explicita as suas significações sobre a sua posição de pai e como a exerce e, ao mesmo tempo, a compara com a de seu cônjuge: "*Sou mais carinhoso, e o Júlio é mais bravo. Ou melhor, eu demonstro afeto com mais facilidade, e ele não demonstra afeto com facilidade. Mas a Ísis gosta dos dois igualmente, nunca percebi um zelo maior com um dos dois. Comigo ela está sempre agarradinha, dá beijinho, e o Júlio não tem muito essa paciência de deitar no sofá, curtindo, beijando. Por exemplo, ontem eu tinha um compromisso, mas eu estava aqui em casa, sexta-feira, ela não tinha nada pra fazer, e eu estava curtindo ela, brincando! E fiquei pensando: Ah vou chegar atrasado no evento, acha que vou largar essa coisa fofa aqui! Tipo, o pai curtindo a filha! E assim passou o tempo e acabei não indo! Era um evento pra homenagear uma pessoa da cidade, que eu sabia que ia ser bom! E aí as pessoas ficavam perguntando por que eu não tinha ido. Eu respondia: estava brincando com a Ísis, e a brincadeira estava boa e resolvi não ir! Não quis trocar aquele momento por um outro!*.

Vilson, coerente com o posicionamento do pai pós-moderno ou pai sólido, faz alguns apontamentos sobre o seu posicionamento parental e o do seu cônjuge com alguns dos quais ele não concorda por considerar que sua postura passa, de certa forma, inconsistência, o que gera incredibilidade na filha e a leva a não lhe obedecer: "*Eu acho que o Júlio fala muito... Ísis para, Ísis para! Então ela já sabe que ele só fala né? Às vezes ele dá umas broncas e ela leva na brincadeira. Ela é tão cheia de amor que na bronca ela dá risada! Ela aceita de bom grado! E eu não, eu falo firme e ela para, e se não para, eu falo: já falei duas vezes e se continuar, na terceira eu já dou um tapa na bunda! Não aquele tapa agressivo, dou aquele tapinha, ou se eu pego o chinelo eu miro o sofá, e ela pensa tipo... Errou... (Risos)!*".

Vilson considera que, ao mesmo tempo que demonstra afeto com mais facilidade, a forma com que se posiciona em termos de imposição de regras e limites o define como bravo, diferentemente de seu cônjuge, que não bate, porém, fala muito, o que algumas vezes leva as regras e os limites se perderem na incredibilidade. No meu ver, a posição de Vilson exercer a parentalidade se aproxima com a autoridade amorosa (cf. sessão 2.3) conforme narra: *"Ao mesmo tempo que sou mais afetivo, de demonstrar com mais facilidade, eu sou o mais bravo! O Júlio não bate, mas ele fica falando! E eu falo pra ele parar de ficar falando! Se vai comer, vai comer e se não vai, não vai! Ele fica, vai comer, vai comer, vai comer. Eu deixo o prato feito e falo, vai comer e se não vem, eu digo: o prato está ali e se você não comer, não vai comer mais nada. Coloco regras, limites*".

Vilson complementa que a criança precisa e gosta de ter limites, regras, mesmo que tente burlá-los e que, para isso, testa a possibilidade: *"Criança adora ter limites e regras, mas também adora testar a gente! Eu percebo muito isso, ela testando o Júlio, tipo eu não vou comer e ele diz você vai, você vai! Eu falo, Júlio, você tem que falar uma vez e se ela não obedecer, você toma a atitude. Não tem que ficar, por quê, por quê??*". Vilson considera que, após muitas outras tentativas, às vezes a tapinha na bunda é a solução: *"Mas nada assim que nos desabone (risos), e mesmo o tapinha que eu dou, nada demais, eu realmente apanhei muito. E pensa que colocar de castigo resolve? Eu falo senta aí no banquinho pra pensar sobre o que você fez! Ela senta e fica: lá, lá... Não está nem aí, não adianta nada, ou ela fala desculpa pai! Fica falando assim da boca pra fora e depois pede desculpas, eu acho que não funciona. Dou um tapinha na bunda e pronto! Eu fui educado assim, apesar que eu apanhava mesmo! Mas eu não me lembro de ter odiado minha mãe por isso*".

Vilson considera importante diluir, logo em seguida, a tensão que foi gerada no momento da repreensão para que ela não ganhe importância para além do ato educativo, o que, no meu entender, pode se conectar com a premissa de que o comportamento e não a pessoa é que está sendo repreendido: "*Mas eu também não deixo muito ela ficar assim remoendo! Ahh ele me bateu! Eu logo já chamo ela: Ísis, venha ver um negócio na televisão, puxo ela para uma outra atenção. Depois eu falo: você entendeu? Viu que não pode? Está entendido? Então tá!*".

Júlio, parceiro de Vilson, considera que deve transmitir à sua filha a educação que teve e acredita que a criança tem que ter limites e respeitar os pais: "*Eu odeio criança mal-educada, que nem no salão que vai criança que falta dar na cara da mãe, na cara do pai, eu falo gente o que é isso, que educação é essa, porque não foi essa educação que nós, da nossa geração, recebemos, acho que a criança tem que ter limites*".

Júlio reflete que, às vezes, se sente exigindo mais da filha devido ao fato de ela estar sendo criada num lar homoparental masculino: "*As pessoas acham que eu mimo, justamente por eu ser homossexual, e não tem nada a ver, é uma educação comum e é uma educação que eu acho que às vezes eu até exijo mais da Ísis, pelo fato de ser criada por homossexual*".

Júlio narra que devido à filha estar sendo criada por dois pais homoafetivos, isso o leva algumas vezes a exigir da filha comportamentos para além de uma criança de cinco anos. Entretanto, considera que a infância é uma fase crucial do desenvolvimento e de apreensão de regras, valores, etc. No meu entender, esse posicionamento o faz perder um pouco da intimidade relacional com a filha e suas preocupações e reflexões sobre a educação dela, o faz exercer a parentalidade pela autoridade amorosa (cf.sessão 2.3), porém, tendendo mais para a

autoridade por controle, por isso, às vezes, se sente chato, falando muito, exigindo para além de uma criança de cinco anos, mas, ao mesmo tempo, ele é afetivo, pois, como veremos na temática sobre a divisão das responsabilidades domésticas, é ele que fica com Ísis no período da manhã, momento que a acompanha nas lições de casa, dá banho, almoço e a leva para a escola, é um momento de cuidado e proximidade afetiva entre ambos: "*Eu sou o chato da casa, eu falo que eu sou a madrasta aqui, aquele que pega no pé da Ísis, eu acho que ela tem que ter educação, eu acho que ela tem que saber, eu esqueço às vezes que ela tem cinco anos, ela senta de perna aberta, aí eu já fico bravo, então tem hora que eu exijo demais dela, esqueço que ela é criança, isso é complicado, mas é a idade de assimilação*".

As significações de Júlio a respeito das expectativas da sociedade sobre o desenvolvimento da filha estão subjacentes à forma com que está conduzindo a educação dela, ou seja, conforme já citei, está de certa forma orientada para o futuro, pois ele considera que a filha é uma possível referência para a sociedade constatar os resultados desenvolvimentais de ter sido criada num lar homoafetivo masculino. Esse posicionamento, ao meu ver, pode resultar no negligenciamento das necessidades desenvolvimentais do presente, ou seja, de uma criança de cinco anos, incorrendo inclusive no risco de não legitimar a forma de a filha vivenciar o mundo. Conforme Verden-Zöller (2004), quando a mãe/pai está atenta (o) ao futuro do seu(a) filho(a), ou seja, enquanto interage com ele(a), na realidade não o(a) encontra na interação. Isso porque sua emoção e paixão não estão no encontro, mas em algo diferente. Quando uma mãe e/ou pai que faz algo com seu (a) filho (a) está atento(a) aos resultados do que está sendo feito, ele(a), na verdade, não está com o filho no presente da intimidade corporal em seu fazer comum.Os dizeres de Júlio refletem suas preocupações: "*Eu acho que a Ísis vai ser uma criança marcada para o resto da vida, a Ísis foi marcada por ter sido adotada por casal homoafetivo masculino, então não só o Brasil, mas o mundo está de olho, eu acho que o pessoal vai exigir mais dela, querer saber de seu desenvolvimento, o que aconteceu, se virou sapatão, se não virou, se estudou, se virou a madrugada, sabe esses tipos de coisas, então eu tenho medo, não medo, pela educação que vou dar para ela, acho que não vou ter que me preocupar, mas a gente se preocupa*".

Vilson narra que, na ocasião em que Ísis foi adotada, apresentava vários déficits em seu desenvolvimento global quando comparada à outra criança da mesma idade; porém observa que a filha já recuperou tais déficits e continua se desenvolvendo de acordo com os parâmetros esperados para a sua idade. No meu entender, a retomada do desenvolvimento de Ísis, além de ratificar uma das premissas da teoria de Bowlby (2006) de que seres humanos de todas as idades são capazes de desenvolver suas habilidades quando têm a garantia da segurança interpessoal,

também pode ser considerada uma certa forma de resposta para a sociedade: "*Ontem mesmo eu até me emocionei e chorei, Ísis estava fazendo a lição de casa, e sempre faço com ela, e ela dessa vez estava fazendo sozinha e me mostrou, e estava tudo certo, ai eu falei: filha, que legal que você aprendeu. Ao mesmo tempo refleti, que legal, né, ela está em uma escola particular e está aprendendo cor, tudo, sendo que há um ano e meio atrás, quando ela chegou, ela não sabia, ela não sabia as cores, não sabia o que era desenho e ela aprendeu tudo muito rápido, e então refleti sobre a importância do estímulo. Mesmo em relação ao seu tamanho, ela tinha problema com a altura, ela era baixa pela sua idade, ela esticou, cresceu. O estímulo é muito bom, você dá carinho, atenção, cuida da saúde, faz exames e a última vez que a levei à médica ela já tinha alcançado a altura das crianças da idade dela e está acompanhando o ritmo da turma, os desenhos evoluíram, e aprendeu um monte coisas*".

Júlio narra que, na ocasião da adoção, buscaram acompanhamento psicológico com o intuito de estarem mais bem preparados para responderem a possíveis perguntas da filha de forma segura e pertinente à sua idade: "*Na época, a psicóloga nos orientou a não falar que ela tinha dois pais, porque a psicóloga tinha medo de dar um nó na cabeça dela*". Júlio relata o cuidado que o casal teve em preocupar-se com a dimensão espiritual da filha, e ele próprio e sua tia foram seus padrinhos de batismo: "*Nós batizamos a Ísis de novo porque a gente não sabia se ela era batizada ou não, e eu fui o padrinho, e a minha tia, a madrinha dela*". O fato de Júlio ser o padrinho de batismo de Ísis favoreceu para que, a princípio, ela o chamasse de padrinho: "*Então, no início ela chamava o Vilson de pai, e eu, de padrinho*". Porém, naturalmente Ísis passou a chamá-lo de pai Ju: "*Só que a,í com o passar dos dias, ela mesma substituiu o padrinho pelo pai, ela substituiu a palavra padrinho por pai Ju, pra ela eu não sei se era a mesma coisa que padrinho, na cabeça dela eu acho que pai Ju era padrinho, aí ela começou pai Ju, pai Ju e ficou pai Ju, hoje ela não faz mais diferença, se nós estamos sozinhos, os dois são chamados de pais, se está eu e o Vilson, ela fala pai Vilson e pai Ju*".

Simione comenta que tinha vontade de ter filhos, mas não necessariamente gerados por ela, entretanto considera que a vivência foi surpreendente e gratificante ao ver a sua filha entre ambas: "*Eu até tenho saudade de estar gestante, teria outras gestações tranquilamente, por que foi uma gestação muito tranquila, e ainda com um produtinho final, aí mais ainda*". Simione significa a experiência da amamentação como indescritível, porém, ao mesmo tempo, foi frustrante, porque não tinha leite suficiente para saciar a vontade e a necessidade da filha e tiveram que complementar com a mamadeira: "*Na verdade, é uma turbulência de hormônios, fora do alcance da gente, mas eu produzi muito pouco leite, tirando da bombinha era um terço do que ela precisava, assim. Eu acabei me desmotivando, e partimos para a mamadeira*

mesmo". Mas considerou que a introdução da mamadeira, ao mesmo tempo que foi frustrante, teve também um certo aspecto positivo: "*Por que eu não gostava de me expor pra amamentar, e a mamadeira tira isso. Qualquer lugar você tira a mamadeira e qualquer pessoa dá. Então, tem seu lado positivo também".*

Simione está ainda em licença-maternidade e então fica, diariamente, cuidando da filha, enquanto a parceira sai para trabalhar. Relata que ficar próxima da filha diariamente e poder acompanhar seu desenvolvimento é uma experiência ímpar: "*Como ainda estou de licença-maternidade, estou tendo o privilégio de estar diariamente próxima dela e acompanhar cada detalhe de seu desenvolvimento e amar, estimular, cuidar*".

Keila complementa que tem sentido o quanto é bom ter uma filha e aproveita ao máximo seu tempo após o trabalho e aos finais de semana para ficar com ela e dela poder cuidar . Nessa relação de atenção com a filha, percebe que, além do desenvolvimento dela, há o desenvolvimento da posição maternal: "*Estou cada vez mais apaixonada por ela, e quanto mais ela cresce, mais amor a gente tem, pois, a maternidade vai se desenvolvendo cada vez mais conforme ela também vai se desenvolvendo*".

Keila, assim como Simione, consideram que o ritual de cuidados que realiza com a filha, ao retornar do trabalho, tem o objetivo de investir na conjugalidade e no vínculo afetivo entre mãe e filha, por isso se posiciona inteiramente disponível para ambas: "*Quando eu chego, aí eu pego a nenê para dar banho, só que eu dou banho todo dia e depois eu dou a mamadeira e fico com a nenê até hora de dormir, assim. Mas eu acho muito pouco, né. Muito pouquinho! Porque nove e nove meias da noite a nenê já está dormindo, e a gente vai dormir também, por que acordo muito cedo no dia seguinte*". Keila aproveita os finais de semana para continuar investindo na proximidade e vínculo entre mãe e filha: "*Chega final de semana eu procuro me dedicar o máximo, fico o máximo de tempo com ela*".

Assim, tanto Simione como Keila me parecem considerar a importância de se investir na relação de proximidade e no vínculo emocional entre mãe e filha, o que, no meu entender, vem ao encontro do que Bowlby (2002; 2006) nomeia de figuras de apego, considerada por ele como base fundamental para a segurança emocional da criança.

Keila narra que na interação com a filha tem emergido de forma natural e lúdica denominações de chamamento: *"A gente brinca de chamar às vezes a Simione de Mamissi (Si de Simione) e eu de Mamike (Ke de Keila)*". As mães concordam que não pretendem determinar nenhuma posição para a filha, pois acreditam que esta será uma escolha que acontecerá naturalmente por parte dela: "*Acho que ela vai acabar escolhendo os nomes de como ela vai se direcionar a cada uma de nós*". Para além das denominações de chamamento, Simione e

Keila concordam que devem deixar claro para a filha que a posição de ambas é de mãe e que essa posição não é sinônimo de titia, amiguinha: "*Mas a gente pretende deixar claro que não tem nada a ver com titia, não é amiguinha... É mamãe... Mamãe Ke, mamãe Si, Mamissi e Mamike, e sempre assim. Isso a gente quer que fique claro, que a nossa posição é de mãe, e a dela é de nossa filha, independentemente dos nomes que escolherá para nos referenciar*".

Simione e Keila ressaltam que pretendem ter uma vida transparente com a filha e criá-la da forma mais natural possível no contexto de uma família homoparental feminina, porém amabas têm consciência de que deverão respeitar o nível de maturidade e ritmo da criança: "*Sei que um dia ela vai perguntar do pai, se ela não tem pai... Daí eu vou falar... Olha, você tem duas mamães. Tem famílias que têm uma mamãe, tem famílias que têm só papai, tem famílias que têm duas mamães, tem famílias que têm dois papais, e a gente pretende manter contatos com outras famílias parecidas com a nossa, né. Pra gente trocar experiências, e pra nossa filha também poder ter referências de famílias como a nossa*".

Por outro lado, Raíssa, cônjuge de Vera, por dificuldades emocionais, sentia-se incapaz de exercer a parentalidade e se posicionava como mãe provedora, e para isso trabalhava muito e tinha a expectativa de que sua parceira é quem realmente exerceria a função materna: "*Sabe, eu sempre achei que eu não tinha a capacidade de ficar grávida e ser mãe, e quando fiquei grávida, eu pensava que a Vera é que ia cuidar e eu ficaria na retaguarda em termos de coisas materiais, e pra isso trabalhava muito*".

Entretanto, sua parceira Vera não concordava com tal posicionamento e cobrava a sua presença como parceira e como mãe afetiva: "*A gente precisa disso, mas a gente precisa também de você aqui, você não está ficando em casa, você chega, toma banho e sai e não sei o que, ou você toma banho, deita e dorme. Aí no outro dia você já sai cedo, ninguém te vê, não é só trabalho! A gente está junto, tem a Ana Clara que precisa de você, e eu também quero sentar, conversar, não é só chegar e dormir, não é só isso, não é assim que funciona, a gente tem que ter parceria!*".

O processo de conscientização realizado por Vera passou a fazer sentido para Raíssa, e gradativamente ela se tornou mais próxima física e afetivamente. E, então, passou a brincar mais com a filha, porém ainda não conseguia ter autoridade com ela, portanto, a posição de autoridade parental ainda ficava a cargo da parceira, que sempre fazia um movimento de conscientização com Raíssa: *"Um dia falei pra Ana Clara que quando ela crescesse eu ia lhe dar um carro. Aí a Vera me falou que isso não era certo, pois você tem que ensinar sua filha que, quando ela crescer, ela vai ter que estudar, vai ter que trabalhar, ela vai juntar o dinheiro dela, você pode ajudar, mas ela tem que comprar o carro dela. E aí falei: nossa, é verdade!*".

Raíssa oscilava entre a posição da mãe que queria educar via autoridade e a posição de mãe amiga, irmã, que brincava e que, às vezes, tirava a autoridade de Vera. Até que novamente a parceira se posicionou no sentido de conscientizá-la: "*Ou a gente educa, ou ninguém educa, ou só um educa, porque está virando bagunça*". Raíssa observa que esse foi um dos motivos que levava o casal a brigar frequentemente, reconhecendo, que hoje está mudada, ou seja, assumiu a parentalidade tal como Vera esperava: "*A gente vivia brigando por conta disso, eu tive que aprender a como fazer isso, eu criava a Ana Clara, mas eu deixava mais a responsabilidade pra Vera. Hoje, não sou mais assim, e a Ana Clara me obedece e me posiciona como a Mamãe Ra (Raíssa) e a Vera de Mamãe Ve, eu as amo muito!*".

Nesse processo de desenvolvimento da sua posição parental, Raíssa reconhece que a parceira ainda é mais firme: "*Mas a Vera é mais firme, mais presente na educação dela. Ela pega inclusive no meu pé, tipo: você está deixando calcinha no banheiro, está parecendo a Marina! Eu sou mais sossegada, a Vera é mais briguenta, pega mais no pé, quando as coisas estão bagunçadas*". Nesse sentido, não se pode desconsiderar a experiência de Vera, pois ela já criou e educou suas outras três filhas, que hoje são adultas.

Raíssa considera que as dificuldades com a parentalidade se relacionam com as suas vivências na família de origem. Pondera que sua filha vive muito melhor numa família homoparental do que ela que viveu numa heterossexual. Acrescenta que foi criada por uma família heterossexual cuja vivência lhe trouxe muitos comprometimentos emocionais, e que a família homoparental na qual sua filha está sendo criada, em termos de afeto, cuidado e apoio, é muito melhor: "*Fui criada numa família heterossexual e eu não tive metade do que a minha filha tem em tão pouco tempo. Eu morei com a minha mãe até os dezoito anos, então assim até os dezoito eu não lembro de nenhuma vez ela me fazendo um carinho. Ela era focada na vida dela, então isso eu não tive, e hoje eu já consigo ver minha filha diferente, passar pra ela diferente, mas nem minha mãe e nem meu pai tiveram isso da família deles, então não vou julgar, mas antes eu era perdida!*".

Vera admite que, em termos de organização, ela é a líder, porque acha que nesse tipo de responsabilidade a pessoa se desenvolve em muitos aspectos, por isso cobra essa ação de responder pelos próprios atos de cada uma: "*Sou mais chata inclusive com a Raíssa, não precisaria cobrar, pois cada uma sabe de suas responsabilidades, mas eu pego no pé da Marina pra arrumar o quarto dela. Se a Ana Clara espalhou os brinquedos para brincar, quando termina tem que juntar, cuidar e colocar as coisinhas dela no lugar pra ela não crescer uma pessoa relaxada. Não jogar o papel na rua, tem que jogar no lixo, tem um lixinho dentro*

do carro, desenvolver cidadania, tem que preservar, também tipo, não vamos maltratar o animal, vamos cuidar das plantinhas".

Em relação à educação de Ana Clara, considera que é ela também que pega mais firme, porque o pai, embora participe, não vive o dia a dia na casa, "*Eu também é que pego firme, porque, embora o Wilson participe de todas as decisões relacionadas à filha, às vezes leva para a escola, pega ela para passar o final de semana com ele, mas não está ali, no dia a dia, porque ele também trabalha, faz faculdade*".

Vera considera que sua parceira Raíssa, embora tenha assumido a posição parental para além de provedora, isto é, também em termos afetivos, cuidados e educação, ainda se perde um pouco na autoridade parental, oscilando entre a posição de autoridade pelo controle e imposição e permissividade, colocando-se, algumas vezes, na posição de igual para igual com Ana Clara.

Segundo as significações que Vera atribui à parentalidade, tais formas de a parceira se posicionar favorece para que Ana Clara fique confusa e não lhe dê muita credibilidade: "*Às vezes a Raíssa bate de frente com a Ana Clara, e fica de igual pra igual, e eu falo, hoje ela é pequena, quando ela tiver dez, quinze anos, ela vai responder pra você e aí você não vai gostar, você desentorta o bambu agora* "*!* Vera ratifica que as conversas que tinha com a parceira eram tentativas de mostrar a importância de se posicionar diante da filha de forma que gerasse respeito e não medo, pois considera que Raíssa é a mais velha e é a mãe, mas avalia que isso deveria ser feito a seu modo.

Penso que Raíssa está em busca do exercício de uma parentalidade mais autônoma, porém, parece-me que ela ainda não encontrou o equilíbrio entre o que gostaria e o que consegue, isso, no meu entender, Raíssa está amadurecendo e se aproximando cada vez mais de uma forma de cuidar e educar sua filha, que se aproxima da autoridade amorosa (cf. sessão 2.3). O que parece também fazer mais sentido para a sua parceira, pois Vera também valoriza esse tipo de posicionamento, embora, de acordo com as minhas significações, ela está trilhando pelos caminhos do modelo heterossexual. Assim, a força da cultura se presentifica e move a sua forma de exercer a parentalidade.

Vera narra que a Raíssa é a mais tranquila das três mulheres e que tem um temperamento mais calmo, brinca com as crianças, já Vera se percebe com temperamento difícil, agitada e briguenta, e atribui essas características ao fato de ter sido sempre uma mulher sozinha e que teve que ter papel "duplo", ou seja, de mãe e pai. Dessa maneira, em algumas situações ou acontecimentos, Raíssa, Marina e Ana Clara preveem a reação da mãe: "*Raíssa é a mais tranquila de nós três, o gênio dela é mais tranquilo. E ela brinca mais, brincam mais com ela, (eu sempre tenho) aquele papel de 'vixi, minha mãe vai brigar', porque eu sempre fui*

briguenta, eu sempre tive que meter a cara porque eu era uma mulher sozinha, tinha que educar, eu sempre morei sozinha, tinha que cuidar de três mulheres, e sou geniosa também, sou bem geniosa até por conta dessa coisa mesmo de ter que tomar a frente de tudo, ter que fazer papel duplo de pai e de mãe".

Na minha visão, Vera tende a exercer a autoridade parental pelo controle, pois, ao mesmo tempo, valoriza uma parentalidade que é apoio, segurança, cuidado, afeto e procura incentivar a família no cultivo de laços de afeto, união e corresponsabilidades. Vera acredita na importância de se exercer uma autoridade parental amorosa, porém, no meu entender, não se dá conta que, na maioria das vezes, exerce-a da forma que aprendeu, pelo controle. Ela faz esse exercício por meio da posição de liderança e algumas vezes assume a posição de autoridade em relação a todos os componentes da família, nos moldes que oscilam entre controle, conscientização, imposição; às vezes fica muito brava. Assim, Vera representa a referência de autoridade na família.

Na percepção de Vera, a sua filha Marina é a que ficou mais feliz com o nascimento de Ana Clara, pois ela sempre quis ter um (a) irmão(a): *"Eu acho que das três irmãs, Marina foi a que mais ficou feliz com a notícia quando a Ana Clara nasceu, ela sempre quis muito um irmão caçula*". Vera considera que a Ana Clara é a vida da Marina e avalia que elas têm um bom vínculo e compartilham muitas coisas: "*A Ana Clara é a vida da Marina, e as duas são grudadas, mas brigam como duas crianças e às vezes como se fossem duas adultas. As três amam a Ana Clara, mas a mais grudada que deixa de comprar pra ela pra comprar pra Ana Clara um presente, alguma coisa, é a Marina*". Marina, além de ter essa ótima relação com Ana Clara, também se dá muito bem com a madrasta, Raíssa. Na sua percepção, Marina se dá melhor com Raíssa do que com ela que é mãe: "*Marina ficou dois meses fora de casa e não aguentou de saudade dela (Ana Clara), não é nem saudade da mãe nem de saudade da madrasta! Aliás, a Marina se dá melhor com a Raíssa do que comigo, porque eu sou mais geniosa e a Raíssa, mais tranquila*".

Esta é a família que faz sentido para Vera, Raíssa, Marina, Ana Clara e Wilson, que, embora tenham consciência de que não é perfeita, é a fonte de apoio, segurança, afeto, cuidado e de corresponsabilidades. E, conforme Raíssa e Vera, não conseguem viver sem ela, nela estão vivendo pela primeira vez, o que significa como uma verdadeira família. Wilson tem vivenciado um exercício mais fluido da posição parental e da experiência de ser participante ativo nos cuidados e educação de uma filha. Marina está vivenciado a experiência de ser enteada de Raíssa e irmã afetiva de Ana Clara, as quais se gostam e se relacionam muito bem, portanto, os laços de amor parecem envolver essa família.

Ana Clara, que nos anos iniciais de sua vida contava com a mãe Vera como figura de apego, hoje conta também com a mãe Raíssa e com a irmã social Marina, pois esta participa ativamente nos cuidados da sua irmã. Wilson e a sua mãe, avó de Ana Clara, também se fazem presentes nos cuidados e no provimento das necessidades desenvolvimentais da mesma, que, no meu entender, constitui-se numa família sólida, ou pós-moderna, na qual todos coparticipam da construção do *self* de Ana Clara.

No meu entender, Vera reproduz um sentido de família calcado no modelo patriarcal e busca seu funcionamento com base no modelo de família ideal, calcada no amor romântico e na produção de ideais, ou seja, fazendo a apologia da "fusão" e o "existir juntos". Todos os componentes coparticipam, inclusive Wilson, o pai biogenético de Ana Clara. Conforme um dos princípios construcionista social, a linguagem é ação, desse modo todos agem em prol desse sentido de família, porém, com uma configuração inovada.

Tolentino se considera um bom pai e que desempenhou o seu papel de forma brilhante, pois teve a honra de ter dado amor, carinho, respeito a seus filhos biogenéticos, que hoje já são adultos, os quais João ajudou a criar, e que continua dando isso para os seus quatro filhos adotivos: "*Posso morrer sossegado, porque acho que fiz um papel brilhante, pois tive a honra de ter dado amor, carinho, respeito para meus filhos biológicos, e hoje faço o mesmo com os meus quatro filhos adotados*".

Tolentino sente-se legitimado na forma com que exerceu a posição parental pelo retorno que seus filhos dão: "*Eles sempre falam o quão bom pai eu fui. E não tem nada que paga o que eles falam de mim e pra mim e não se envergonham, eu sinto isso. O amor que eles têm, eu sinto no olhar, no falar*".

Tolentino considera que João, seu cônjuge, é também um pai maravilhoso e que seus filhos também gostam muito dele e o elogiam, e dão presente no dia dos pais para ele. Tolentino aponta que João é mais rígido do que ele no exercício da parentalidade, mas não há conflito em relação a essa diferença de posicionamento, pois Tolentino de certa forma concorda e não tira a autoridade do outro: "*Eu escondo algumas coisas erradas que as crianças fazem, eu ajudo com as tarefas da escola. Ele é bem rígido, coloca de castigo. E eu concordo, porque não posso tirar a autoridade dele, a gente não pode deixar a criança dominar a situação*".

João, cônjuge de Tolentino, ao referir-se aos quatro filhos adotados, narra que, quando vieram morar com o casal, na primeira semana, ficaram confusos quanto à forma de chamamento: "*Na primeira semana, eles ficaram atrapalhados, às vezes falavam pai, às vezes tio, e depois naturalmente ficou pai mesmo. Eu sou o pai mais bravo, então, dependendo da*

arte, eles escondem de mim. Se precisar dar palmada, eu dou. Geralmente, o Tolentino é mais light*, então eles falam com ele*".

João descreve o quão bem a família fez para as suas filhas Selma e Carla, e atribui à família a recuperação das mesmas: "*Pra você ter uma ideia, a Selma tinha epilepsia e hoje está curada; a Carla se mordia, se batia, e hoje não faz mais nada disso. Eu acredito que o amor, o afeto, a família curou essas meninas*".

Embora os quatro filhos deem trabalho, Tolentino e, especialmente, João estão vivenciando a parentalidade com muito amor e firmeza, fazem questão de ser presença afetiva, apoio, segurança e cuidado para os filhos, o que, de acordo com as minhas significações, caracterizam-nos como pais sólidos e que se completam nas formas diferentes de exercer a parentalidade. Embora ambos exerçam a autoridade amorosa (cf. sessão 2.3), Tolentino é mais flexível diante das normas, regras e qualquer indisciplina dos filhos, enquanto João é mais firme e mais bravo. Entretanto, esse posicionamento diferente em alguns aspectos não é significado como problema para o casal, que se sente bastante unido e acredita que as posturas diferenciadas são complementares e podem representar equilíbrio no exercício da parentalidade.

Assim, Tolentino e João estão ajudando os filhos, que, até então, viviam no orfanato, a reconstruírem as suas autoidentidades, a identidade de filhos, netos, sobrinhos, alunos, amigos, etc. Ou seja, Júlio e Tolentino estão na posição de coautores da reconstrução das identidades dos seus quatro filhos, e estes filhos (as) estão sendo coautores da reconstrução da identidade dos seus pais. Júlio e Tolentino, num processo colaborativo, estão favorecendo para que os seus filhos reescrevam as suas histórias no seio de uma família homoparental.

O casal Gilson e Laerte passou a exercer a parentalidade quando os filhos já estavam com nove e dez anos. Gilson relata que, na posição de padrasto, teve o cuidado de ser uma referência positiva e de apoio junto aos enteados no processo de adaptação à nova família e da recuperação das dificuldades escolares, as quais emergiram pelo tipo de vida que tinham quando moravam com a mãe, e que tiveram como consequência perda de ano letivo.

Gilson supunha que os mesmos estavam vivenciando sentimentos de inferioridade e estavam inseguros no novo lar, e por já terem vivenciado sentimentos semelhantes, embora por outras razões, teve o cuidado de se posicionar como fonte de apoio e segurança, conforme narra: "*Quando os meninos vieram pra cá, uma das minhas preocupações era, tipo assim, ser um espelho, até que legal pra eles e não alguma coisa negativa, que eu tive muito disso. Então, todas as vezes que eles tinham algum problema, qualquer problema na vida deles, de aceitar alguma deficiência, de, por exemplo, estar com doze anos, na época uma série, duas séries*

atrasadas, ser o mais velho da turma, é uma deficiência até que vergonhosa, entendeu? Então, sempre fui cauteloso pra ajudá-los, sabia que eles iam enfrentar esses problemas de outra grandeza, mas bem parecido com os que eu enfrentei, então era uma coisa que eu achava que eu tinha que batalhar em cima".

Embora Gilson tenha se colocado numa posição de ajuda em relação aos enteados, considera que não estava preparado psicologicamente para recebê-los, e isso o fez sentir-se de certa forma inseguro, o que julga que interferiu na sua relação com eles, pois, na tentativa de acolhê-los, cedia bastante, o que avalia que era motivado pelo medo de não agradá-los ou pelo que tinham vivido, pois estavam frágeis e com a autoria de vida empobrecida. Considera que algumas vezes os meninos perceberam essa insegurança e se aproveitaram dela: "*Eu tive essa experiência com os meninos, um homossexual criar um filho. Quando os meninos vieram pra cá, eu acho, inclusive, que eu não estava psicologicamente preparado pra recebê-los, foi tudo muito rápido, eu estava com medo de recebê-los, então esse medo eu devo até ter demonstrado, a ponto deles montarem mesmo! A ponto de eu ceder demais pra eles, porque no medo você recua*". Gilson complementa que, ao ceder, pensava estar fazendo o melhor, mas hoje questiona se foi o melhor posicionamento, se estava procedendo corretamente ao ceder em alguns aspectos ou se devia exercer a autoridade de forma mais incisiva "*Às vezes a gente pensa que está fazendo o melhor cedendo em tudo, fazendo todos os gostos. Primeiro porque eu achava necessário conquistá-los; segundo, eles estavam vindo assim de uma família que tinha se desestruturado*".

Gilson considera que suas inseguranças estavam também conectadas com a forma com que significava a autoridade de um padrasto, o que considera como muito diferente da autoridade paterna, pois a paternidade detém uma autoridade, que não é uma autoridade de padrasto, de um pai postiço, de um tio, de um irmão mais velho: "*Ser pai pra mim é, primeiro, deter uma autoridade, uma autoridade paterna que nunca é uma autoridade de padrasto, de um pai postiço, de um tio, de um irmão mais velho. O padrasto não tem essa autoridade, o padrasto não tem aquele laço de amor incondicional que lhe dá o direito de falar não e ficar tudo bem. Seria diferente, se eu e o Laerte tivéssemos adotado uma criança de zero ano, um ano ou dez anos, nós seríamos pai e pai, nós dois teríamos autoridade, nós dois poderíamos falar um 'não' incondicional, 'você não vai e pronto*".

Gilson narra que teve um modelo de pai que exercia a autoridade nos moldes patriarcal, modelo esse que ainda permeia o imaginário social coletivo, o qual espera desse pai uma postura que apareça nos momentos de impasse com o tom da força e não da escuta empática e

negociadora, e momentos em que a pressão externa pode levá-lo a um questionamento sobre a pertinência e a efetividade de suas escolhas.

Na minha visão, Gilson não caiu na armadilha de retomar os ditames de uma parentalidade patriarcal e optou por uma relação que priorizou naquele momento o que os seus enteados precisavam; serem vistos em suas necessidades. Assim, optou por uma escuta empática e negociadora. Hoje, Gilson se sente grato por seu parceiro ter estado sempre ao seu lado, exercendo junto a parentalidade e por ter vivenciado a experiência de transitar da posição de padrasto para pai afetivo e ter junto dele agora dois filhos e uma neta afetivos. Como afirma Maturana e Varela (2004, p. 269), "a ligação do humano ao humano é, em última instância, o fundamento de toda ética como reflexão sobre a legitimidade da presença do outro".

Gilson e Laerte se sentem bem-sucedidos no exercício da homoparentalidade, pois consideram que favoreceram para que cada um dos filhos reconstruísse a sua autoidentidade, assim como as identidades de estudantes, filhos e amigos, pois, conforme narra Gilson, estavam desestruturados e perdidos, o que na minha visão ratifica a concepção pós-moderna de *self,* visto por Grandesso (2000) como um fluxo em permanente movimento de desconstrução e reconstrução identitária.

Hoje, os filhos já são adultos, bem-sucedidos na vida profissional, casados, e Henrique tem uma filha de três anos que os chama por vovô, vovô Laerte e vovô Gilson, o que, para Gilson, foi uma identidade que ganhou e o deixou muito feliz, pois os consideram extensão e continuidade de si e da sua família.

Karen se avalia como uma pessoa de gênio forte, reconhece que a parceira contribui bastante para a educação da filha, porém reconhece que, embora goste dela, sente ciúmes da mesma: "*Flávia faz de tudo pela Carol, mas quando eu faço carinho na Carol, ela reclama, sente ciúme*". Karen considera que sua parceira não tem muita paciência e, pelo fato de sua filha estar numa fase de muita teimosia, teme que ela bata em sua filha, o que ela não admite, embora isso nunca tenha acontecido: "*A Flávia não tem paciência com a Carol, e ela mesma admite, e a Carol ultimamente está muito teimosa, mas graças a Deus não bateu nela e nem deve. Eu tenho o gênio muito forte, costumo dizer que está pra nascer uma mulher que vai bater na minha filha. Eu criei ela, eu, minha mãe e Deus, minha filha sofreu muito, ficou 66 dias internada, desnutrida, então não deixo ninguém bater nela, nem meus pais, irmãos, ninguém*".

Karen em alguns momentos se sente até um certo ponto egoísta, porque ela mesma, às vezes, bate na filha, mas não admite que ninguém mais o faça: "*Eu mesma, primeiro eu converso, se não resolver... Dou uns tapas, mas nesse ponto eu sou egoísta, não admito que*

ninguém bata nas minhas filhas". Karen admite que a Flávia é uma parceira de batalhas pela vida e que a filha gosta muito dela, porém, não lhe dá o poder de mãe e a posiciona como tia: "*Nós batalhamos juntas, a Carol gosta muito dela, mas no nosso ambiente, na nossa família, eu sou a mãe e ela a tia*".

Karen percebe que a filha a defende e se espelha nela e se sente como uma mãe coruja, mas, ao mesmo tempo, a filha também defende e gosta muito de Flávia: "*A Carol me admira, e vejo que ela se espelha em mim e me defende, porque sou uma mãe coruja, e vejo que ela também defende a Flávia e gosta muito dela*". Quando as parceiras brigam, Carol se coloca na posição de mediadora: "*Um dia estávamos indo a pé levar a Carol pra escola e eu estava bicuda com a Flávia, e a Carol disse assim: pega na mão da tia, mãe*".

Flávia também considera a parceira como uma supermãe, embora às vezes perca a paciência e bata na filha, porque esta se encontra numa fase de muita rebeldia: "*A Karen é uma supermãe, mas a Carol é triste, ela faz pirraça, desobedece, não ouve a professora, a mãe, ela tá dando um pouco de trabalho, a Karen fica nervosa, ela responde, tá rebelde mesmo; ela, às vezes, a Karen bate nela, mas não de machucar, mas dá umas boas cintadas, uns tapas, coisas de mãe*".

Flávia também se sente desrespeitada por Carol e se ressente de a parceira não lhe conceder o poder de mãe e colocá-la na posição de tia: "*Eu as amo muito, mas sinto que nem sempre é recíproco, às vezes me sinto uma estranha entre as duas*". A mesma reitera o seu amor por Carol: "*A Carol não me respeita, apesar que não tem respeitado ninguém ultimamente, mas eu queria me colocar como mãe, porque gosto muito dela, quando era menorzinha ela me chamava de mãe, mas conforme foi crescendo passou a me chamar de tia*".

Flávia enfatiza que Carol se posiciona como conciliadora nas situações de conflitos entre ela e a parceira e que, em alguns momentos, sentiu o seu carinho: "S*into algumas vezes que ela me defende e que ela tenta mediar as brigas que acontecem entre eu e a Karen, ela fala assim: não liga não, tia, minha mãe tá nervosa, daqui a pouco ela fala com você*".

Flávia admite ser uma pessoa ciumenta e que esta é uma das razões de muitos conflitos com a parceira, que considera ser uma pessoa maravilhosa, porém de temperamento forte e agressiva verbal e fisicamente: "*A Karen é uma pessoa maravilhosa, mas quando fica nervosa ela perde o controle e fica muito agressiva*". Flávia relata um episódio de agressividade por parte de Karen no qual Carol entrou em sua defesa*:* "*Num outro dia, eu e a Karen brigamos e quase que ela tacou uma garrafa em mim, isso só não aconteceu porque a Carol interferiu dizendo: mãe, não faz isso com a tia, pelo amor de Deus*".

Flávia, embora, às vezes, se sinta impaciente com algumas atitudes de Carol, ao mesmo tempo se percebe protetora: "*Se eu sei que a Karen vai ficar brava com ela, eu protejo; ao mesmo tempo que eu me estresso, eu tenho dó. Não sei. Eu não tenho poder de mãe com ela, mas se tivesse não sei se seria muito rígida ou muito mole... Não sei...*".

Flávia narra que muitas vezes se sente periférica em relação a Karen e Carol: "*Às vezes me sinto uma estranha entre as duas*". O sentimento de não pertencimento a faz sentir ciúmes da relação entre mãe e filha: "*Gostaria de ser mais considerada, pois as amo muito e elas são tudo para mim, porém não sinto que é recíproco*". As cobranças e a comunicação do sentimento de exclusão que subjaz o ciúme de Flávia têm gerado conflitos entre o casal, pois Karen julga que tal sentimento é injustificado.

No meu entender, é possível que os comportamentos de desrespeito e rebeldia sejam uma forma de comunicar as significações que Carol tem atribuído ao que tem vivenciado no seio da família. Ao lado da suposição acima, no entanto, o que foi possível perceber é que, ao posicionar-se como mediadora, conciliadora, provavelmente está em busca da união e paz familiar, o que independe da orientação sexual de cada uma.

Nessa temática os(as) participantes abordaram as vivências no que tange ao exercício da parentalidade no âmbito das relações estabelecidas entre pais e filhos e dos cuidados e educação dos(as) mesmos(as).

Tais vivências me possibilitaram compreender que os parceiros primam por uma boa relação conjugal e entre pais e filhos, pois consideram que a dinâmica relacional estabelecida na família é um importante fator que influencia no desenvolvimento global dos(as) respectivos(as) filhos(as).

Na minha visão, os casais homoafetivos de ambos os gêneros têm interiorizado o repertório simbólico do que deve constituir uma família, porém, a maioria, salvo algumas peculiaridades que citarei mais adiante, procura exercer a parentalidade já não mais nos princípios de uma família patriarcal, na qual a autoridade é exercida pelo controle, e sim mais voltada para as diretrizes de uma família pós-moderna e, observo aqui, não nos moldes de uma parentalidade líquida (BOTTÓ, 2014), nos quais os vínculos entre pais e filhos são superficiais, frágeis, por estarem esses pais consumidos pelo excesso de trabalho. Pareceu-me que esses pais estão mais comprometidos com o que Amaral (2014) denomina de pais sólidos, ou pais pós-modernos, uma vez que eles querem ser pais presentes afetivamente, responder pela segurança emocional de seus filhos, acompanhar de perto o desenvolvimento dos(as) mesmos(as), entretanto, ao mesmo tempo querem ser referência por meio da autoridade amorosa (cf.sessão 2.3).

A homoparentalidade está sendo fonte de aprendizado e desenvolvimento tanto para os pais/mães, como para os(as) filhos(as). O aprimoramento desse aprendizado via orientação psicológica é apontado por três casais, cujo objetivo é a prevenção em torno da saúde mental e qualidade de vida de seus filhos.

No meu entender, os(as) cônjuges Vilson, Simione, Keila, Tolentino e João exercem a parentalidade pela autoridade amorosa (cf.sessão 2.3); Raíssa está se desenvolvendo rumo também à amorosa. Já Gilson a exerce pela autoridade escuta empática e negociação, e Vera, Júlio, Laerte e Karen também exercem a autoridade parental amorosa, todavia, algumas vezes a forma com que a exercem se aproxima mais da autoridade pelo controle. Flávia se posiciona de forma ambígua, pois se coloca como tia e, por sentir-se periférica quanto à relação entre Karen e sua filha Carol, não se sente com poder de exercer a parentalidade, porém cuida, dá afeto amoroso, proteção e, às vezes, perde a paciência, caindo no exercício da parentalidade pelo controle.

Foi possível compreender que todos os casais, independente do gênero que os constitui, amam-se e os(as) filhos(as) são muito importantes para eles. Em diferentes graus e intensidades, as famílias homoparentais vivenciam amor, união, afeto e cumplicidade, mas, ao mesmo tempo, também vivenciam conflitos relacionais, sendo estes expressos de forma mais intensa na família do casal Karen e Flávia. Pude entender que a parentalidade desempenha papel fundamental entre todas as famílias homoparentais, as quais estão atentas às diferentes fases de desenvolvimentos dos(as) respectivos(as) filhos(as), bem como às necessidades inerentes às mesmas, pois priorizam a saúde global e a qualidade de vida deles(as). Quando emerge alguma diferença significativa quanto à forma de exercer a parentalidade, algumas vezes emergem conflitos, mas o diálogo tem propiciado a minimização de tais diferenças, o que tem favorecido para que, cada vez, mais os (as) parceiros (as) aprimorem o exercício da parentalidade e consigam percorrer caminhos sintônicos quanto aos cuidados, educação e relação com seus filhos. Observo que o casal Karen e Flávia, por dificuldade de dialogar, ainda, no meu entender, não conseguiram tal sintonia.

9.1.3.4 Sobre o cotidiano e responsabilidades domésticas

Essa temática aborda as vivências da família homoparental quanto à organização das responsabilidades domésticas no cotidiano.

O discurso de Júlio, cônjuge de Vilson, explicita como o casal se organiza no dia a dia e como concilia vida pessoa, profissional e cuidados com a filha: *"Aqui todo mundo faz tudo,*

eu e o Vilson fazemos tudo, nós somos autônomos, então a gente se organiza, quando tem cliente a gente não marca pros dois. Então de manhã normalmente o Vilson tem que sair, porque a gente dá aula na escola de terça., quarta e quinta de tarde e à noite; de sexta e sábado a gente atende às nossas clientes no salão, e de segunda feira é assim um dia mais folgado em termo de salão, mas a gente tem jornal para escrever, esse tipo de coisa. Então, normalmente de manhã eu fico com a Ísis em casa, ela levanta, eu dou banho, dou café, olho a lição de casa, preparo o almoço, troco ela, e ela vai para a escola, e à tarde a gente vai dar aula, e quando ela volta às cinco horas da escola, eu já estou aqui esperando, que minha aula termina às quatro da tarde; aí saio da escola e venho para cá, aí fico com ela até seis e meia, levo ela para a casa da minha avó, que ela fica à noite com a minha avó para eu poder dar aula à noite. A gente dá aula à noite até as dez horas, então ela fica na casa da minha avó de terça, quarta, quinta e sexta, das sete às dez, aí saio da escola, pego ela e a gente vem para casa, tranquilo, numa boa assim, então não tem período que ela fica sozinha. Tinha uma menina que ficava com ela aqui em casa: agora eu estou querendo contratar outra, porque eu acho meio complicado ficar levando ela para a casa da minha avó. Eu gostaria que ela ficasse aqui em casa, porque aqui é o ambiente dela, ela tem a caminha dela, pode até dormir mais cedo, porque até pegar ela dez horas, chegar em casa, acaba indo dormir às onze horas, então eu pretendo trazer uma outra babá para ficar com ela nesses dias que eu dou aula, mas o ritmo é normal, tranquilo, numa boa, sem problemas nenhum".

Keila, cônjuge de Simione, narra o cotidiano do casal: "*Trabalho bastante, né? Eu sou funcionária pública. Eu sou gerente, tem mais de cem pessoas sob meu comando, e trabalho muito. Então saio de manhã 07:30 e volto só 19:00, às 19:30 da noite.* Ao retornar do trabalho, já no período noturno e também aos finais de semana, Keila assume os cuidados da filha, com os propósitos de investir nos laços de proximidade entre mãe e filha e a parceira descansar*:* "*Aí quando eu chego, aí eu pego a neném para dar banho, sou eu que dou banho todo dia e depois eu dou a mamadeira e fico com a nenê até a hora de dormir, assim pouquinho! Porque nove, nove e meia da noite a neném já está dormindo, e a gente vai dormir também, porque acordo seis da manhã e aí chega final de semana eu procuro me dedicar o máximo, assim. Fico o máximo de tempo com ela, deixo a Simione descansar também, porque ficar o dia inteiro com a neném também cansa, né?*".

O discurso de Simione traz algumas complementações. Ela relata que ainda está de licença-maternidade e, assim que terminar, o casal terá que reorganizar a rotina: "*A gente vai ter que se adaptar quando eu voltar a trabalhar. Eu volto a trabalhar em dezembro, período*

ruim, porque é final de ano, escolinha, tal. O meu trabalho dá seis meses e eu peguei mais um mês de férias, né... Então aí na volta a gente vai se adaptar.

Simione narra que, nesse processo de planejar a futura rotina, a sua mãe se prontificou a ficar com a neta, o que seria ótimo, porém ela não aceita e não se relaciona com sua parceira, o que torna difícil essa possibilidade: "*A minha mãe quer muito ficar com a neném, muito! Quer cuidar da neném até que ela tenha um ano pra mandar na escolinha. Mas ela não aceita a Keila, não se relaciona com ela. Então a gente vai ter que trabalhar essa questão, você quer que fique com uma pessoa que você confie, né? Eu não visitei as escolinhas, sabe!*". Simione confia que sua mãe seria uma boa cuidadora, mas se preocupa com a relação que estabelecerá com a neta e o que passará para ela sobre os seus preconceitos que tem em relação à configuração de sua família, já que não a aceita: "*Mas eu tenho esta questão de como ela vai passar pra neném, esta questão da intimidade familiar, da nossa família!*".

Em relação às responsabilidades domésticas, Keila, cônjuge de Simione, narra que o casal divide e se reveza na administração em termos financeiros, na arrumação da casa, na cozinha, nos cuidados com a filha, e também fazem coisas diferenciadas de acordo com a habilidade de cada uma: "*Aqui é tudo dividido mesmo, tanto a questão financeira, com relação das coisas da casa, a gente divide mesmo as atribuições, não tem assim... Aaaah fulana sempre faz comida e a outra sempre limpa a casa; não, a gente sempre faz um pouquinho de cada e a gente tem uma pessoa que ajuda a gente limpar a casa uma vez por semana. Às vezes a Simione tem mais habilidades em alguma coisa que eu não tenho do tipo... Aaah quebrou uma coisa aqui, e ela vai lá consertar o chuveiro, conserta a geladeira e tal, e eu não sou boa nessas coisas. Mas eu cozinho e ela cozinha também, eu limpo a casa e, quando precisa, ela limpa a casa também, ela cuida mais do carro e eu cuido menos do carro. Então eu acho que é assim... Não existe muito definido, assim, esta faz isto e aquela faz aquilo... A gente divide bastante, assim. É revezado, reveza pra cuidar da nenê também a mesma coisa*".

Simione complementa dizendo que acredita que, quando se trata de casal homoafetivo, os papéis se misturam, entretanto, observa que o mesmo está acontecendo na família contemporânea, já que a maioria das mulheres está no mercado de trabalho, portanto, as responsabilidades domésticas já não podem mais ser divididas sob o critério de gênero: "*Então, assim, hoje a gente vê, eu conheço casais que a mulher é ativa economicamente e o homem não. Então os papéis se inverteram, então ela é provedora, o homem é o cuidador da casa. Por isso que não vejo diferença, eu acho que as funções como casal é a mesma coisa numa família moderna. Talvez a gente seja vista diferente, de forma diferente, mas a gente enxerga de forma igual. Internamente pra nós é igual, a mesma coisa, funções iguais, cada uma sabe da suas*

responsabilidades dentro de uma casa, dentro de uma família. Então pra mim não tem diferença nenhuma com relação a isso".

Flávia, cônjuge de Karen, narra que as responsabilidades são bem divididas: "*É bem dividido, eu lavo roupa, limpo a cozinha e ela me ajuda. As duas cozinham e ficamos no bar. Nas reuniões da Carol, às vezes vai ela, e às vezes nós duas. Nós duas cuidamos da Carol, porém, sou mais eu que dou banho, cuido das roupas dela*". Na mesma direção, Karen ratifica: *"Eu fico mais tempo no bar e ela fazendo as coisas em casa. E Flávia também cuida da Carol, cuida bastante, a roupa tá sempre limpinha, o uniforme, arruma a Carol pra sair. Nas reuniões da escola, vamos nós duas, normalmente juntas ou quando não dá vou sozinha*".

Vera, cônjuge de Raíssa, descreve como a família se organiza no dia a dia, destacando: "*A Ana Clara estuda numa escolinha que é particular e ela fica período integral, até porque a gente montou uma padaria, arrendou uma padaria, e a Raíssa fica na padaria e eu tenho o trabalho no Estado, e a Marina estava trabalhando, e como a Ana Clara ia ficar? As avós trabalham, a outra não trabalha, mas tem os compromissos dela, então a Ana Clara entra de manhã e sai à tarde; a Marina leva a Ana pra escola e já vai trabalhar, e eu já saio pra trabalhar e a Raíssa já saiu pra trabalhar. Eu chego na hora do almoço, aí eu pego a Ana Clara à tarde, depois a Marina chega e a Raíssa chega em seguida*". Vera complementa que as responsabilidades são acordadas, conversadas e também definidas de acordo com as habilidades: "*Então, tipo assim, se compra uma coisa, oh a gente compro tal coisa tal dia tem cartão, tem cheque, a gente vai comprar tal coisa, a gente vai trocar de carro, então qual carro. A Raíssa entende de carro melhor que eu, falo 'eu não entendo disso', ela fala 'esse aqui é bom por causa do motor', já essas coisas que ela entende e eu dou minha opinião 'gostei', se acha que dá 'é isso aí?'. Então a gente procura dividir assim muita coisa da casa. A Marina também participa, a gente não faz as coisas sem conversar com a Marina, tipo assim, a gente quer comprar uma televisão, por exemplo, 'Marina, a gente tava pensando em comprar uma televisão', 'aí qual que vocês vão comprar?'. Então tudo a gente fala, até coisinha besta: 'o que que vai fazer de almoço domingo'? A gente partilha de tudo em relação à educação da Ana Clara, a Marina também participa quando tem alguma coisa pra fazer, uma tarefa, levar e pegar na escola. 'Marina, tem tal coisa pra fazer o que você acha, hein?' 'Olha, mãe, não sei não, mas é que a Ana Clara ela é meio assim, então tem que chegar com jeito!' 'Ah, não vai dar pra Raíssa fazer tal coisa porque ela tá ocupada na padaria, a mãe tem que ajudar a Raíssa, deixa a Ana Clara comigo'. Então a gente divide isso. O Wilson não fica tão participativo como a Marina porque ele não mora com a gente, mas ele não deixa de participar.*

Às vezes falamos: 'Wilson [pai] *nós fizemos tal coisa' ou então é 'na escola com a Ana, tal dia vai ter tal coisa, então, oh, gostaria que você participasse, dá pra você ir?', porque ele também faz faculdade, ele também trabalha. Ele às vezes diz: 'Vera, não vai dar pra mim ir!' 'Então, tá bom, mas então, oh, senta e conversa com ela', aí ele chega: 'Ana, você vai ter uma festinha na escola tal dia e não vai dar pro papai ir', ele conversa com ela. A Marina trabalha das nove às seis, eu entro às sete no hospital, a Raíssa sai de casa seis horas da manhã pra ir pra padaria, então ela sai, eu saio em seguida, a Marina levanta se troca tal e eu já deixo o uniforme, o lanche da Ana Clara arrumado, e ela então acorda a Ana Clara, troca e leva pra escola. Ela leva pra escola e já vai trabalhar, eu saio às onze do hospital, venho pra casa, ajeito a casa, o dia que precisa fazer alguma coisa diferente eu vou pra padaria senão eu fico em casa, porque eu tenho o artesanato pra mim fazer, e eu pego a Ana Clara na escola porque a Marina sai às seis horas, ela vai chegar aqui quase sete horas. A Raíssa fecha a padaria às sete, e a Ana tem que sair da escola no máximo estourando até seis e meia, e como eu sempre tô em casa, quando eu vou pra padaria eu venho um pouquinho mais cedo e eu sempre pego a Ana Clara. Então, quem junta o lixo? Uma coisa idiota quem junta o lixo, ah a Raíssa juntou o lixo ou então eu juntei o lixo; 'Raíssa, precisa colocar o lixo na rua', ela vai colocar; a Marina arruma o quarto dela, de sábado sou eu que faço faxina, porque ela fica mais tempo na padaria, quando ela não está na padaria, que é de domingo que a gente fecha meio-dia, a gente chega aqui em casa uma vai lavar roupa, a outra vai lavar o quintal, a Marina já ficou com a Ana de manhã, ela já ajeitou a casa. Uma rotina normal, 'quem leva quem?', 'qual que é o horário que você vai trabalhar?', 'ah, tal hora', 'então você leva a Ana Clara, eu busco'. A Raíssa liga: 'Amor, precisa levar pão pra casa?', 'Ah, deixa eu dar uma olhada, oh tem dois pães, traz pãozinho porque amanhã a gente vai tomar café'. É uma coisa normal. Então não é justo que eu deixe toda a responsabilidade pra ela, não é justo que ela deixe toda a responsabilidade pra mim. Se eu estou cansada à noite, eu também fui trabalhar, então também fiquei no atelier, eu também fui buscar a Ana, eu tratei do cachorro, só que a Raíssa sendo mulher e ela tendo saído de manhã pra padaria, ela também levantou, tomou banho, ela também ficou na padaria, a Marina também foi pro trabalho*".

Vera narra a rotina da família após o trabalho e final de semana e destaca a priorização da qualidade do relacionamento familiar: "*Então chega à noite tá todo mundo estressado, cansado. 'O que a gente precisa fazer? Amor, vamos tomar uma cerveja?', 'Vamos'. A gente senta, toma uma cerveja, brincando aqui no chão com a Ana Clara, às vezes vai pro computador, faz piquenique na sala eu a Raíssa, a Marina e a Ana Clara. Compra coxinha do Ragazzo, refrigerante, senta no tapete da sala e vamos fazer piquenique na sala. E no domingo*

a gente faz almoço mesmo! Tudo bem que o almoço sai três e pouco da tarde, mas a gente faz almoço, o domingo é nosso dia! Senta todo mundo na mesa e todo mundo vai comer! Porque a Ana Clara come na escola, a Raíssa na padaria, a Marina no serviço e eu como no hospital. Então cada uma come num lugar. Chega de noite às vezes a gente não quer jantar, vamos comer um pão, vamos tomar um lanche. Agora domingo não, domingo a gente faz almoço, a gente senta na mesa, porque de domingo a gente tá em casa, é dia de lavar roupa é só que 'ah, o tempo tá chuvoso, não vai dar pra lavar roupa hoje, então vamos fazer outra coisa?' 'Vamos dormir? Vamos descansar? Assistir filme?'".

Gilson, cônjuge de Laerte, explica que, na ocasião em que os meninos vieram morar com o casal, Henrique tinha dificuldade em matemática e esta era a área que Gilson dominava e então se prontificou a ajudá-lo: "*O Laerte trabalhava no período da manhã e alguns dias ele levava o filho no P.S., mas a maioria dos dias eu levava para a minha loja e ele passava a manhã comigo na oficina de joias; eu tentei estudar com ele matemática, a gente fazia trabalhos juntos, mas isso ele ainda fora da escola, porque ele já tinha perdido o ano lá e ainda não tinha iniciado o outro ano letivo aqui, mas eu queria estudar com ele, para ver o quão atrasado ele estava. Então estudei um pouco com ele, percebi que ele era um rapaz inteligente, percebi que ele estava desestruturado, percebi que ele estava muito carente, enfim, até a carência dele, facilitou a aproximação*".

Laerte, cônjuge do Gilson, complementa que, depois que os meninos se estabeleceram na casa do casal e iniciaram a vida escolar, ele assumiu a responsabilidade da educação dos filhos: "*Fiquei responsável de ver as lições deles, levar para a escola, trazer da escola, levar no judô, levar para isso, levar para aquilo, e o Gilson estava mais na parte lúdica, digamos assim, levar passear, levar no cinema, levar para aniversário, buscar, mas na parte mesmo de educação, eu que colocava mais as rédeas*".

Gilson e Laerte narram que tiveram que fazer muitas adaptações para facilitar a rotina de todos e para a casa ficar nos padrões de um lar que tinha filhos: "*Nós morávamos na época num bairro aqui na (nome do bairro) meio afastado, então nós tivemos que organizar nossa vida em função deles, era longe da escola, nós não nos alimentávamos em casa, nossa geladeira servia para gelar cerveja e água, então mudou toda uma rotina de vida, ter uma empregada que cozinhasse, adaptarmos a levar e buscar na escola, viajar nas férias escolares, a viajar também com os meninos*".

Tolentino, cônjuge de João, ao discorrer acerca do cotidiano da família, evidencia a união entre o casal e a importância da forma com que eles se relacionam com os filhos: "*Nós dois trabalhamos fora, as tarefas são divididas, eu ajudo com as tarefas da escola, temos uma*

pessoa que cuida da casa durante a semana, e no final de semana dividimos as tarefas, como um casal comum. As pessoas acham que a criança precisa de um toque feminino, mas estão enganadas, as crianças precisam de um toque humano, porque se fossemos dois pais rústicos, talvez houvesse carência. Antes era mais eu, porque ele é mais fechado, mas agora com os quatro, somos os dois". O parceiro João complementa: "*Nós somos muito unidos, a gente se ajuda bastante, em casa, no supermercado, no salão, sempre um ajudando ao outro*".

Os discursos dos(as) participantes evidenciam que os casais homoafetivos se unem para encontrarem o equilíbrio entre a vida familiar e profissional em prol do que consideram qualidade de vida, especialmente dos(as) filhos(as). A maioria prioriza o espaço da parentalidade e está atenta à provisão das necessidades dos(as) filhos(as) em suas múltiplas dimensões, visando o que consideram saúde, segurança e bem-estar dos(as) filhos(as).

As responsabilidades domésticas e cuidados com os filhos são divididos, revezados e conciliados de acordo com as disponibilidades, necessidades e habilidades de cada parceira e exclui-se o critério da diferença de gênero.

No meu entender, as atribuições da vida doméstica em uma família homoparental se assemelham às da família pós-moderna em suas diferentes configurações e gêneros. Nesta, há a expansão e flexibilização dos papéis e igualdade de gênero, já que, a cada dia, mais a mulher tem se firmado no mercado de trabalho, o que está exigindo a reorganização das posições de seus componentes quanto à divisão das responsabilidades domésticas e cuidados dos filhos, excluído, portanto, o critério da diferença de gênero. Nesse sentido, na família pós-moderna em suas diversas configurações, o convite é para que as responsabilidades domésticas sejam divididas e revezadas por todos os seus componentes, sem deixar de considerar as peculiaridades das diferentes fases do ciclo vital em que cada um se encontra, como, por exemplo, crianças e idosos.

9.1.3.5 Sobre os (as) parceiros (as) frente a possíveis vivências dos(as) filhos(as)

Essa temática aborda o que os(as) parceiros (as) pensam que os(as) filhos(as) vivenciam por pertencerem a uma família homoparental.

Vilson acredita que a sua filha atualmente está gostando de viver com dois pais, porque ela está significando com orgulho esta diferença. Especialmente na escola, ela se sente chamando a atenção no sentido positivo, porque é a única que faz dois presentinhos para o dia dos pais: "*Eu acho que ela está curtindo isso. Acho que ela tem um pouco de orgulho, por exemplo, no dia dos pais, ela faz dois presentes, ela chama mais atenção que as outras crianças por esse fato, no sentido positivo, por ela ter dois pais*". Entretanto, Vilson pondera que isso

pode mudar na adolescência, já que é uma fase que as crianças fazem piadas umas com as outras, porém, isso não os preocupa, pois consideram que ela está sendo preparada por eles para tais questões: "*Não sei como vai ser na adolescência, pois sei que nessa fase vão ter algumas piadinhas, brincadeiras, mas a gente já está se preparando pra isso*".

Vilson complementa que, para a filha, não significa que dois homens que moram junto é errado, ao contrário, para ela é normal, pois têm duas pessoas que se amam e cuidam dela: "*Ela não tem esse conceito que dois homens juntos é errado. Pra ela é normal, ter duas pessoas que se amam e cuidam dela*". Vilson complementa que o mesmo se dá entre as crianças com que ela convive: "*As crianças que convivem com ela sabem e curtem também. Elas falam: 'Ísis, seus dois pais estão chegando!'*"'.

Júlio, cônjuge de Vilson, ratifica que a mesma lida com naturalidade e orgulho, porque eles conversam muito com ela sobre o assunto, entretanto salienta que não é nada forçado, que eles aproveitam as oportunidades que vão surgindo no cotidiano: "*Então a gente conversa com ela, às vezes ela tem lição de casa, tipo desenhar uma família, e como os livros não estão preparados pra isso, só tem uma opção tipo um espaço para só uma mãe e só um pai, tem um cachorro, os irmãozinhos, mas não tinha a opção de dois pais. Aí eu ajudei, recortei um outro pai e falei pra ela: 'você não tem um pai e uma mãe, e sim dois pais'. Ela colou, e isso foi feito de maneira bem natural*".

Vilson faz alguns questionamentos sobre as razões do preconceito sobre a homoparentalidade e destaca que conversa muito com Ísis sobre o assunto: "*Por que não pode ter dois pais? Se a gente se ama, se gosta e se respeita, a gente trabalha muito essa questão do preconceito com ela*". O mesmo observa que conversa com Ísis também sobre outras formas de preconceito e para isso utiliza um recurso lúdico para favorecer a conversação: trata-se de um livro de história do autor Gaspareto, que traz como mensagem a importância de ser o que se é: "*A gente conta a história da minhoca Lolita, o autor é o Gaspareto, e a mensagem do livro é que a gente tem que ser o que é. E aí a gente conversa com ela, que tem que respeitar as pessoas do jeito que elas são e não devemos desfazer das pessoas por serem diferentes*".

Júlio ratifica que eles conversam muito com Ísis não só sobre preconceitos relativos à homoafetividade, mas preconceitos de forma geral, para que ela não seja uma pessoa que se limite a preconceitos por conta de rótulos, os dois querem investir na formação da Ísis como pessoa: "*A gente trabalha bastante esse lado. Isso que eu faço não é por ter pais homossexuais, mas porque eu não quero que ela seja uma pessoa que se limite a preconceitos por conta de rótulos, ou uma cor, ou por comportamentos, uma opção, uma situação financeira ou qualquer*

outra coisa. A gente trabalha no sentido de formação como pessoa, não por preocupação por ser filha de homossexuais".

Gilson observa que, quando os filhos vieram morar com o casal, a família explicou que eles viriam morar com o pai e com o amigo do pai. Na ocasião, o casal foi orientado por uma psicóloga que não era o momento de dizer a eles que os pais eram um casal homoafetivo, pois estavam muito fragilizados, e então optaram por deixar como se Gilson fosse realmente o amigo do pai, até que fossem percebendo e perguntassem algo: "*Quando vieram pra nossa casa, eles não vieram pra casa do pai/pai, eles vieram para a casa do pai e do amigo do pai. Na época, até nós buscamos um pouco de orientação de uma psicóloga amiga da gente, e ela orientou de que não seria o momento de colocá-los numa sala sentados e falar: 'olha, o papai é gay' e que o amigo do papai vive maritalmente com ele. Então resolvemos manter como o pai e o amigo do pai, e eles com um mês, dois meses, um ano, iriam se aperceber e o dia que perguntasse, questionasse, aí então confirmaria...*".

Gilson enfatiza que deixaram para quando os mesmos sentissem a necessidade de falar, o mais novo teve primeiro essa necessidade, mas não foi uma pergunta, e, sim, uma colocação, inclusive numa discussão, mas que deixou vazar que já havia percebido: "*Deixamos para o momento que eles tivessem a necessidade do papo; o mais novo teve primeiro essa necessidade, ele questionou primeiro, não que ele questionou primeiro, é que ele, num primeiro fôlego, inclusive ele questionou durante uma discussão. Você pode viver com o meu pai, mas não é meu pai*". Gilson explicou a ele que não estava querendo ser o pai dele, e sim colaborar com a educação, ou seja, a conversa se desenvolveu para outro conteúdo. Entretanto, o mais velho nunca, embora algumas vezes tenha chegado próximo ao assunto, nunca questionou diretamente. Ele assumiu a situação e não quis falar sobre o assunto: "*O mais velho nunca questionou diretamente, ele assumiu a situação, mas nunca quis discutir o assunto, às vezes chega muito próximo ao assunto*".

Laerte, cônjuge de Gilson e pai biogenético dos meninos, menciona que não sabe o que os meninos pensavam ou viviam a respeito, pois nunca falaram nada, mesmo depois de adultos. "*Não sei na realidade o que eles pensaram, porque eles nunca falaram nada, mesmo depois adultos*".

Gilson acredita que os filhos do parceiro não falavam de algum possível problema que poderiam estar vivenciando por medo de magoá-los, pois eles foram magoados por meio de seus pais: "*Acho que não falavam sobre qualquer problema pra gente de medo de magoar, porque magoaram eles, através da gente*". Embora o casal tivesse sido orientado a esperar pela iniciativa dos filhos em falar sobre a relação homoafetiva dos mesmos e como isso nunca havia

acontecido, na minha visão, os (as) parceiros (as)poderiam ter aberto esse espaço, pois suponho que o diálogo teria contribuído para a construção de uma maior intimidade relacional entre eles, o que talvez propiciaria o compartilhar das vivências relativas ao assunto, conforme narra Gilson: "*Então, o grande problema não é como vamos falar algo pra eles, mas como vamos permitir que eles falem pra gente o que eles estão precisando, o que eles estão querendo, daí a gente vai tentar fazer alguma coisa*".

Flávia narra que percebe que, para Carol, a conjugalidade da mãe com Flávia era vivenciada com normalidade. A mesma acredita que isso não é problema para ela: "*Ela sabe, e quando ela começou na escola, eu expliquei que podia ter alguém que fizesse alguma piada com ela, mas ela nunca comentou nada. A gente vai levá-la na escola de mãos dadas*".

Karen, a mãe biogenética de Carol e cônjuge de Flávia, comenta que nunca a mesma falou a esse respeito, e que, quando vão levá-la à escola, vão de mãos dadas, porém, quando estão de briga não o fazem, e Carol pede para que a mãe pegue na mão de Flávia: *"às vezes eu tô bicuda e não pego na mão da Flávia, e a Carol fala, 'pega na mão da tia, mãe'*".

Tolentino, ao referir-se primeiramente aos seus filhos biogenéticos que foram praticamente criados por ele e por João, enfatiza que os filhos sempre comentam o orgulho que têm do pai e o quão bom pai ele sempre foi. Destaca que eles falam a mesma coisa sobre o João, gostam dele e muito o admiram: "M*eus filhos vivem falando sobre o quanto fui bom pai e sinto que eles nunca se envergonharam de mim, pelo contrário, sempre tivemos muito amor e respeito mútuo. E eles também falam a mesma coisa sobre o João. E isso me deixa muito feliz! Quer melhor coisa que ouvir isso de um filho?*".

Quanto aos seus quatro filhos adotados, Tolentino fala que eles são espertos e já haviam percebido a relação entre os pais. Trata-se de crianças que têm muita bagagem de vida e que isso não é problema para eles: "*As crianças de hoje são muito espertas, inteligentes, pegam as coisas no ar. Quando fomos contar pra eles de nós, eles riram e disseram que já sabiam. São crianças que sofreram muito, já têm uma bagagem, e que isso não é nada para eles*".

João, cônjuge de Tolentino, comenta que os meninos não falam nada, pois estão seguros do amor dos pais e que também eles os amam muito: "*Eles sabem o valor que eles têm, nós damos valor a eles, e eles também nos amam*".

Os discursos dos(as) participantes nesta temática me permitiram compreender que, exceto o casal Gilson e Laerte, que não sabe como os filhos se sentiam por nunca terem conversado sobre o assunto, os demais consideram que os filhos vivem bem no lar homoparental devido ao fato de não significarem como problema tal vivência. Trata-se de uma realidade que mostra que os(as) mesmo(as) vivem com duas pessoas que, às vezes, brigam,

mas que fundamentalmente se amam, respeitam-se, têm uma vida atuante na sociedade no sentido de que, como os outros casais, trabalham e/ou têm também outras atividades e que amam e cuidam de seus(as) filhos(as) e sentem-se valorizados pelos(as) mesmos(as) e que são, sobretudo, uma família.

Exceto Gilson e Laerte, os demais casais conversam naturalmente sobre o assunto, sobre preconceito, o que consideram que favorece a significação de ser natural o que se vive. No meu entender, a relação estabelecida entre pais e filhos, a forma com que é exercida a parentalidade e o diálogo para ponderar qualquer vivência negativa advinda do ambiente externo são fundamentais para desconstruir a ideia do que é problema, do é normal e anormal, certo e errado, e assim por diante. Portanto, na minha visão, cada um constrói o sentido de família dentro da mesma por intermédio das relações intersubjetivas mediadas pela linguagem, e sendo essa ação o que se faz, o que se fala, o que se vive, e como os pais agem, como os filhos significam tais vivências, é o que vai sustentar a construção do sentido e a referência de família para os filhos, e não o modelo determinado socialmente, ou seja, a família de cada um. Dessa forma, a sua configuração não importa, e muito menos o sexo ou orientação sexual dos pais, pois as vivências falarão por si e podem suplantar as influências externas, e, nesse sentido, coloco a postura dos pais e o diálogo como os grandes aliados para despatologizar a diferença, assim como desta e outras configurações de família. Conforme os dizeres do participante João: "*Eles sabem o valor que eles têm, nós damos valor a eles, e eles também nos amam*". Eis o ponto de partida!

9.1.3.6 Sobre a parentalidade homoafetiva e o desenvolvimento da identidade de gênero e orientação sexual.

Essa temática aborda as significações de cada parceiro (a) a respeito da relação entre ser criado em um lar homoafetivo e o desenvolvimento da identidade de gênero e futura orientação sexual dos(as) filhos(as).

Vilson explicita que frequentemente é questionado por pessoas de seu convívio sobre o desenvolvimento da identidade de gênero da filha por ser criada por dois homens e não ter o modelo do outro gênero. O mesmo acrescenta que a criança pode ter outros modelos que não somente o dos pais e pondera que não é a relação com pais homoafetivos que determinará a orientação sexual dos filhos, pois ele foi criado em um lar heteroafetivo, no entanto, ele é homoafetivo: "*uma das perguntas que as pessoas sempre mais fazem, como é que a menina vai fazer se ela não tem uma mãe para se espelhar, mas o modelo feminino não precisa ser o*

da mãe e nem o modelo masculino precisa ser o do pai, nem sempre é assim que funciona, porque a orientação sexual da criança independe da orientação sexual dos pais, meu pai não era homossexual, como é que eu sou?". Vilson complementa que também ela pode estar vendo esse modelo no computador, televisão, enfim, no dia a dia, e ela vai assimilando um pouco de cada um. Vilson se refere a Ísis, porém observa que esse raciocínio se aplica a qualquer criança, e cita o exemplo de um casal amigo que é homoafetivo e que hoje seu filho é heteroafetivo: "*o modelo feminino dela não precisa vir de uma mãe, a criança pode ter o modelo feminino de uma avó, de uma tia, não só para Ísis, mas para qualquer criança. Porque ela assimilou um pouco de cada modelo feminino que ela viu e também tem computador, televisão, no dia a dia mesmo, não tem nada a ver, porque eu tenho um amigo que adotou um filho e hoje ele é heteroafetivo, o casal é homossexual e seu filho não é*".

Vilson enfatiza que não tem preocupação em relação à possibilidade de a filha tornar-se homoafetiva, pois considera que, desde bem criança, as características já aparecem, e a Ísis não as apresenta, conforme narra: "*Quanto à possibilidade da Ísis ser homossexual, não tenho essa preocupação, não, porque isso a gente percebe desde criancinha! Eu tenho um sobrinho, filho de meu irmão, que eu acho que ele é gay, hoje ele tem 16 anos, mas desde pequenino ele tinha um jeito de gostar de decorar, o jeitinho dele falar. Eu falo assim, eu acho que eu era igual ele quando eu era moleque, criança! E aí eu falo: Esse menino, um dia ele sai do armário. E meu irmão acho que não vai admitir! Mas quanto a Ísis, ela nunca demonstrou nada, ela fala de homem bonito na televisão. Ela viu uma entrevista na TV que mostrava duas mulheres, e ela falou mulher com mulher! Eu disse sim! Tem homem com homem e mulher com mulher! E ela disse: 'Eu não vou namorar com mulher. Vou namorar homem!'. Eu digo: 'você que sabe', então tá bom*".

Júlio, cônjuge de Vilson, complementa que essa não é uma preocupação do casal, e por isso não enfatiza esse assunto e trata com naturalidade os possíveis questionamentos da filha. Enfatiza que, quando a filha se depara com alguma situação relacionada, por exemplo na televisão, numa novela ou em outro tipo de programação, e faz perguntas relacionadas, conversam com naturalidade: "*Se ela ver, por exemplo, na TV, alguma novela, filme que envolve relacionamento homossexual, a gente fala, ou que ele é gay igual a mim. Não preciso ficar preocupado com isso, pois ela está crescendo num ambiente homossexual, e ela vai ter a noção dela. E se ela for homossexual, não quer dizer que o ambiente foi a influência, por que meus pais eram heterossexuais, não tem nada a ver*".

Gilson, cônjuge de Laerte, narra que quando os meninos vieram morar com eles, as pessoas ficava perplexas, querendo saber o que estava acontecendo e percebia que um dos

medos das pessoas é que os(as) filhos(as) se tornassem também homossexuais, com o que Gilson não concorda, uma vez que atribui a homossexualidade a fatores genéticos, dando como exemplo sua família: "*É o grande medo, né? É uma curiosidade muito grande, embora eu ache que deva ter algum fator genético com relação à homossexualidade... Na minha família há quatro homens, os quatro são homossexuais*".

Gilson não atribui a homoafetividade a determinados tipos de dinâmica familiar, pois conhece várias famílias cuja dinâmica é parecida com a de sua família: "*Não atribuo a homossexualidade à dinâmica familiar, pois conheço várias famílias exatamente como a minha e que são héteros, meus primos têm a mesma dinâmica familiar*".

Laerte, cônjuge de Gilson, também acredita que a homoafetividade é genética, a pessoa já nasce predeterminada por quem ela realmente vai ter atração, se é homem ou se é mulher. Por mais que a pessoa tente se enquadrar aos moldes sociais, chega uma hora que a genética fala mais alto. A partir de então, segundo Laerte, a pessoa fará a sua escolha, no sentido de assumir ou ocultar: "*Para mim, a pessoa já nasce com sua orientação sexual, para mim, a questão é genética, obviamente que a sociedade ela vai te dar a regra de que você tem que se moldar àquela situação, você muitas vezes enfrenta, você tenta se colocar dentro da situação, da sociedade, mas daqui a pouco a genética é mais forte, e aí você tem que ver o que você quer*".

Laerte complementa que, por entender que a homoafetividade é genética, nunca se preocupou com os filhos em relação à sua convivência com eles enquanto pais homoafetivos, por isso sempre tentou agir naturalmente sem se preocupar com a possibilidade de eles se tornarem homoafetivos pelo exemplo e convivência: "*Então, por conta disso, nunca me preocupei em relação aos meus filhos, mas tento agir naturalmente, mas, se por acaso surgisse algum indício de que estariam também indo para a homossexualidade, aí eu poderia conversar numa boa, orientar, dar força para ele, tentar mostrar situações que a gente já vivenciou no passado, aí sim, ou mesmo por outro, em relação à sua sexualidade, aí numa boa, mas eu me preocupar se realmente vai ser ou não vai ser homossexual por conta de morar conosco, eu nunca me preocupei com isso*".

Tolentino narra que, se os seus filhos se tornarem homoafetivos, não será por terem convivido com eles e serem filhos deles, pois acredita que a pessoa já nasce homoafetiva, inclusive menciona que seus pais e os pais de seu cônjuge são heteroafetivos: "*Se eles tiverem de ser homossexuais, não será por serem nossos filhos, mas sim porque já nasceram assim. Meu pai não era gay, o pai do João não era gay*".

Tolentino acrescenta que a pessoa já nasce com a orientação homoafetiva e que depois vai aflorar, e, a partir de então, a pessoa vai escolher se assume ou oculta: "*Eu acho que já nasce com o sentimento e depois vai aflorar ou ocultar. Têm muitos homens casados que eu conheço que são gays. A gente olha no olho e vê que é gay. É uma coisa que bate e você percebe, é uma coisa de sentimento, não dá pra explicar, mesmo que não tenha jeito de gay, a gente conhece. Tem muitos gays que são rústicos e ninguém imagina, né?*".

João, cônjuge de Tolentino, concorda que o fato de os filhos conviverem com os pais homoafetivos não os tornará homoafetivos, pois acreditam que o ambiente não exerce influência na definição da orientação sexual dos filhos, pois seus pais são heteroafetivos e que desde criança já percebeu a sua sensibilidade: "*O fato de nossos filhos conviverem conosco não vai determinar a orientação sexual deles, meus pais são heteroafetivos, e com oito ou dez anos já percebi pela minha sensibilidade, achava que Deus tinha me colocado no mundo morto. Hoje, eu acho que ele me colocou bem vivo, até para ajudar quem precisa. Quando eu me aceitei, eu passei a me respeitar, a me amar e, com isso, respeitar o próximo. Eu queria ser homem e ficava com as meninas, portanto, enganando as pessoas, isso me fazia muito mal. Quando a gente se ama, consegue amar o outro!*".

Keila narra que não pensa muito sobre essa questão, pois sua filha ainda é bebê, mas relata que ela e seu irmão são homoafetivos e que ambos já expressavam características desde criança. Observa que apresentava características mais voltadas para o que socialmente é definido como perfil masculino, e ele, características mais voltadas para o perfil feminino: "*Desde criança eu me percebia gostando mais de brincadeiras masculinas, me chamavam de menina moleque, mas ao mesmo tempo eu era feminina, não superfeminina, não gostava de brincar de boneca, e sim skate, futebol, gostava muito de esporte, então acabava ficando mais no meio dos meninos. Já meu irmão, que também é homossexual, ele gostava de brincar de boneca... Coisas de menina. Então ele que arrumava as bonecas, ele colecionava papel de carta, que era coisa de menina, ele não gostava de jogar bola, ele tinha sempre amigas, não tinha muitos amigos meninos, ele sempre teve o perfil mais delicado, um menino que gostou de moda, ele era um menino diferente sabe*".

Simione teve uma experiência um pouco diferente quando comparada aos discursos dos(as) participantes; ela se autodefine como bissexual e destaca que, se um dia terminar o relacionamento com Keila, facilmente se relacionará com homem. Ela relata que na infância gostava de brincar de coisas femininas e masculinas, conforme o trecho de seu discurso: "*Eu gostava de brincar de bonecas com minha irmã, ela me chamava pra brincar de boneca, eu gostava de brincar com ela, então a gente brincava de princesa, de escolinha. Eu não tinha*

problema nenhum com isso também! Eu sempre gostei muito de esportes, então, assim, sempre fui muito ligada a brincadeiras com bola. Na verdade, eu sempre gostei de brincadeiras coletivas como pega-pega, esconde-esconde, jogar queimada, eu brinco que eu já nasci velha. Eu não era uma pessoa de brincar! Mas quando eu era convidada a brincar, eu brincava tranquilo. Eu tenho lembranças muito fortes da gente organizando a escolinha, então põe as cadeirinhas, senta todos bonequinhos e a gente dava água pros bonequinhos ou então montava o castelo da princesa. Lembro dessas brincadeiras... Mas eu não lembro, assim, de preferir carrinhos, de preferir... Não sei! Eu era bem moleca, gostava daquela brincadeira que chama taco, brincava com as meninas, mas também, assim, normal, não saía da turma das meninas pra brincar com meninos. Isso não acontecia exatamente, brincava... O que estava acontecendo eu me envolvia ali, não fazia diferença, não!".

Flávia também acredita que as características se evidenciam desde criança, pois viveu essa experiência: "*Desde os sete anos, eu gostava de subir em muro, correr com a molecada. Aos dezessete, eu descobri que aos doze eu já gostava, mas não tinha noção ainda. Desde o ensino fundamental, da 4ª. série, eu já tinha brincadeiras e me comportava como menino*".

Nessa temática, os discursos dos(as) parceiros (as) denotam que eles(as) não relacionam a origem da homoafetividade com o ambiente, por isso a criança cujos pais são homoafetivos não desenvolverá a homoafetividade, pois pressupõem que a pessoa já nasce com sua orientação sexual determinada e que esta irá emergir naturalmente, e, a partir de então, a pessoa escolherá assumi-la ou ocultá-la. A maioria relata que desde criança já se percebeu diferente das demais do mesmo gênero, por isso acredita que é genético. Gilson narra que são quatro irmãos em sua família, e os quatro são homoafetivos, assim como Keila, que também tem um irmão que é homoafetivo, e Vilson tem um sobrinho. Com exceção de Simione, que não evidencia características diferenciadas tão marcantes na infância, Vilson, Júlio, Laerte, Gilson, Keila e Flávia vivenciaram um modo de ser, comportar, brincar e se relacionar que são considerados opostos ao que é socialmente esperado para o gênero masculino e feminino, evidenciando que já se sentiam diferentes desde bem pequenos. Desse modo, os parceiros homoafetivos se descrevem com um perfil mais caracterizado pela sociedade como feminino, e as parceiras homoafetivas mostravam-se com um perfil mais voltado para o masculino. Enfatizaram, ainda, que seus pais eram todos heteroafetivos, dessa forma, não fazem a relação entre os filhos se desenvolverem em lar homoparental e se tornarem homoafetivos via modelos.

No meu entender, os discursos dos(as) participantes denotam que eles(as) têm uma concepção essencialista da sexualidade, atribuindo à genética e às teorias naturalistas que tratam sobre o desenvolvimento humano e sexualidade e, mais especificamente, sobre as

identidades de gênero e orientação sexual. Tais concepções são reafirmadas pelos relatos de como vivenciaram os indícios dessa natureza, desde a infância, pelas formas diferenciadas de suas preferências, gostos, desejos, brincadeiras e relacionamentos com seus pares. Essas narrativas são complementadas por meio do argumento de que todos(as) tiveram ou têm pais heterossexuais.

Entretanto, paradoxalmente, os discursos dos(as) participantes evidenciam a valorização e importância da figura do outro gênero para o desenvolvimento da identidade sexual e gênero dos(as) filhos(as). Essa preocupação é evidenciada à medida que buscam o suprimento dessa necessidade nos familiares ou pessoas do convívio. Assim, contam que essa referência pode ser encontrada em outras pessoas e não somente nos pais.

No meu entender, esse paradoxo reflete o quão a ordem simbólica do modelo de família heterossexual permeia o sentido de família para os(as) mesmos(as). E aqui não podemos deixar de considerar a influência que a Psicanálise exerce no imaginário social coletivo, segundo a qual o modelo de família padrão é o heterossexual, atribuindo à mãe e ao pai papéis diferenciados e fundamentais para o desenvolvimento saudável das identidades sexual e de gênero dos(as) filhos(as). Conforme enfatiza o psicanalista Ceccarelli (2007), primeiramente é preciso separar aquilo que, de fato, revela do domínio da psicanálise daquilo que pertence ao imaginário. O autor complementa que a psicanálise não é guardiã de uma ordem simbólica suposta imutável, produtora de uma forma idealizada de subjetivação baseada nas normas vigentes e com o poder de deliberar sobre o normal e o patológico.

Soma-se a essa ideia o discurso do quão são pais sérios e comprometidos com o desenvolvimento saudável de seus(as) filhos(as), oferecendo cuidado, afeto, amor. É o que para eles(as) configura um lar saudável para o desenvolvimento dos(as) filhos(as), e não a orientação sexual dos pais. No meu entender, tais discursos legitimam os princípios da ideologia humanista liberal do amor romântico, na qual a essência de uma relação comprometida entre dois homens, duas mulheres, ou um homem e uma mulher, associados ao amor e ao compromisso, transcendem a orientação sexual. Concordo com Kitzinger (1990) de que essa perspectiva acaba por legitimar as normas morais dominantes, já que afirma a retórica moral do amor romântico e, assim, ratifica a moralidade dominante ao mesmo tempo que reforça o próprio sistema que a oprime. Pertinentes são também as palavras de Shotter (1985) de que nossas práticas trabalham tanto para criar e manter um certo padrão de relações sociais, uma ordem social, quanto para nos constituir como seres capazes de reproduzir essa ordem em todas as nossas atividades práticas.

Nessa direção, nas suas proposições de gênero como performance, Butler (2003a) aponta para o paradoxo da necessidade de fixar os sujeitos em categorias das quais pretendia libertá-los. A filósofa desvela como o gênero é performaticamente produzido por práticas regularizadoras de coerência com o sistema da matriz heterossexual. Ela critica a crença comum de que sexo, gênero e sexualidade existem em uma relação de correspondência linear, ou seja, se o indivíduo é biologicamente homem, é esperado que se sinta em harmonia com seu corpo, demonstre traços masculinos e que seja atraído por pessoas do sexo feminino e vice-versa. Butler (2003a) afirma que, pelo contrário, o gênero não é natural e, portanto, não existe relação necessária e biunívoca entre o corpo que se tem e o gênero, e entre estes e a orientação sexual.

Nesse sistema, os gêneros inteligíveis ou aceitos socialmente são os que, de certa maneira, instituem e mantêm as relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo (BUTLER, 2003a, p. 38). Portanto, nessa lógica, certos tipos de identidades não podem existir, e Butler questiona essa compreensão das identidades de gênero como resultado de uma coerência normativa entre sexo, gênero e desejo e mostra que a matriz cultural da inteligibilidade de gênero acaba excluindo outras possibilidades de identidades.

Cabe lembrarmos que, para os construcionistas sociais orientados pela perspectiva discursiva, as identidades não são primariamente propriedade privada dos indivíduos, mas são construções sociais suprimidas e promovidas de acordo com os interesses políticos da ordem social dominante. Em particular, tenho reiterado que os oprimidos são encorajados ativamente a construir identidades que reafirmam a validade básica dessa ordem moral dominante, e o discurso humanista liberal serve a esse propósito e é amplamente promovido, enquanto as descrições políticas da homoafetividade e homoparentalidade desafiam explicitamente as instituições e ideologias sociais existentes. E nesse sentido Rasera, Teixeira e Rocha (2014) nos chama à atenção para o posicionamento que consideram ser esperado por parte dos profissionais e ou pesquisadores que se orientam pelo construcionismo social (cf. sessão 5.4).

.

9.1.3.7 Sobre a homoparentalidade, família de origem e parentesco.

Nessa temática, os discursos dos (as) parcerios (as) abordam como a homoparentalidade e os(as) respectivos(as) filhos(as) são significados pela família de origem e extensa desses.

Vilson narra que a família aceita e convive muito bem com eles e que não existe nenhum problema em relação ao fato de serem um casal homoafetivo, porém observa que, quando assumiu a sua homoafetividade e se uniu a Júlio, seu pai, seu irmão e irmã não queriam;

observa, no entanto, que isso aconteceu e foi resolvido há quinze anos. Eles tinham uma outra ideia sobre a homoafetividade, mas, na convivência com Júlio, foram desconstruindo os preconceitos; foi um processo relativamente lento e permeado por alguns conflitos, que exigiu de Vilson um firme posicionamento, conforme narra: "*Hoje não temos nenhum problema em relação a sermos homoafetivos, somente quando eu assumi minha homossexualidade, meu pai, meu irmão e minha irmã não queriam, mas isso eu resolvi lá há 15 anos atrás, eles tinham uma outra ideia sobre homossexual, aí convivendo com o Júlio eles viram que não era aquilo que eles imaginavam. Mas demorou, foram dois anos de perguntas, intrigas, até eles se adaptarem, até que eu falei: 'Eu estou bem, feliz assim e se vocês não quiserem, vou viver minha vida e cada um pra si e Deus pra todos. Não vou ficar bravo, mas não vou ser infeliz, não vou seguir um caminho porque vocês querem'*".

Vilson reflete que hoje sua mãe e seu pai já são falecidos, a irmã mora em outra cidade, e que, se tivesse cedido à pressão deles, talvez hoje estivesse casado com uma mulher e infeliz: "*Mesmo porque minha mãe morreu, meu pai morreu, minha irmã foi pra outra cidade e aí? Eu ia ficar morando com eles? Eles largaram eu! Eu ia ficar aí, casado com uma mulher e infeliz*".

Quanto à sua filha, a família toda estava esperando pela chegada dela, aliás, estavam todos na expectativa desde que os parceiros conseguiram entrar na fila da adoção. Portanto, todos a receberam muito bem, participaram de seu aniversário e transitam relacionalmente com a família de origem e extensa: "*Quanto à Ísis, estava todo mundo esperando a chegada dela, desde quando a gente conseguiu entrar na fila de adoção, todos torceram e todos aceitaram muito bem. Ela ganhou presentes, o aniversário dela foi uma festa! Às vezes a gente quer sair à noite, pra não ficar na vó, a gente pede pra uma tia, e ela tem uma filha (B), e nós deixamos a Ísis lá, elas até gostam! às vezes ela fala: 'A Ísis precisa vir pra cá, porque a B fica sozinha', ou a B vem pra cá*". Ísis também é bem-vinda junto aos irmãos e irmã de Vilson que moram em outra cidade, assim como ela também gosta muito dos tios e da tia. "*Agora nas férias, a Ísis vai ficar uma semana na casa da minha irmã, pois a gente vai e volta, e a Ísis amou ir lá. A minha irmã falou: 'Nas férias, deixa ela ficar uma semana aqui comigo'. A Ísis fica numa boa, não tem problema nenhum. A minha família, também aceitou numa boa. Tenho também dois irmãos que moram em outra cidade, e eles tratam a Ísis como se fosse parente, todos gostam dela, e quando ela veio pra casa (adotamos) tiramos fotos, levei pros meus irmãos verem e depois levei ela pra conhecer eles. Ela adora ir pra lá. Ela chama eles de tio L. e tia M., e eles tratam ela como sobrinha*".

Vilson se sente plenamente inserido pela família de seu cônjuge, assim como também ele se inseriu na mesma, e se posiciona como fonte de apoio para as tias do seu cônjuge: "*Acho que eu sou até mais neto sobrinho que o Júlio, porque ele fica muito no computador, eu é que levo as tias dele pra médicos, pra passear, no cinema, teatro, fazer compra, vou na yoga pela manhã, pego uma tia e levo, quando vou em alguma loja, por exemplo, ela me apresenta como sobrinho. Então numa boa, normal, já entrei como sobrinho neto*".

Os pais de Júlio são falecidos e não conheceram Ísis, e Júlio é filho único. Portanto, a família de Júlio é pequena, e de pessoas mais idosas, porém todas gostam muito da Ísis e de Vilson: "*Meus pais ambos são falecidos, não conheceram a Ísis. Eu e o Vilson já faz quinze anos que estamos juntos, e a relação, assim, da minha família com o Vilson, pelo menos da minha família, porque a minha família é assim, extremamente pequena, a minha família, né, eu tenho a minha avó, que era mãe da minha mãe, tenho uma tia que é irmã da minha mãe e tenho duas tias que são irmãs do meu pai, que são solteiras, que são duas senhoras solteiras, uma tem 70 e pouco e a outra 60 e pouco anos, e são as duas solteiras. Numa boa, tranquilamente, as minhas tias adoram a Ísis e o Vilson também*".

Júlio considera que seu cônjuge, Vilson, é mais presente em sua família do que ele próprio, portanto, o considera mais da família do que ele. Assim, Vilson é muito bem aceito na família, e a Ísis é também especialmente querida: "*O Vilson é mais da família do que eu, porque aqui em casa quem corre com ela é mais o Vilson, ele que pega o carro e leva para médico e vai pra lá e vai pra cá, ele que vai para yoga com elas, uma das minhas tias vai junto com ele para a yoga, então eu diria assim, o Vilson é mais família para elas do que eu, eu sou mais ausente, eu vou visitar minhas tias, assim, no domingo, no sábado à tarde, mas assim, no dia a dia para socorrer é o Vilson, ele que vai atrás de remédio, de médico, de tudo, então o Vilson é muito bem aceito na família, e a Ísis é o xodó da família, é uma coisa impressionante, demais até*".

A adoção de Ísis ampliou os laços de parentesco da família de Vilson e Júlio, os mesmos ganharam a posição de pais afetivos, e Ísis adquiriu pelos laços de afeto as posições/identidades de filha, sobrinha, neta, prima e afilhada, e, por outro lado, a família de Vilson adquiriu as posições de tio, tia, primo, prima e a família de Júlio adquiriu as posições de avó, tia, madrinha.

O relacionamento de Simione com sua família de origem passou por muitas turbulências na ocasião que descobriram que ela estava se relacionando com a Keila, o que culminou em muitas brigas e agressões por parte de sua mãe, que não aceitou e não aceita até hoje a sua relação com Keila. Na ocasião, após muitos estresses relacionais, Simione resolveu ir morar com Keila, e, assim, ficaram mais de um ano sem se conversarem, o que só aconteceu por conta

da gravidez da filha, conforme narra: "*Tenho um irmão casado, ele é hetero, e dois sobrinhos. Porém, a gente nunca foi de se relacionar de forma tipo amigo! Era meu irmão e ele me respeitava como irmã, e tenho respeito até hoje como irmão, mas nunca fui de sentar e falar, talvez porque eu tinha uma irmã mais nova, a gente era um pouco mais próximas, então ele acabava ficando meio de ladinho mesmo, tal... Quando aconteceu a revelação pra minha família, do meu relacionamento com a Keila, o meu irmão já morava em outra casa, né, já estava morando com a esposa dele. Então, eu não sei como ele recebeu a notícia, porque não fui eu que contei. A minha mãe descobriu enquanto eu estava viajando no exterior, e quando eu cheguei em casa, ela não estava em casa porque ela foi pro Rio Grande do Sul pra se recuperar, não sei, né, foi buscar refúgio*".

Simione narra que saiu da casa de seus pais e foi morar com a Keila porque o ambiente ficou muito pesado, e a relação entre ela e sua mãe se tornou permeada por muita agressividade, entretanto a filha foi um elo de aproximação de ambas: "*Eu sai de casa por conta que o relacionamento ficou muito pesado depois que ela descobriu, então era muito agressão uma com a outra, pouco diálogo, e aí eu saí de casa, vim morar com Keila. Ela não aceita a minha condição, ficamos sem conversar por um ano, voltamos por causa da gravidez, se não fosse a neném talvez até hoje a gente estaria sem se falar*".

Simione relata que não frequenta a casa dos pais com sua parceira: "*Eu não frequento a casa dela com a Keila, eu frequento a casa dela agora com a neném, mas eu não frequento com a Keila. Ela não permite isso ainda, não abriu as portas da casa dela. Então, como ela é e tem uma voz um pouco maior lá em casa, então meu pai acata, meu irmão acata*".

Simione complementa que, na ocasião que Maria Fernanda nasceu, o pai foi à maternidade e acolheu muito bem a neta, e hoje Simione, Keila e Maria Fernanda o encontram em ambientes públicos, e é nesses encontros que há momentos de proximidade com a neta, em que ele pode exercer a sua posição de avô e também de sogro de Keila: "*Eu encontro com meu pai junto com a Keila, assim com a nossa família reunida, num lugar público. Então, ou é no restaurante, ou é num café, qualquer lugar... Aí ele pega a nenê no colo, gosta da nenê, é neta dele. Ele recebeu superbem a nenê, foi na maternidade também*".

Apesar de a mãe não aceitar a conjugalidade da filha, a neta é hoje a maior alegria da mãe de Simione, que faz tudo por ela. Simione acredita que a paixão que a vó tem pela neta pode também ser intensificada pelo fato de Simione ter colocado na filha o nome de sua irmã falecida, cuja morte foi fonte de muito sofrimento para a sua mãe. Assim, o nascimento de Maria Fernanda, além de presentificar de certa forma a filha falecida, também lhe trouxe a identidade de avó biogenética, ao pai de Simione, a identidade de avô biogenético, ao seu

irmão, a identidade de tio biogenético, e, aos seus filhos, a identidade de primos biogenéticos: "*A maior alegria de minha mãe atualmente é a netinha dela, acho que filho de filha já é um pouco diferente de filho de filho. E é menina, e também o fato de eu ter vinculado Maria Fernanda com a minha irmã que faleceu, né? Fernanda era o nome de minha irmã que faleceu. Acho que tudo isso carrega um pouco. Mas ela é apaixonada pela nenê, faz tudo pela nenê, tudo, tudo, tudo...*".

A mãe de Simione se habituou a passar todo dia para conversar e ver a neta e também levar almoço para a filha. Assim é a forma que ela parece ter encontrado para exercer a sua posição de avó. Entretanto, ela vai em horários que sua parceira não está em casa. Desse modo, aos finais de semana, não vê a neta, já que Keila está em casa: "*Passa todo dia aqui pra conversar, ela dá uma fugidinha do trabalho, vem aqui, me traz almoço, porque no começo eu não conseguia cozinhar porque eu estava aprendendo lidar com a situação ainda. Então, ela falou, eu levo almoço para você. Então, ela trazia e adquiriu o hábito de frequentar todo dia aqui, todo dia de segunda a sexta-feira, porém, sempre em horários que ela sabe que a Keila não está! Aí, de sábado e domingo, ela não vê a nenê e não frequenta a nossa casa*".

Simione narra que sua mãe se disponibilizou a ficar e cuidar da neta quando terminar a sua licença-maternidade e voltar a trabalhar, porém, embora confie que ela pudesse ser uma boa cuidadora, teme o que passará para neta em termos dos seus preconceitos, já que não aceita a parceira Keila e também a configuração familiar homoparental: "*Como ficará com ela, se não se relaciona com a Keila, sendo que a Keila não aceita o modelo de nossa família, fica complicado, eu tenho receio, e a gente está vendo como vai ser o comportamento dela. Porque se a gente vê que vai ser negativo, então não vale a pena, porque tudo que a gente constrói, ela destrói. Então, melhor não! Então, neste caso, é melhor ficar na escolinha*".

Simione se sente sem paciência em relação ao posicionamento de sua mãe, pois já há muito tempo vem conversando com a mesma, e considera que nada mudou: "*Então eu não tenho tanta paciência pra dialogar quanto a isto, sabe? Já conversei uma, já conversei duas, já conversei três, e pra mim deu! Eu não quero saber, repetir tudo o que eu já falei e ter que falar tudo de novo, pra mim é um desgaste enorme. Eu costumo dizer que eu não sou jesuíta pra ficar catequizando ninguém, assim. Então, não quer entender... Chega!*".

Simione, na posição de filha, se sente ignorada pela mãe no que tange à sua vida pessoal e conjugal e considera que sua mãe se posiciona somente como avó, seu foco é apenas a neta: "*Ela ignora a parte do meu relacionamento e só enxerga a parte da netinha dela. Ela atualmente vive nessa divisão. Não quer saber se eu estou feliz, se estou triste, ela quer saber da bebezinha*".

A vivência de Keila em relação à sua família de origem é um pouco diferente da experiência de sua parceira Simione: Keila narra que, na ocasião em que acidentalmente a família descobriu seu relacionamento com Simione, houve muito sofrimento por parte de seus pais, pois se sentiam culpados, já que atribuíam a origem da homoafetividade de Keila ao ambiente, ou seja, à família, ou mais especificamente a eles como pais, cuja concepção era ratificada pelo fato de ter também um filho homoafetivo assumido, o que os levou a concluir que se tratava da forma com que eles tinham sido criados, por isso sentiam culpa: "*Minha mãe é muito minha amiga, e ela pegou uma mensagem de uma prima minha e ela desconfiou e me perguntou, e eu não soube mentir pra ela de jeito nenhum. Aí foi difícil porque ela chorava muito. Meu pai ficou muito triste, eles se sentiram culpados porque meu irmão já é homossexual assumido, então eles achavam que eles tinham culpa, que foi a criação*".

Keila narra que seu pai é que demorou um pouco mais para aceitar sua conjugalidade, porém, hoje, não só aceitam como também a apoiam e amam muito a sua família; consideram a Maria Fernanda como se fosse uma neta biogenética. O mesmo acontece com a sua família extensa: "*Meu pai demorou um pouquinho mais, mas a minha mãe sempre conversou e ajudou muito meu pai. Hoje eu super tenho apoio deles, eles amam minha família, amam a Maria Fernanda, a consideram como se fosse neta da minha barriga, e toda minha família, e não são só meus pais, minha avó, minhas tias, irmãos do meu pai e os irmãos da minha mãe também, e eu tenho uma situação muito tranquila na minha família inteira*".

Maria Fernanda, além de ampliar os laços de parentesco por vínculos biogenéticos e afetivos, representou, no meu entender, o laço de aproximação entre Simione e sua mãe e uma possível presentificação da filha falecida, e quem sabe da aceitação gradual de Keila. Cabe lembrar que Maria Fernanda foi concebida pelo método de inseminação artificial com doador anônimo.

Gilson relata que seus pais já eram falecidos na Síria, no entanto os irmãos estavam no Brasil, e, quando assumiu o relacionamento com Laerte, seu irmão mais velho, que era homossexual, que tinha um caso às escondidas em São Paulo, sugeriu que eles alugassem dois apartamentos vizinhos para que os parentes não soubessem que eles viviam juntos, mas Gilson não viu sentido nessa sugestão, e, então, o casal optou por morar num bairro mais afastado: "*Mudamos para um bairro afastado para ficar longe deles, mas não adiantou, porque todos os finais de semana eles iam fazer churrasco lá*".

Segundo Gilson, a família se adaptou à conjugalidade deles e nunca comentou nada. Porém, sabe que é uma relação difícil de engolir, especialmente para alguns primos, por questões religiosas, mas, para os demais, está tudo bem. Inclusive se o casal tiver uma crise,

eles até ajudam a unir: "*Eles se adaptaram, então nunca comentaram, alguns primos que são muito religiosos, são daqueles católicos carismáticos, que inclusive colaboram durante a missa, etc., então eles tem alguma dificuldade até hoje na aceitação, mas, mais pela fé, mas, mesmo assim, eu e o Laerte somos convidados para as festas na casa deles, embora, pra eles, seja um tipo de relação difícil de engolir, mais por problemas religiosos, e os demais, numa boa, até ajudam, se houver uma crise, a gente se unir novamente*".

Gilson comenta sobre o constrangimento de sua irmã frente a uma pergunta da filha: "*Minha sobrinha, quando veio na nossa casa, perguntou se a gente dormia junto. Minha irmã, na hora que minha sobrinha abriu a boca pra fazer a pergunta, minha irmã vazou, veio parar aqui dentro da cozinha. Ela era adolescente, nunca tínhamos conversado a esse respeito*".

Embora os familiares não conversassem a respeito da homoparentalidade, Gilson considera que já sabiam e que um acordo tácito permeava a relação: "*Aqueles acordos tácitos, você finge que não sabe e nós fingimos que nós achamos que você não sabe... Com a minha família funcionava desse jeito... Eles fingiam que não sabiam, e nós fingíamos que a gente não sabia que eles sabiam*".

Gilson destaca que, quando Henrique e Luciano vieram morar com o casal, os seus(as) irmãos(as) reagiram de diferentes formas, os quais denotavam preconceitos e dificuldades de lidar com a situação: "*Meu irmão, quando vieram as crianças, ele teve um papo de piedade comigo, tipo assim... Poxa, que peso, e agora como você vai fazer. As minhas irmãs, a mais velha de todas, a que tem 73 anos, ela até uns dez anos atrás, ela não pronunciava o nome do Laerte... Ela mora longe, não sei se era esquecimento ou não, mas era sempre 'aquele teu amigo'... Então vem passar o Natal conosco, 'aquele teu amigo' também vem? Então ela tinha uma dificuldade de aceitação, evidentemente ela não se manifestou, a outra irmã que é médica conversou comigo sobre a Aids*".

Laerte, cônjuge de Gilson, narra que seu relacionamento com a mãe de Henrique e Luciano no início era difícil, porém, quando eles passaram a morar com o casal, teve que manter contato, e a relação então melhorou, inclusive com Gilson: "*Sobre o relacionamento com a mãe de Henrique e Luciano, no começo foi meio complicado, mas depois que eles vieram morar comigo, nós tivemos que conversar e entrar em contato. Hoje em dia temos um bom relacionamento, inclusive ela com o Gilson, e o Gilson com ela. Antes, eles moravam com ela (mãe) e vinham passar as férias conosco, e aí quando eles vieram morar conosco, passavam as férias com ela, inverteu*".

A família de Laerte é pequena, e este não teve problemas de aceitação por parte de sua mãe, irmã, primos e sobrinhos quando souberam que o mesmo tinha assumido o relacionamento

com Gilson: "*Quando eu assumi o relacionamento com Gilson, minha mãe veio conversar comigo e perguntou, e obviamente que eu tive que confirmar porque não tinha razão para esconder, obviamente que no começo ela ficou assim um pouco chocada, uma reação natural, pois eu estava morando com ela, que eu tinha acabado de me separar, então acho que ela reagiu, repensou e aceitou. Minha família é muito pequena, e então minha mãe, minha irmã e os primos sabiam, e essa parte foi muito tranquila. Obviamente, meus sobrinhos, também ficaram sabendo, e acho que aceitaram, assim, numa boa, sem maiores inconvenientes, até hoje a gente tem uma relação boa*". Quanto ao fato de os meninos passarem a morar com um casal homoafetivo, a família aceitou muito bem, avaliou como positivo e deu apoio, pois sabia que os mesmos não estavam bem com a mãe: "*Em relação aos meninos morarem conosco, um casal homossexual, acho que até, como minha mãe já conhecia a situação que eles estavam passando lá no Sul, acho que até tiveram uma sensação de alívio por eles terem vindo morar comigo, foi muito pelo contrário. Deu uma força maior para o acontecido*".

As percepções de Laerte a respeito da família de Gilson reafirmam que, no início, havia um jogo de faz de conta, pois, embora a família soubesse, nada falava, e o casal, embora soubesse que ela sabia, também permanecia em silêncio; gradativamente, a situação ficou mais familiar e naturalmente passaram a conversar coisas a respeito do cotidiano do casal e dos filhos: "*A família do Gilson no começo foi assim: 'aceito e não falo nada', 'sei e finjo que não sei', então uma atitude, assim, fácil de você tomar é tranquila, ninguém questiona nada, fala nada, sabe, mas não quer conversar a respeito, até que depois, com o passar dos anos, obviamente que naturalmente você começa a falar de tudo e você percebe a aceitação da família, porque aquilo já virou tão banal, uma coisa tão banal e que já não há nem o que questionar, a situação banaliza, mas no começo eu sei, eu percebia que não era nada disso, eu sei, mas finjo que não sei*".

Para Gilson, o fato de a parentalidade ter ocorrido de forma inesperada foi um pouco mais difícil, pois não se sentia preparado psicologicamente para assumir a posição de padrasto. Considera que foi um período de adaptações para todos, pois, embora Luciano e Henrique fossem filhos biogenéticos de Laerte, agora estavam vivendo em um contexto diferente, ou seja, homoparental. Tal contexto significou para os meninos conviverem com um padrasto e assumirem a posição de enteados. Com o transcorrer dos anos, os laços afetivos entre padrasto e enteados se fortaleceram, e Gilson já sentia que seu cônjuge lhe tinha dado dois filhos afetivos. Hoje já estão casados, e Luciano lhe deu uma neta afetiva. Assim, também ganhou a posição de avô afetivo, e a filha de Luciano ocupa a posição de neta afetiva de Gilson. Dessa forma, seus filhos e neta propiciaram a ampliação de sua rede de parentesco pelos laços afetivos

e a continuidade da sua história e da sua família. Da mesma maneira, Henrique e Luciano, por intermédio do pai afetivo, ampliaram também sua rede de parentesco por laços afetivos.

Raíssa, desde que assumiu o relacionamento com a Vera, vive um relacionamento conflituoso com sua mãe, pois ela não aceita a sua orientação homoafetiva e não aceita a sua parceira. Elas conversam, mas não há intimidade relacional, porém, com o pai, Raíssa mantém uma boa relação, pois ele aceita a sua orientação homoafetiva e se relaciona bem com a sua parceira Vera: "*Minha mãe, quando eu me assumi, ela falou que ela preferia uma filha biscate, uma filha qualquer coisa, menos sapatão, isso ela não aceitava. Ela tinha nojo, a minha mãe, ela é meio preconceituosa, entendeu? O meu pai não, meu pai ainda brincou comigo: 'oh, desde que você não cata nenhuma mulher minha (risos)'. Então, meu pai ainda brincou. A minha mãe não, minha mãe ainda é fresca, ela me tolera até hoje. Então, eu fico meio de longe, senão quando ela precisa de mim ela liga, quando eu preciso dela eu ligo, mas não tem aquela conversa: 'mãe, te amo!', mas ninguém fala mal da minha mãe porque eu defendo ela, mas não é aquela mãe*".

Raíssa ratifica que vivencia preconceitos por parte da mãe, contudo não por parte do pai e suas irmãs: "*Então já sofri preconceito de dentro de casa, eu tive que realmente buscar meus caminhos, mas meu pai é de boa, meu pai é tranquilão, só que eles não são carinhosos nem um nem o outro; as minhas duas irmãs, quando eu saí de lá, a pequena era bem pequena, era menor, e a do meio, assim, era um pouquinho maior que a minha filha, porque é sete anos de diferença entre eu e a do meio e quatorze anos entre eu e a pequena, então elas, hoje, elas não têm preconceito*".

A mãe de Raíssa não aceita a sua parceira, e ambas não se gostam, porém, convivem superficialmente: "*Vera não se dá muito bem com ela, mas ela fica na casa dela, e a Vera aqui na nossa, e então está tudo certo. Então até hoje ela não aceita, isso é bem nítido isso. E pra piorar ela não vai com a cara da Vera*".

Entretanto, a mãe de Raíssa assumiu a posição de avó biogenética e se posiciona como tal, e gosta da neta e não faz diferença entre esta e as suas duas outras, que são filhas de uma das irmãs de Raíssa: "*Mas ela gosta da neta e não faz diferença da minha filha, ela tem mais duas netas, a minha filha é a primeira, mas ela tem mais duas netas da minha irmã do meio, pois nós somos em três, é eu, a do meio e a caçula mora com ela, a do meio casou tem duas, e eu tenho a Ana Clara*". Entretanto, a vó é mais próxima das outras netas, pois convivem mais. "*Vamos dizer assim, ela se comporta como vó, mas ela não é grudada com a minha filha, ela é grudada com as filhas da minha irmã. Mas a minha filha não é grudada com ninguém da família, só na nossa mesmo!*".

Raíssa salienta que Ana Clara gosta de passear com a avó Hanna, que é a mãe do seu pai biogenético (doador do sêmen) e que esta também a assumiu como neta biogenética e gosta muito dela: "*Ela gosta de passear com a vó Hanna, que é a mãe do Wilson, e a avó também gosta muito dela!*".

A outra vó, que é mãe de Vera, é mais idosa e está com problemas de saúde, por isso não convivem frequentemente: "*A outra vó, mãe da Vera, está com problema no joelho, quadril, está mais velha. A própria Vera quase não vai na casa da mãe dela, fala mais por fone*". Raíssa enfatiza que o contato maior de Ana Clara acaba sendo com a avó Hanna, que se faz presente; esta assumiu a posição de avó biogenética, o que era um antigo desejo: "*Então ela tem mais contato com a vó Hanna porque ela vem, brinca, pois a avó ficou muito feliz em ter essa neta, era o sonho dela ter uma neta*". Por outro lado, Ana Clara não tem muito contato com a avó biogenética, mãe de Raíssa: "*Então ela não tem muito contato com a minha mãe, que é vó biológica dela*".

A Ana Clara também gosta de passear com o pai de Raíssa, que é o avô biogenético dela, que, segundo Raíssa, além de pai é uma pessoa, um avô e sogro formidável: "*Mas ela gosta de passear com meu pai, porque ele é uma pessoa formidável, até a Vera gosta de passear com ele, ela acha ele um sogro maravilhoso, top*".

Vera, cônjuge de Raíssa, enfatiza que o dia em que Ana Clara nasceu foi uma alegria para as três famílias: "*As três famílias ficaram em estado de graça, pois era também a primeira neta para a família da Raíssa; a minha mãe e meu pai, eles têm outros netos, mas ficaram muito felizes e não fazem diferença! E as minhas outras filhas também adoraram o fato de ser uma menina! E elas hoje falam que se tivesse saído da minha barriga, não seria tão parecida comigo! Então, a Ana Clara tem três avós (da minha parte, da Raíssa e do Wilson) e dois avôs, pois o pai do Wilson já é falecido. Então, o nascimento da Ana Clara foi um marco na história das três famílias!*".

Vera comenta que Marina, a sua filha biogenética que mora junto com a família, das irmãs foi a que ficou mais feliz, pois sempre quis um irmão ou irmã caçula. E hoje elas se gostam muito, e Marina ajuda muito nos cuidados com Ana Clara. Marina ganhou uma irmã afetiva, assim como Ana Clara: "*Das irmãs, quem mais ficou feliz foi a Marina, ela chorou de alegria, e hoje elas são muito grudadas, e Marina ajuda muito a cuidar dela*".

O nascimento de Ana Clara trouxe uma nova configuração para a família, tornou-se, portanto, uma família pluriparental no contexto homoafetivo, já que a parentalidade é exercida por Raíssa, Vera e Wilson, assim como trouxe também novas posições para a família: Raíssa é mãe biogenética e jurídica de Ana Clara e madrasta de Marina; Ana Clara é filha biogenética

de Raíssa e Wilson, é filha afetiva de Vera e irmã afetiva de Marina; Marina é filha biogenética de Vera, enteada de Raíssa e irmã afetiva de Ana Clara; e Wilson é pai biogenético e jurídico de Ana Clara.

O nascimento de Ana Clara ampliou os laços de parentesco da família de Raíssa e de Wilson pelos laços consanguíneos. Já a rede de parentesco da família de Vera foi ampliada pelos laços afetivos. A pluriparentalidade traz novos sentidos para o sistema de parentesco por laços de sangue, e edita os conceitos de "parentesco escolhido" e de "conectividade" e, no caso de Wilson, a gênese da conexão foi a amizade e a doação de sêmen. A conectividade favorece a criação de tipos de relacionamentos profundos e duradouros tipicamente associados ao parentesco e à família de escolha, conforme evidencia o discurso de Vera: "*Quando fomos fazer ultrassom para ver o sexo, e ao vermos que era uma menina, eu pulava de alegria, e o Wilson ficou paralisado! Não acreditou que era uma menina, pois o sonho da mãe dele era ter uma neta! Pois ela queria ter tido uma filha e só teve dois filhos, e o irmão mais velho do Wilson teve um menino e não queria ter mais filho, e pela orientação sexual do Wilson não via essa possibilidade e tinha perdido a esperança! E agora, justamente por intermédio do Wilson, ela teria uma neta!*".

João narra que, quando sua mãe o aceitou como homoafetivo, já estava casado com Tolentino há sete anos; sua mãe significava a homoafetividade como sinônimo de ser e vestir-se como uma mulher: "*Quando minha mãe disse que me aceitava como homossexual, já fazia sete anos que eu estava casado com o Tolentino, e ela me pediu que nunca aparecesse na casa dela vestido de mulher, e eu respondi: 'mãe, eu nasci homem e não preciso aparecer de vestido pra ninguém para mostrar o que eu gosto e o que eu sou'*". Ele salienta que a sua mãe já tinha laços afetivos com seu cônjuge, porém ela o tinha como sócio de seu filho no salão: "*Eu tinha vinte e cinco anos e já estava com o Tolentino há sete anos, e a minha mãe já tinha apego e amor por ele, mas ela o conhecia como meu sócio*".

João narra que, quando saiu a adoção, um mês depois, ele foi para a cidade onde sua mãe mora para que ela conhecesse seus quatro filhos; ela os recebeu de braços abertos e como seus netos afetivos: "*A adoção saiu no dia vinte de dezembro, no dia onze de janeiro, eu fui com os quatro para a cidade onde minha mãe mora, ela recebeu eles de braços abertos, achou elas parecidas com as minhas irmãs*".

João observa que, quando repreende os(as) filhos(as) ou os(as) coloca de castigo, sua mãe se sensibiliza e os agrada: "*Eu coloco eles de castigo, repreendo quando necessário, e a minha mãe ficou com dó, agradando muito, dizendo que era para eu não fazer isso com eles, porque eles já tinham sofrido muito na vida. E eu disse: 'mãe, se eu fizer do jeito que você*

quer, mais tarde eles vão cobrar isso de mim"". João complementa que seus pais assumiram a identidade de avós afetivos assim como seus filhos a de netos. Da mesma forma que suas duas irmãs os(as) assumiram como sobrinhos(as) afetivos(as), eles(as) assumiram como tias: "*As crianças os chamam de avó e avô, e às minhas irmãs, de tia, e elas os tratam como sobrinhos*".

Tolentino, cônjuge de João, destaca que sua mãe faleceu sem saber que o filho morava com outro homem, pois morava em outra cidade: "*Minha mãe faleceu há oito anos, e ela não soube que eu vivia com um homem, eu morava longe*". Já o pai de Tolentino ainda é vivo, mora em outra cidade, e o casal já o visitou algumas vezes com seus quatro filhos: "*Meu pai mora em outra cidade, e já fomos três vezes com todo mundo*".

Tolentino observa que seu pai os(as) assumiu como netos(as) afetivos(as), e eles o assumiram como avô afetivo. Da mesma forma que as quatro irmãs de Tolentino os(as) assumiram como sobrinhos afetivos, e estes as assumiram como tias: "*Eles os receberam como família e falam: 'bênção, tia', 'bênção, avô', tudo bonitinho*".

Portanto, o casal Tolentino e João são pais afetivos por adoção de quatro filhos(as), os quais são irmãos(as), Selma (11 anos), Carla (9 anos), Wilson (7 anos) e Bia (5 anos). Tolentino tem três filhos(as) biogenéticos(as) frutos de um casamento heteroafetivo anterior (18, 20 e 23 anos, sendo uma do gênero feminino e dois, do masculino), os quais seu cônjuge, João, ajudou a criar. Entretanto, João queria ter os próprios filhos, e Tolentino legitimou seu desejo, e assim adotaram os quatro filhos, que são irmãos. Portanto, João é pai afetivo dos três filhos biogenéticos de Tolentino e pai afetivo por adoção de seus quatro filhos. Tolentino é pai biogenético de três filhos e pai afetivo dos quatro filhos adotados. Esses quatro filhos adotados são irmãos afetivos dos filhos biogenéticos de Tolentino e vice-versa. Assim, a adoção ampliou os laços de parentesco da família de João e da família de Tolentino pelos laços afetivos.

Karen teve um casamento heteroafetivo anterior, no qual teve uma filha que hoje está com dezenove anos, que se chama Paula e mora em outra cidade, na qual moram as famílias de origem de Karen e Flávia. Alguns anos depois da separação, Karen adotou Carol, que hoje está com dez anos e foi registrada no nome do pai de seu ex-marido,sendo, portanto, o mesmo seu pai jurídico: "*O pai dele, do meu ex-marido (pai de minha filha de 19 anos), quis registrar a Carol no nome dele. No começo eu relutei, mas meu advogado, que é meu primo, me orientou a deixar, pois assim ela terá direito na herança deles*".

Carol estava com quatro anos quando Karen e Flávia assumiram o relacionamento, e as três passaram a morar juntas. Paula, a filha biogenética de Karen, continua morando na cidade onde as famílias de origem das parceiras moram, e, na ocasião que Karen e Flávia assumiram a conjugalidade, elas se mudaram de cidade; a filha não as acompanhou, pois lá

ela trabalhava e namorava, mesmo porque ela não aceita a conjugalidade da mãe e tem muito ciúmes de Flávia, que é sua madrasta, não se relacionando com a mesma; por isso, não frequenta a casa do casal, e tem se relacionado pouco com Carol, sua irmã afetiva. A mãe é que a visita em sua cidade.

Karen considera que sua família aceitou muito bem a sua conjugalidade com Flávia, e eles gostam muito dela: "*Eles vêm aqui em casa, minha mãe, meu pai, minhas cunhadas falam muito bem dela. Que ela é uma pessoa honesta, humilde, meiga, educada, eles gostam dela, principalmente minha mãe, torcem pela gente*".

Entretanto, a família de Flávia não aceita a sua parceira Karen, e esta não se relaciona com a mãe da parceira: "*A família dela (Flávia) não me aceita, eu nunca conversei com a mãe dela. Eu acho que a Flávia pisou muito na bola com a mãe dela, a primeira vez que ela saiu com uma mulher, já saiu de casa. Aí quebrou a cara e não tinha mais para onde ir e foi para um albergue. Eu não deixaria minha filha num albergue, mas a mãe dela deixou. Mas cada um é cada um, e eu não tô aqui pra julgar ninguém*".

Flávia narra que a sua família não aceitou a sua orientação homoafetiva e, por isso, tiveram muitos conflitos, o que culminou com a sua saída da casa de seus pais: "*Minha mãe sabia, mas eu nunca tinha saído de casa pra morar com uma mulher, não tinha assumido. Ela me expulsou de casa, cheguei a dormir na rodoviária, no albergue, ligava pra ela, e ela mandava eu ligar para as minhas mulheres irem me buscar*". Flávia enfatiza ter sofrido preconceitos na própria família: "*Sofri preconceito dentro da família, tias, o preconceito da família dói mais do que dos outros de fora. Isso, minha tia tinha medo que eu fosse mau exemplo para sua filha, que a influenciasse, cantasse a menina, e falou para minha mãe me expulsar de casa*".

Flávia narra como vivenciou a rejeição: "*Minha mãe biogenética estava grávida de mim, ela quis abortar, ela não me quis, me abandonou com dois irmãos, meu pai me deu para adoção, e minha mãe adotiva, quando descobriu minha sexualidade, me rejeitou, então me senti rejeitada várias vezes desde que nasci, 'ninguém me quer'*". A rejeição, os conflitos com sua mãe e a saída de sua casa culminaram em uma grave depressão: "*Eu sofri bastante, emocionalmente, tive depressão muito forte. Minha mãe me levou ao médico, eu ficava paralisada, não dormia, só chorava, tremia, não ria, não conversava, e as pessoas percebiam que eu não estava normal. Tinha pânico de ficar sozinha, de morrer. Ela me apoiou, porque ela não queria que eu ficasse doente, mas ela foi muito dura comigo*".

No entanto, Flávia narra que recentemente foi visitar a mãe, que mora em outra cidade, e tiveram um momento de proximidade e conversa: "*Foi aniversário dela e eu fui pra lá, ela*

me sentou no colo dela e pediu perdão por tudo que fez, se errou foi querendo acertar, sabe que foi muito dura comigo, disse que não queria que eu fosse isso, porque eu vou sofrer muito com o preconceito, mas se é minha felicidade. 'Eu não aceito, não vou na sua casa, mas você pode vir aqui quando quiser, vou te tratar bem"".

Nesse contexto, Flávia comenta que tanto a Carol como a Karen nunca estiveram na casa de seus pais (Flávia) devido à não aceitação da homoconjugalidade. Flávia acredita que sua mãe até as receberia, entretanto seu pai e irmãos não aceitam. Flávia acrescenta que os pais de Karen também não a aceitam, e, por isso, pouco frequenta a casa deles. Flávia observa que eles são bastante próximos da neta Carol.

Carol é filha afetiva de Karen por adoção, enteada de Flávia, irmã afetiva de Paula (filha biogenética de Karen), filha jurídica do ex-sogro de Karen, a qual o chama de avô, neta afetiva dos pais de Karen, sobrinha afetiva dos irmãos de Karen. Portanto, a adoção de Carol ampliou a rede de parentesco da família de Karen pelos laços afetivos, e quem sabe futuramente o mesmo aconteça na família de Flávia, pois até o momento não houve a superação do preconceito em relação à sua parceira e à sua configuração familiar, por isso não convivem.

Pude compreender nesta temática que os (as) participantes Simione e Keila, Raíssa e Vera, Gilson e Laerte, Tolentino e João, Karen e Flávia e Vilson e Júlio vivenciaram preconceitos por parte de suas respectivas famílias de origem devido à orientação sexual e conjugalidade homoafetiva.

Entretanto, na minha visão, com exceção de Flávia, os (as) filhos(as) dos casais homoafetivos significaram um elo de flexibilização, aproximação e união entre as famílias de origem e as famílias que constituíram com seus(as) respectivos(as) parceiros (as). Os (as) filhos(as) desses casais também significaram a expansão da rede de parentesco das famílias de cada um dos (as) parceiros (as), os quais se deram pelos laços consanguíneos e laços afetivos.

Essa temática abordou as vivências dos (as) participantes em relação à família de origem e extensa, as quais pude compreender que a maioria vivenciou ou vivencia, especialmente no seio da família de origem, discriminação devido à orientação sexual e conjugalidade homoafetiva. Entretanto, exceto na família de Flávia, os filhos(as) dos casais homoafetivos foram bem aceitos pelas famílias de origem e extensa, assim como favoreceram a reaproximação entre as respectivas famílias. Esses foram inseridos no sistema de parentesco pelos laços afetivos ou consanguíneos, os(as) quais foram legitimados(as) na posição de netos(as), sobrinhos(as), irmãos(as), etc.

Tais vivências me permitiram reconhecer que a família homoparental nos obriga a repensar as categorias básicas de nosso parentesco, e, para isso, precisamos nos atentar para os limites da biologia e voltar os nossos olhos para os laços de parentesco construídos pelo desejo. Ao afastar a discussão da "tradicional família nuclear", isto é, da procriação sexuada e da filiação biogenética, as "novas" formas familiares e o acesso à parentalidade por intermédio das práticas que favorecem o seu cruzamento com a adoção, ou com as tecnologias reprodutivas, são celebradas como criatividade cultural e sacodem as bases de nossas crenças no que é "natural" (cf.sessão 3.2). Por isso, conforme salienta Butler (2003a), é preciso buscar saídas que escapem da lógica excludente naturalizada na contemporaneidade (cf.sessão 3.2).

As diferentes maneiras pelas quais as pessoas criam relacionamentos significativos umas com as outras e as maneiras como elas exploram essas variadas formas de família podem ilustrar "múltiplas definições mutantes" do conceito de família, de parentesco "fictício" ou "escolhido" que emergiram para suplantar o presumido "fato" biogenético dos laços familiares.

Nesse contexto, é também pertinente mencionar o conceito de conectividade criado por Carsten (2004) (cf. sessão 3.2). A antropóloga usa esse termo para descrever o sentimento de "solidariedade difusa e duradoura" que existe nas mais diversas culturas entre pessoas que se consideram parentes.Carsten explica que prefere utilizar o conceito de conectividade ao invés de "parentesco", pois considera que esse último carrega uma série de pressuposições. Ao discutir conectividade, ela procura entender os efeitos que "estar conectado" cria para certas pessoas e favorece um entendimento de que esse fenômeno pode ser determinado de maneiras culturais bastante específicas. Por exemplo, dependendo da comunidade em observação, vários componentes de conectividade, tais como sangue, sêmen, leite materno, alimentação conjunta e, até mesmo, o engajamento em atividades cotidianas compartilhadas, são determinantes para a criação dos tipos de relacionamentos profundos e duradouros tipicamente associados ao parentesco e à família (MARTINS; MCNAMEE; GUANAES-LORENZI, 2015).

9.1.3.8 Sobre competência homoparental e gênero: Dois pais? Ou... Duas mães?

Essa temática aborda as significações dos(as) participantes a respeito da forma como a sociedade compara e julga a competência homoparental segundo o gênero, ou seja, quando exercida por dois pais ou duas mães.

Gilson considera que independente do gênero dos pais, o preconceito é o mesmo, entretanto, acredita que talvez haja uma certa flexibilização por parte da sociedade quando se trata de duas mães, já que a maternidade é, na nossa cultura, atribuída à mulher; ainda há um

certo estranhamento quando os cuidados dos filhos são atribuídos a homens: "*Olha, eu acho que preconceito vai ser o mesmo, ser mãe e mãe ou ser pai e pai, embora a sociedade hoje vê com mais carinho a mãe sendo mãe, do que o pai sendo pai, a sociedade estranha quando um casal separa e quem assume a parentalidade é o homem, quando a coisa inverte, que o homem assume a parentalidade, a sociedade fica espantada, a sociedade até hoje se espanta*".

Gilson pondera que tanto o casal composto por dois homens como duas mulheres que estão criando uma criança, quer seja consanguínea ou não, gera preconceitos, pois os mesmos estão fora dos padrões estabelecidos pela sociedade, que é o heterossexual: "*Então eu acho que a sociedade vê um casal homoafetivo que cria uma criança, independentemente de ser filho consanguíneo ou não, independente de ser um casal de homens ou de mulheres, eu acho que é a mesma visão, porque está fora do padrão deles, talvez daqui vinte anos seja tão comum que já vai estar dentro do padrão deles*".

Vera reconhece que os preconceitos são um pouco mais acentuados em relação aos casais compostos por dois homens, mas ela considera que isso não se justifica, pois um casal homoafetivo composto por dois homens tem competência para cuidar de uma criança tanto quanto uma mulher; alguns cuidam ainda melhor: "*Eu acho que dois homens têm total capacidade de criar uma criança, tanto quanto duas mulheres, aliás, acho que têm homens que são mais capazes até que muitas mulheres que eu conheço*". Vera menciona algumas características que alguns possuem e que, de acordo com seu entendimento, têm a possibilidade de ser, algumas vezes, melhores pais que muitas mulheres: "*Acho até que os gays que são meninos, eles são mais amorosos do que muitas meninas que são casadas. Eu acho que eles são mais sensíveis, mais amorosos, mais tranquilos. A gente conhece uns pares de casal que eles têm cachorro, o cachorro é o bebê, e eles falam 'ah, a gente queria tanto ter um bebezinho mesmo, quem sabe um dia a gente adota e tal'. Então, até o filho chegar, eles adotam cachorro, mas eles são extremamente amorosos entre eles*". Vera reafirma que alguns homens podem ser até mais capazes de criar uma criança do que algumas mulheres: "*Têm muitos homens que eu conheço que são muito mais carinhosos e muito mais competentes que muitas mulheres, sem dúvida nenhuma*".

Raíssa não diferencia a parentalidade exercida por dois homens da exercida por duas mulheres: "*Não vejo diferença quanto à parentalidade exercida por dois homens ou por duas mulheres. Acho o seguinte, é tão normal homem com homem, mulher com mulher*". A participante pondera que já presenciou tantos casais heteroafetivos como os homoafetivos não serem bons pais, inclusive cita os próprios pais como exemplo disso: "*Já tantos casais heterossexuais não são bons pais, inclusive os meus, e também já vi casais homoafetivos*

compostos por mulheres não sendo bons pais". Ela narra que a sua filha tem muito mais afeto, cuidado e proteção sendo criada numa família homoparental do que ela que foi criada numa família heteroafetiva: "*Minha filha tem muito mais atenção, carinho, proteção de nós duas do que eu tive na minha família que é heterossexual*".

Raíssa considera que ser ou não ser bons pais não tem relação com o gênero dos pais, e sim como são como pessoas, como seres humanos: "*Isso é do ser humano, a mulher é um ser humano independente do sexo que ela carrega, entendeu? A maldade ou a bondade está dentro do ser humano, independente do sexo. Então, eu acho que um casal de homem pode cuidar tão bem ou muito melhor que muitas mulheres*".

Laerte acredita que, de qualquer forma, a sociedade não legitima a adoção por casais homoafetivos, por não serem um casal convencional, porém, o mesmo não considera que a criação de uma criança seja diferente por ser um casal homoafetivo, pois para ele o que determina é o convívio diário, e que o amor é que vai te mobilizar para cuidar bem dela: "*Eu acho que, de uma maneira geral, a sociedade não vê com bons olhos, para adotar uma criança é a maior dificuldade, já é difícil para um casal convencional, imagina para um casal não convencional, então isso é complicado, agora, em termos de criação, eu não vejo nenhuma diferença, porque o que vai determinar é o convívio diário, e isso é que vai fazer o amor, vai fazer com que você cuide daquela pessoa, então eu não vejo inconveniente nenhum nesse aspecto*".

Laerte complementa que o casal de mulheres tende a ser mais aceito pela sociedade devido à questão cultural de que a maternidade e a questão do cuidado com os filhos são naturalmente atribuídas à mulher: "*Pode até ser que se for um casal de mulheres, talvez seja mais aceito, primeiro tem a questão da maternidade, isso já pesa muito, naturalmente a mulher sempre teve aquela coisa de cuidar melhor dos filhos, culturalmente definido, eu acho que esse é um fator que deve pesar muito, eu tenho a impressão que um casal de mulheres com filhos vai ser melhor vista na sociedade do que um casal de homens*".

Karen não considera que há diferença entre a homoparentalidade masculina e feminina e que observa que há preconceito da sociedade igualmente para os dois, entretanto, alguns amigos homoafetivos afirmam que, para os homens, o preconceito é maior: "*Não acho que seja diferente, porque a gente sofre muito preconceito, as pessoas comentam em qualquer lugar que você vai. Se você for ver bem a verdade, acho que os dois são iguais. Todos nós sofremos com o preconceito, mas meus amigos dizem que para eles é pior*".

João considera que há preconceito nas duas formas e salienta que as pessoas deveriam se conter e não passar ou disseminar os seus preconceitos para as crianças: "*Acho que há*

preconceito nas duas formas, se forem homens ou mulheres, só espero que guardem para si os preconceitos e não disseminem para seus filhos ou crianças".

Tolentino concorda que o preconceito social é em relação aos dois gêneros e pondera que há muitos pais (gênero masculino), quer sejam heteroafetivos ou homoafetivos, que são melhores que muitas mães: "*É a mesma coisa, olham com preconceito para os dois, mas eu acho que têm muitos pais, héteros ou homo, até melhores que muitas mães*".

Pude compreender que os(as) participantes não fazem a relação entre competência parental e gênero dos pais, e atribuem a qualidade de ser bons pais às características pessoais, como ser humano, e também ao convívio, à ligação, ao amor, pois consideram que esses elementos despertam os pais para o cuidar da criança. Ao se referirem ao ponto de vista da sociedade, destacam que esta questiona a competência homoparental dos dois gêneros, mas alguns(as) participantes supõem que o casal de mulheres tende a ser mais aceito pela sociedade devido à questão cultural de que a maternidade e a questão do cuidado com os filhos são naturalmente atribuídas à mulher.

Pertinente observar que os discursos contemporâneos ou pós-modernos têm ratificado que, além dos cuidados básicos, o afeto é a base sustentadora da família. Nas representações circulantes no imaginário social, a masculinidade reforça a ideia de os homens serem menos aptos para cuidar de filhos do que as mulheres. Por outro lado, as mulheres são percebidas como seres original e necessariamente maternais. A capacidade da parentalidade masculina é sempre colocada sob suspeita, por não ser o homem portador de nenhum "instinto" que o qualifique para tal função. Vale aqui nos reportarmos aos estudos de Badinter (1985), os quais desconstroem a maternidade como inerente à mulher, e os de Bowlby (2002; 2006), VerdenZöller (2004), que confrontam as representações de que a criança precisa de ser cuidada pela mãe e nos quais o conceito de maternagem especifica que a parentalidade pode ser exercida por ambos os gêneros.

Cabe retomar que os estudos de gênero orientados pela perspectiva pós-estruturalista desconstroem as identidades naturalistas bem como as diferenças de papéis de gênero. Dessa forma, heterossexualidade, homossexualidade, homoparentalidade, homomaternidade, homopaternidade, etc., são consideradas categorias identitárias construídas socialmente na linguagem, e suas atribuições são designadas segundo os critérios das diferenças de gêneros. Portanto, tais construções podem ser desconstruídas.

Na minha visão, bem como na dos(as) participantes, as questões refletidas nesta temática podem ser ratificadas pela retomada de um trecho do discurso da participante Raíssa: "*A qualidade da parentalidade não depende da orientação sexual de seus pais! Isso é do ser*

humano, a mulher é um ser humano independente do sexo que ela carrega, e podemos então complementar, o homem é um ser humano independente do sexo que ele carrega".

9.2 CATEGORIA TEMÁTICA II: FAMÍLIA HOMOPARENTAL FRENTE À SOCIEDADE

9.2.1 Subtemática 1: Sobre a homoparentalidade na comunidade

Esta temática versa sobre as vivências dos (as) participantes como uma família homoparental na comunidade das quais fazem parte.

Vilson relata que ele e seu cônjuge se surpreenderam quando adotaram Ísis, e que continuam se surpreendendo até os dias atuais em relação à forma com que a comunidade acolheu e apoiou a adoção da filha: "*A gente percebe que a comunidade tem um comportamento legal, a gente pensou que ia ser mais difícil*". Ele entende que hoje a mídia tem ajudado, abordando esses assuntos: "*A mídia, jornal, revista, as novelas têm abordado esses assuntos, e isso tem ajudado*".

Entretanto, Vilson atribui que grande parte do acolhimento e apoio recebido se deu e ainda se dá devido a eles terem uma imagem positiva na cidade, pois são conhecidos pelos trabalhos que desenvolvem e pelo fato de não se exporem em termos de demonstração de afeto e carícias amorosas, o que considera uma forma de respeito: "*Mas também, aqui na cidade, a gente já tinha uma imagem positiva, porque a gente escrevia pro jornal, tinha programa de televisão já há dez anos! E ninguém nos viu se abraçando, se beijando no meio da rua. A gente sempre se deu o respeito, e a sociedade sempre me respeitou*".

Júlio, cônjuge de Vilson, concorda que eles respeitam a sociedade e se sentem respeitados por ela, pois evitam expressar carinhos físicos em público: "*O pessoal respeita muito a gente, porque não somos de ficar nos abraçando dentro de casa, se beijando, nem perto da Ísis, e mesmo porque a sociedade não é obrigada a ver aquilo que não gosta, então o pessoal sabe disso e nos respeita*".

Entretanto, Júlio considera que o posicionamento de acolhimento e respeito por parte da comunidade e cidade é também reflexo da imagem positiva que possuem, já que são bastante conhecidos devido ao trabalho que realizam: "*As pessoas estão sempre perguntando de Ísis, dão presentes, e de maneira geral todo mundo de* [nome da cidade] *quer dar presente, ficam falando que ela é linda, maravilhosa, e ela se sente, né? Aí eu falo pra descer, porque não é*

tudo isso, não, então me surpreendeu muito, muito mesmo. Isso porque a gente é muito bem vista aqui, as pessoas conhecem o nosso trabalho".

Vilson e Júlio enfatizam que, na ocasião, aceitaram os convites de dar entrevista para a mídia, por duas razões: incentivar a adoção e desconstruir preconceitos, conforme narra: "*Incentivar a adoção para as outras pessoas, mostrar para toda a sociedade que você não é diferente, que a sua família não é diferente, que ela é igual a qualquer outra família. Então vamos unir o útil e o agradável, vamos informar, vamos conscientizar e vamos incentivar ao mesmo tempo. E foi o que eu fiz, foi por isso que eu aceitei dar tantas entrevistas, porque infelizmente alguém tinha que puxar a fila, se não fosse eu seria outro*".

Júlio e Vilson concordam que estão investindo na formação de Ísis como pessoa, conversando muito com ela de forma natural, aproveitando oportunidades, contando histórias que abordem o preconceito de forma geral, não só voltado para a homoafetividade, mas para a formação dela como pessoa: "*quando ela for maior e já formada como pessoa, e se deparar com pessoas que, por ignorância, têm preconceitos, ela já terá seus conceitos formados, porque já passamos para a Ísis valores, conceitos para a formação dela*".

Keila, ao referir-se ao seu trabalho, narra que antes de a filha nascer não havia comentado nada sobre sua orientação sexual e sobre seu relacionamento com Simione, salvo com algumas pessoas próximas. Porém, quando a filha nasceu, sentiu vontade de compartilhar: "*No meu trabalho, até a nenê nascer, eu não tinha falado sobre a minha orientação, sobre meu relacionamento... Minha família, apenas com os amigos mais próximos, são dois ou três amigos muitos próximos do trabalho, e depois que a nenê nasceu, não me aguentei, falei para todo mundo*".

Segundo Keila, hoje todos os colegas de trabalho sabem, no entanto, considera que nada mudou, ao contrário, sente que ganhou mais respeito por ter tido a coragem de assumir: "*Todo mundo sabe, me respeita, acha muito bonitinho, sabe! Então, não mudou em nada, assim, talvez eu acho que tinha ganhado mais respeito até do que antes. Por eu ter coragem, ter assumido. Eu acho que as pessoas, talvez algumas pessoas me veem assim, como uma pessoa forte ou que eu sou corajosa*".

Simione e Keila não fazem questão de que as pessoas de maneira geral saibam do seu relacionamento, por isso são discretas: "*A gente na rua, a gente não faz questão de mostrar que somos um casal, mas também não escondo, não ando com a mão dada, não fazemos carinho uma na outra. As pessoas acham que somos amigas e tal*".

Vera narra que, para evitar preconceitos no futuro, ela e sua parceira Raíssa optaram por registrar Ana Clara no nome do pai biogenético, para que tenha o nome do pai na certidão

e não o nome de duas mães. Ela acredita que isso a pouparia no futuro de ser alvo de preconceitos: "*Optamos por registrar a Ana Clara no nome do pai por conta do preconceito, pra que amanhã ou depois ela não tivesse o nome de duas mães numa certidão de nascimento, e assim achamos que deveria ter um pai presente e constar o nome do pai e da mãe na certidão, porque esse mundo nosso é muito cruel, ela sofreria preconceito!*".

Vilson e Júlio narram que um dos preconceitos que permeia o imaginário social é o receio de favorecer adoções tardias para casais homoafetivos masculinos pela possibilidade de abusarem sexualmente dos(as) filhos(as), e o outro é que a criança poderá estar inserida em um ambiente promíscuo, portanto, inadequado para seu desenvolvimento. Tais receios explicitam preconceitos que generalizam as pessoas pela sua orientação sexual, atribuindo-lhes um rótulo negativo, o que acaba por desestimular os homens homoafetivos de adotar, cuidar, educar uma criança: "*O que circula no imaginário social e no judiciário é que a criança criada por dois homens homoafetivos pode ser abusada pelos mesmos e que o ambiente pode ser promíscuo, o que acaba por marginalizar quem está disposto a adotar, cuidar, educar, no fim, pode virar contra a gente*".

Vilson indaga por que ser homoafetivo gera tanta polêmica, já que o que o define é um relacionamento com um homem, no seu caso é com seu cônjuge, e se passa de forma privada, no quarto do casal, de portas fechadas: "*Eu não entendo por que tanta polêmica e discussão por eu ser homoafetivo, pois o que me define como tal é o meu relacionamento com Júli*o, *e este acontece entre quatro paredes, de porta trancada, para a nossa filha não ver*". Júlio reflete: "*Eu não entendo como esse tipo de relacionamento pode alterar ou comprometer o desenvolvimento da minha filha?*".

Somado a essa reflexão, Vilson assinala as contradições sociais ao apontar a existência de pessoas heteroafetivas que fazem absurdos entre quatro paredes, as quais não suscitam polêmica: "*Fico pensando, há tantas pessoas que são heterossexuais e que fazem tantas coisas absurdas entre as quatro paredes e que não gera tanta polêmica, são tantas coisas banais*".

E nessa direção Vilson reflete também sobre o preconceito de algumas identidades/posições como as das mulheres, as quais precisaram e precisam brigar para ocupar o seu espaço na sociedade que, na verdade, lhes é legítimo, assim como os negros, cuja cor da pele os posiciona como inferiores: "*Fico pensando também nas mulheres que precisam batalhar tanto para conquistar o seu espaço, os negros, que era uma coisa de pele, porque você tem tal cor você é inferior, você já é isso, já é bandido, né, uma coisa, agora me fala um negócio, essa minoria, como fica a cabeça de heterossexual?*".

Vilson narra que ele e seu cônjuge, embora sejam um casal, não expressam afeto, carinho em público porque a sociedade exige, o que considera que é um preconceito disfarçado: "*Essa questão de nosso comportamento não é que a gente age assim porque quer respeito, mas porque a sociedade exige que a gente se comporte assim, sabe aquele preconceito disfarçado*. *Tipo, o negro tem que usar o cabelo bem baixinho, porque ele não pode assumir a etnia dele, afro, ele não pode trabalhar no banco com aquele big cabelo, então tem que cortar o cabelo senão no banco não trabalha! Mas o cabelo de negro é assim! Então tem o preconceito na sociedade pelo comportamento, modo de se vestir, ou seja, no seu visual*". Vilson destaca que o casal cede às exigências da sociedade para ter em troca o respeito: "*A gente não se beija, a gente se comporta assim na sociedade não porque a gente não quer se beijar, é que a sociedade exige que a gente se comporte assim, então a gente também exige respeito*". Vilson considera que estão abrindo mão de algumas coisas para ter em troca a aceitação: "*Pois estamos abrindo mão de algumas coisas para sermos aceitos pela sociedade*". Ele salienta que, se o casal se beijasse em público, não seria convidado para eventos sociais: "*Se a gente se beijasse em público, a gente não era convidada para alguns eventos pelos donos de usinas*". Vilson enfatiza que, se o casal abre mão de demonstrar o afeto, então querem algo em troca, ou seja, ser encaixado na sociedade, ser aceito: "*Então a gente se comporta assim pelo preconceito da própria comunidade, então a gente não pode demonstrar o nosso afeto, tipo dar um beijo na boca, porque todo mundo vai estar vendo com maus olhos, então a gente quer também algo em troca, ou seja, que a gente seja encaixada nela, seja aceito*".

Vilson considera que ele, seu cônjuge e sua filha conseguiram ser encaixados e aceitos pela sociedade: "*A gente conseguiu ser encaixado, a gente tem uma posição legal na sociedade, sou presidente do bairro há seis anos, trabalho na comunidade, e aceitam numa boa! Nos sentimos normal, como família, e a gente percebe pela Ísis, que é convidada para aniversários, vários eventos, frequenta o clube, essa semana vai começar a escolinha de música, vive normal, como outra criança. No clube, teve concurso de fantasia, ela ganhou em primeiro lugar, normal*".

Gilson descreve que, na ocasião em que os filhos de Laerte moravam com o casal, o mesmo constatava que havia questionamentos que explicitavam preconceitos: "*Eu noto que existia uma profunda curiosidade de saber por que que os meninos estavam morando conosco. Existia um puta preconceito dos meninos estarem morando conosco, algumas pessoas diziam: 'Ah! Vocês assumiram a guarda? Nossa que coisa interessante... E eles estão se dando bem? ... Ah! Que legal... Tá gostando dessa experiência'*"?

Gilson considera que não se tratava de uma curiosidade normal, era uma curiosidade em relação a algo que a princípio era proibido: "*Era como se fosse uma coisa que dava margem para pensarem: o que será que estão fazendo*"? Uma outra curiosidade que Gilson notava é a de as pessoas quererem saber se as crianças tinham se tornado hetero ou homoafetivas.

João narra que ele e as crianças já ouviram muitas palavras que denotavam preconceitos, conforme descreve: "*Eu e as crianças ouvimos muitas palavras de preconceito das pessoas nesse sentido, até as clientes do salão, 'você é louco, quatro crianças de uma vez, grandes, você não vai conseguir educar"*".

Tolentino narra como os preconceitos podem ser expressos de forma velada: "*Uma cliente uma vez me disse que era melhor os quatro comigo do que na rua. Me senti como se fosse a última alternativa, a única opção na vida deles. Acho que o povo tem de melhorar essa forma preconceituosa de ver as coisas*".

João descreve que a filha de Tolentino, que hoje já é uma jovem adulta, quando criança vivenciava preconceitos, conforme recorte de seu discurso: "*Ela contava que as crianças falavam que não iam mais cortar cabelo com o pai dela porque ele era bicha*". João acrescenta: "*Eles falavam que ela era adotada, porque quem criava ela era duas bichas. E ela imaginava que era adotada, porque era eu e o Tolentino que criávamos ela, e ela sofria, porque nenhuma criança gosta de sofrer discriminação*".

Tolentino evidencia que, dentre os preconceitos sobre etnia, sexualidade, a sociedade deve atentar também para os preconceitos relacionados à adoção tardia, pois existem muitas crianças de aproximadamente dez anos que não são escolhidas: "*Eu queria falar sobre o preconceito, não só de pele, raça, sexualidade, mas da adoção tardia, existem muitas crianças no abrigo que, por terem uma idade mais avançada, 10, 11 anos, não são escolhidas para adoção*". Tolentino aponta para a abertura e possibilidade de continuidade de desenvolvimento de *self*: "*As pessoas acham que as crianças mais velhas já vêm com a educação formada, com maus costumes, e não é nada disso, toda criança está aberta para receber amor, carinho, uma família*".

Tolentino aponta para o posicionamento das pessoas homoafetivas no que tange à sua contribuição para a desconstrução de preconceitos: "*A pessoa homoafetiva pode se vestir da maneira que desejar, mas acredito que ninguém precisa carregar uma bandeira. Acredito que tem que vencer o preconceito com trabalho, dignidade e caráter, não se jogar à prostituição, às drogas, ao vício*". Isto, segundo Tolentino, é que destrói uma família e não a homoafetividade.

Tolentino evidencia a necessidade de a sociedade rever seu posicionamento frente às diferenças: "*Eu só acho que a sociedade ainda precisa mudar para melhor, tem que aceitar como estamos vivendo hoje. Ainda tem preconceito do gordo, do negro, da prostituta, do aidético, do canceroso. Onde vai levar isso? Hoje ou amanhã morre, e o que vai levar dessa vida? Nós estamos aqui nessa vida para aprender e ensinar. Eu falo isso pelas próximas gerações, tem que mudar isso. As pessoas têm de ter amor, compreensão, respeito, só isso*".

Vera descreve sobre a sua preocupação em ensinar sua filha a respeitar as diferenças e não ser preconceituosa: "*Tinha uma coleguinha de Ana Clara que vinha em casa para brincar, e eu fiquei atenta para que minha filha não tivesse nenhum comportamento que demonstrasse preconceito, pois ela é negra e também sofre preconceito, então a gente sabe como é que é*".

Vera narra sobre a sua preocupação quanto a julgamentos preconceituosos referenciados em verdades absolutas e universais: "*Eu fiquei observando que a menina fazia assim, oh, no cabelo da Ana Clara, e a Ana Clara pegava assim nas trancinhas do cabelinho dela. Percebi que as duas estavam se descobrindo, são duas crianças de quatro anos, então elas brincaram e se conheceram. Aí falei: oh, que bonitinhas, mas ao mesmo tempo eu pensei: se uma pessoa preconceituosa ver essa situação, duas meninas se tocando dentro da casa de duas lésbicas, ela vai achar o quê* "?

Os (as) participantes narram vivências de preconceitos na comunidade como parceiros (as), pais e mães. Os casais de ambos os gêneros evidenciam que se privam de manifestações de trocas afetivas no espaço público para que sejam aceitos, respeitados e inseridos na comunidade. Eles consideram que tal privação é um fator significativo para a sociedade, o que, no meu entender, denota preconceito velado e vem ao encontro com o que Hegarty (2006) afirma, que não são as identidades lésbicas e *gays* que desencadeiam automaticamente preconceito, mas, sim, a visibilidade dessas identidades. Nessa medida, não serão as identidades, mas as performances identitárias que desencadeiam o tratamento preconceituoso, principalmente quando questionam a normatividade da heterossexualidade no espaço público (pânico moral).

Preconceitos em relação a algumas outras identidades/posições, como da mulher, cor de pele, raça, adoção tardia, foram também mencionados pelos (as) participantes, o que nos remete a Fabrício e Moita Lopes (2010), Butler (2003a) e Louro (2001) ao afirmarem que as identidades são interpretações de uma complexa rede de características sustentadas em nossas práticas sociais. Sendo que essas redes, que significam nosso gênero e sexualidade, não existem separadas de nossas performances de raça, classe social, etnia e outras, elas se interpenetram e nos constroem como homens/mulheres, ricos/pobres, heterossexuais/*gays*/lésbicas,

negros/brancos, brasileiros/europeus, etc. (FABRÍCIO; MOITA LOPES, 2010). O que se evidencia é que, no contexto da nossa cultura, as identidades/posições experimentam as oscilações e os embates desta, e algumas gozam de privilégios, legitimidade, autoridade; outras são analisadas como desviantes, ilegítimas, alternativas. E, conforme os dizeres de Butler (2003a), esses são construídos como sujeitos "abjetos", que escapam da norma.

9.2.1.1 Sobre as vivências dos (as) filhos(as) no contexto escolar: as significações dos pais

Embora a escola devesse estar inclusa na subtemática homoparentalidade na comunidade, considero que devo lhe conceder uma posição diferenciada, ou seja, considerá-la como uma subtemática específica, pois, no meu ponto de vista, a escola, depois da família, é reconhecida pela nossa cultura a instituição que mais exerce influência no desenvolvimento global da criança. Nessa subtemática, os(as) participantes compartilham suas significações a respeito das vivências dos seus(as) filhos(as) no contexto escolar.

Vilson aponta o despreparo do sistema educacional no que tange a materiais pedagógicos que envolvem as novas configurações familiares, pois estes ainda têm como referência a família heteroafetiva: "*Às vezes ela tem lição de casa, tipo desenhar uma família, e, como os livros não estão preparados pra isso, só tem uma opção tipo um espaço para só uma mãe e só um pai, tem um cachorro, os irmãozinhos, mas não tinha a opção de dois pais. Aí eu falei com a professora, e ela entendeu e concordou que o livro não dava essa opção. Mas nada é imposto, tipo, ela tem que aceitar, é natural*".

Laerte complementa que ele e Gilson se alternavam para levar os filhos à escola: "*Às vezes eu levava, às vezes o Gilson levava na escola, ou mesmo quando vinham aqui, quando as namoradinhas vinham aqui, então devem ter percebido, essa percepção existia, só que nunca ficamos sabendo como é que eles trabalhavam isso. Acho que, se eles tivessem conflitos internos muito grandes, algum momento iria sair, como nunca aconteceu, imagino que eles devem ter trabalhado isso de maneira bem satisfatória*".

Gilson percebeu que Henrique estava com dificuldade de explicar quem ele (o padrasto) era, pois, a caminho da escola, o mesmo sugeriu que o deixasse duas quadras antes da escola, alegando trânsito, porém Gilson entendeu que não se tratava disso e conversou sobre esse assunto com seu cônjuge, pai do menino: "*Observei que Henrique tinha dificuldade de explicar, de me explicar, quem sou eu. Tanto é que ele sugeriu para que facilitasse, já que o trânsito em frente da escola era complicado, que eu o deixasse duas quadras antes da escola e fosse para o meu trabalho, que ele ganhava mais tempo com isso, eu não pegava*

engarrafamento, e ele chegava mais rápido no portão, mas evidentemente eu notei que isso daí ocorria só quando eu o levava, a sugestão foi para mim, e não para quando o pai dele o levava. Eu notei que ele devia estar tendo alguma dificuldade em me explicar, e eu não fiquei nem um pouco sentido com isso, eu simplesmente fiquei preocupado com ele".

Laerte supõe que pode ter ocorrido alguma conversa advinda do ambiente escolar, entretanto os filhos nunca fizeram comentários a respeito: "*Em determinada época, na escola, talvez eles sentissem alguma coisa, porque obviamente que os pais dos amiguinhos deles, porque muitos eram nossos amigos, então normalmente havia, saía algum comentário, de escutarem alguma conversa, provavelmente, mas nunca falaram nada e nunca ficamos sabendo*".

João descreve o posicionamento positivo da direção da escola onde seus quatro filhos estudam: "*Na escola, também o diretor no primeiro dia de aula apresentou as crianças, comentou sobre a reportagem que tinha saído quando os adotamos, e advertiu sobre qualquer gracinha ou piadinha, seriam suspensos. Até hoje não fizeram uma piadinha*".

Raíssa relata a vivência de sua filha na primeira escolinha que entrou: "*A gente não teve problemas com a direção e com a professora, mas aconteceram algumas coisas, comentários que ela vinha fazendo de mãe de alunos (as) da escola, tipo: porque a mãe da fulaninha, da coleguinha, a minha amiguinha falou que a mãe dela falou que não quer que ela seja minha amiga, porque eu tenho duas mães*".

Vera, cônjuge de Raíssa, complementa que a criança está reproduzindo o preconceito advindo da família, o que a deixa indignada. Ela questiona os valores que essa família está ensinando para seus (as) filhos(as): "*Minha casa é uma casa normal, uma casa tem cachorro, quintal, e ninguém aqui tem uma doença contagiosa pra você não poder chegar perto*". Vera questiona que tipo de criação está sendo dada para essa criança e como a está preparando para a vida "*ensinando a apontar o dedo para o colega? O que está ensinando sobre as diferenças? Sobre o gordo, aquele que usa óculos, etnia, cor da pele, diferenças físicas, cabelo diferente, etc.?* ". Vera enfatiza que não se refere a apenas a homoafetividade, mas também em relação a outras diferenças, pois acredita que esses princípios estão na base do *bullying*. "*Onde está o amor pelo colega?* ".

Vera, Raíssa e Wilson entenderam que deveriam mudar a filha de escola não pelo ocorrido, e, sim, por conveniência. Vera descreve a sua visita na nova escola e a conversa com a direção sobre a possível abertura quanto ao seu modelo de família: "*A gente mudou ela de escola por conveniência e não por isso. Quando a gente foi na escola conversar, porque é sempre eu! Eu já cheguei e falei com o Fabricio, que é o dono da escola e também é o diretor:*

'Nós tivemos problema numa outra escola, assim, assim, assim, e nós somos casadas, nós temos uma filha que é a Ana Clara, o pai da Ana Clara é presente, tá, e eu já gostaria de saber se a escola tem algum preconceito com esse tipo de relação (com a criança não sei o que) porque, se tiver, eu já viro as costas e já vou embora', foi assim que eu cheguei". Vera relata que foi bem acolhida e está tudo bem com sua filha e ela não reclamou de nada até o momento: "*Ele só falou que ele tem uma filhinha que estuda na escola e está tudo bem (então) tudo tranquilo. E realmente as tias, as crianças tratam do assunto de uma forma diferente. Na realidade, elas nem tocam nesse assunto. As crianças não tocam nesse assunto, a Ana Clara não reclamou*".

Júlio, cônjuge de Vilson, relata que nunca vivenciou nenhum problema na escola de sua filha relacionado a ela ter dois pais, pelo contrário, ela sempre foi bem acolhida tanto pela direção, professores e amiguinhos: "*Normal, nunca tivemos nenhum problema, todos lá na escola acolheram e tratam a Ísis muito bem*".

Júlio enfatiza que Ísis está bem integrada e que recebe convites de aniversário de amiguinhos, e ela vai e eles também vieram ao aniversário dela: "*Vem convitinho pra ela ir em aniversário na casa dos amiguinhos da sala de aula, e ela vai, e no dela eles também participaram*".

Vilson destaca que, até então, não percebeu nenhum comportamento negativo, porém, admite que existem pessoas que pensam diferente, mas nunca falaram nada diretamente para eles, e a diretora da escola também relata não ter havido reclamações por parte dos pais. "*A gente nunca percebeu nenhum comportamento negativo pelo fato dela ter pais homoafetivos. Claro que têm pessoas que pensam diferente, mas eles nunca chegaram até nós, nunca bateram de frente e nunca percebemos nenhum comportamento que fosse relativo a preconceito. Pode até ter tido algum pai que tenha ido reclamar para a diretora. Ela já deu entrevista na televisão e ela falou que nunca ninguém veio falar nada, os pais a tratam muito bem, ficaram supercontentes*".

Flávia e Karen enfatizam que, na escola, sempre esteve tudo bem, pois Carol nunca comentou nada. *"A única coisa que ela comentou foi que as crianças perguntam se eu sou mãe dela, porque eu que vou levar e buscar na escola. E ela diz que eu sou a tia e que a loira é a mãe, mas nunca falou nada demais*". Flávia narra ter preparado Carol quanto a possíveis atitudes que denotassem preconceitos: "*Quando ela iniciou nessa escola, nós a preparamos de que poderia acontecer algumas brincadeiras, e se fosse o caso pra ela falar com a gente, mas ela nunca falou nada. Acho que não aconteceu nada, porque ela falaria*".

Flávia e Karen descrevem que Carol não se envergonha de ter duas mães frente aos amigos da escola. Karen relata que, quando vão juntas levá-la à escola, as parceiras vão de mãos dadas, porém, quando estão brigadas não pegam nas mãos uma da outra, e Carol pede para a mãe pegar na mão de Flávia: "*Um dia eu estava bicuda com a Flávia e não peguei na mão dela, e a Carol falou, 'pega na mão da tia, mãe'*".

Em relação às escolas que os(as) filhos(as) frequentam, os pais e as mães narram que os(as) filhos(as) foram e são bem recebidos pelos(as) profissionais, estudantes e pelos pais. Complementam que os(as) filhos(as) não relatam vivências que podem ser entendidas como manifestações de preconceitos, exceto o casal Vera e Raíssa, que relataram um evento ocorrido por parte da mãe de uma colega de turma da filha Ana Clara, o qual foi significado por elas como preconceito.

O casal Vilson e Júlio aponta o despreparo do sistema educacional em termos de materiais pedagógicos que incluam as diversas configurações familiares, sendo estes ainda elaborados com base no modelo de família heteroafetiva. Sabemos que as temáticas relativas às identidades de gênero e orientações sexuais não normativas ainda são invisíveis no currículo, no material didático e até mesmo nas discussões sobre direitos humanos na escola, e que a importância do sistema educacional vai muito além do material didático.

Considero pertinente observar que, devido os(as) filhos(as) dos(as) participantes em sua maioria ainda serem pequenos(as), e mesmo os(as) maiores, cujos pais (gênero masculino) foram apoiados pela mídia na ocasião da adoção, são fatores que, na minha visão, influenciaram para que fossem reduzidos o número de relatos de vivências por parte dos filhos que, na visão dos pais e das mães, denotassem *bullying* homofóbico. As pesquisas revelam que o *bullying* homofóbico é uma realidade cada vez mais disseminada no ensino fundamental e médio das escolas públicas de nossa sociedade, comprometendo o desenvolvimento emocional, social e acadêmico de nossas crianças e adolescentes, sendo este também responsável pelo alto índice de evasão escolar. Entretanto, as pesquisas também revelam que esses profissionais não se sentem preparados para lidar com tais questões, bem como com os preconceitos dos próprios pais dos(as) estudantes e comunidade, sendo estes considerados grandes obstáculos em relação ao desenvolvimento de projetos que visem trabalhar tais questões (MARCHI-COSTA; PASCHOAL; GRANDESSO, 2017; MARCHI-COSTA; MACEDO, 2017).

Nessa direção, avalio que os profissionais da educação têm fundamental importância no sentido de ser um favorecedor da desconstrução de preconceitos. A Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (FÁVERO, 2009) destaca a importância dos(as) profissionais da educação na vida presente e futura dos(as) alunos(as). Tal perspectiva

considera que o processo de aprender e ensinar, na educação do século XXI, está muito além dos livros, cadernos e tarefas. Ele está presente por meio do comportamento, linguagem, postura, nas relações que são construídas no cotidiano escolar, revelando a essência, ou seja, aquilo posto como verdade e necessário pelos seus modelos, os professores, e, muitas vezes, essas verdades são perpetuadas de forma despercebida. Assim, a realidade do aluno vai se construindo a partir do convívio com os demais alunos, professores, diretor, coordenador e funcionários de apoio, conforme destacado pela Fávero (2009).

Tais discursos nos remetem à linguagem como performance, ou seja, como ação produtora da realidade, e à educação transformadora, na qual o aprendizado é entendido como uma aquisição relacional (GERGEN, 2009b; MCNAMEE; GERGEN, 1999). Isso significa dizer que a educação, a partir de uma perspectiva construcionista social discursiva, deve ser entendida como um processo criativo, no qual educadores e alunos participam de uma relação que colaborativamente produz (e não transmite) sentido. Tal perspectiva está alinhada às ideias de Paulo Freire e à sua distinção entre educação bancária, ou seja, aquela na qual o professor deposita o conhecimento em um aluno desprovido de seus próprios pensamentos (FREIRE, 2001). Trata-se de uma educação libertadora-humanista, uma proposta que pretende conscientizar/politizar pelo diálogo entre educador e educando, um lugar onde todos têm a palavra, onde leem, escrevem e produzem o mundo. Essa busca leva à superação das mais diversas situações de opressão que vive o oprimido, pois, para Freire (2001), a libertação do oprimido, tão necessária, será possível pela educação, como prática para a liberdade.

9.2.2 Subtemática 2: Sobre questões legislativas e jurídicas

Simione, parceira de Keila, salienta que, embora estejam juntas há nove anos, estão casadas há apenas dois anos, e, por isso, muitas vivências são relativamente novas. E, dentre estas, destaca a vivência de ser casada diante da lei, o que para ela significa ser legitimada no seu direito de ser reconhecida como casal, o que a faz sentir-se mais respeitada e inserida socialmente: "*Ser reconhecida como casal perante à lei e à sociedade faz a diferença, o fato de você ter este direito, você se sente mais respeitada e fica mais inserida na sociedade*". Simone afirma que portar uma certidão de casamento contribui também para facilitar a resolução de muitas situações práticas no cotidiano, especialmente quando estas envolvem o casal e/ou a filha: "*Neste sentido, se você chegar com a certidão de casamento, por exemplo, no plano de saúde, a pessoa não te faz perguntas, então faz diferença, sim! E esta questão de*

inserção também faz diferença, né, de você ser respeitada como casal. Ah! Faz diferença, sim, parece bobo, mas faz".

Entretanto, o casal ainda não conseguiu registrar a filha no nome das duas mães, ela está registrada somente no nome de Simione, mãe biológica. Estão com um processo na justiça, a primeira tentativa, a juíza negou. E elas entraram com outro processo e aguardam a decisão da justiça. Até o dia que realizamos a entrevista, ainda não havia saído o resultado.

Keila narra a sua preocupação em não ter seu nome no registro de sua filha: "*O que me chateia é essa dificuldade pra fazer o registro da criança. Essa era uma preocupação, que a gente tinha desde antes de ter filho, sabia que aqui no Brasil não tem legislação específica sobre o tema homoparentalidade. A gente já tinha noção que precisava ir na justiça pra conseguir fazer o registro pra maternidade, sempre fez questão de ter o registro em nome das duas; é pra garantir pra criança a proteção de ambas*".

Keila salienta a sua preocupação caso aconteça alguma coisa com sua parceira, pois a filha está somente no nome dela, e sua avó biológica pode querer assumir a sua guarda: "*Porque, diante da lei, eu não sou nada da minha filha, e tenho medo que minha sogra queira tirar ela de mim, pois ela não gosta de mim, não me aceita, não vai querer deixar a neta dela comigo. Ah... Nem pensar em tirar minha filha de mim*".

Vera narra que a Ana Clara está registrada no nome da Raíssa e do pai biogenético Wilson: "*Na época até podíamos ter registrado no meu nome e da Raíssa, e o Wilson disse que concordava desde que deixássemos ele ter participação na vida da Ana Clara*". Vera considera que a decisão de abrir mão de registrar a filha em seu nome para registrar no nome do pai Wilson teve o objetivo de dar-lhe uma família e protegê-la de preconceitos: "*Eu disse não é justo, primeiro porque ela é filha dele com a Raíssa, e não poderíamos tirá-lo da história, pois ele não é só um doador, se fosse só um doador a gente procurava um banco de sêmen, a gente queria uma família para a Ana Clara. Por conta do preconceito, pra que amanhã ou depois ela não tivesse o nome de duas mães numa certidão de nascimento, e assim achamos que deveria ter um pai presente e constar o nome do pai e da mãe na certidão*".

Vilson e Júlio são casados, e Ísis está registrada no nome de ambos, porém, a princípio, estava somente no nome de Vilson, pois o juiz indeferiu o registro no nome de ambos, justificando que não se tratava de uma família normal. Numa segunda tentativa, conseguiram, pois, uma juíza recém-chegada na cidade havia assumido a comarca, e ela concedeu o registro de Ísis em nome de ambos: "*Uma juíza assumiu, e aí com ela conseguimos. Mas acho que também tem a ver com a forma que somos vistos na cidade, somos respeitados e temos uma imagem positiva aqui. Acho que isso também pesou quando a equipe técnica fez a nossa*

avaliação. Mas depois conseguimos e continuamos na fila da adoção para adotar um irmãozinho ou irmãzinha para Ísis".

Vilson se refere ao preconceito no poder judiciário, o qual resiste em conceder adoção tardia para homens homoafetivos, calcado no princípio da possibilidade de ele abusar da criança. Gilson indaga: "*Quem é o errado na história, hoje, quando você quer levar para o lado da educação, incentivar a adoção, você ainda é mal visto para algumas pessoas*".

Tolentino e João são casados, e seus quatro filhos adotados estão no nome de ambos. João afirma que, a princípio, um advogado disse que a sentença tinha determinado um como pai e o papel do outro seria apenas de ajudar a cuidar, João questiona: "*Mas e, se eu morrer, tá certo isso?*".

Tolentino e João relatam que, inicialmente, as crianças foram registradas no nome só de João, mas entraram com processo e passado um certo tempo conseguiram: "*A gente não gostaria que eles recebessem a herança dos dois, o nome dos dois? E, se um morrer, se o pai morrer, o que o outro vai ser? Nada. Tem que ter os dois e acabou. Eu queria que colocasse no nome dos dois, porque as crianças sentem amor pelos dois da mesma forma, e, se ficasse só no meu nome, o Tolentino ficaria excluído*".

Sobre o judiciário, Tolentino relata que não vivenciou preconceito, nenhum problema, conforme narra: "*Depende do juiz que você pega, nós tivemos sorte, o juiz que sentenciou é maravilhoso, ele gravou um vídeo de uma entrevista onde ele fala muito bem de nós dois, foi muito legal. A sociedade que é podre, tampa o sol com a peneira, acham que está tudo lindo e maravilhoso, hipocrisia*".

João também gostou muito da forma com que o judiciário tratou o caso: "*Foi muito bom, a experiência que eles passam pra gente dá para levar para a vida toda. Aconselharam a educar, não demonstrar piedade, não sufocar*". João considera que o judiciário fez um trabalho muito bem feito: "*o que tenho a dizer é que foi um trabalho muito bem feito, muito bonito. Quando eu falei pro Juiz que ficaria com os quatros, ele me olhou com uma satisfação, alegria, tenho certeza que ele achou que estava fazendo a coisa certa em deixar as crianças comigo. O pessoal que fala mal dos juízes, psicólogos, assistente social, é tudo mentira. Isso é porque as pessoas querem adotar bebês, loirinhos, mas se as pessoas estiverem dispostas a adotar sem restrições, condições, encontrarão muitas portas abertas. Não existe ainda uma lei que permita nem que impeça colocar o nome dos dois, o juiz pode colocar nos nomes dos dois, e o desembargador rejeitar, daí volta pro nome de um só, por isso que eu digo que o preconceito vem de cima*".

Karen e Flávia vivem em relação estável, e Carol, adotada por Karen, foi registrada no nome do ex-sogro da Karen, portanto, ele é seu pai jurídico e avô de Paula, filha de Karen, proveniente de seu casamento heteroafetivo anterior. O ex-sogro de Karen quis registrá-la no nome dele na ocasião que ela foi adotada para que ela não crescesse sem o nome do pai e viesse a sofrer preconceito. Embora Karen tenha relutado, foi aconselhada por um advogado a aceitar, pois desse modo poderá receber a herança dele.

Assim, é possível constatar que alguns (as) participantes tiveram experiências significadas como positivas, pois encontraram juízes que se posicionaram de forma mais aberta em relação à família homoparental e concederam o registro do(as) filhos(as) no nome de ambos os parceiros, como o casal Vilson e Júlio. Porém, o casal Simione e Keila não tiveram a mesma sorte, e a adoção conjunta foi rejeitada por uma juíza, e o casal entrou com um processo que até a data da entrevista não tinha saído o resultado. Assim, é possível verificar que, na ausência da lei, essas famílias continuam à mercê da jurisprudência e das significações que os juízes atribuem à família homoparental para concederem ou não o reconhecimento dos(as) filhos(as) no nome de ambos os pais ou mães.

Essa temática me permitiu compreender que a família homoparental ainda é alvo de preconceito. Este se faz presente no cotidiano, em diferentes contextos, porém, em nome do politicamente correto, ele tem se dado mais frequentemente de forma velada e punindo camufladamente aqueles (as) que ousam infringir as normas, atribuindo-lhes a posição de anormais, patológicos e, por isso, marginais.

As famílias homoparentais buscam reproduzir um sentido de família tal qual é determinado pela sociedade, e, ao buscar seu reconhecimento legal, além de poder usufruir dos benefícios relacionados a questões práticas, estão buscando a sua legitimação, seu reconhecimento, e se esforçam para mostrar que podem ser merecedoras de aceitação. Para isso, não ousam ser elas mesmas, ratificando, assim, quem as oprime.

Para reafirmar essa perspectiva, retomo os dizeres do participante Vilson: "*A gente se comporta assim pelo preconceito da própria comunidade, então a gente não pode demonstrar o nosso afeto, tipo dar um beijo na boca, porque todo mundo vai estar vendo com maus olhos, então a gente quer também algo em troca, ou seja, que a gente seja encaixado nela, seja aceito*".

A esse respeito, retomo os dizeres de Hegarty (2006), que, em contextos sociais igualitários, não são as identidades lésbicas e *gays* que desencadeiam automaticamente preconceito, mas, sim, a visibilidade dessas identidades. Nessa medida, não serão as

identidades, mas as performances identitárias que desencadeiam o tratamento preconceituoso, principalmente quando questionam a normatividade da heterossexualidade no espaço público.

E, para pausar as nossas reflexões, reitero as palavras de Foucault (1994), (cf.sessão 6.7), sobre a busca pela repetição e enquadramento ao modelo heterossexista e sobre as possibilidades em termos relacionais e de direitos para além do casamento e que essas não fossem impedidas pelas instituições relacionais empobrecedoras.

10 SOBRE AS CONSIDERAÇÕES FINAIS E AS CONTRIBUIÇÕES DE NOSSOS PARCEIROS EXISTENCIAIS PARA A PSICOLOGIA

> O que se torna imperativo na psicologia é a conscientização das dificuldades *"em lidar com as diferenças e com a existência do Outro de uma forma celebrativa em vez de opressiva".*
> (SAMPSON, 2000)

Ao final desse percurso, com sua proposta de uma leitura das famílias homoparentais pela lente da pós-modernidade, tornou-se possível, por intermédio do diálogo colaborativo estabelecido com as múltiplas vozes que constituem os discursos dos(as) participantes, entrelaçadas com as múltiplas vozes da pesquisadora como pessoa participante da mesma cultura e respectivas especificidades pessoais, sociais, profissionais e acadêmicas e as vozes dos autores que participaram deste diálogo, compor uma polifonia, que interpretada criticamente, aqui configurada pelos discursos do construcionismo social, gênero, psicologia discursiva e pensamento q*ueer*, favorecer a construção de possíveis novos sentidos para a parentalidade no contexto homoafetivo.

Cabe lembrar que a metodologia fenomenológica numa compreensão hermenêutica na perspectiva de Paul Ricoeur (1977; 1986), em se tratando de pesquisa qualitativa em psicologia, entende que as conversações podem ser consideradas textos, que emergindo da experiência vivida, são interpretados em significados, coconstruídos em um diálogo entre participantes e pesquisador, respondem às questões específicas sobre a experiência vivida.

Nessa mesma direção, o construcionismo social aplicado à pesquisa também avalia que os efeitos da presença do pesquisador nos resultados da mesma precisam ser incluídos e explicitados, ou seja, a "subjetividade do pesquisador é considerada, constituindo um recurso fundamental no processo de produção do conhecimento" (RASERA; GUANAES, 2006, p. 79).

Entrevistar os casais me proporcionou uma experiência ímpar na medida em que pude compartilhar alguns momentos muito enriquecedores em seus lares, e que foram muito além de uma entrevista. Pude conhecer, conversar com seus (as) filhos(as), lanchar e compartilhar experiências para além da temática da entrevista. Para ir ao encontro desses casais, viajei para algumas cidades do interior e capital paulista, e grande São Paulo, onde fui muito bem recebida, e acredito que isso se deu porque também sentiram a seriedade deste trabalho e por ser uma via de dar voz a eles.

Inicialmente, com o intuito de me envolver no contexto homoafetivo, assisti a uma parada *gay* na capital paulista, assisti a uma cerimônia pública de casamento de um casal *gay*

e um casal lésbico e, em seguida, participei da confraternização, na qual estavam seus familiares e muitos outros convidados, com alguns dos quais pude conversar e conhecer um pouco mais sobre a homoafetividade.

Essas experiências favoreceram a imersão na realidade dessas pessoas e me motivaram ainda mais a estudar e buscar novos entendimentos sobre a família homoparental por intermédio dos discursos da ciência psicológica e, assim, poder favorecer a criação de possíveis novos sentidos para a vida dessas pessoas e cidadãs.

Ao me debruçar sobre os discursos de cada parceira, orientada pelos objetivos desta pesquisa, busquei compreender as motivações que levaram os(as) cônjuges a constituírem uma família. Constatei que subjacente a tais motivações está a significação de que ter uma família é um desejo natural do ser humano, pois esta é necessária para a sobrevivência de todas as pessoas, é o lugar de aconchego, do compartilhar e ter apoio e segurança. Nessa mesma direção, nas motivações que levaram os casais a terem filhos, está subjacente o entendimento de que a maternidade, paternidade e parentalidade é um desejo natural do ser humano, pois os(as) filhos(as) são considerados(as) completude da família, elos de união e fortalecimento das relações conjugais e favorecedores(as) de maior pertencimento social, continuidade da família e do seu nome por meio das gerações seguintes e laços de parentescos.

No meu entendimento, as motivações que levaram os casais participantes a constituírem uma família com filhos denotam a reprodução da ordem simbólica vigente em nossa sociedade sobre o sentido de família, maternidade, paternidade e parentalidade como algo que é “natural” e, por isso, necessário. Da mesma maneira, o sentido que é atribuído a esta e aos seus componentes em termos de funções, no meu entender, ratifica o modelo da família tradicional fundada na configuração heterossexual e amor romântico, e que ainda muito habita o imaginário social coletivo. Dessa forma, as motivações dessas famílias homoparentais explicitam a reprodução dos sentidos e modelos de família e parentalidade, os quais as marginalizam e oprimem.

Porém, reitero que tais significações prevaleceram especialmente entre as mulheres, o que, ao meu ver, indica a reprodução dos discursos naturalistas pela força da coerção social que há séculos prescreve a maternidade como inerente ao gênero feminino, definidora do ser mulher.

Ao buscar compreender a convivência familiar no âmbito das relações intersubjetivas e no desempenho das atividades cotidianas familiares, família de origem e extensa, os (as) parceiros (as) homoafetivos (as) consideram que pertencer, viver e se relacionar numa família no contexto homoparental não significa diferenças quando comparadas a outras configurações

familiares, especialmente à heteroafetiva, que é o modelo considerado pela sociedade como ideal. Para eles, o sentido de família para estes não está atrelado à sua configuração, e sim ao que nela se vive, uma vez que há entre pais/mães e os (as) filhos (as) vínculos de amor, respeito, afeto, cuidado, lealdade, proteção, educação, atenção às necessidades individuais em suas diferentes fases do ciclo vital e em suas diferentes configurações, o que independe do gênero e orientação sexual dos pais e mães. E nessa direção, os (as) participantes apontam que o fato de serem dois pais ou duas mães não é diferente das outras configurações de famílias que fazem parte da sociedade contemporânea e que também fogem do modelo de família tradicional, como, por exemplo, quando uma criança é criada por uma avó, somente um pai ou uma mãe, quando a avó e a mãe da criança moram juntas, ou quando o avô e o pai moram juntos, duas irmãs ou dois irmãos criam juntas a criança. Consideram que a polêmica em torno da família homoparental é por conta da orientação sexual, e esta independe da posição parental, quer esse casal seja hetero ou homoafetivo.

Os casais homoafetivos destacam que têm consciência da importância de serem modelos positivos para seus (as) filhos(as) no sentido de que os(as) filhos(as) presenciem e vivenciem, acima de serem dois pais ou duas mães, que são pessoas que se amam, respeitam-se, cuidam-se mutuamente e que têm cumplicidade, projetos comuns e compromissos como qualquer cidadão. Os (as) mesmos enfatizam que, como qualquer casal que vive numa relação estável, há também desentendimentos, embora utilizem o diálogo para resolver as diferenças, que são fontes geradoras de conflitos. Os (as) participantes reiteram que tais questões relativas à homoconjugalidade e homoparentalidade nada têm a ver com a orientação sexual e com a vivência da vida sexual deles, que acontece na privacidade do quarto do casal.

Em sentido oposto, o que pude perceber é que os (as) participantes homopaternais e homomaternais se unem para encontrar o equilíbrio entre a vida familiar e profissional em prol da qualidade de vida, especialmente dos (as) filhos (as). A maioria prioriza o espaço da parentalidade e está atenta à provisão das necessidades dos (as) filhos (as) em suas múltiplas dimensões, visando o que consideram saúde, segurança e bem-estar dos (as) filhos(as). Pude constatar que as crianças adotadas pelos casais e as das famílias recompostas apresentavam alguns déficits em algumas esferas de seus desenvolvimentos, e, ao passarem a viver no seio da família homoparental, desenvolveram-se e evoluíram nas dimensões física, cognitiva, emocional e comportamental e reconstruíram suas autoidentidades, identidades como filhos(as), estudantes, amigos(as), etc., o que refletiu inclusive na recuperação do desempenho escolar e social.

No que tange à homoconjugalidade, observei que a sexualidade dos casais homoafetivos é considerada como sinônimo de identidade pessoal, sendo esta uma das verdades absolutas que permeiam a rejeição social pela homoparentalidade, ou seja, por conta da orientação homoafetiva, esses casais são considerados promíscuos e que não oferecem um ambiente saudável para o desenvolvimento dos filhos. Tais significações denotam preconceitos e estereótipos morais generalizantes fixados na orientação sexual apenas e, conforme já dito, desconsideram a identidade pessoal de cada um dos (as) parceiros (as) e do casal, sua forma de estar e se relacionar no mundo, assim como seus valores, crenças, os sentidos que atribuem à família e à parentalidade, que, creio como eles, independe da orientação sexual e do gênero de cada um.

Essa questão da promiscuidade faz parte do imaginário social coletivo, inclusive por parte também de algumas instâncias do judiciário, pois há uma associação com a possibilidade de os casais *gays* abusarem sexualmente dos seus filhos. Tal estigma repercute em restrições do judiciário em relação à adoção tardia por parte de *gays*, o que acaba por deixar muitas crianças com mais idade sem a possibilidade de ter uma família, mesmo tendo demanda por parte de pessoas posicionadas como *gays*. Observo que muitos casais *gays* optam pela adoção tardia por lhes possibilitar maior autonomia quanto aos cuidados, pois adotar crianças pequenas exige mais em termos de cuidados pela dependência infantil.

Esse tema remete-me à política simbólica que estrutura os pânicos morais e que costuma se dar por meio da substituição, ou seja, grupos de interesse ou empreendedores morais chamam a atenção para um assunto, porque ele representa, na verdade, outra questão (cf. introdução).

Os (as) parceiros (as), em resposta aos questionamentos sociais sobre as possíveis vivências dos filhos (as) no que tange às estigmatizações e exclusões advindas da comunidade e da possibilidade de comprometimento de sua saúde mental, ponderam que os filhos vivem bem no lar homoparental devido ao fato de não significarem tal vivência como problema. Ressaltam que a realidade cotidiana mostra que eles (as) vivem com duas pessoas que, às vezes, brigam, mas que, fundamentalmente, se amam, respeitam-se, têm uma vida atuante na sociedade no sentido de que, como os outros casais, trabalham e/ou têm também outras atividades e que amam e cuidam de seus (as) filhos (as). Tais filhos (as) sentem-se valorizados (as) pelos(as) mesmos(as), sentindo que são sobretudo uma família. Reiteram que, caso venham vivenciar alguma experiência que denote preconceito, como *bullying*, por exemplo, saberão lidar, pois, os pais estão investindo, por meio do próprio modelo de relacionamento e de diálogo, no fortalecimento e capacidade de enfrentamento dos filhos.

Concordo com os apontamentos dos (as) parceiros (as) quanto ao sentido do que é problema e/ou patologização (normal, anormal, certo, errado), assim como o diálogo entre pais/mães e filhos (as) como um meio e possível favorecedor de desconstruções da visão patológica de experiências e de preconceitos advindas da comunidade/sociedade.

Numa concepção discursiva de família, cada um constrói o sentido de família dentro da mesma por intermédio das relações intersubjetivas mediadas pela linguagem, e sendo essa ação, o que se faz, o que se fala, o que se vive, e como os pais agem, sendo como os filhos significam tais vivencias, é o que vai sustentar a construção do sentido e a referência de família para os (as) filhos (as), ou seja, a família de cada um e não o modelo determinado socialmente. Dessa forma, a sua configuração não importa, e muito menos o sexo ou orientação sexual dos pais/mães. Creio que as vivências falarão por si e podem suplantar as influências externas, e, nesse sentido, coloco a postura dos pais/mães e o diálogo como os grandes aliados para despatologizar a diferença, não só desta, como de outras configurações de família. Considero, também, que se os pais não apresentam homofobia internalizada, esse exercício tende a ser muito mais promissor, como pude constatar nos casais participantes, uma vez que, segundo seus depoimentos, eles conseguiram ultrapassar essa fase.

Outra questão que leva a sociedade a questionar a família homoparental no âmbito relacional é a possibilidade de a convivência da criança com os (as) respectivos (as) pais/mães homoafetivos(as) vir a comprometer sua identidade de gênero e de, no futuro, também se tornar homoafetiva, o que, para esses casais, não faz o menor sentido. Justificam sua discordância com base no argumento de que se perceberam diferentes desde a tenra infância e que a orientação sexual não tem sua origem no ambiente, e, sim na genética, e, para revalidar tal argumento, apontam que eles próprios são filhos de pais heteroafetivos, tendo alguns deles (as) na família outras pessoas homoafetivas, além de afirmarem se perceberem diferentes desde a infância. Por conseguinte, descartam a possibilidade de serem fontes influenciadoras no desenvolvimento da futura orientação afetivo-sexual dos filhos (as).

Outro questionamento frequente por parte da sociedade em relação à família homoparental, e que de certa maneira é influenciado pelas ideias da Psicanálise, diz respeito à falta da figura parental do outro gênero, sendo esta considerada como necessária para o desenvolvimento da identidade sexual e de gênero da criança, tal como acontece com os pais heteroafetivos, que oferecem os dois gêneros como referência, contribuindo cada um com sua função no desenvolvimento dos filhos (as). Nessa perspectiva, a ausência de um deles será um fator que poderá influenciar e comprometer o desenvolvimento da identidade sexual e de

gênero da criança, podendo, na adolescência, tais filhos (as) se tornarem também homoafetivos (as), ideia esta que está sendo desconstruída pelos estudos da Psicanálise contemporânea.

Além disso, os pais/mães homoafetivos (as) sugerem que outras figuras de referência advindas da família e da comunidade podem substituir essa figura parental do gênero oposto que está ausente nos casais homoafetivos. Essa afirmação denota que esses pais/mães também concordam que as figuras parentais de ambos os gêneros são consideradas importantes para o desenvolvimento da identidade sexual e de gênero dos (as) filhos (as) e, assim, reafirmam o modelo da família heterossexual como importante, apenas consideram que essa falta pode ser suprida por outra pessoa e não somente pelos pais. Dessa maneira, mais uma vez estão demonstrando a incorporação e a reprodução da ordem simbólica heteronormativa que permeia o imaginário social coletivo de nossa cultura, na qual a Psicanálise teve e ainda tem grande influência. Sobre isso, o psicanalista Ceccarelli (2007) salienta que não podemos negar os efeitos que as transformações contemporâneas produzem no universo simbólico da cultura, e, então, cabe-nos discutir as repercussões dessas transformações no processo civilizatório. O autor enfatiza que primeiramente é preciso separar aquilo que, de fato, revela ser do domínio da Psicanálise daquilo que pertence ao imaginário. Ele complementa que a psicanálise não é guardiã de uma ordem simbólica supostamente imutável, produtora de uma forma idealizada de subjetivação baseada nas normas vigentes e com o poder de deliberar sobre o normal e o patológico (cf. introdução).

Sobre os chamados novos arranjos familiares, Ceccareli (2007) reflete sobre os fundamentos que sustentam a noção de família, lembrando que a transformação dos genitores em pais não é atrelada ao fato físico que dá lugar ao nascimento de uma criança. Ou seja, nascer da união de um homem com uma mulher não basta para ser filho, ou filha, daquele homem e daquela mulher. Colocar uma criança no mundo não transforma os genitores em pais. O nascimento (fato físico) tem que ser transformado em filiação (fato social e político) para que, inserida em uma organização simbólica (fato psíquico), a criança se constitua como sujeito. Esses três fatos – físico, social e psíquico – guardam cada vez menos relações de dependência entre eles. As técnicas atuais de reprodução assistida desvincularam radicalmente as relações entre nascimento e genitores. O fato social, o reconhecimento de uma linhagem, de uma filiação, não tem necessariamente que ser exercido pelos genitores biogenéticos, como é o caso, por exemplo, de uma criança adotiva (CECCARELLI, 2006; 2007).

O sentido que nossa sociedade atribui à identidade de gênero é contrário aos discursos construcionistas associados com os discursos denominados pós-estruturalistas nas suas proposições de gênero como performance, os quais favorecem compreender o modo arbitrário

como algumas categorias foram socialmente construídas e valorizadas em detrimento de outras, e seus efeitos de opressão e estigma e consequentemente da possibilidade de desconstrução e despatologização das mesmas.

Nessa perspectiva, retomo o apontamento de Butler (2003a) para o paradoxo da necessidade de fixar os sujeitos em categorias das quais a pós-modernidade pretendia libertá-los. A filósofa desvela como o gênero é performaticamente produzido por práticas regularizadoras de coerência com o sistema da matriz heterossexual. Nesse sistema, os gêneros inteligíveis ou aceitos socialmente são os que, de certa maneira, instituem e mantêm as relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo (BUTLER, 2003a, p. 38). Portanto, nessa lógica, certos tipos de identidades não podem existir, e Butler questiona essa compreensão das identidades de gênero como resultado de uma coerência normativa entre sexo, gênero e desejo, mostrando que a matriz cultural da inteligibilidade de gênero acaba excluindo outras possibilidades de identidades (BUTLER, 2003a).

Ao continuar na esteira das ideias de Butler sobre as identidades de gênero conforme acima apresentadas, podemos transpô-las em consonância com esse raciocínio heterossexual linear para o que se nomeava de papéis de gênero, no qual esses papéis são divididos segundo a diferença de gênero. Nessa perspectiva, o papel de cuidar dos filhos era atribuído à mulher, pois a maternidade e os cuidados eram "naturalmente" inerentes à sua natureza, assim como as responsabilidades domésticas eram suas atribuições.

Embora hoje, conforme já discutimos anteriormente, isso esteja mudando a cada dia na sociedade contemporânea, com a entrada maciça da mulher no mercado de trabalho, que tem convidado os homens a também reverem suas posições quanto às responsabilidades domésticas e cuidados dos filhos, uma vez que esse modelo patriarcal da família tradicional ainda permeia o imaginário social. É ele que está subjacente na rejeição do exercício da parentalidade por casais do mesmo sexo/gênero, e que nutre o preconceito, questionando a competência homoparental, independentemente se diz respeito a dois pais ou duas mães. Porém, os (as) participantes, assim como eu, reconhecem que, para os casais *gays*, o preconceito é maior, pois ainda permeia a ordem simbólica da família tradicional, a qual atribui determinadas funções aos diferentes gêneros, sendo essa função uma atribuição da mulher. Ao constatarmos tais construções sociais, também nos certificamos de que tais preconceitos não fazem sentido na família contemporânea, quer seja no contexto homo ou heteroafetivo.

Pertinente enfatizar que, no âmbito das responsabilidades domésticas e cuidados dos filhos (as), os (as) participantes afirmam que essas funções são organizadas e divididas de acordo com a disponibilidade e habilidades de cada parceiro (a) e excluem o critério de gênero,

ou seja, as funções não são generificadas tal como na família heteroafetiva dos moldes tradicionais.

Reitero que, nesse processo de transformação da família, está havendo também uma revisão da identidade/posição parental relacionada ao gênero masculino, ou seja, os pais (gênero masculino) estão mais presentes em termos de cuidados, educação, proteção e afeto e acompanhando o desenvolvimento dos (as) filhos (as) de maneira mais próxima, caracterizando-se, conforme já mencionei, apoiada em Amaral (2014), os pais pós-modernos ou pais sólidos. Também diferentemente do modelo patriarcal, hoje os (as) filhos (as) estão sendo educados (as) não pela autoridade do controle, e, sim, de uma forma que se aproxima da autoridade amorosa (cf.sessão 2.3), sendo que essa independe do gênero, orientação sexual ou se os vínculos se dão pelos laços consanguíneos ou socioafetivos. Tal forma de exercício de parentalidade tem sido legitimada também pelos conceitos de maternagem, a qual prevê que os cuidados dos filhos podem se dar tanto pelo homem como pela mulher.

Os discursos dos (as) participantes evidenciam que a qualidade parental se relaciona muito mais com as características pessoais dos pais e mães e como seres humanos que são. Apontam que o convívio, o vínculo e o amor estabelecido com a criança constroem o desejo da homopaternidade, homomaternidade e de cuidar dos (as) filhos (as), ou seja, conforme a psicologia, discursiva o sentido de parentalidade para cada um.

Entretanto, embora o sentido de família e parentalidade estejam num processo de transformação, ainda habita no imaginário social coletivo a ordem simbólica da família tradicional, e os casais *gays* e lésbicos, conforme já mencionamos, também a reproduz. Isso pode ser observado na já citada pesquisa desenvolvida por Machin (2016), a qual constatou, que, entre as lésbicas, é prevalente a opção por adotar crianças recém-nascidas. A adoção tardia, isto é, de crianças mais velhas (valorizada pelos casais de homens) não é considerada como opção para as mulheres, que desejam vivenciar o cuidado de bebês. No caso de casais *gays*, esse cuidado é inclusive visto como algo que pode representar dependência de cuidadoras e, portanto, implicar uma menor autonomia do casal no processo. Assim, entre os homens, a ética do cuidado é bastante valorizada.

Ao incorporarem e reproduzirem a ordem simbólica da família heteroafetiva, os casais homoafetivos, no meu entender, acabam por se sentirem em débito quanto à posição parental no que tange à ausência da figura parental do outro gênero, considerada por estes como importante para o desenvolvimento saudável dos(as) filhos(as). Assim, passam a buscar a legitimação da competência homoparental por meio de discursos que evidenciam o quão são pais e/ou mães sérios (as), comprometidos(as) com o desenvolvimento saudável de seus(as)

filhos(as), e que oferecem cuidado, afeto, amor, e reiteram que esses requisitos é que configuram um lar saudável para o desenvolvimento dos(as) filhos(as), e não a orientação sexual dos pais e mães.

Segundo o meu raciocínio, tais discursos legitimam os princípios da ideologia humanista liberal do amor romântico, na qual a essência de uma relação comprometida entre dois homens, duas mulheres, ou um homem e uma mulher, associados ao amor e ao compromisso, transcendem a orientação sexual. Concordo com Kitzinger (1990) que essa perspectiva acaba por legitimar as normas morais dominantes, já que afirma a retórica moral do amor romântico e, assim, ratifica a moralidade dominante ao mesmo tempo que reforça o próprio sistema que a oprime.

Cabe lembrar que, para os discursos construcionistas sociais, as identidades não são primariamente propriedade privada dos indivíduos, mas são construções sociais suprimidas ou promovidas de acordo com os interesses políticos da ordem social dominante. Em particular, concordo que os oprimidos são encorajados ativamente a construir identidades que reafirmam a validade básica dessa ordem moral dominante, e o discurso humanista liberal serve a esse propósito e é amplamente promovido, enquanto as descrições políticas da homoafetividade e homoparentalidade desafiam explicitamente as instituições e ideologias sociais existentes.

No que diz respeito à família de origem dos (as) parceiros (as) homoafetivos (as), pude compreender que a aceitação da homoafetividade dos(as) filhos(as) por parte dela ainda é difícil, assim como a aceitação da homoconjugalidade. Assumir tais identidades/posicionamentos foi para a maioria dos (as) parceiros (as) fonte de sofrimento, rejeição e exclusão por parte da família de origem, e, algumas vezes, também por parte da família extensa. Entretanto, para algumas das famílias, o tempo e a convivência com o (a) parceiro (a) do (a) filho(a) atenuou o preconceito e a rejeição, e gradativamente houve a aceitação da homoconjugalidade do(a) filho(a). Entretanto, para a maioria dessas famílias de origem, os (as) filhos (as) do casal significaram motivo de alegria e a assunção de laços de parentesco socioafetivos e de conectividades e laços biogenéticos, quando houve o uso de tecnologias reprodutivas. Assumiram a identidade/posição de avós. Ou seja, os(as) filhos(as) dos (as) parceiros (as) homoafetivos (as) possibilitaram a ampliação da rede de parentesco das famílias de origem e extensa de cada um e lhes trouxeram as identidades/posições de avós, avôs, tios, tias, etc. E, por outro lado, esses(as) filhos(as) também passaram a assumir as identidades/posições de netos(as), sobrinhos(as), irmãos(as), filhos(as), etc. Por conseguinte, nomeações como pai seguido do prenome de cada um dos parceiros e mãe seguida do prenome de cada uma das parceiras passaram a fazer parte da vida dos pais e “copais” e das mães e

"comães". Chamamentos pelo primeiro nome são atribuídos aos padrastos e madrastas, assim como vó, vô, tio, tia, madrinha, etc., passaram a compor as relações de parentesco das famílias homoparentais.

Por outro lado, pude constatar que algumas famílias dos (as) participantes ainda não se despiram dos preconceitos, não aceitam e não convivem com o (a) parceiro (a) do (a) filho(a), porém, aceitam a criança, e esta tem sido um elo de gradativa aproximação entre a família de origem e a família homoparental. O que se percebe é que assumir as identidades/posições de avós, tios e tias, mesmo que pelos laços socioafetivos, está sendo fonte de tentativas ou de vencimentos de preconceitos.

Os laços socioafetivos ou de conectividade têm se firmado e sido aceitos cada vez mais nas relações de parentesco nas famílias contemporâneas, inclusive na família homoparental e nas respectivas famílias de origens e extensas, independentemente das formas com que os casais homoafetivos tiveram acesso à parentalidade.

Tais vivências me permitiram reconhecer que as famílias contemporâneas em suas diferentes configurações, e aqui evidencio a família homoparental, obriga-nos a repensar as categorias básicas de nosso parentesco, e, para isso, precisamos nos atentar aos limites da biologia e voltar os nossos olhos para os laços de parentescos construídos pelo desejo.

Ao afastar a discussão da "tradicional família nuclear", isto é, da procriação sexuada e da filiação biogenética, as "novas" formas familiares e o acesso à parentalidade por intermédio das práticas que favorecem o seu cruzamento, com a adoção ou com as tecnologias reprodutivas, estão sendo celebradas como criatividade cultural e têm estremecido as bases de nossas crenças no que é "natural". Embora, para alguns autores, estas são consideradas como busca de enquadramento às normas heterossexistas.

No meu entender, legitimar a família no contexto das relações amorosas estáveis entre pessoas do mesmo sexo/gênero talvez seja uma das oportunidades únicas para a compreensão dos limites e possibilidades de construção de uma família plural, não essencializada de determinismos naturalistas, pois as plurais formas de constituição dos vínculos familiares devem priorizar especialmente a criação de condições que assegurem o bem-estar físico e emocional dos seres humanos em interação.

Retomo que uma das motivações dos (as) participante para constituir família com filhos está subjacente à significação de que a família que possui filhos(as) alcança, com um pouco menos de dificuldade, o pertencimento social. Essa questão, no contexto da família homoparental, pode ser refletida também pelo viés da polêmica discussão que permeia algumas vertentes das ciências sociais, estudos q*ueer* e discursos de gênero, ao considerarem que essa

configuração de família reflete uma busca estratégica dessas pessoas em enquadrar-se nas normas para se sentirem mais aceitas socialmente, na medida em que adotam um modelo de relação comprometido com a manutenção da ordem social, das hierarquias de gênero e com práticas sexuais convencionais, corroboradas pela normatividade heterossexual.

Nessa direção, considero aqui pertinente retomar a noção de homonormatividade proposta por Duggan (2002) enquanto dispositivo que se compõe de formas culturalmente construídas e disseminadas de designar (e, assim, de produzir) quem é e quem não é aceitável enquanto não heterossexual. Pela homonormatividade, essa autora esclarece as fronteiras entre quem é aceitável e quem é rejeitável no espaço designado e exprimido de ser não heterossexual, e que vão marcar-se de forma a eleger o "bom *gay*", "a boa lésbica", a "boa não heterossexualidade". Processo que, por consequência, valida a heteronormatividade ao tomá-la como referência a partir da qual, no contexto da vivência e da expressão da "diferença" sexual, ditam-se quais aqueles e aquelas que são "mais" ou "menos" normativos(as), "mais" ou "menos" reconhecidos(as) ou, pelo contrário, excluídos(as), desenvolvendo-se formas de preconceito sobre tudo o que possa ser visto como não heteronormativo e/ou como não homonormativo.

Retomo o sociólogo Miskolci (2007), ao complementar que a adoção do casamento e a provável constituição de família são formas de enquadramento em normas que nem mais condizem com as demandas sociais do presente. O autor considera que essas pessoas que se beneficiam com maior aceitação social são um grupo privilegiado e mais convencional de *gays* e lésbicas, enquanto pouco ou nenhum benefício traz e trará para os não enquadrados, quer os que recusam a institucionalização e normalização de suas vidas amorosas, quer aqueles para os quais ainda restará o estigma da marginalização. O sociólogo ressalta, ainda, que o flerte com a institucionalização se confunde com a sedução da normalidade e seus supostos prazeres sem culpas nem crises de consciência. Como se o casamento e a família se confundissem com suas imagens idealizadas de um passado melhor, em que tudo parecia estável, seguro e duradouro, e, assim, tentam resgatar a velha ordem social.

Na minha visão, embora em passos lentos, estamos caminhando para um novo direito relacional conforme propõe Foucault, pois, mediante a complexidade do mundo atual, a ideia de família como uma descrição inquestionada, unificada e historicamente universal vem sendo desconstruída, e a diversidade de experiências que as pessoas têm com a família vem sendo legitimada. Essa consideração se opõe à ideia tradicional de que a família é sempre um lugar seguro, protegido e estruturado de forma determinada.

Trilhando ainda pelos caminhos de Foucault e Butler, é preciso implementar uma política sexual mais radical para alavancarmos o reconhecimento e legitimação da pluralidade das experiências e identidades sexuais, mesmo as menos conhecidas ou aceitas em nossos dias. Assim, as demandas por direitos podem se dar em outros termos, os quais apontem para a aceitação de novas formas de relacionamento e a constituição de um novo direito relacional, mais imaginativo e aberto às possibilidades.

Pude constatar que a realidade da família contemporânea brasileira tem nos possibilitado a vivência de vínculos pelos laços do desejo, do afeto e da conectividade, e assim tem favorecido o rompimento do parentesco tradicional e da ordem simbólica vigente, o que, na perspectiva de Butler nos tem trazido consequências construtivas.

Tal rompimento vem favorecer a desconstrução das verdades universais e essencialistas da ordem simbólica vigente sobre a família, parentalidade e parentesco. Os laços socioafetivos ou de conectividade permitem às famílias que não se encaixam em tais padrões de ocuparem os seus devidos lugares. Apoio-me em Gergen (1994a) para aqui reiterar a importância da desconstrução, da democratização e da reconstrução de novas realidades e práticas para a transformação cultural (cf. sessão 1.6). Considero que este estudo é uma pequena tentativa de semear uma possibilidade de conhecimento libertador.

No que tange às vivências da família homoparental na sociedade/comunidade, os(as) parceiros (as) narram acolhimento e apoio por parte da sociedade/comunidade, mas, ao mesmo tempo, narram a vivência de preconceito velado. Esse se presentifica na medida em que os casais, para serem aceitos, respeitados e inseridos na comunidade, privam-se de manifestações de trocas afetivas/amorosas em espaço público. Essa privação/cuidado é considerada pelos(as) participantes como uma moeda de troca, ou seja, " vocês não se manifestam no espaço público, e nós te aceitamos". Nesse sentido, Hegarty (2006) complementa que não são as identidades lésbica e *gay* que desencadeiam automaticamente preconceito, mas, sim, a visibilidade dessas identidades. Nessa medida, não serão as identidades, mas as performances identitárias que desencadeiam o tratamento preconceituoso, principalmente quando questionam a normatividade da heterossexualidade no espaço público. Conforme Foucault (1994), a sociedade rejeita *gays* e lésbicas não por causa de sua sexualidade, mas porque seu estilo de vida ameaça as instituições e formas convencionais de relacionamento (cf. introdução).

Um outro tema que emergiu em relação às vivências da família homoparental na comunidade foi sobre as vivências dos (as) filhos(as) dos casais homoafetivos nas escolas que frequentam. Houve narrações de vivências de preconceitos expressos pelo *bullying* homofóbico praticados tanto por estudantes como por seus pais. Mas houve mais narrações de que os filhos

foram bem acolhidos e inseridos, não tendo narrado vivências que os pais/mães significassem como manifestação de preconceito, que seja nas formas explícita ou velada. Porém, não excluem a possibilidade de haver preconceitos, especialmente por parte dos adultos, como os pais dos estudantes ou mesmo algum profissional da escola. Os (as) parceiros (as) advertem que os preconceitos advêm dos adultos, e que a criança aprende com eles e os reproduz.

Alguns parceiros narram que a aceitação dos (as) filhos(as) na comunidade é um reflexo da imagem positiva que eles, pais (gênero masculino), têm na comunidade e na cidade de maneira geral, já que são cidadãos que fazem trabalhos voluntários e são "comportados". Considero pertinente observar que as poucas narrações dos (as) participantes sobre vivências dos filhos denotando *bullying* homofóbico podem ser devido a fatores como o fato de ainda serem pequenos ou, mesmo maiores, terem seus pais homoafetivos sido apoiados pela mídia na ocasião da adoção. Esse meu questionamento está ancorado em pesquisas já citadas anteriormente, as quais se revelam cada vez mais disseminadas no ensino fundamental e médio das escolas públicas de nossa sociedade, comprometendo o desenvolvimento emocional, sexual, social e acadêmico de nossas crianças e adolescentes, constituindo também uma razão pelo alto índice de evasão escolar. As pesquisas também revelam que os profissionais desse contexto não se sentem preparados para lidar com tais questões, não só entre os alunos, como também os preconceitos dos próprios pais dos(as) estudantes e da comunidade, sendo que estes constituem grandes obstáculos em relação ao desenvolvimento de projetos que visem trabalhar na mudança de tal situação (MARCHI-COSTA; PASCHOAL; GRANDESSO, 2017; MARCHI-COSTA; MACEDO, 2017).

Os (as) participantes apontam também o despreparo do sistema educacional em termos de materiais pedagógicos que incluam as diversas configurações familiares, sendo estes ainda elaborados com base no modelo de família heteroafetiva. Sabemos que as temáticas relativas às identidades de gênero e orientações sexuais não normativas ainda são invisíveis no currículo, no material didático e até mesmo nas discussões sobre direitos humanos na escola. Assim, a importância do sistema educacional na desconstrução dos preconceitos e na legitimação da diferença vai muito além do material didático.

Nessa direção, considero que os profissionais da educação têm fundamental importância no sentido de serem favorecedores da desconstrução de preconceitos. A Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (FÁVERO, 2009) ressalta a importância dos (as) profissionais da educação na vida presente e futura dos(as) alunos(as). Tal perspectiva considera que o processo de aprender e ensinar na educação do século XXI está muito além dos livros, cadernos e tarefas. Ele está presente por meio do comportamento, linguagem,

postura, nas relações que são construídas no cotidiano escolar, revelando a essência, ou seja, aquilo posto como verdade e necessário pelos seus modelos, os professores, sendo, em geral, essas verdades perpetuadas de forma despercebida. Assim, a realidade do aluno vai se construindo a partir do convívio com os demais alunos, professores, diretor, coordenador e funcionários de apoio, conforme destacado pela Fávero (2009).

Tais discursos nos remetem à linguagem como performance, ou seja, como ação produtora da realidade e à educação transformadora, na qual o aprendizado é entendido como uma aquisição relacional (GERGEN, 2009a; MCNAMEE; GERGEN, 1999). Isto significa dizer que a educação, a partir de uma perspectiva construcionista social, deve ser entendida como um processo criativo, no qual educadores e alunos participam de uma relação que colaborativamente produz (e não transmite) sentido. Tal perspectiva está alinhada às ideias de Paulo Freire e à sua distinção entre educação bancária e educação libertadora-humanista. Na educação bancária, o professor deposita o conhecimento em um aluno desprovido de seus próprios pensamentos, e na educação libertadora-humanista a proposta é de conscientizar/politizar, pelo diálogo entre educador e educando, um lugar onde todos têm a palavra, onde leem, escrevem e constroem o mundo (FREIRE, 2001). Essa busca levará à superação das mais diversas situações de opressão que vive o oprimido, pois, para Freire, a libertação do oprimido, tão necessária, será possível pela educação, como prática para a liberdade (FREIRE, 2001).

Considero que a responsabilidade do sistema educacional e dos seus respectivos profissionais e, especialmente, dos professores é de importância fundamental na promoção de uma sociedade mais justa e democrática. Essa responsabilidade vai muito além do processo reparador que é nomeado de inclusão social, pois esta está conectada com a ideia de apoiar o diferente, visto como mais frágil, inferior e estigmatizado, sentidos estes atribuídos com base na comparação com as pessoas heteroafetivas. No meu entender, a posição do profissional de educação pede que sua postura vá muito além de trabalhar em prol da inclusão social, tal como é praticada pelo sistema educacional da sociedade brasileira, mas que a diferença seja significada por esses (as) profissionais como enriquecimento social. Para tanto, na minha perspectiva, os profissionais da educação precisam estar familiarizados com os discursos da construção social em relação à sexualidade e suas respectivas categorias identitárias, de forma que possam compreendê-las como descrições estratégicas para a mudança social. Essa ideia é mencionada por Mesa et al (2007) ao apontarem a existência de algumas tensões entre os movimentos LGBT e *Queer (*cf. sessão5.4), *e* sugerirem que, em vez de buscar a remoção de um dos dois campos, eles devem ser vistos como elementos de uma dinâmica produtiva entre

curto e médio prazo, incluindo o relato de experiências concretas das pessoas e reivindicação de seus direitos, por um lado, e a possibilidade de abertura das atuais políticas de identidade cultural, por outro.

Nessa perspectiva, a Psicologia, por intermédio de seus profissionais, poderá colaborar para a realização de projetos que favoreçam encontros dialógicos colaborativos, nos quais o fluxo conversacional sobre a sexualidade, categorias identitárias, ordens morais e inclusão social sejam permeados pelas posturas construcionistas de não saber, inclusiva, de multiparcialidade, apreciativa e reflexiva. Dessa forma, as vivências dos (as) próprios(as) profissionais da educação poderão ser multiplicadas e multiplicadoras da construção de entendimentos e sentidos para tais temas. Assim, estaremos favorecendo para que esses (as) profissionais não fiquem sozinhos(as) e estaremos consonantes com o que McNamee e Gergen (1999) enfatizam, ou seja, a corresponsabilidade de todos os atores sociais.

Na minha visão, estaremos também na esteira do que Foucault (2002) nomeia de cuidado de si. Esse cuidado é inspirado na ideia de governabilidade em sua dimensão moral, no sentido de governo de si, de cuidado de si, em que o si mesmo é visto em sua singularidade e em seu processo de subjetivação. De acordo com Foucault (op. cit.), o cuidado de si se converteria na arte do governo do outro, ou seja, cuidado com o outro, o que reverteria na produção de outras formas de subjetivação. Cabe também lembrarmos que Foucault adverte que a arte de governar deve ter como parceira e adversária uma atitude crítica, sendo esta considerada também uma atitude moral e política, uma maneira de pensar, como uma espécie de forma cultural geral, que poderia ser caracterizada como “a arte de não ser de tal forma governado” (FOUCAULT, 2002, p. 172).

Nesse sentido, considero que, ao cuidarmos dos profissionais da educação, estaremos cuidando do “outro”, ou seja, dos estudantes, pais e comunidade. Ao associarmos o “cuidado” com a “crítica”, tal como propõe Foucault, estaremos favorecendo para que os profissionais não se sujeitem aos discursos opressores e exerçam suas práticas em prol de uma “educação para a liberdade”. Ou seja, que suas práticas possam ser orientadas por escolhas éticas, no sentido da potencialização da vida e do aprimoramento da existência (FOUCAULT, 2002, p. 172).

Vejo nesse “cuidado” uma possibilidade para que os(as) profissionais da educação se sintam empoderados e assim serem questionadores das verdades estabelecidas, favorecendo, como diz Foucault (2002, p. 172), para que não se sujeitem aos discursos opressores e exerçam suas práticas em prol de uma “educação para a liberdade”.

Considero que as posturas construcionistas de não saber, inclusiva, multiparcialidade, apreciativa, pluralista e reflexiva sejam as grandes aliadas dos(as) profissionais da educação e, por extensão, dos pais e comunidade, para um processo de transformação no qual a diferença e/ou a pluralidade sexual, e destaco aqui o nosso objeto de estudo, a família homoparental, seja motivo de enriquecimento humano e social e não de discriminação.

Enfatizo neste estudo a participação da escola e seus (as) respectivos (as) profissionais, e, em especial, os professores, por serem representantes de uma instituição que tem grande influência no desenvolvimento global da criança, adolescente, jovem adulto, ou seja, no ser humano, pois temos passagem obrigatória por ela e por longos anos de nossa existência. Assim, a instituição escolar pode e deve ser uma grande parceira para a construção de uma sociedade mais igualitária, democrática e justa.

E aqui incluo também o legislativo, o judiciário e demais instituições, cujos posicionamentos, conforme os discursos dos(as) participantes, embora gradativamente estejam apresentado algumas modificações no sentido de alcançar as mudanças sociais, ainda assim têm atuado de forma a manter o *status quo*, complementando a opressão e a violência, que caracteriza a nossa sociedade como altamente homofóbica e a coloca em primeiro lugar no *ranking* mundial de violência e assassinatos de pessoas cujas identidades de gênero e orientação sexual não se encaixam nos padrões heteroafetivos.

A polifonia de vozes que se fizeram presentes neste estudo, especialmente as vozes dos casais homoafetivos, os quais nos trouxeram as suas vivências cotidianas no seio da família homoparental, permitiram-me compreender que esses casais, pais e mães, reproduzem a ordem simbólica do sentido de família e de parentalidade e cuidam, educam e amam seus(as) filhos(as) tal como é prescrito pela heteronormatização, permitiram a recuperação dos possíveis déficits desenvolvimentais e resgataram suas autoidentidades e outras, e assumiram novas posições na família, e da mesma maneira as famílias homoparental, de origem e extensa também passaram a assumir novas posições por intermédio dos laços de parentesco estabelecidos com a criança. Desse modo, é que, no meu entender, o exercício da parentalidade no contexto homoafetivo não difere do contexto heteroafetivo.

À vista disso, surge-me o questionamento: o que incomoda tanto? O que está acontecendo de diferente nessas famílias que se esforçam por se enquadrar e reproduzir a ordem simbólica da família heteronormativa para se sentirem aceitas, inseridas e pertencendo à sociedade?

Seria o fato de os pais exercerem a vida sexual com uma pessoa do mesmo sexo? Os (as) parceiros narram em seus discursos que são pessoas adultas, responsáveis e conscientes e

exercem a vida sexual tal como é prescrito pela nossa cultura, ou seja, que a sexualidade deve ser exercida na intimidade do quarto do casal, longe dos olhos dos (as) filhos(as), assim como abrem mão de demonstrar qualquer carícia amorosa/afetiva em público, para não "incomodar" a sociedade. Então, qual é a diferença se os filhos não a presencia, assim como também a sociedade não a presencia?

Seria o fato de a parentalidade ser exercida por duas pessoas do mesmo sexo/gênero? Dois pais ou duas mães? E como fica, então, as outras configurações de família que fazem parte da nossa realidade, como, por exemplo, a monoparental? Os filhos não se desenvolverão de maneira saudável?

Os discursos dos pais e mães homoafetivos evidenciam a priorização da parentalidade conforme prescrito pela família amorosa burguesa, na medida em que valorizam a importância de eles serem modelos positivos como casal, ou seja, duas pessoas que se amam e se respeitam e que amam seus (as) filhos(as), sendo o cuidado, a educação, o estímulo, a proteção e o afeto as diretrizes fundamentais do exercício da parentalidade. Além disso, eles primam por uma dinâmica relacional familiar saudável, a qual deve ter harmonia, relacionamento permeado pelo diálogo, e sendo este priorizado como mediador de possíveis situações de conflitos; o equilíbrio entre amar, proteger, e confortar e educar, colocar limites, é realizado pela autoridade amorosa (cf. sessão 2.3).

O que é mais importante: a forma como a família se compõe ou o que nela se vive? Essa família é diferente da heteroparental?

Como já dito anteriormente, a Psicanálise contemporânea tem questionado a priorização da figura do pai e da mãe como fundamentais para o desenvolvimento psicossexual dos(as) filhos(as) e reconhece a coparticipação das relações sociais na construção da subjetividade da criança. Na mesma direção, ao fazermos uma releitura da teoria do desenvolvimento de Bowlby (1989; 2002), atualizada para o contexto contemporâneo, a figura de apego, considerada pelo mesmo como base fundamental para a segurança emocional da criança, pode ser a mãe ou o pai ou outra pessoa adulta que estabeleça com a criança o vínculo de apego. Também para VerdenZöller (2004, p. 137), a maternidade é uma relação permanente de cuidado que um adulto adota com uma criança, e "ela pode ser realizada tanto por um homem quanto por uma mulher".

Somo a isso os resultados das pesquisas, inclusive longitudinais, realizadas em outras culturas ocidentais que mostram que as crianças criadas nas famílias homoparentais não apresentam qualquer comprometimento que possa denotar que seja por conta da orientação

sexual dos pais, e que o desenvolvimento dessas crianças não apresenta qualquer diferença significativa quando comparadas às criadas por famílias heteroparentais.

A complexidade do mundo atual, a ideia de família como uma descrição inquestionada, unificada e historicamente universal vem sendo desconstruída, e a diversidade de experiências que as pessoas têm com a família vem sendo legitimada. Essa consideração se opõe à ideia tradicional de que a família é sempre um lugar seguro, protegido e estruturado de forma determinada, e são consonantes com a visão de famílias pós-modernas, ou seja, plásticas, flexíveis, plurais, permeadas de flutuações e incertezas, formas essas de famílias consideradas mais coerentes com a realidade contemporânea, ou seja, a família de cada um e não um modelo universal de família, porque é baseada na função e não na estrutura.

Assim, na minha visão, a família homoparental, numa tentativa de ser reconhecida como legítima, capaz de ser pais competentes e inserida socialmente – embora, no meu entender, isso não seja muito claro para elas –, está reproduzindo um sentido de família e parentalidade que hoje já não condiz mais com a nossa realidade, porém tais famílias se posicionam na sociedade de forma que denotam incorporar a sua diferença como inferior, complementando e reproduzindo as ordens morais de uma sociedade que produz, ela mesma, a patologização, a inferioridade e a estigmatização da diferença. Portanto, de certa maneira, esses casais homoafetivos têm legitimado quem os oprime.

Assim, considero a família homoparental como sendo apenas uma das múltiplas formas de família, que a parentalidade homoafetiva (*gays* e lésbica) pode ser exercida de forma "competente" e que os(as) seus(as) filhos(as) podem ter um desenvolvimento psicossexual saudável, conforme prescrevem os manuais das teorias do desenvolvimento calcados no paradigma "moderno", e, para isso, esses pais e mães têm se esforçado para se adequarem às normas de nossa sociedade e para mostrarem que são capazes e clamam pela legitimação. Ou até mesmo estes, naturalmente, sem que percebam, as estão reproduzindo.

Porém, na minha visão, o que se impõe está além desses requisitos. O gênero, o sexo e a sexualidade não devem ser pensados como um domínio exterior ao poder (Foucault, 1989), mas como resultados e efeitos de seus agenciamentos. E conforme os dizeres de Butler, nossos sentidos sobre "identidades sexuais" são efeitos de uma cadeia de significados autorizados por uma prática regulatória, que "busca uniformizar a identidade do gênero por via da heterossexualidade compulsória" (BUTLER, 2003a, p. 57).

As performatividades de gênero que se articulam fora desse viés são postas à margem, pois são analisadas como identidades "transtornadas" (BENTO, 2006). E os sujeitos são construídos como sujeitos "abjetos", que escapam da norma (BUTLER, 2003a).

Dessa forma, não há identidade preexistente, não há uma verdade sobre a heterossexualidade ou homossexualidade, somente “normas regulatórias” que precisam ser repetidas constantemente dentro de um “enquadre regulatório bastante rígido”, que como efeito produzem uma “aparência de ser” (BUTLER, 2003a, p. 57).

Seria então, mais oportuno que a família homoparental tivesse outras possibilidades em termos relacionais e de direitos para além do casamento, conforme propõe Foucault (1994). Ou seja, mais do que buscar pelos seus direitos fundamentais, que todos os tipos de relações pudessem existir e que não fossem impedidos pelas instituições relacionais empobrecedoras (cf. sessão 6.7).

Nesse sentido, Gergen (1989; 1997b) direciona-se para a psicologia da pós-modernidade, convidando o psicólogo a ser um agente de transformação social, para qual contribuem o pessoal, o político e o profissional, implicando necessariamente uma ética das relações, cujos traços mais significativos são a autorreflexividade, a consciência da reflexividade crítica e a consciência de que suas práticas e seus métodos de estudo não são ideologicamente neutros. Ou seja, o psicólogo participa da construção da realidade à medida que a linguagem é tomada a partir de seus efeitos. Esta é, portanto, construtora da realidade.

Pretendo com este estudo reiterar os dizeres de Gergen de que os psicólogos devem questionar sobre a sua participação na manutenção de convenções, de determinados rituais sociais e sobre quem ganha e quem perde com a continuação dos mesmos ou o que ganhamos ou perdemos ao construirmos o mundo de uma forma e não de outra, quem se beneficia com elas, quem fica silenciado. Nessa direção, refiro-me às categorias identitárias para apontar o que considero o paradoxo deste estudo. Esse paradoxo se presentifica no momento que as identidades envolvidas e relacionadas ao objeto deste estudo são mantidas. Para exemplificar, menciono a homoparental, homoafetiva, homossexual, homomaternidade, homopaternidade, homoparentalidade, todas elas e outras consideradas marginais quando comparadas à identidade estabelecida por nossa sociedade como normal.

Cabe aqui lembrar os apontamentos de Rasera, Teixeira e Rocha (2014) sobre o que consideram como posicionamento esperado por parte do profissional e ou pesquisador que assume a perspectiva construcionismo social da sexualidade e gênero. E também lembrar das preocupações de Duggan (1994) sobre os perigos da desnaturalização das categorias de identidades e do que considera ataque às políticas de identidade, bem como da resposta de Butler sobre essa questão, (cf. introdução) e (cf.sessão 5.4). A mesma argumenta, que o fato de se questionar como as identidades foram construídas, não quer dizer que serão abolidas, pois, considera que politicamente ainda são necessarias para que se possa lutar por elas

(BUTLER, 2007). Portanto, o paradoxo da manutenção das categorias de identidades utilizadas neste estudo é justificado, por me posicionar em consonância com os argumentos apresentados por Butler.

Posto isto, e, em sintonia com as múltiplas vozes que compuseram este estudo, reafirmo que na subversão residem as possibilidades culturais que estão excluídas. Também, no meu entender, é o marginalizado, o abjeto, aquele que não tem uma posição/identidade reconhecida que favorece a possibilidade de subversão. Dito em outras palavras, porém, ainda na esteira das ideias de Foucault e Butler, é por meio da transgressão das normas vigentes, as quais excluem as possibilidades do sujeito, que se torna viável a emergência de práticas inovadoras que, por sua vez, dão lugar às mudanças socioculturais. Essas práticas inovadoras podem, eventualmente, normalizar-se como novas formas discursivas, ou modificações, que renovam as práticas sociais e culturais. Espero que este estudo possa significar uma possibilidade de promover reflexões e ações nesse sentido.

Pondero, ainda, que a autorreflexividade e/ou reflexividade crítica, ou seja, o reconhecimento de minha e de nossa participação na manutenção de determinados rituais sociais, pode ajudar na problematização e na desfamiliarização do que é considerado como óbvio e na busca de alternativas. Tomamos aqui os dizeres de Shotter (1989, p. 150), "ao atuarmos como psicólogos, construímos uma certa classe de mundo, um conjunto de relações sociais e de modos de tratar e valorizar as demais pessoas".

Como psicóloga, terapeuta de família, pesquisadora e acadêmica, espero que este estudo possa favorecer para que a psicologia e demais ciências pertencentes às ciências humanas e a sociedade em geral sejam viabilizadoras para que a família seja legitimada como a família de cada um e para a conscientização da importância de nos mantermos numa postura crítica, para não cairmos na armadilha de discursos que reafirmam a ideia de que há algo de específico no exercício parental, marcado pela orientação sexual dos pais.

Que esta análise crítica, apoiada no pensamento pós-moderno, possa favorecer a conscientização das dificuldades em lidar com as diferenças e com a existência do outro de uma forma celebrativa em vez de opressiva, que o preconceito e o estigma não sejam contextos para violências contra o exercício da liberdade de ser, assim como é preciso apreender que "é na diversidade que vamos nos fazendo humanamente" (SAMPSON, 2000, p. 5).

O que proponho com este estudo, e por meio do arcabouço teórico que o sustenta, é uma ação de resistência e desconstrução, que vai além da negação e destruição de uma determinada ordem social ou regimes de verdade. Proponho uma ação que é, sobretudo, uma (re)criação e redescrição de um sujeito, que assume discursivamente uma posição de agência frente aos

eventos sociais (LOURO, 2001), frente a um *status* ontológico de nossos corpos, que nos produziu como um acidente do destino.

Observo que a intenção e a proposta deste estudo não é evidenciá-lo como verdade absoluta e universal, pois trata-se de um ponto de vista, porém legítimo e que pretendeu dar voz a essas famílias e seus (as) respectivos (as) filhos (as) por intermédio dos casais homoafetivos. Desejo que este estudo possa ser estimulador de realizações de muitos outros estudos, outros pontos de vista a respeito da família homoparental e homoparentalidade. Sugiro especialmente dar voz aos (às) filhos (as) dos casais homoafetivos e acompanhar o desenvolvimento deles (as), para que possamos colaborar com a comunidade científica, profissionais das ciências humanas, sociedade e, sobretudo, às famílias homoparentais, por intermédio de pesquisas realizadas no contexto da cultura brasileira, já que o conhecimento científico pode ser uma das vias de desconstrução de preconceitos.

REFERÊNCIAS

ACKERMAN, N. W. **The psychodynamics of family life**: Diagnosis and treatment of family relationships. New York: Basic Books, 1958.

ADAM, B. D. Theorizing homophobia. **Sexualities**, v. 1, n. 4, p. 387-404, 1998.

ALLPORT, G. **The nature of prejudice**. Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, 1997.

ALMEIDA, M. I. **Maternidade:** um Destino Inevitável? Rio de Janeiro: Campus, 1987.

ALMEIDA, M. V. de. O esperma sagrado: algumas ambiguidades da homoparentalidade em contextos euro-americanos contemporâneos. **Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia**, n; 25, p. 109-121, 2009.

ALMEIDA NETO, L. M. **Família no Brasil dos anos 90: um estudo sobre a construção social da conjugalidade homossexual.** 1999. Tese (Doutorado em Sociologia) **–** Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília, 1999.

ALONSO, F. M. Prejuicio y estigma: efectos y posibles soluciones. In: MORALES, J. F. M. et al. (Eds.). **Psicología Social**. 3.ed. Madrid: McGraw-Hill, 2007. p. 619-640.

AMARAL, A. C. Paternidade Sólida. In: GUIMARAES, N. V. **Autoridade e Autonomia em tempos líquidos**: a teoria sistêmica na contemporaneidade. Belo Horizonte: Ophicina de Arte & Prosa, 2014.

ANDERSON, H. **Conversation, language and possibilities**: A post-modern approach to therapy. New York: Basic Books, 1997.

_____. **Conversação, linguagem e possibilidades:** um enfoque pós-moderno da terapia. São Paulo: Roca, 2009.

ANDERSON, H.; GOOLISHIAN, H. Human systems as linguistic systems: Preliminary and evolving ideas about the implications for clinical theory. **Family Process**, vol. 27, n. 4, p. 371-393, dez. 1988.

APGL. ASSOCIATION DES PARENTS *GAYS* ET LESBIENS. **P*aga*y e infos**, n. 123. Paris: [s.n.], 2009.

ARAÚJO, I. L. A revolução Wittgensteiniana: os jogos de Linguagem. In: **Do signo ao discurso:** introdução à filosofia da linguagem. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

ARAÚJO, M. F. Paradoxos da família contemporânea. **Psicologia e Sociedade**, vol. 23, n. 2, p. 436-437, 2011.

ARENDELL, T. (Ed.). **Contemporary Parenting:** Challenges and Issues. Thousand Oaks: Sage Publications, 1997. p. 119-153.

ARIÈS, P. **História social da criança e da família**. 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

AUSTIN, J. L. **How to do things with words**. Cambridge: Havard University Press, 1975.

AZZI, R. A igreja e os migrantes. São Paulo: Edições Paulinas, 1987. vol. 2.

BADINTER, E. **Um amor conquistado:** O mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BAKAS, A. **O futuro do amor:** intimidade, sexo, união e solidão na nova ordem mundial. Tradução: Silmara Oliveira. São Paulo: A Girafa, 2011.

BAKER, P. S. **Texts:** Language, Gender and Sexuality. Londres: Equinox, 2007.

BAKHTIN, M. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1981.

_____. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BARIFOUSE, R. Relator de comissão no Congresso propõe veto à adoção por casais *gays*. **BBC Brasil**, 2014. Disponível em: <http://noticias.bol.uol.com.br/ultimasnoticias/brasil/2014/11/21/relator-de-comissao-no-congresso-propoe-veto-a-adocao-porcasais-*gays*.htm>. Acesso em: 10 jul. 2017.

BAUMAN, Z. **Modernidade líquida.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. **Capitalismo parasitário:** e os outros temas contemporâneos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

BAYER, R. **Homosexuality and American psychiatry:** The politics of diagnosis. New Jersey, NJ: Princeton University Press, 1987.

BEAUVOIR, S. de. **O Segundo Sexo**. Tradução: Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BECK, U. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernidade reflexiva. In: BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. (Orgs.). **Modernização reflexiva:** política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Unesp, 1995 p. 11-71.

BELLINI, M. I. B. A família como metáfora da modernidade. **Textos e Contextos**, v. 1, n. 1, p. 1-9, 2002.

BENTO, B. **A reinvenção do corpo.** Brasília: Garamond, 2006.

BERGER, P. L.; LUCKMAN, T. **The social construction of reality**: A treatise in the sociology of knowledge. Garden City: Anchor Books, 1967.

BERNARDES, N. M. G. Ser mulher, ser homem: Significações construídas por crianças de classes populares. In: JACQUES, M. G. C. (Org.). **Relações sociais e ética**. Porto Alegre: ABRAPSO, 1995. p. 219-232.

BILAC, E. D. Família: algumas inquietações. In: CARVALHO, M. C. B. (Org.). **A família contemporânea em debate**. São Paulo: EDUC, 1995. p. 29-38.

BOCK, A. M. B. A Psicologia Sócio-histórica: uma Perspectiva Crítica em Psicologia. In: BOCK, A. M. B.; MARCHINA, M. G.; FURTADO, O. (Orgs.). **Psicologia Sócio-histórica:** Uma Perspectiva Crítica em Psicologia. São Paulo: Cortez, 2001. p.15-35.

BOHAN, J. S.; RUSSEL, G. M. **Conversations about psychology and sexual orientation**. Nova York: New York University Press, 1999.

BORGES, C. C.; MAGALHÃES, A. S.; FÉRES-CARNEIRO, T. Liberdade e desejo de constituir família: percepções de jovens adultos. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, vol. 66, n. 3, p. 89-103, 2014.

BORSA, J.; NUNES, J. Aspectos psicossociais da parentalidade: o papel de homens e mulheres na família nuclear. **Psicologia Argumento**, vol. 29, n. 64, p. 31-39, 2011.

BOTTÓ, R. A. A família pós-moderna: estruturas multifacetadas mergulhadas na liquidez afetiva contemporânea. In: GUIMARÃES, N. V. (Org.). **Autoridade e autonomia em tempos líquidos:** a teoria sistêmica na contemporaneidade. Belo Horizonte: Ophicina de Arte & Prosa, 2014.

BOWLBY, J. **Formação e rompimento dos laços afetivos**. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

_____. **Uma Base Segura**: aplicações clínicas da teoria do apego. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

_____. **Apego:** a natureza do vínculo. São Paulo: Martins Fontes, 2002. vol. 1. (Trilogia Apego e Perda).

_____. **Cuidados maternos e saúde mental**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BRASIL. **Lei nº 6.515**, de 26 de dezembro de 1977. Regula os casos de dissolução da sociedade conjugal e do casamento, seus efeitos e respectivos processos, e dá outras providências. Brasília, 1977. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6515.htm>. Acesso em: 25 jul. 2017. Publicado no Diário Oficial da União em: 27 dez. 1977.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988. **Diário Oficial**, Brasília, DF, 5 out. 1988.

BRAUNER, M. C. C. Casamento desfeito, transitoriedade e recomposição familiar. In: SOUZA, I. M. C. C. **Casamento: Uma escuta além do judiciário**. Florianópolis, SC: Voxlegem, 2006. p. 293-310.

BRAVO, M. J. S. As políticas brasileiras de seguridade social. In: Capacitação em serviço social e política social brasileira. DF: UnB, mód. III, 2000.

BRODZINSKY, D.; PERTMAN, A. **Adoption by lesbian and *gay* men:** a new dimension in family diversity. Oxford: Oxford University Press, 2012.

BURR, V. **Social constructionism**. 2. ed. Nova York: Routledge, 2003.

BUTLER, J. Contingente Foundations: feminism and the question of Postmodernism. In: BUTLER, J.; SCOTT, J (Orgs.). **Feminists theorize the political.** Nova York: Routledge, 1992.

_____. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. In: LOURO, G. L. (Org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

_____. **Problemas de gênero***:* feminismo e subversão da identidade. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003a.

_____. O parentesco é sempre tido como heterossexual? **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 21, p. 219-260, 2003b.

_____. Deshacer el género. Barcelona: Paidós, 2006.

_____. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. In: LOURO, G. L. (Org.). **O Corpo Educado**: pedagogias da sexualidade. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

BYDLOWSKI, M. **Je rêve um enfant:** L'expérience intérieure de la maternité. Paris: Odile Jacob, 2010.

CADORET, A. **Des parents comme les autres**: homosexualité et parenté. Paris: Éditions Odile Jacob, 2002.

_____. **Padres como los demás**: homosexualidad e parentesco. Barcelona: Gedisa, 2003.

_____. Familias homoparentales: la clave del debate. **Metropolis**, 2012. Disponível em: <http://lameva.barcelona.cat/bcnmetropolis/arxiu/site/unitFiles/607/QCFamilia_Metropolis.pdf>. Acesso em: 22 jul. 2017.

CANEVACCI, M. (Org.). **Dialética da família**: gênese, estrutura e dinâmica de uma instituição repressiva. Tradução: Carlos N. Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CARNEIRO, N. S. **Homossexualidades:** Uma psicologia entre ser, pertencer e participar. Porto: LivPsic, 2009.

_____. Contra a "violência de inexistir": psicologia crítica e diversidade humana. **Psicologia & Sociedade**, vol. 25, n. 1, p. 40-47, 2013.

CARRARA, S. Discriminação, Políticas e Direitos Sexuais no Brasil. In: MONTEIRO, S.; VILLEL, W. (Orgs.). Estigma e Saúde. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013.

CARSTEN, J. **After Kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

CASALE, R; FEMENÍAS, M. L. Breve recorrido por el pensamento de Judith Butler. In: CASALE, R.; CHIACHIO, C. (Orgs.). **Máscaras del deseo:** uma lectura del deseo em Judith Butler. Buenos Aires: Catálogos, 2009. p. 11-35.

CARVALHO-BARRETO, A. A parentalidade no ciclo de vida. **Psicologia em Estudo**, vol. 18, n. 1, p. 147-156, 2013.

CECCARELLI, P. R. Violência e cultura. In: RUDGE, A. (Org.). **Trauma**. São Paulo: Escuta, 2006. p. 111-123.

_____. Novas configurações familiares: mitos e verdades. **Jornal de Psicanálise**, São Paulo, vol. 40, n. 72, p. 89-102, jun. 2007.

CERVENY, C. M. O.; BERTHOUD, C. M. E. Ciclo Vital da família brasileira. In OSORIO, L. C.; VALLE, M. E. P. do. (Orgs.). Manual de Terapia Familiar. Porto Alegre: Artmed, 2009.

CFM. CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. **Resolução nº 2.013/13**, de 16 de abril de 2013. Adota as normas éticas para a utilização das técnicas de reprodução assistida, anexas à presente resolução, como dispositivo deontológico a ser seguido pelos médicos e revoga a Resolução CFM nº 1.957/10. Brasília, DF, 2013. Disponível em: <http://portal.cfm.org.br/images/PDF/resoluocfm%202013.2013.pdf>. Acesso em: 23 jul. 2017.

CHODOROW, N. **Psicanálise da Maternidade**: Uma Crítica a Freud a Partir da Mulher. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1990

CHOULIARAKI, L.; FAIRCLOUGH, N. **Discourse in Late Modernity:** Rethinking Critical Discourse Analysis. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1999.

CLADEM; REDESAÚDE. **Diagnóstico nacional e balanço regional:** Direitos sexuais e direitos reprodutivos: Brasil, América Latina e Caribe. São Paulo: [s.n.], 2002.

COHEN, S. **Folk Devils and Moral Panics**: The Creation of Mods and Rockers. Londres: MacGibbon & Kee, 1972.

COLLING, A. A construção histórica do feminino e do masculino. In: STREY, M. N.; CABEDA, S. T. L.; PREHN, D. R. (Orgs.). **Gêreno e cultura:** questões contemporâneas. Porto Alegre. EDIPUCRS, 2004. p. 13-38.

CONECTAÍ/IBOPE. Adoção por Homossexuais. **Ibope**, 2013. Disponível em: <http://www.ibope.com.br/ptBR/Paginas/resultado.aspx?k=PESQUISA%20SOBRE%20ADO %C3%87%C3%80O%20POR%20HOMOSSEXUAIS>. Acesso em: 17 nov. 2014.
CORRADI-WEBSTER, C. M. Ferramentas teórico-conceituais. In: GUANAES-LORENZI, C. et al. (Orgs.). **Construcionismo social:** discurso, prática e produção do conhecimento. Rio de Janeiro: Instituto Noos, 2014.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. **RESOLUÇÃO CFM Nº 2.121, DE 16 DE JULHO DE 2015.** Diponível em: http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/cfm/2015/2121_2015.pdf. Acesso 04 set 2017.

COSTA, A.; BRUSCHINI, C. (Orgs.). **Uma questão de Gênero**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.

COSTA, J. F. **Ordem médica e norma familiar**. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

_____. Família e Dignidade. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE DIREITO DE FAMÍLIA, 5, 2006, Belo Horizonte. **Anais...** São Paulo: IOB Thomson, 2006. p. 15-28.

COSTA, M. V. Sujeitos e subjetividades nas tramas da linguagem e da cultura. In: CANDAU, V. (Org.). **Cultura, linguagem e subjetividade no ensinar e aprender**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001. p. 29-45.

DAMATTA, R. **Relativizando:** uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1987.

DAVIES, B.; HARRÉ, R. Positioning: the discursive production of selves. **Journal of theory of social behavior**, v. 20, n. 1, p. 43-63, 1990.

_____. Positioning and personhood. In: HARRÉ, R.; VAN LAGENHOVE, L. (Eds.). **Positioning theory**: Moral contexts of intentional action. Malden, MA: Blackwell, 1999. p. 32-52.

DAVISON, G. Constructionism and morality in therapy for homosexuality. In: GONSIOREK, J.; WEINRICH, J. (Eds.). **Homosexuality:** Implications for public policy. Newbury Park, CA: Sage, 1991. p. 137-148.

DEFENDI, E. L. **Homoconjugalidade masculina, revelação e redes sociais: um estudo de caso.** 2010. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

DELEUZE, G. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 1992.

DE MARQUE, C. R. **Construção de identidade e formação de vínculos, no processo psicoterapêutico de uma criança, em diferentes contextos familiares.** 2006. 103 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

DERRIDA, J. **Gramatologia.** São Paulo: Perspectiva, 1967.

DESCOUTURES, V. **Les mères lesbiennes.** Paris: Presses universitaires de France; Le Monde, 2010. Disponível em: <https://sociologie.revues.org/498>. Acesso em: 18 jul. 2017.

DIAS, M. N. **União homoafetiva**: O preconceito e a justiça. 5. ed. rev. Porto Alegre: Revista dos Tribunais, 2011.

DONZELOT, J. **Polícia das Famílias**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DORTIER, J. F. **Families**: Permanences et metamorphoses. Paris: Sciences Humaines Éditions, 2002. Disponível em: <https://editions.scienceshumaines.com/familles-permanenceet-metamorphoses_fr-238.htm>. Acesso em: 19 jul. 2017.

DUGGAN, L. *Queer*ing the state. **Social Text**, n. 39, p. 1-14, 1994.

_____. The new homonormativity: The sexual politics of neoliberalism. In: CASTRONOVO, R.; NELSON, D. D. (Eds.). **Materializing democracy**: Toward a revitalized cultural politics. New York: Duke University Press, 2002. p. 175-194.

DURHAM, E. R. Família e Reprodução Humana. In: DURHAN, E. R. et al. **Perspectivas antropológicas da mulher**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. p. 15-43.

ENGELS, F. A família monogâmica. In: CANEVACCI, M. (Org.). **Dialética da Família**: gênese, estrutura e dinâmica de uma instituição repressiva. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1976.

_____. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Kinship and Marriage among the Nuer**. Oxford: Clarendon Press. 1962.

FABRE, G. Morales sexuelles et valeurs familiales au temps du sida. In: NEYRAND, G. **La Famille malgré tout**. Paris: Revue Panoramiques, 1996. p. 72-75.

FABRÍCIO, B. F. **Implementação de mudanças no contexto educacional:** discursos, identidades e narrativas em ação. 2002. 336 f. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2002.

_____. Mulheres emocionalmente descontroladas: identidades generificadas na mídia contemporânea. **D.E.L.T.A.**, v. 20, n. 2, p.235-263, 2004.

FABRÍCIO, B. F.; MOITA LOPES, L. P. Discursos e Vertigens*:* Identidades em xeque em narrativas contemporâneas. **Veredas**, v. 6, n. 2, p. 11-29, 2004.

_____. A dinâmica dos (re) posicionamentos de sexualidade em práticas de letramento escolar. In: MOITA LOPES, L. P.; BASTOS, L. C. B. (Org.). **Para além da identidade**: fluxos, movimentos e trânsitos. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010. p. 283-314.

FÁVERO, O. et al. **Tornar a educação inclusiva.** Brasília: UNESCO, 2009. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001846/184683por.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2017.

FEMENÍAS, M. L. **Judith Butler:** introducción a su lectura. Buenos Aires: Catálogos, 2003.

FÉRES-CARNEIRO, T. A escolha amorosa e interação conjugal na heterossexualidade e na homossexualidade. **Psicologia Reflexão Crítica**, Porto Alegre, v. 10, n. 2, 1997.

_____. Construindo saberes em psicologia: o desafio de articular diferentes teorias e práticas. **Temas em Psicologia** [online], vol. 22, n. 4, p. 953-964, 2014. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/tp/v22n4/v22n04a21.pdf>. Acesso em: 21 jul. 2017.

FÉRES-CARNEIRO, T.; MAGALHÃES, A. S. A parentalidade nas múltiplas configurações familiares contemporâneos. In MOREIRA, L. V. C.; RABINOVICH, E. P. (Orgs.). **Família e parentalidade**: olhares da Psicologia e da História. Curitiba: Editora Juruá, 2011. p. 117-134.

_____. Transformations de la parentalité: la clinique auprès de familles séparées et de familles reconstituées. **Subjetividad y Procesos Cognitivos**, vol. 18, p. 104-121, 2014.

FERREIRA, A. PL 6583/2013: Projeto de Lei. **Câmara dos Deputados**, 2015. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=597005>. Acesso em: 26 jul. 2017.

FLAKS, D. K. et al. Lesbians choosing motherhood: A comparative study of lesbian and heterosexual parents and their children. **Developmental Psychology**, vol. 31, n. 1, p. 105-114, 1995.

FLANDRIN, J.-L. **Famílias:** parentesco, casa e sexualidade na sociedade antiga. 2. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

FLECK, A. C.; WAGNER, A. A mulher como a principal provedora do sustento econômico familiar. **Psicologia em Estudo**, vol. 8, p. 31-38, 2003.

FLAX, J. Pós-modernismo e as relações de gênero na Teoria Feminista. In: HOLLANDA, H. (Org.). **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 217-250.

FONSECA, C. Ser mulher, mãe e pobre. In: DEL PRIORE, M. **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997. p. 510-553.

_____. O casamento revisitado: afetos em diálogo com a lei. In: SOUZA, I. M. C. C. **Casamento**: uma escuta além do judiciário. Florianópolis, SC: Voxlegem, 2006. p. 45-60.

_____. Apresentação de família, reprodução e parentesco: Algumas considerações. **Cadernos Pagu**, n. 29, p. 9-35, 2007. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S010483332007000200002>. Acesso 21 jul. 2017.

_____. O anonimato e o texto antropológico: Dilemas éticos e políticos da etnografia 'em casa'. **Teoria e Cultura**, vol. 2, n. 1-2, jan./dez. 2008a. Disponível em: <https://teoriaecultura.ufjf.emnuvens.com.br/TeoriaeCultura/article/viewFile/1106/910>. Acesso em: 21 jul. 2017.

_____. Homoparentalidade: novas luzes sobre o parentesco. **Rev. Estudos Feministas**, v. 16, n. 3, p. 769-783, 2008b.

FOUCAULT, M. **The archaeology of knowledge**. Tradução: A. M. Sheridan Smith. Londres; Nova York: Routledge, 1969.

_____. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. Tradução: Raquel Ramalhete. Petrópolis, Vozes, 1977.

_____. **História da Sexualidade**: O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1984. vol. 2.

_____. **História da Sexualidade**: A vontade de saber. 14. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988. vol. 1.

_____. **Microfísica do Poder**. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

_____. **Le triomphe social du plaisir sexuel**: une conversation avec Michel Foucault. Dits et Écrits II – 1976-1988. Paris: Gallimard, 1994. p.1127-1133.

_____. **História da Sexualidade:** O cuidado de si. Rio de Janeiro: Graal, 2002. vol. 3.

FRANK, A. What is dialogical research, and why should we do it? **Qualitative Health Research**, vol. 15, n. 7, p. 964-974, 2005.

FREIRE, P. **Concientização:** Teoria e prática da liberdade. 3. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

FUCHS, S. **Against essentialism:** A theory of culture and society. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

FUKS, S. **Estabilidad y cambio en las relaciones de pareja**. Buenos Aires: Faculdade de Humanidades/Universidade Belgrano, 2006.

GADAMER, H. G. **Verdade e método:** traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução: Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GATO, J.; CARNEIRO, N. S.; FONTAINE, A. M. Contributo para uma revisitação histórica e crítica do preconceito contra as pessoas não heterossexuais. **Crítica e Sociedade**, vol. 1, n. 1, p. 139-167, 2011.

GATO, J.; FONTAINE, M. A. Impacto da orientação sexual e do gênero na parentalidade: Uma revisão dos estudos empíricos com famílias homoparentais. **Ex æquo**, Vila Franca de Xira, n. 23, p. 83-96, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.oces.mctes.pt/scielo.php?pid=S0874-55602011000100008&script=sci_abstract>. Acesso em: 21 nov. 2014.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. **O Saber local:** novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

GERGEN, K. J. **The social construction of the person**. New York: Springer-Verlag, 1985.

_____. Warranting voice and the elaboration of the self. In: SHOTTER, J.; GERGEN, K. J. (Eds.). **Texts of identity.** Londres: Sage Publications, 1989. p.70-81.

_____. The saturated family. **Family Therapy Networker**, vol. 15, 1991. p. 26-35.

_____. **Realities and Relationships:** soundings in social construction. Massachussetts: Harvard Press, 1994a.

_____. **El yo saturado**. Barcelona: Paidós, 1994b.

_____. **Realities and relationships**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997a.

_____. The place of the psyche in a constructed world. **Theory and Psychology**, vol. 7, n. 6, dez. 1997b.

_____. **An invitation to social construction**. Londres: Sage, 1999.

_____. **Social Construction in Context**. Londres: Sage Publications, 2001.

_____. **An invitation to social constructionism**. 2. ed. Londres: Sage Publications, 2009a. p. 200.

_____. **Relational Being**. New York: Oxford University Press, 2009b.

_____. **The self as social construction**. Psychological studies, Delhi, v. 56, n. 1, p. 108-116, mar. 2011.

GERSON, K. The social construction of fatherhood. In: ARENDELL, T. (Ed.). **Contemporary Parenting:** Challenges and Issues. Thousand Oaks: Sage Publications, 1997. p. 119-153.

GGB. Relatório anual Grupo *Gay* da Bahia (2016/2017). **Grupo *Gay* da Bahia**, 2016. Disponível em: <https://grupo*gay*dabahia.com.br/2016/>. Acesso em: 16 jul. 17.

GIDDENS, A. **A transformação da intimidade:** sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: Editora da USP, 1993.

_____. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. (Orgs.). **Modernização reflexiva:** política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Unesp, 1995.

_____. **Mundo em descontrole**: o que a globalização está fazendo de nós. Rio de Janeiro: Record, 2000.

_____. **Modernidade e identidade**. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

GOFFMAN, E. **Stigma:** Notes on the management of spoiled identity. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1963.

_____. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.

GONÇALVES, A.; MARCHI-COSTA, M. I. A família homossexual sob a perspectiva de psicólogas e assistentes sociais. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE TERAPIA FAMILIAR, VI, 2008. **Apresentação de trabalho...** Florianópolis, 2008.

GONZÁLEZ, M. M. et al. Ajuste psicológico e integración social en hijos e hijas de familias homoparentales. **Infancia y Aprendizage**, vol. 27, n. 3, p. 327-343, 2004.

GOODE, E.; BEN-YEHUDA, N. **Moral Panics:** The Social Construction of Deviance. Malden: Blackwell Publishing, 2003.

GOOLISHIAN, H. A.; ANDERSON, H. Strategy and intervention versus non intervention: a matter of theory. **Journal of Marital and Family Therapy**, vol. 18, n. 1, p. 5-16, jan. 1992.

_____. Narrativa y self: algunos dilemas posmodernos de la psicoterapia. In: SCHNITMAN, D. F. (Ed.). **Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad**. Buenos Aíres: Paidos, 1994. p 293-306.

GOUGH, B. 'I've always tolerated it but…': Heterosexual masculinity and the discursive reproduction of homophobia. In: COYLE, A.; KITZINGER, C. (Eds.). **Lesbian and *gay* psychology:** New perspectives. Oxford: BPS Blackwell, 2002. p. 219-238.

GRANDESSO, M. A. **Sobre a Reconstrução do significado**: Uma análise epistemológica e Hermenêutica da prática clínica. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.

GREEN, R. J. Foreword. In: BIGNER, J. J.; WETCHLER, J. L. (Org.). Relationship therapy with same-sex couples. **Journal of Couple & Relationship Therapy**, vol. 3, n. 2/3, 2004.

GROSS, M. The desire for parenthood among lesbians and *gay* men. In: MARRE, D.; BRIGGS, L. (Orgs.) **International Adoption:** Global Inequalities and the Circulation of Children. Nova York: NYU Press, 2009.

GROSSI, M. P. Gênero e Parentesco: famílias *gays* e lésbicas no Brasil. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 21, p. 261-280, 2003. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S010483332003000200011>. Acesso em: 23 jul. 2017.

GUANAES, C.; JAPUR, M. Construcionismo social e metapsicologia: um diálogo sobre o conceito de self. **Psicologia: teoria e pesquisa**, v. 19, n. 2, p. 135-143, mar./ago. 2003.

GUANAES-LORENZI, C. Construcionismo Social: tensões e possibilidades de um movimento em permanente construção. In: GUANAES-LORENZI, C. et al. (Orgs.). **Construcionismo social:** discurso, prática e produção do conhecimento. Rio de Janeiro: Instituto Noos, 2014.

HAJE, L. Câmara aprova Estatuto da Família formada a partir da união de homem e mulher. **Câmara dos Deputados**, 2015. Disponível em <http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITOS-HUMANOS/497879CAMARA-APROVA-ESTATUTO-DA-FAMILIA-FORMADA-A-PARTIR-DA-UNIAO-DE-HOMEM-E-MULHER.html>. Acesso em: 19 jul. 2017.

HALL, S. Quem precisa da identidade? In: SILVA, T. T. D. **Identidade e diferença:** A perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 103-133.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAROCHE, C. **A Condição Sensível**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2008.

HARRÉ, R. **Personal being:** a theory for individual psychology. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

_____. The necessity of personhood as embodied in being. **Theory & Psychology**, vol. 5, n. 3, p. 369-373, 1995.

_____. **The singular self:** an introduction to the psychology of personhood. London: Sage, 1998.

HARRÉ, R.; MOGHADDAM, F. **The self and others:** positioning individuals and groups in personal, political and cultural contexts. Westport: Praeger, 2003.

HARRÉ, R.; VAN LANGENHOVE, L. **Positioning theory:** moral contexts of intentional actions. Oxford: Blackwell, 1999.

HARRIS, B. What critical psychologists should know about the history of psychology. In: FOX, D.; PRILLELTENSKY, I.; AUSTIN, S. (Eds.). **Critical psychology:** An introduction. Londres: Sage, 2009. p. 20-35.

HEGARTY, P. Where's the sex in sexual prejudice. **Lesbian & *Gay* Psychology Review**, v. 7, n. 3, p. 264-275, 2006.

HEILBORN, M. L. Do gênero: antropologicamente... In: **De Folhetins n. 3**. Rio de Janeiro: CIEC/UFRJ, 1990. p. 1- 39.

_____. A construção de si, gênero e sexualidade. In: HEILBORN, M. L. **Sexualidade:** o olhar das ciências sociais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 40-58.

_____. Família e sexualidade: Novas configurações. In: _____. (Org.). **Família e sexualidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

HEREK, G. M. The social context of hate crimes: Notes on cultural heterosexism. In: HEREK, G.; BERRILL, K. (Eds.). **Hate Crimes.** Newbury Park: Sage, 1992. p. 89-104.

_____. The psychology of sexual prejudice. **Current Directions in Sychological Science**, v. 9, p. 19-22, 2000.

_____. Confronting sexual stigma and prejudice: Theory and practice. **Journal of Social Issues**, v. 63, n. 4, p. 905-925, 2007.

HERMANS, H. J. M.; KEMPEN, H. J.; VAN LOON, R. J. P. The dialogical self: beyond individualism and rationalism. **American Psychologist**, vol. 47, n. 1, p. 23-33, 1992.

HILLESHEIM, B. Trabalho doméstico: O serviço de sempre. In: STREY, M. N.; CABEDA, S. T. L.; PREHN, D. R. (Orgs.). **Gênero e cultura:** Questões contemporâneas. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. vol. 1. p. 39-52. (Coleção Gênero e Contemporaneidade).

HOLLWAY, W. Gender difference and the production of subjectivity. In: HENRIQUES, J. et al. **Changing the Subject:** Psychology, Social Regulation and subjectivity. Londres: Methuen, 1984.

HOUZEL, D. As implicações da parentalidade. In: SILVA, M. C. P.; SOLIS-PONTON, E. L. **Ser pai, ser mãe – Parentalidade**: um desafio para o terceiro milênio. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004. p. 35-42.

HOYT, M. F. Postmodernism, the relational self, constructive therapies and beyond: a conversation with Keneth Gergen. In: HOYT, M. F. (Ed.). **Constructive Therapies**. Nova York: The Guilford Press, 1996. vol. 2. p. 347-369.

HUDSON, W. W.; RICKETTS, W. A. A strategy for the measurement of homophobia. **Journal of Homosexuality**, v. 5, n. 3, p. 357-372, 1980.

IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Número de casamentos cai pela primeira vez desde 2002: 2,3%. **Censo 2010**, 2010. Disponível em: <http://censo2010.ibge.gov.br/noticiascenso.html?view=noticia&id=1&idnoticia=1753&busca=1&t=numero-casamentos-cai-pelaprimeira-vez-desde-2002-2-3>. Acesso em: 18 jul. 2017.

_____. Registro Civil 2013: Brasil teve 3,7 mil casamentos de cônjuges de mesmo sexo. **Censo 2010**, 2014. Disponível em: <http://censo2010.ibge.gov.br/noticiascenso.html?view=noticia&id=1&idnoticia=2781&busca=1&t=registro-civil-2013-brasil-teve3-7-mil-casamentos-conjuges-mesmo-sexo>. Acesso em: 18 jul. 2017.

_____. **Síntese de indicadores sociais:** uma análise das condições de vida da população brasileira: 2015. Rio de Janeiro: IBGE, 2015. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv95011.pdf>. Acesso em: 21 jul. 2017.

IÑIGUEZ, L. A análise do discurso nas ciências sociais: variedades, tradições e práticas. In: _____. (Coord.). **Manual de análise do discurso em ciências sociais**. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 105-160.

JACOB-ALBY, V.; VIVES, J-M. Parentalité et paternité: les nouvelles modalités contemporaines du ‘faire famille’. **Dialogues: Famille & Couples**, n. 207, p. 19-30, 2015.

JONES, C. Looking Like a Family: negotiating bio-genetic continuity in British lesbian families using licensed donor insemination. **Sexualities**, v. 8, n. 2, p. 221-237, 2005. Disponível em: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1363460705050856>. Acesso em: 21 jul. 2017.

KATZ, J. N. **The invention of heterosexuality**. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

KEHL, M. R. Em defesa da família tentacular. In: GROENINGA, G.; PEREIRA, R. (Orgs.). **Direito de família e psicanálise**: rumos a uma nova epistemologia. Rio de Janeiro: Imago, 2003. p. 163-176.

KITZINGER, C. The social cosntruction of lesbianism. London: Sage, 1987.

_____. The regulation of lesbian identities: Liberal Humanism as an ideology of social control. In: SHOTTER, J.; GERGEN, K. J. (Eds.). **Texts of identity**. Londres: Sage Publications, 1989. p. 82-95.

_____. The rhetoric of pseudoscience. In: PARKER, I.; SHOTER, J. (Eds.). **Deconstructing social psychology**. London: Routlege, 1990. p. 61-75.

_____. Lesbian and *gay* psychology: A critical analysis. In: FOX, D.; PRILLELTENSKY, I. (Eds.). **Critical psychology**: An introduction. Thousand Oaks, CA: Sage, 1997. p. 202-216.

KUBLIKOWSKI, I. **A meia idade feminina em seus significados:** o olhar da complexidade. 2001. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2001.

KVALE, S. **InterViews**: an introduction to qualitative research interviewing. Thousand Oaks: Sage, 1996.

LACERDA, M.; PEREIRA, C.; CAMINO, L. Um estudo sobre as formas de preconceitos contra homossexuais na perspectiva das representações sociais. **Psicologia**: **Reflexão e Crítica**, v. 15, n. 1, p. 165-178, 2002.

LAIA, S. Adoção por pessoa homossexuais e em casamentos homoafetivos: uma perspectiva psicanalítica. In: CFP. Conselho Federal de Psicologia. **Adoção:** um direito de todos e todas. Brasília: CFP, 2008.

LAIRD, J. Lesbian and *gay* families. In: WALSH, F. (Ed.). **Normal family processes**. 2. ed. Nova York: The Guilford Pres, 1993.

LAQUEUR, T. **Inventando o sexo:** corpo e gênero dos gregos à Freud. Tradução: Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LAROSSA, R. Fatherhood and social change. **Family Relations**, v. 37, n. 4, p. 451-457, 1988.

LASCH, C. **Refúgio num mundo sem coração**: A família: santuário ou instituição sitiada? Tradução: Ítalo Tronca e Lucia Szmrecsanyi. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LAURETIS, T. A tecnologia de gênero. In: HOLANDA, E. B. de (Org.). **Tendências e impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

_____. La tecnología del género, In: **Diferencias:** Etapas de um camino a través del feminismo. Madrid: Horas y Horas La Editorial, 2000. p. 33-69.

LEBOVICI, S. Diálogo Letícia Solis-Ponton e Serge Lebovici. In: SILVA, M. C. P.; SOLISPONTON, L. (Orgs.). **Ser pai, ser mãe – Parentalidade:** um desafio para o terceiro milênio. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004. p. 21-27.

LEFEVRE, J. The value of diversity: A justification of affirmative action**. Journal of Social Philosophy**, vol. 34, n. 1, p. 125-133, 2003.

LEVANDOWSKI, D. C.; KOLLER, S. H.; PICCININI, C. A. Paternidade na adolescência e os fatores de risco e de proteção para a violência na interação pai-criança. **Interações**, vol. 7, n. 13, p. 77-100, 2002.

LÉVI-STRAUSS, C. A família. In: SHAPIRO, H. L. **Homem, cultura e sociedade**. São Paulo: Fundo de Cultura, 1956.

_____. **As estruturas elementares do parentesco.** Rio de Janeiro: Vozes, 1972.

_____. O problema do incesto. In: CANEVACCI, M. (Org.). **Dialética da Família**: gênese, estrutura e dinâmica de uma instituição repressiva. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1976.

LEWIS, C.; DESSEN, M. A. O pai no contexto familiar. **Psicologia: teoria e pesquisa,** vol. 15, n. 1, p. 9-16, 2012.

LIPOVETSKY, G. **A Felicidade Paradoxal**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2007.

LO BIANCO, A. C. A Psicologização do Feto. In: FIGUEIRA, S. (Org.). **A Cultura da Psicanálise**. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 94-115.

LOGAN, C. R. Homophobia? No, homoprejudice. **Journal of Homosexuality**, v. 31, n.3, p. 31-53, 1996.

LOURO, G. L. (Org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

_____. Teoria *Queer*: uma política pós-identitária para a educação. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 2, p. 541-553, 2001.

_____. **Um corpo estranho**: ensaios sobre sexualidade e teoria q*ueer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LOYOLA, M. A. A Sexualidade Como Objeto de Estudos das Ciências Humanas. In: HEILBORN, M. L. (Org.). **Sexualidade**: O Olhar das Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 31-57.

LUPTON, D.; BARCLAY, L. **Constructing Fatherhood:** Discourses and Experiences. London: Sage Publications, 1997.

LYOTARD, J.-F. **A condição pós-moderna**. Lisboa: Gradiva, 1989.

MACCORMACK, C. P.; STRATHERN, M. (Eds.). **Nature, Culture, and Gender**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

MACEDO, R. M. S. de. A Família do ponto de vista psicológico: Lugar seguro para crescer? **Cadernos de Pesquisa – Fundação Getúlio Vargas**, São Paulo, n. 91, p. 62-68, 1994.

_____. Mães Boas o Suficiente. In: SECURATO, S. (Org.). **Nós mulheres.** São Paulo: Oficina do Livro, 2003. vol. 2.

MACHADO, L. Z. Famílias e individualismo: tendências contemporâneas no Brasil. **Interface**, Botucatu, v. 5, n. 8, p. 11-26, fev. 2001.

MACHIN, R. Homoparentalidade e adoção: (re)afirmando seu lugar como família. **Psicologia e Sociedade**, Belo Horizonte, vol. 28, n. 2, mai./ago. 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1807-03102016v28n2p350>. Acesso em: 9 abr. 2017.

MAGALHÃES, A. S. et al. O lugar do padrasto na clínica com famílias recasadas. In: FÉRES-CARNEIRO, T. (Org.). **Casal e família:** transmissão, conflito e violência. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2013. p. 113-128.

MAGNANI, J. G. C. Discurso e representação ou De como os *baloma* de Kiriwina podem reencarnar-se nas atuais pesquisas. In: CARDOSO, R. (Org.). **A Aventura Antropológica**: teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 127-140.

MALINOWSKI, B. A família no direito paterno e materno. In: CANEVACCI, M. (Org.). **Dialética da Família**: gênese, estrutura e dinâmica de uma instituição repressiva. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1976.

MALPAS, J. From Otherness to Alliance: Transgender Couples in Therapy. **Journal of GLBT Family Studies**, vol. 2, n. 3-4, 2006.

MALPAS, J. **Lesbian, *Gay*, Bisexual and Transgender Couples & Families:** Expanding our Vision of Gender Identity and Sexual Orientation. Workshop apresentado. Rio de Janeiro: Instituto Noos, 2011.

MARCHI-COSTA, M. I.; CURVELLO, P. S. R. A família homossexual como cliente: Perspectiva do Graduando de Psicologia. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE TERAPIA FAMILIAR, 7., 2006. **Apresentação de Trabalho...** São Paulo, 2006.

MARCHI-COSTA, M. I.; MACEDO, R. M. S. de. Discursos de professores sobre a família homoparental, filhos e o bullying homofóbico: o construcionismo social como uma possibilidade de cuidado. In: CONGRESO INTERNACIONAL DE PRÁCTICAS COLABORATIVAS Y DIALÓGICAS, 3., 2017, San Cristóbal de La Laguna, Espanha. **Anais...** San Cristóbal de La Laguna: Universidad de La Laguna, 2017. Disponível em: <http://media.wix.com/ugd/f53572_58ae55ff77694e858f44da0b284b71c0.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2017.

MARCHI-COSTA, M. I.; PASCHOAL, Z. T. C. N.; GRANDESSO, M. A. Pluralidade sexual, inclusão social e educação: discursos colaborativos em busca de novos sentidos. In: CONGRESO INTERNACIONAL DE PRÁCTICAS COLABORATIVAS Y DIALÓGICAS, 3., 2017. **Anais...** San Cristóbal de La Laguna: Universidad de La Laguna, 2017. Disponível em: <http://media.wix.com/ugd/f53572_58ae55ff77694e858f44da0b284b71c0.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2017.

MARCHI-COSTA, M. I.; PERRONI, S. C. Família Homoparental: O que pensam alguns profissionais representantes das ciências Humanas? In: MONTORO, G. C. F.; MUNHOZ, M. L. P. **O desafio do amor:** Questão de sobrevivência. São Paulo: Roca, 2010.

MARTINS, P. P. S.; MCNAMEE, S.; GUANAES-LORENZI, C. Família Como Realização Discursiva: Uma Explicação Relacional. **Nova Perspectiva Sistêmica**, n. 52, p. 9-24, ago. 2015. Disponível em: <http://www.revistanps.com.br/index.php/nps/article/view/155/160>. Acesso em: 21 jul. 2017.

MATURANA, H. R.; VARELA, F. J. **A árvore do conhecimento:** as bases biológicas da compreensão humana. 4. ed. Tradução: Humberto Mariotti e Lia Diskin. São Paulo: Palas Athena, 2004.

MAYFIELD, W. The development of an Internalized Homonegativity Inventory for *gay* men. **Journal of Homosexuality**, v. 41, n. 2, p. 53-76, 2001.

MCNAMEE, S. Promiscuity in the practice of family therapy. **Journal of Family Therapy**, vol. 26, n. 3, p. 224-244, ago. 2004.

_____. Research as Social Construction: Transformative Inquiry. **Health & Social Change**, Florianópolis, vol. 1, n. 1, p. 9-19, 2010. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/277736842_Research_as_Social_Construction_Transformative_Inquiry_Pesquisa_como_construcao_social_investigacao_transformativa>. Acesso em: 21 jul. 2017.

MCNAMEE, S.; GERGEN, K. **Relational Responsibility:** resources for sustainable dialogue. Londres: Sage, 1999.

MEAD, M. **Male and Female**. New York: William Morrow & Company, 1948.

MÉCARY, C. Homosexualité, mariage et filiation: où en Sommes-nous? **Informations sociales**, Paris, v. 5, n. 149, p. 136-149, 2008. Disponível em: <http://www.cairn.info/revueinformations-sociales-2008-5-page-136.htm>. Acesso em: 5. nov. 2011.

MEIJER, I. C.; PRINS, B. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. **Rev. Estud. Fem.**, vol. 10, n. 1, jan. 2002. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104026X2002000100009>. Acesso em: 3 jul. 2017.

MELLO, L. **Novas Famílias**: Conjugalidade e homossexualidade no Brasil Contemporâneo. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

MELLO, R.; FÉRES-CARNEIRO, T.; MAGALHÃES, A. S. A maturação como defesa: uma reflexão psicanalítica à luz de Ferenczi e Winnicott. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, vol. 18, n. 2, p. 268-279, 2015.

MELO, H. P.; CONSIDERA, C. M.; SABATTO, A. D. Os afazeres domésticos contam. **Economia, Textos para Discussão**, Niterói, n. 177, 2005. Disponível em: <http://www.uff.br/econ/download/tds/UFF_TD177.pdf>. Acesso em: 21 jul. 2017.

MESA, A. M. E.; RIVERA, M.R.A.; CAMINO, L.;TRAVERSO-YEPES, M.¿Se nace o se hace? Repertorios interpretativos sobre la homosexualidad en Bogotá. **Revista de Estudios Sociales**, n. 28, p. 56-71, 2007. Disponível em: <Https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2551553>. Acesso em: 1 jun. 2017.

MINUCHIN, S. **Famílias:** funcionamento e tratamento. Tradução: J. A. Cunha. Porto Alegre: Artes Médicas, 1982.

MISKOLCI, R. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento *gay*. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 28, jan./jun. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104 83332007000100006>. Acesso em: 28 nov. 2014.

_____. Não ao sexo rei: da estética da existência foucaultiana à política *queer*. In: SOUZA, L. A.; SABATINE, T. T.; MAGALHÃES, B. R. (Eds.). **Michel Foucault:** Sexualidade, corpo e direito. Marília, SP: Oficina Universitária Cultura Acadêmica, 2011. p. 47-68.

MITCHELL, J. Modelos familiares. In: CANEVACCI, M. (Org.). **Dialética da Família**: gênese, estrutura e dinâmica de uma instituição repressiva. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1976.

MOÁS, L.; VARGAS, E. Gênero, conjugalidades e reprodução medicamente assistida: aspectos regulatórios e práticas em diferentes cenários. **Mediações**, Londrina, vol. 20, n. 1, 2015.

MOITA, G. A patologização da diversidade sexual: Homofobia no discurso de clínicos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 76, 53-72, 2006.

MOITA LOPES, L. P. **Identidades Fragmentadas**: A construção discursiva de raça, gênero e sexualidade em sala de aula. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2002.

_____. Socioconstrucionismo: Discurso e Identidades Sociais. In: MOITA LOPES, L. P. (Org.). **Discursos de identidades**: discurso como espaço de construção de gênero, sexualidade, raça, idade e profissão na escola e na família. São Paulo: Mercado de Letras, 2003.

_____. Construindo uma Linguística Aplicada mestiça e ideológica: interrogando o como lingüista aplicado". In: MOITA LOPES, L. P. (Org.). **Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar**. São Paulo: Parábola, 2006.

_____. Sexualidades em sala de aula: discurso, desejo e teoria q*ueer*. In: MOREIRA, A. F.; CANDAU, V. M. (Orgs.). **Multiculturalismo**: Diferenças culturais e práticas pedagógicas. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 125-148.

MORA, L.; OTÁLORA, C.; RECAGNO-PUENTE, I. El hombre y la mujer frente al hijo: Diferentes voces sobre su significado. **Psykhe**, vol. 14, n. 2, p. 119-132, 2005.

MORGAN, L. A família antiga. In: CANEVACCI, M. (Org.). **Dialética da Família**: gênese, estrutura e dinâmica de uma instituição repressiva. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1976.

MORIN, S. F. Heterosexual bias in psychological research on lesbianism and male homosexuality. **American Psychologist**, v. 32, p. 117-128, 1977.

MORO, M. R. Os Ingredientes da Parentalidade. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, vol. 8, n. 2, p. 258-73, 2005.

MOSCHETA, M. dos S. A pós-modernidade e o contexto para a emergência do discurso construcionista social. In: GUANAES-LORENZI, C. et al. (Orgs.). **Construcionismo social:** discurso, prática e produção do conhecimento. Rio de Janeiro: Instituto Noos, 2014.

MÚZIO, P. A. Paternidade (ser Pai)... Para que serve? In: SILVEIRA, P. (Org.). **Exercício da paternidade**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.

NADAUD, S. **Homoparentalité:** Une Nouvelle chance pour la famille? Paris: Fayard, 2002.

NARVAZ, M. Submissão e resistência: explodindo o discurso patriarcal da dominação feminina. 2005. 195 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/5442/000470918.pdf>. Acesso em: 21 jul. 2017.

NARVAZ, M. G.; KOLLER, S. H. Famílias e patriarcado: da prescrição normativa à subversão criativa. **Psicologia & Sociedade**, Porto Alegre, vol. 18, n. 1, jan./abr. 2006. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822006000100007>. Acesso em: 20 jul. 2017.

NEGREIROS, T. C. G. M.; FÉRES-CARNEIRO, T. Masculino e feminino na família contemporânea. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, vol. 4, n. 1, p. 34-47, 2004.

NELSON, G.; PRILLELTENSKY, I. **Community psychology**: In pursuit of liberation and well-being. 2. ed. Nova York, NY: Palgrave Macmillan, 2010.

NEOTTI, A. **A mulher no mundo em conflito**. Ponta Grossa: Sidic, 1973.

NEVES, S. Psicologia, diversidade social e multiculturalidade: caminhos cruzados. **Psychologica**, vol. 45, 125-145, 2007.

NICHOLS, M. P.; SCHWARTZ, R. C. **Terapia Familiar**: Conceitos e Métodos. 4. ed. Porto Alegre: Artmed, 2007.

NICHOLSON, L. Interpretando o gênero. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 9-41, 2000.

NIETZSCHE, F. **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Companhia de Letras, 2005.

NUDLER, A.; ROMANIUK, S. Prácticas y subjetividades parentales: transformaciones e inercias. **Revista La Ventana**, vol. 3, n. 22, p. 269-285, 2005.

NUGENT, J. K. Cultural and psychological influences on the father's role in infant development. **Journal of Marriage and the Family**, vol. 53, n. 2, p. 475-485, maio 1991.

NUNAN, A. Influência do preconceito internalizado na conjugalidade homossexual masculina. In: GROSSI, M.; UZIEL, A. P.; MELLO, L. (Orgs.). **Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, *gays* e travestis**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p. 47-67.

O'BRIEN, J. Complicating homophobia. **Sexualities**, v. 11, n. 4, p. 496-512, 2008.

O'DONNELL, C. R. Beyond diversity: toward a cultural community psychology. **American Journal of Community Psychology**, vol. 37, n. 1-2, p. 1-7, 2006.

OLIVEIRA, J. M. Orientação Sexual e Identidade de Género na psicologia: Notas para uma psicologia lésbica, *gay*, bissexual, trans e *queer*. In: NOGUEIRA, C.; OLIVEIRA, J. M. (Orgs.). **Estudo sobre a discriminação em função da orientação sexual e da identidade de género**. Lisboa: Comissão para a Cidadania e Igualdade de Género, 2010a. p. 19-44. vol. 8. (Colecção Estudos de Género).

_____. **Os feminismos habitam espaços hifenizados:** a localização e interseccionalidade dos saberes feministas. **Ex-aequo**, n. 22, p. 25-39, 2010b.

OLIVEIRA, M. L. C. de. **Família ocidental:** a trajetória de um conceito na produção bibliográfica das ciências humanas. 2010. 106 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010. Disponível em: <http://www.ufjf.br/ppgpsicologia/files/2010/01/Martha-Loures-Choucair-de-Oliveira.pdf>. Acesso 19 jul. 2017.

OLIVEIRA, Z. de M. R. de; GUANAES, C.; COSTA, N. R. do. A. Discutindo o Conceito de "Jogos de Papéis": uma interface com a "Teoria do Posicionamento". In: ROSSETIFERREIRA, M. C. et al. (Org.). **Rede de Significações e o Estudo do Desenvolvimento Humano**. Porto Alegre: Artmed, 2004. p. 69-80.

ORTNER, S. B.; WHITEHEAD, H. **Sexual Meanings:** The Cultural Construction of Gender and Sexuality. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

PALMA, Y. A. **Mamãe e... mamãe?**: Apresentando as famílias homomaternais. 2011. 116 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

PALMA, Y. A.; STREY, M. N. Família: Mostra as tuas caras! Apresentando as famílias Homomaternais. In: STREY, M. N. et al. (Org.). **Gênero e Ciclos Vitais**: Desafios, problematizações e perspectivas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012. p. 221-244.

PARKER, R.; AGGLETON, P. **Estigma, Discriminação e Aids**. Rio de Janeiro: ABIA, 2001. vol. 1. (Coleção ABIA, Cidadania e Direitos).

PATEMAN, C. **O contrato sexual**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PATTON, M. Q. **Qualitative Evaluation and Research Methods**. 3. ed. Londres: Sage Publications, 2002.

PEARCE, W. B. Communication and social construction: claiming our birthright. In: LEEDS-HURWITZ, W.; GALANES, G. **Socially Constructing Communication**. New Jersey: Hampton Press, 2009. p. 33-56.

PELEGRINI, S. C. A. Manifestações culturais nos anos 60: um destaque à problematização da palavra na poesia concreta. **Revista de História Regional**, vol. 6, n. 1, p. 39-60, 2001

PENNINGS, G Evaluating the welfare of the child in same-sex families. **Human Reproduction**, vol. 26, n. 7, p. 1609-1615, 2011.

PENNYCOOK, A. Continuidade e mudança nas visões de sociedade na Linguística Aplicada. In: MOITA LOPES, L. P. (Org.). **Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar**. São Paulo: Parábola, 2006.

_____. The myth of English as an international language. In: MAKONI, S.; PENNYCOOK, A. (Eds.). **Disinventing and reconstituting languages**. Clevedon: Multilingual Matters, 2007. p. 90-115.

PERRONI, S. C.; MARCHI-COSTA, M. I. O que pensam os profissionais sobre a família homoafetiva?: Uma reflexão sob o ponto de vista de docentes representantes das ciências humanas, sociais e da saúde. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO, 2., 2008. **Anais...** Bauru, 2008a. p. 01-12.

_____. Eles são pais como os outros?: Psicólogos clínicos refletindo sobre a homoparentalidiade In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO, 2., 2008. **Anais...** Bauru, 2008b. v. 01. p. 1-10.

PERROT, M. (Org.). **História da vida privada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

PHELAN, J. C.; LINK, B. G.; DOVIDIO, J. F. Stigma and prejudice: One animal or two? **Social Science & Medicine**, v. 67, p. 358-367, 2008.

_____. Estigma e Preconceito: um animal ou dois? In: MONTEIRO, S.; VILLEL, W. (Orgs.). **Estigma e Saúde**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013

PLOUS, S. The psychology of prejudice, stereotyping and discrimination: an overview. In: PLOUS, S. (Ed.). **Understanding prejudice and discrimination**. Nova York: McGraw-Hill, 2003. p. 3-48.

PONCIANO, E. L. T.; FÉRES-CARNEIRO, T. Relação pais-filhos na transição para a vida adulta, autonomia e relativização da hierarquia. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, vol. 27, n. 2, p. 209-218, 2014.

POTTER, J.; WETHEREL, M. **Discourse and social Psychology:** beyond attitudes and behaviour. Londres: Sage Publications, 1987.

PRADO, D. **O que é família?** 2. ed. São Paulo: Brasileira, 1982. vol. 50. (Coleção Primeiros Passos).

PRILLELTENSKY, I. Values, assumptions, and practices: assessing the moral implications of psychological discourse and action. **American Psychologist**, vol. 52, n. 5, p. 517-535, 1997.

PRILLELTENSKY, I.; NELSON, G. **Doing psychology critically:** Making a difference in diverse settings. Nova York: Palgrave McMillan, 2002.

_____. Community psychology: Advancing social justice. In: FOX, D.; PRILLELTENSKY, I.; AUSTIN, S. (Eds.). **Critical psychology:** An introduction. Londres: Sage, 2009. p. 126143.

PROST, A. A família e o indivíduo. In: PROST, A.; VINCENT, G. (Orgs.). **História da vida privada**: da Primeira Guerra a nossos dias. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. vol. 5.

QUILLIAN, L. New approaches to understanding racial prejudice and discrimination. **Annual Review of Sociology**, v. 32, p. 299-328, 2006.

RAMÍREZ-GÁLVEZ, M. Inscrito nos genes ou escrito nas estrelas?: Adoção de crianças e uso de reprodução assistida. **Revista de Antropologia**, vol. 54, n. 1, p. 47-87, 2011.

RAPPAPORT, J. In praise of paradox: A social policy of empowerment over revention. **American Journal of Community Psychology**, n. 9, p. 1-25, 1981.

RASERA, E. F.; GUANAES, C. O terapeuta como produtor de conhecimentos: contribuições da perspectiva construcionista social. **Nova Perspectiva Sistêmica**, n. 26, p. 76-85, 2006.

RASERA, E. F.; TEIXEIRA, F. do B.; ROCHA, R. M. G. R. Construcionismo Social, comunidade e sexualidade: trabalhando com travestis. In: GUANAES-LORENZI, C. et al. (Orgs.). **Construcionismo social:** discurso, prática e produção do conhecimento. Rio de Janeiro: Instituto Noos, 2014.

RICHARDS, G. *"***Race", racism and psychology:** Towards a reflexive history. Londres: Routledge, 1997.

RICOEUR, P. **Teoria da interpretação:** o discurso e o excesso de significação. Tradução: A. Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1976.

_____. **Interpretação e ideologias**. Tradução: H. Japiassu. Rio de Janeiro, RJ: Francisco Alves, 1977.

_____. **O conflito das interpretações:** ensaios de hermenêutica. Tradução: H. Japiassu. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1978.

_____. Appropriation. In: TOMPSON, J. B. (Ed.). **Hermeneutics & the human sciences**. Australia: Cambridge University Press, 1982.

_____. **Do Texto à Acção.** Porto: Editora Rés, 1986.

_____. **Ética e Moral.** Tradução: Antonio Campelo Amaral. Corvilhão: Universidade da Beira Interior, 2011.

ROBERTS, G. C.; BLOCK, J. H.; BLOCK, J. Continuity and Change in Parents' Childrearing practices. **Child Development**, n. 55, p. 586-597, 1984.

ROCHA-COUTINHO, M. L. O papel de homens e mulheres na família: podemos falar em reestruturação? **Psicologia Clínica**, vol. 15, n. 2, p. 93-107, 2003.

ROLNIK, S. Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização. In: LINS, D. **Cultura e Subjetividade:** Saberes Nômades. Campinas, SP: Papirus, 1997. p. 19-24.

RORTY, R. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Dom Quixote, 1988.

ROSENEIL, S. Viver e amar para lá da heteronorma: uma análise *queer* das relações pessoais no século XXI. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 76, p. 33-51, 2006.

ROSSETI-FERREIRA, M. C.; AMORIN, K. S.; SILVA, A. P. S. Rede de significações: alguns conceitos básicos. In: ROSSETI-FERREIRA, M. C. et al. **Rede de significações e o estudo do desenvolvimento humano.** Porto Alegre: Artmed, 2004. p. 23-33.

ROUDINESCO, E. **A família em desordem**. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

RUBIN, G. **O tráfico de mulheres**: notas sobre a "economia política" do sexo. Tradução: Christine Rufino Dabat. Recife: SOS Corpo, 1993.

SABOIA, A. L.; COBO, B.; MATOS, G. G. **Desafios e possibilidades da investigação sobre os novos arranjos familiares e a metodologia para identificação de família no censo 2010.** Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv58987.pdf>. Acesso em: 23 jul. 2017.

SAHUQUILLO, M. R. Casamento homossexual avança no mundo, mas leis anti*gays* também. **El País**, 2016. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2016/05/16/internacional/1463413556_677101.html>. Acesso em: 16 jul. 2017.

SALEM, T. A Trajetória do "Casal Grávido": de sua Constituição à Revisão de seu Projeto. In: FIGUEIRA, S. (Org.). **A Cultura da Psicanálise**. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 35-61.

SAMPSON, E. **Celebrating the other:** a dialogic account of human nature. San Francisco: Westview Press, 1993.

_____. On rainbows and differences. In: SLOAN, T. (Ed.). **Critical psychology:** Voices for change. Londres: Macmillan, 2000. p. 1-5.

SANT'ANNA, M. S **Nem tudo são flores:** Um estudo da dinâmica dos conflitos na homoconjugalidade masculina. 2011. 165 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

SANTOS FILHO, S. C. **"Lan House":** Elementos de uma nova dinâmica urbana brasileira. 2006. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/282673290/Lan-House-Reformulado05-04-06-1>. Acesso em: 10 abr. 2017.

SANTOS, A. C. Estudos *queer*: Identidades, contextos e acção colectiva. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 76, p. 3-15, 2006.

SANTOS, B. de S. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000. p. 47-117.

_____. **Pela mão de Alice:** O social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 2001.

SANTOS, C. **A parentalidade em famílias homossexuais com filhos:** um estudo fenomenológico da vivência de *gays* e lésbicas. 2004. Tese (Doutorado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2004.

SANTOS, M. **A natureza do espaço:** técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANTOS, Y. G de S.; SCORSOLINI-COMIN, F.; SANTOS, M. A. dos. Homoparentalidade masculina: revisando a produção científica. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, Porto Alegre, vol. 26, n. 3, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010279722013000300017&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 21 jul. 2017.

SARTI, C. A. Família e individualidade: um problema moderno. In: CARVALHO, M. C. B. de (Org.). **A família contemporânea em debate**. São Paulo: EDUC, 1995. p. 39-49.

SAWAIA, B. B. (Org.). **As artimanhas da exclusão:** uma análise ético-psicossocial da desigualdade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, 1990.

_____. Igualdade versus diferença: os usos da teoria pós-estruturalista. **Debate feminista. Cidadania e feminismo** (Edição Especial). São Paulo: Melhoramentos, 1999. p. 203-222.

_____. **A cidadã paradoxal:** as feministas francesas e os direitos do homem. Florianópolis: Mulheres, 2002.

SCOTT, P. A família brasileira diante de transformações no cenário histórico global. **Anthropológicas**, ano 9, vol. 16, n. 1, p. 217-242, 2005.

SEDGWICK, E. K. **A epistemologia do armário**. Tradução: A. R. Luís, F. M. Oliveira. Lisboa: Angelus Novus, 2003.

SHORTER, E. **O nascimento da família moderna**. Lisboa: Terramar, 1995.

SHOTTER, J. Social accountability and self specification. In GERGEN, J. K.; DAVIS, K. E. (Eds.). **The social construction of the person**. New York: Springer-Velag, 1985.

_____. Social accountability and the social construction of “you”. In: SHOTTER, J.; GERGEN, K. J. (Eds.). **Texts of identity**. London: Sage, 1989.

_____. In conversation: Joint action, shared intentionality and ethics. **Theory and Psychology**, vol. 5, p. 49-73.1995.

_____. **Conversational realities revisited:** Life, language, bodyand world. Chagrin Falls, Ohio: Taos Institute Publications, 2008.

SILVA, C. E. da. **História e desenvolvimento do conceito de família**. 2005. 157 f. Dissertação (Mestrado em Direito das Relações Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

SIMIÃO, D. S. As Coisas Fora do Lugar: Gênero e o Potencial de Programas de Geração de emprego e Renda. In: PERSPECTIVAS DE GÊNERO: Debates e Questões para as ONGs. Recife: GTGênero Plataforma de Contrapartes Novib; SOS CORPO Gênero e Cidadania, 2002.

SINGLY, F. de. Avant propos. In: SINGLY, F. de. (Org.). **La famille, l’état des savoirs.** Paris, La Découverte, 1991. p. 5-9.

_____. **Sociologia da família contemporânea.** Tradução: C. E. Peixoto. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

_____. Apropriação da Herança Cultural. **Educação e Realidade**, vol. 34, n. 1, p. 9-32, jan./abr. 2009. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/8455/4920>. Acesso 19 jul. 2017.

SLOAN, T. Theories of personality. In: FOX, D.; PRILLELTENSKY, I.; AUSTIN, S. (Eds.). **Critical psychology**: an introduction. Londres: Sage, 2009. p. 57-74.

SOARES, C.; SABÓIA, A. L. **Tempo, trabalho e afazeres domésticos:** um estudo com base nos dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios de 2001 e 2005. Rio de Janeiro: IBGE, 2007. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/tempo_trabalho_afdom_pnad2001_2005.pdf>. Acesso em: 21 jul. 2017.

SOLEY-BELTRAN, P. **Transexualidad y la matriz heterosexual:** un estudio crítico de Judith Butler. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2009.

SOUZA, L. V. E. Discurso construcionista social. In. GUANAES-LORENZI, C. et al. (Orgs.). **Construcionismo social**: discurso, prática e produção do conhecimento. Rio de Janeiro: Instituto Noos, 2014.

SOUZA, R. M. de. **Paternidade em transformação: o pai singular e sua família.** 1994. 235 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1994.

SPINK, M. J. **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2004a.

_____. **Linguagem e produção de sentidos no cotidiano.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004b.

_____. **Linguagem e produção de sentidos no cotidiano**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

SPINK, M. J.; FREZZA; R. M. Práticas discursivas e produção de sentidos: a perspectiva da Psicologia Social. In: SPINK, M. J. **Práticas discursivas e produção de sentido no cotidiano**: aproximações teóricas e metodológicas. São Paulo: Cortez, 1999.

SPINK, M. J.; MEDRADO, B. Produção de sentidos no cotidiano: uma abordagem teóricometodológica para análise das práticas discursivas. In: SPINK, M. J. **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2004. p. 41-62.

STF. SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Supremo reconhece união homoafetiva. **STF**, 2011.
Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=178931>. Acesso em: 6 nov. 11.

_____. Resolução sobre casamento civil entre pessoas do mesmo sexo é aprovada pelo Conselho Nacional de Justiça. **Supremo Tribunal Federal**, 2014. Disponível em: <http://www2.stf.jus.br/portalStfInternacional/cms/destaquesNewsletter.php?sigla=newsletterPortalInternacionalDestaques&idConteudo=238515>. Acesso em: 25 nov. 2014.

STOLLER, R. **Sex and Gender:** On the Development of Masculinity and Femininity. Nova York: Science House, 1984.

STRATHERN, M. Dear David... [comment on D.M. Schneider]. **Cultural Anthropology**, v. 12, p. 281-282, 1997.

STRICKLAND, B. R. Misassumptions, misadventures, and the misuse of psychology. **American Psychologist**, vol. 55, n. 3, p. 331-338, 2000.

SWAIN, T. N. Identidade nômade: heterotopias de mim. In: RAGO, M.; ORLANDI, L. B. L.; VAIGA-NETO, A. **Imagens de Foucault e Deleuze:** Ressonâncias nietzchianas. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 325-341.

SZYMANSKI, H. Educação para família: Uma proposta de trabalho preventivo. **Revista Brasileira de Crescimento e Desenvolvimento Humano**, vol. 1, n. 4, p. 34-39, 1994.

_____. Teorias e "Teorias" de Famílias. In: CARVALHO, M. C. B. (Org.). **A Família Contemporânea em Debate**. São Paulo: Cortez Editora, 1995. p. 23-27.

SZYMANSKY, D. M.; CHUNG, Y. B. Feminist attitudes and coping resources as correlates of lesbian internalized heterosexism. **Feminism and Psychology**, v. 13, p. 369-389, 2003.

TARNOVSKI, F. L. **Pai assumidos:** adoção e paternidade homossexual no Brasil contemporâneo, 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

_____. Devenir père homosexuel en France: la construction sociale du désir d'enfant. **Etnográfica**, vol. 16, n. 2, p. 247-267, 2012. Disponível em: <https://etnografica.revues.org/1487>. Acesso em: 21 jul. 2017.

TASKER, F. E.; GOLOMBOK, S. Adults raised as children in lesbian families. **American Journal of Orthopsychiatry**, vol. 64, n. 2, p. 203-215, 1995.

_____. **Growing up in a lesbian family**: Effects on child development. New York: Guilford Press, 1997.

THE AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION. **Sexual Orientation and Homosexuality.** California, EUA: [s.n.], 2007. Disponível em: <http://www.courtinfo.ca.gov/courts/supreme/highprofile/documents/Amer_Psychological_Assn_Amicus_Curiae_Brief.pdf. Acesso em: 2 nov. 2011.

THOMPSON, C. **L'Homparentalité**: Reflexions sur le mariage et l'adoption. Paris: Odile Jacob, 2007.

THOMPSON, J. B. **A mídia e a modernidade**: uma teoria geral da mídia. Tradução: Wagner de Oliveira Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

THORNE, B. Feminism and the family: Two decades of thought. In: THORNE, B.; YALOM, M. (Eds.). **Rethinking the family:** Some feminist questions. Boston: Northeastern University Press, 1992. p. 3-30.

TIEFER, L. Social constructionism and the study of human sexuality. In: SHAVER, P.; HENDRICK, C. (Eds.). **Sex and gender:** review of personality and social psychology. Beverly Hills, CA: Sage, 1987. p. 70-94. v. 7.

TOLEDO, J. R de. Brasileiros divergem de brasileiras sobre casamento de homossexuais. **Estadão**, 2011. Disponível em: <http://politica.estadao.com.br/blogs/vox-publica/brasileirosdivergem-de-brasileiras-sobre-casamento-de-homossexuais/>. Acesso em: 2 nov. 2011.

TREVIZAN, J. S. **Devassos no paraíso:** a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

TRICKETT, E. J. Human diversity and community psychology: where ecology and empowerment meet. **American Journal of Community Psychology**, vol. 22, n. 4, p. 583592, 1994.

_____. Community psychology: Individuals and interventions in community context. **Annual Review of Psychology**, vol. 60, p. 395-419, 2009.

TRICKETT, E. J.; WATTS, R. J.; BIRMAN, D. Human diversity and community psychology: still hazy after all these years. **Journal of Community Psychology**, vol. 21, p. 264-279, 1993.

_____. Toward an overarching framework for diversity. In: _____. (Eds.). **Human diversity:** Perspectives on people in context. San Francisco, CA: Jossey-Bass Publishers, 1994. p. 7-26.

UZIEL, A. P. Tal pai, tal filho em tempos de pluriparentalidade. Expressão fora do lugar? In: Encontro Nacional da ANPOCS, 24, 2000, Petrópolis. **Apresentação de trabalho...** Petrópolis: [s.n.], 2000.

_____. **Família e homossexualidade:** velhas questões, novos problemas. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas: 2002.

_____. **Homossexualidade e adoção.** Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2007.

VAITSMAN, J. **Flexíveis e plurais**: identidades, casamento e família em circunstâncias pós-modernas. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

_____. Indivíduo, casamento e família em circunstâncias pós-modernas. **Dados**, Rio de Janeiro, vol. 38, n. 2, p. 329-353, 1995.

VANFRAUSSEN, K.; PONJAERT-KRISTOFFERSEN, I. E.; BREWAEYS, A. Why do children want to know more about the donor?: The experience of youngsters raised in lesbian families. **Journal of Psychosomatic Obstetric Gynaecology**, vol. 24, n. 1, p. 31-38, 2003a.

_____. Family functioning in lesbian families created by donor insemination. **American Journal of Orthopsychiatry**, vol. 73, n. 1, p. 78-90, 2003b.

VAN LANGENHOVE, L.; HARRÉ, R. Introducing Positioning Theory. In: _____. (Eds.). **Positioning Theory**. Oxford: Blackwell, 1999.

VASCONCELLOS, M. J. E. de. Implicações do pensamento sistêmico novo-paradigmático: a questão da Dicotomia terapia familiar sistêmica/ terapia familiar narrativista. **Revista Nova Perspectiva Sistêmica**, Rio de Janeiro, ano 13, n. 24, p. 7-13, jun. 2004.

VECHO, O.; SCHNEIDER, B. Homoparentalité et développement de l'enfant: Bilan de trent ans de publications. **Psychiatrie de l'Enfant**, vol. 48, n. 1, p. 271-328, 2005.

VELLOSO, B.; SANCHES, M. Uma família brasileira. **Revista Época**, São Paulo, n. 453, jan. 2007.

VENN, C. **Occidentalism:** Modernity and Subjctivity. London: Sage, 2000.

VERDEN-ZÖLLER, G. O brincar na relação materno infantil: fundamentos biológicos da consciência de si mesmo e da consciência social. In: MATURANA, H. R.; VERDENZÖLLER, G. **Amar e Brincar**: fundamentos esquecidos do humano. São Paulo: Palas Athena, 2004.

VILHENA, J. et al. Que família?: Provocações a partir da homoparentalidade. **Revista MalEstar e Subjetividade**, Fortaleza, vol. 11, n. 4, p. 1037-1047, dez. 2011.

VOLLING, B. L.; BELSKY, J. The Contribution of Mother-Child and Father-Child Relationships to the Quality of Sibling Interaction: A Longitudinal Study. **Child Development**, vol. 63, n. 5, p. 1209-1222, out. 1992.

VYGOTSKY, L. S. **A psicologia e o mestre:** Psicologia Pedagógica. Tradução: Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

WAGNER, A. et al. Configuração familiar e o bem-estar psicológico dos adolescentes. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, n. 12, p. 147-156, 1999.

_____. Compartilhar tarefas?: Papéis e funções de pai e mãe na família contemporânea. **Psicologia Teoria e Pesquisa**, vol. 21, n. 2, p. 181-186, 2005.

WARNER, M. **Fear of a *queer* planet:** *queer* politics and social theory. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

WATTS, R. J. Paradigms of diversity. In: E TRICKETT, E. J.; WATTS, R. J.; BIRMAN, D. (Eds.). **Human diversity:** Perspectives on people in context. San Francisco, CA: Jossey-Bass Publishers, 1994. p. 49-80.

WEINBERG, G. **Society and the healthy homosexual**. Nova York: St. Martin's Press, 1972.

WESTON, K. Forever Is a Long Time: Romancing the Real in *Gay* Kinship Ideologies. In: YANAGISAKO, S.; DELANEY, C. (Eds.). **Naturalizing Power**: Essays in Feminist Cultural Analysis. New York: Routledge, 1995. p. 87-110.

WHITE, M. **The re-authoring of lives**: interviews and essays. Adelaide: Dulwich Centre Publications, 1998.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Vozes, 1953.

ZAMBRANO, E. Parentalidades "impensáveis": pais/mães homossexuais, travestis e transexuais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 12, n. 26, 2006.

ZAULI, A. **Famílias homoafetivas femininas no Brasil e no Canadá:** um estudo transcultural sobre novas vivências nas relações de gênero e nos laços de parentesco. 2011. 336 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social, do Trabalho e das Organizações) – Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

ZONABEND, F. La mémoire familiale: de l'individuel au collectif. In: AVAS et al. Croire la mémoire?. Paris: Actes, 1988. p. 77-84.

ZORNIG, S. M. A. Tornar-se pai, tornar-se mãe: o processo de construção da parentalidade. **Tempo psicanalitico**, Rio de Janeiro, vol. 42, n. 2, jun. 2010. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382010000200010>. Acesso em: 21 jul. 2017.