

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO**

PEDRO AUGUSTO ELIAS CARDOSO PEREIRA

**VAMOS PERTENCER E NOS ENCONTRAR JUNTOS: NARRATIVAS
COMPARTILHADAS, AFETOS E SUBJETIVAÇÃO NO PROJETO GUARDEI NO
ARMÁRIO**

**CUIABÁ
2022**

PEDRO AUGUSTO ELIAS CARDOSO PEREIRA

**VAMOS PERTENCER E NOS ENCONTRAR JUNTOS: NARRATIVAS
COMPARTILHADAS, AFETOS E SUBJETIVAÇÃO NO PROJETO GARDEI
NO ARMÁRIO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Poder da Universidade Federal de Mato Grosso, para defesa pública de Mestrado.

Área de Concentração: Comunicação e Poder

Linha de Pesquisa: Política e Cidadania

Orientadora: Prof. Dra. Tamires Ferreira Coêlho

Cuiabá
2022

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte.

P436v Pereira, Pedro Augusto Elias Cardoso.
Vamos pertencer e nos encontrar juntos : Narrativas compartilhadas, afetos e subjetivação no Projeto Guardei no Armário / Pedro Augusto Elias Cardoso Pereira. - 2022
118 f. ; 30 cm.

Orientadora: Tamires Ferreira Coêlho.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Mato Grosso, Faculdade de Comunicação e Artes, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cuiabá, 2022.
Inclui bibliografia.

1. saída do armário. 2. Guardei no Armário. 3. escrita de si. 4. interseccionalidade. 5. bichas. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Permitida a reprodução parcial ou total, desde que citada a fonte.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

FOLHA DE APROVAÇÃO

TÍTULO: VAMOS PERTENCER E NOS ENCONTRAR JUNTOS: NARRATIVAS COMPARTILHADAS, AFETOS E SUBJETIVAÇÃO NO PROJETO GUARDEI NO ARMÁRIO

AUTOR: PEDRO AUGUSTO ELIAS CARDOSO PEREIRA

Dissertação defendida e aprovada em **20 DE JULHO DE 2022.**

COMPOSIÇÃO DA BANCA EXAMINADORA

1. Professora Doutora Tamires Ferreira Coêlho (Presidente da Banca/Orientadora)

Instituição: Universidade Federal de Mato Grosso

2. Professora Doutora Leticia Xavier de Lemos Capanema (Examinadora Interna)

Instituição: Universidade Federal de Mato Grosso

3. Professor Doutor Pablo Moreno Fernandes Viana (Examinador Externo)

Instituição: Universidade Federal de Minas Gerais

4. Professor Doutor Luãn José Vaz Chagas (Suplente Interno)

Instituição: Universidade Federal de Mato Grosso

5. Professora Doutora Pâmela Guimarães da Silva (Suplente Externa)

Instituição: Universidade Federal do Rio de Janeiro

CUIABÁ, 20 de JULHO DE 2022.



Documento assinado eletronicamente por **TAMIRES FERREIRA COELHO, Docente da Universidade Federal de Mato Grosso**, em 20/07/2022, às 12:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Pablo Moreno Fernandes Viana, Usuário Externo**, em 20/07/2022, às 13:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **LETICIA XAVIER DE LEMOS CAPANEMA**, **Docente da Universidade Federal de Mato Grosso**, em 20/07/2022, às 17:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufmt.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4914157** e o código CRC **479AE0CB**.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Às que tomam sacode pra sacudir.

Às bichas, às sapatonas, às travestis.

AGRADECIMENTOS

Agradecer me parece uma palavra um tanto estranha nestes tempos. O percurso do mestrado foi marcado e atravessado por tantos e tamanhos contratempos (para dizer o mínimo) em diferentes esferas e contextos que fazem, teimam em fazer, com que tudo o que se tenha a agradecer pareça, de alguma forma, menor e sem importância – quando não de uma alienação ou um otimismo absurdos – diante de tantas outras urgências. Este percurso, todo ele, aconteceu durante a maior pandemia enfrentada pela humanidade desde o início do século, pandemia que ainda não acabou. Se o processo de pesquisa já parece solitário em tempos “normais”, neste contexto isso foi elevado a potências ainda maiores.

Aprendi, por outro lado, que, na pesquisa, tudo é metodologia e, as reflexões metodológicas que me trouxeram até aqui estão pautadas nos afetos e em projetos de uma máquina anti hierárquica. Se escrevo agradecimentos, apesar de tudo, é num esforço de lembrar que não são “menores” ... E de que não ando só.

E aos nomes que cito a seguir deixo claro que não me pautei por hierarquias em relação à ordem (e que me deem licença os manuais e protocolos). Caminhamos e caminhemos juntos/as/es.

Tamires; Ana; Luiz; Jorge; Lucas; Geovane; Karina; Renata; Amanda; Gabriela; Loayne; Larissa; Ivanna; Nealla; Meg; Cristian; Samuel; Murilo; Spartakus; Well; Valter; Jade; Fabíola; Thaísa; James; Italon; Nina; Luna; Michael; Jared; CICLO; Pauta Gênero; GP Estéticas, Políticas do Corpo e Interseccionalidades; Bruno; Pâmela; Vinicius; Letícia; Pablo; Hugo

Coisas precisam morrer para que outras nasçam
Árvores podadas para poderem dar frutos
Placentas, corpo, organismos não orgânicos
Sintomas de dor, da morte, vida sabe?
E se a força não mais estiver lá
Sei que não fraquejei e você há de lembrar
Um dia as minhas pernas não vão mais me aguentar
E cada passo que eu der, menos enxergar
No momento minha voz rouca, nada vai soar
Luta por mim
E quando minhas mãos não puderem mais segurar
As suas mãos nas minhas
Não é pra soltar
Sei que não estive só, me resta confiar
Luta por mim!
Quero que continue a subir
Mesmo com a ideia de me ver partir
Olha só o que eu construí
As palavras tortas, eu não me arrependi
Se eu tivesse um pedido seria
Luta por mim!

Luta por mim

Jup do Bairro; Mulambo

RESUMO

O objetivo desta pesquisa de mestrado é compreender como se configura a “saída do armário” nos testemunhos de sujeitos gays negros/ bichas pretas no Projeto Guardei no Armário, criado por Samuel Gomes. A partir de uma perspectiva metodológica interseccional com base em Patricia Hill Collins (2016; 2017; 2019), bell hooks (2019; 2020), Grada Kilomba (2019) e Lélia Gonzalez (1984), em diálogo com o “método da cena” ou “da igualdade” proposto por Jacques Rancière (2021), busco um percurso metodológico que se contraponha aos binarismos e às hierarquias, procurando compreender, em vez de explicar, conforme uma igualdade entre as inteligências. Por meio da análise de alguns testemunhos reunidos no projeto, considerados como escrita/escrevivência e elaboração tanto individual quanto coletiva, como processos de subjetivação, proponho um olhar para essa chamada “saída do armário” como processo subjetivo e político, interseccional, indo além das definições mais usuais da saída do armário apenas como momento de anúncio, ou de um segredo revelado. Sair do armário, a partir do Guardei no Armário, aparece como processo permeado por uma coletividade e ancestralidade LGBTQ+.

Palavras-chave: Saída do armário, Guardei no Armário, escrita de si, interseccionalidade, bichas

ABSTRACT

The objective of this master's research is to understand how the "coming out of the closet" is configured in the testimonies of black gay subjects / *bichas pretas* in Project *Guardei no Armário*, created by Samuel Gomes. From an intersectional methodological perspective based on Patricia Hill Collins (2017; 2019), bell hooks (2019), Grada Kilomba (2019) and Lélia Gonzalez (1984), in dialogue with the "method of the scene" or "of equality" proposed by Jacques Rancière (2021), I seek a methodological path that opposes to binarism and hierarchies, seeking to understand, rather than explain, according to an equality between intelligences.

Through the analysis of some testimonies gathered in the project, considered as writing/*escrivência* and elaboration, both individual and collective, as processes of subjectivation, I propose a look at this so-called "coming out of the closet" as a subjective and political, intersectional process, going beyond the more usual definitions of coming out of the closet only as a moment of announcement, or of a revealed secret. Coming out of the closet, from *Guardei no Armário*, appears as a process permeated by an LGBT+ collectivity and ancestry.

Keywords: Coming out, *Guardei no Armário*, self-writing, intersectionality, *bichas*.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. CAMINHOS E CONCEPÇÕES DO OLHAR	18
2.1 Cena e interseccionalidade/ Política como método.....	20
2.2 Escrita, escrevivências e a busca por escuta.....	30
2.3 Coletividade, vínculos e ancestralidade	33
3. FUNDAMENTOS E RAMIFICAÇÕES	43
3.1 Armários, heteroterrorismo e possibilidades.....	43
3.2 Territórios e territorialidades.....	51
3.3 Territórios digitais: potências e limitações.....	56
4. AUTODEFINIÇÃO E DESCOLONIZAÇÃO	65
4.1. O armário: trauma colonial.....	65
4.2 Sair do armário: descolonizar o eu	70
4.3 Autodefinição: a importância dos espaços seguros.....	76
5. PROCESSOS DE MONTAGEM ANALÍTICA.....	82
5.1. Quem sai e o que se guarda.....	83
5.2. Configurações (multi) territoriais.....	90
5.3. Vivências partilhadas	103
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	110
REFERÊNCIAS	114

1. INTRODUÇÃO

De certa forma, o processo desta pesquisa começou quando vi pela primeira vez os vídeos do canal *Guardei no Armário* no YouTube, no ano de 2017, e, a partir daí, passei a acompanhar o canal. Estar diante das histórias contadas nele pelas pessoas entrevistadas – àquela época o conteúdo predominante no canal – a respeito de sua chamada “saída do armário” mexia comigo, me afetava. Minha orientadora sempre disse que devemos pesquisar o que nos move, o que mexe com a gente. Quando conheci o *Guardei no Armário*, não tinha ideia de que, um dia, faria pesquisa, mas o conteúdo do canal, bem como de outras produções voltadas a ou a respeito de pessoas LGBT+¹, tiveram seu papel em uma decisão, num momento de transformações e ainda início da graduação em Comunicação, de buscar, preferencialmente, falar dos meus e especialmente falar *com* os meus e buscar contribuir com as mudanças das quais precisamos e demandamos para vivermos em uma sociedade – e uma comunidade, assim espero – mais justa conosco e com todos. Desenvolver este trabalho de mestrado é parte desse percurso, desse caminho escolhido.

Faz sentido que, na introdução a um trabalho de pesquisa a respeito da “saída do armário”, eu inicie, entre outras coisas, “saindo do armário” eu mesmo como pesquisador que escreve e busca melhor compreender esse fenômeno. Bicha que sou, não me proponho de forma alguma a buscar um distanciamento absoluto em relação à pesquisa, não aspiro à neutralidade – aliás, essa tal neutralidade não passa de uma ilusão – ou tento apagar minhas vivências e experiências de quem viveu e vive a realidade de ser empurrado para dentro de um armário e precisar sair dele. Foi inicialmente com as pesquisadoras feministas negras que aprendi que essa ideia de distanciamento entre pesquisadores – propositalmente no masculino, já que essa ideia de Ciência foi formulada por e para homens (cisgênero) brancos heterossexuais – e supostos “objetos” de pesquisa é tanto uma ilusão quanto a suposta “universalidade” a ser aspirada nas pesquisas (KILOMBA, 2019). Desse modo, tentativas de reduzir as produções de mulheres negras sobre o racismo e sexismo ou nossas pesquisas de bichas sobre bichas chamando-as de

¹ Fazemos a opção por utilizar a sigla LGBT+ (lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, transgênero, travestis e o + para abarcar outras identidades) tanto para destacar aquelas identidades que mais comumente vivenciam o processo de “saída do armário” quanto por ser consenso entre os movimentos políticos. Em algumas citações aparecerá também a sigla LGBTQIA+ (como a anterior, mas contendo queer, intersexo e assexuais), utilizada no livro *Guardei no Armário*; embora esta venha sendo a sigla mais utilizada atualmente pela mídia e pelos próprios movimentos, ainda existem “disputas” (acadêmicas e políticas) sobre, por exemplo, se faz ou não sentido a inclusão do queer como identidade.

“enviesadas” ou “muito específicas quando deviam ser universais” nada mais é do que tentativas de manutenção de hierarquias coloniais (KILOMBA, 2019) que favorecem sempre os mesmos sujeitos.

Não vejo isso como um déficit, mas como uma forma de interpretação que dá espaço a novas linguagens e a novos discursos, e que está preocupada com a produção de subjetividade e não com a produção de conhecimento universal. “Eu não sou uma potencialidade de algo”, escreve Fanon, “sou plenamente o que sou Não tenho de recorrer ao universal” (1967, p. 135). [...] Em oposição à erudição dominante *branca*, Fanon não se vê como a personificação do absoluto, do poderoso. Como um homem *negro*, ele não está procurando o universal; ele simplesmente descreve o que vê. Em seus escritos ele nos convida para o seu universo, não para o universal, e essa subjetividade é uma dimensão importante de discursos marginais e uma forma criativa de descolonização do conhecimento. (KILOMBA, 2019, p. 90).

Proponho então um olhar *bicha*, de um “universo” subjetivo *viado*, para as narrativas autobiográficas reunidas e compartilhadas no canal *Guardei no Armário*, bem como para a narrativa do próprio Samuel que, além do livro autobiográfico, também intitulado *Guardei no Armário*, atravessa e articula todo a produção do projeto. Narrativas de processos de aceitação e saída do armário, processo individual, mas também coletivo, compartilhado, em certa medida, entre todas as pessoas LGBTQ+, ou seja, com vivências da sexualidade que fogem à hegemonia heteronormativa. Como se configura a “saída do armário” nos testemunhos de sujeitos gays negros/ bichas pretas no Projeto *Guardei no Armário*? Esse é o questionamento do qual parto para a realização desta pesquisa.

Quando elaborei as primeiras versões do projeto que deu origem a este trabalho, o fiz pensando em uma pesquisa focada em sujeitos (KILOMBA, 2019), considerando esses sujeitos como interlocutores, buscando minimizar relações hierárquicas entre pesquisador e pesquisado(s) – ainda que estas sejam, em alguma medida inevitáveis. A proposta metodológica baseada nos afetos de Jean-Luc Moriceau (2020) tem por pressuposto “pensar outras formas de deixar o outro falar e de ser afetado por ele” (MARQUES; MARTINO, 2017, p. 39-40) numa perspectiva que privilegia uma forma de interpelação mútua entre pesquisador e pesquisado.

O importante nesse tipo de pesquisa é saber como se constrói a implicação do pesquisador com o pesquisado. O pesquisador não é e nem pode se comprometer a ser como aqueles que descreve, mas pode desenhar formas de “ser com”, apresentando-se como “de fora”, como “estrangeiro”, reconhecendo seus limites e ignorâncias, mas oferecendo

uma escuta atenta e aberta àquilo que pode ser considerado como um saber “de dentro” (MARQUES; MARTINO, 2017, p. 45-46).

Seria fundamental para a realização de uma pesquisa deste tipo um processo de entrevista, contato direto com Samuel Gomes, o autor do projeto *Guardei no Armário*, sua figura central e, portanto, também sujeito da pesquisa. A pandemia de Covid-19 e seu prolongamento no Brasil tiraram qualquer possibilidade de um contato presencial com Samuel – que implicaria uma viagem a São Paulo (SP) – restando apenas a possibilidade de realizar uma entrevista por videoconferência, contato mais limitado, porém o único que seria possível no contexto. No entanto, embora tenha chegado a me preparar para realizar a entrevista – submetendo o projeto ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), elaborando questionários e verificando disponibilidade de Samuel –, um erro no sistema da Plataforma Brasil impossibilitou a avaliação do projeto pelo CEP em tempo.

Apesar dos contratemplos, busquei adaptar, em alguma medida, essa perspectiva afetiva proposta por Moriceau (2020) ao percurso desta pesquisa, ainda que não seja possível um contato direto com Samuel. Um dos pontos principais da pesquisa pelos afetos é o esforço de dissolução das hierarquias entre pesquisador e pessoas envolvidas no fenômeno pesquisado, propondo ao pesquisador abandonar o papel de “conhecedor” e permitir-se afetar e ser afetado. Parte crucial deste esforço se dá por meio da própria escrita, e tento, na medida do possível, assumir este compromisso com uma escrita que seja também capaz de afetar, convidando também quem lê a tomar parte na construção do conhecimento (MORICEAU, 2021; RANCIÈRE, 2021).

Deixo claro, ainda, que foco desta pesquisa está nas narrativas autobiográficas, nos testemunhos reunidos e compartilhados, não na plataforma (YouTube) na qual ocorre o compartilhamento e circulação. Não se trata de desconsiderar as lógicas de funcionamento da plataforma às quais o *Guardei no Armário* também precisa, por vezes, se adequar ou o fato de Samuel ter em sua atuação na internet também uma fonte de renda; pretendo, contudo, observar esses fatores sem fazer deles o foco das análises. Esses vídeos estão reunidos em um mesmo “quadro” dentro do canal com o nome “Como saí do armário?”, que foi o primeiro quadro, o primeiro tipo de conteúdo do canal, lançado em 2015. Tratam-se de depoimentos em vídeo, que se assemelham a filmes documentais de cunho testemunhal, com pouca edição além de pequenos cortes, transições, em alguns casos imagens de cobertura eventuais, mas quase o tempo todo vemos apenas a câmera parada e a pessoa entrevistada em primeiro plano.

O canal se constrói nesse formato, com Samuel quase nunca aparecendo ou falando em vídeo, diferenciando-se bastante do que estamos acostumados a identificar nos últimos tempos e já naquele ano como conteúdo típico do YouTube, nos quais há uma constância de figura e voz em frente à câmera, um certo padrão de duração dos vídeos, constância de postagens e cada vez mais profissionalização na produção dos conteúdos, equipes maiores, equipamentos melhores. Não sabemos ao certo como funciona o YouTube, mas o padrão de conteúdo privilegiado na plataforma indica que pessoas que “falem sozinhas” – exceto por colaborações ocasionais com outros produtores de conteúdo – tende a ser favorecidas, bem como que há uma necessidade de aparecer, uma personalização do conteúdo ao produtor, que será favorecido na plataforma se estiver sempre aparecendo.

Com alguns movimentos de expansão e profissionalização do conteúdo do *Guardei no Armário*, é visível que Samuel buscou, por vezes, se adaptar a certos formatos, de forma mais ou menos bem sucedida, mas fato é que o quadro “Como saí do armário?” deixou de ser o único tipo de conteúdo no canal, bem como os processos de saída do armário deixaram de ser o tema orientador do mesmo, mas mantendo-se (quase) sempre discussões com foco em sexualidade, raça, classe, gênero e religião, buscando um viés interseccional ao abordar essas questões (GOMES, 2020). A diversificação de conteúdo também implica em algumas mudanças na forma de falar e fazer de Samuel, adaptações a parcerias pontuais – conteúdos de cunho publicitário – com outras entidades e marcas, bem como intervenções do próprio YouTube, como empresa, oferecendo formações e equipamentos, investindo no canal, durante movimentos da plataforma voltados a produtores de conteúdo negros e/ou LGBTQ+. Mesmo assim, deixo claro, novamente, que o foco desta pesquisa está na produção do *Guardei no Armário* em sua origem, por assim dizer: no quadro *Como saí do armário?* em diálogo com o livro autobiográfico *Guardei no Armário*, escrito por Samuel (GOMES, 2020).

A exposição de Samuel e outros sujeitos no projeto *Guardei no Armário* parece assumir, acima de tudo, um papel de resistência a lógicas opressoras de silenciamento – que, inclusive, se repetem nas plataformas mídias sociais digitais – vivenciadas. Tecer e compartilhar essas narrativas envolve um trabalho sobre as subjetividades que se configura em uma estratégia política. Processos de aceitação e saída do armário – que ainda são necessários devido ao contexto heteropatriarcal e homotransfóbico da nossa sociedade – são, muitas vezes, solitários e silenciados, já que, para a maioria das pessoas

LGBT+ brasileiras, o espaço do lar, da família, costuma ser o primeiro espaço de violência.

Também é importante destacar que a maioria das pesquisas, e mesmo narrativas midiáticas ou movimentos políticos, a discorrer sobre vivências e resistências LGBT+ partem de um lugar hegemonicamente branco e colonial (LUCAS LIMA, 2017).

A “colonialidade” ultrapassa o colonialismo, pois não representa apenas uma época e um modo de relacionamento de dominação entre países europeus e países não europeus, mas também configura uma forma de dominação cultural que perdura até os dias atuais. Até hoje nas ex-colônias ibéricas da América Latina há uma prevalência dos valores ocidentais europeus em detrimento das culturas indígenas ou de matriz africana. O predomínio dos valores e signos da cultura europeia tem sua origem no próprio processo de colonização. (CASTRO, 2020, p. 144).

O Brasil é um país marcado pela colonialidade e as bases da colonialidade também são as do heterossexismo, do racismo, do patriarcado e do capitalismo (hooks, 2020). É impossível uma verdadeira compreensão das realidades enfrentadas pelas pessoas LGBT+, as opressões e fluxos de silenciamentos vividos e as estratégias de resistência sem uma abordagem interseccional, que considere a interrelação entre múltiplas formas de opressão (gênero, sexualidade, raça, classe etc.), buscando a compreensão da matriz de dominação que estrutura nossa sociedade (COLLINS, 2019). Samuel, um homem negro, gay e da periferia, consegue articular muito bem no projeto *Guardei no Armário* esses múltiplos fatores interseccionais (COLLINS, 2017), refletindo sobre eles, o que nos permite, a partir deste projeto, um olhar mais profundo e que contemple melhor a realidade brasileira.

Sabemos que o poder não é apenas caracterizado por superioridade de força e capacidade de violência e intimidação, mas também possui um aspecto não material, marcado pela primazia de alguns em se colocarem como porta-vozes da narrativa a partir da qual a história de todos será contada. (CASTRO, 2020, p. 141).

Busco, portanto inspiração teórica e metodológica em perspectivas interseccionais para melhor orientar meu olhar para as narrativas expostas no *Guardei no Armário*, especialmente pautado nos escritos de bell hooks (2019; 2020), Grada Kilomba (2019), Lélia Gonzalez (1984), Patricia Hill Collins (2016; 2017; 2019), Sueli Carneiro (2011; MANO A MANO [CARNEIRO], 2022) e Winnie Bueno (2020). Conforme demarca Patricia Hill Collins (2019) em seu livro *Pensamento Feminista Negro*, partir de

um pensamento interseccional deve necessariamente ir além de uma simples marcação das diferenças entre as vivências de diferentes sujeitos/as, é necessário um compromisso político de trabalhar para a superação de toda forma de opressão. A interseccionalidade é uma perspectiva política e que se assume como tal, assim sendo, deixo claro que esta pesquisa jamais se pretendeu isenta ou imparcial, um dos motivos de ter iniciado afirmando identidade.

Nas dinâmicas identitárias, a autodefinição ou o autorreconhecimento dos sujeitos ou grupos vitimizados/excluídos/oprimidos é determinante. Ainda segundo Pinto², o reconhecimento como autorreconhecimento é essencial para a construção do sujeito da ação na luta social. Só existe o dominado contra a dominação se este se reconhecer como tal. Não há feminismo antes da feminista, assim como não há paridade participativa antes do sujeito autorreconhecido como igual (FIGUEIREDO, 2020, p. 252).

O próximo capítulo se destinará a esclarecer certas dúvidas que possam ter ficado até aqui em relação a *como* efetivamente se deu esse percurso metodológico interseccional e pautado na igualdade. Nele também trago importantes reflexões fundamentais à construção e orientação do olhar pelo qual observo o *Guardei no Armário* e a *saída do armário*. O terceiro capítulo lança algumas bases importantes para melhor delimitar o que é isso que chamamos de armário, bem como outros fluxos interseccionais de violência que atravessam as experiências bichas, em diferentes territórios, a partir das quais busco, no quarto capítulo, estabelecer a compreensão da saída do armário como processo de descolonização e autodefinição. No quinto capítulo os testemunhos se apresentam (re)montados em cena para a observação mais propriamente dita, em busca de melhor compreendê-los. Por fim, trago minhas considerações finais.

² Citação da autora a Célia Regina Jardim Pinto [“Nota sobre a controvérsia Fraser-Honnoth informada pelo cenário brasileiro”, in *Lua Nova*, São Paulo, 74, 2008, p. 35-58].

2. CAMINHOS E CONCEPÇÕES DO OLHAR

Ao longo do processo do mestrado me foram apresentadas duas perspectivas talvez diferentes, mas que julgo complementares, a respeito do que representa a metodologia no trabalho científico: uma delas aponta a metodologia como uma espécie de lente através da qual se observa determinado fenômeno, como em uma câmera ao fazer uma fotografia; a segunda pensa a metodologia como o próprio percurso da pesquisa, o caminho que se percorre para a construção do processo analítico.

Quero deixar claro, logo de início, que a abordagem teórico-metodológica que proponho neste trabalho encontra-se fortemente inspirada pela perspectiva dos afetos de Jean-Luc Moriceau (2020), inclusive no que diz respeito à forma de escrita. Embora, devido a problemas já relatados³, não tenha sido possível o contato pessoal e direto com Samuel Gomes, busquei, em alguma medida, me abrir à afetação com o *Guardei no Armário*, assim como estar atento aos afetos presentes nos vídeos do canal no YouTube e nas páginas do livro homônimo.

Devido ao tamanho do projeto *Guardei no Armário*, seria praticamente impossível incluir todo o escopo do projeto nas observações e análises propostas neste trabalho, sendo necessário selecionar apenas alguns dos vídeos produzidos até aqui no canal. Primeiramente, fiz a opção por observar apenas vídeos focados em testemunhos de saída do armário, ou seja, o “quadro” *Como saí do armário?*, que deu início ao canal *Guardei no Armário* no YouTube e, entre estes, faço a opção de me ater a vídeos que tragam sujeitos que se identifiquem como gays, uma vez que abordar também vídeos de mulheres trans, lésbicas e pessoas bissexuais tornaria necessário expandir o debate, trazendo o risco de superficialidade devido ao tempo relativamente curto de um mestrado.

Outra opção que fiz foi a de selecionar vídeos de homens gays, bichas, que tenham perfis públicos em redes sociais digitais, sejam artistas, produtores de conteúdo para redes sociais ou que simplesmente tenham divulgado seus perfis nos vídeos testemunhos. Isso foi necessário para poder garantir que, no avanço de seus processos de saída do armário, a identificação desses sujeitos como gays não tenha se transformado. A cantora trans Boombate, por exemplo, chegou a gravar um vídeo no *Guardei no Armário*

³ Encontrei dificuldades tanto relacionadas à pandemia quanto a erros na Plataforma Brasil que impossibilitaram a avaliação do projeto pelo CEP Humanidades da UFMT e, portanto, o contato direto, por meio de entrevistas, com Samuel Gomes.

em uma época em que ainda se identificava como homem gay, antes de “assumir-se” como mulher trans.

Considere ainda que Samuel, em seu canal, agrupou os vídeos do quadro em quatro temporadas, disponíveis em formato de *playlists*. Buscando uma amostra de pesquisa que pudesse acompanhar diferentes fases do projeto, optei por pré-selecionar dois vídeos de cada temporada, totalizando oito testemunhos em vídeo a servirem mais fortemente como referência a esta pesquisa, além do livro autobiográfico de Samuel (GOMES, 2020). A escolha destes oito vídeos não foi aleatória – e tampouco limitei, já de início, a dois por temporada – mas baseada na observação de marcos importantes que destacaram esses vídeos, marcos baseados em afetos. Posteriormente, em função do tempo da pesquisa, necessidades de operacionalização e seguindo sugestões dos professores membros da banca de qualificação, os oito vídeos se tornaram quatro, mantendo-se a divisão igualitária entre as temporadas presentes no canal até a data, ou seja, um vídeo de cada.

Da primeira temporada, o relato de Valter Rege foi selecionado por demarcar uma relação de amizade, parceria e colaboração entre Samuel e o entrevistado, inclusive profissionalmente. Da segunda temporada, o relato de Murilo Araújo foi selecionado, de alguma forma, pelo próprio Samuel: a nova edição do livro *Guardei no Armário* se encerra com transcrições de entrevistas feitas por Samuel com outras pessoas LGBTQIA+⁴, dentre as quais duas – e apenas duas – que já haviam sido publicadas no YouTube, sendo a de Murilo uma delas. Da terceira temporada, o relato de Spartakus Santiago passou a integrar a pesquisa pelo mesmo motivo do de Murilo – estar publicado tanto no canal quanto no livro. Por fim, da quarta temporada, foram trazidos os vídeos com o relato e de Well – apelido usado Wesley, identificado em seu perfil no Instagram como “Well Bruno” – namorado do cantor Gabeu, que também concedeu entrevista ao *Guardei no Armário*, justamente porque Samuel diz ter conhecido Well através da entrevista de Gabeu, diferentemente do que ocorre com os outros que ou já eram amigos de Samuel ou “colegas” youtubers, além do depoimento de Well ter sido dedicado ao “Setembro Amarelo”, visando discutir saúde mental, tema recorrente no *Guardei no Armário*. Neste recorte, todos os sujeitos também se aproximam de Samuel a partir de

⁴ Como já dito na introdução, essa sigla é a utilizada pelo autor no livro.

marcadores sociais além da sexualidade/prática sexual, sendo todos negros, de classe baixa ou média e, de alguma forma, periféricos.⁵

2.1 Cena e interseccionalidade/ Política como método

Uma parte fundamental do construto teórico-metodológico que orienta esta pesquisa é a proposta do pesquisador francês Jacques Rancière (2021) de um método da igualdade, sistematizado como um *método da cena* – título do livro recentemente traduzido para o português – ou a política como método. Essa proposta de abordagem metodológica tem como um dos princípios considerar a igualdade das inteligências e buscar o rompimento com as hierarquias do conhecimento (RANCIÈRE, 2021). Deixo claro que esse princípio não elimina o fato de que é o pesquisador quem reconstitui e organiza a cena, o que institui uma certa “hierarquia” na pesquisa que pode ser tanto inevitável quanto talvez até desejável em certos casos. No entanto, partir da igualdade de inteligências dá conta mais de um processo de abordagem que se distancia da ordem explicativa (RANCIÈRE, 2021). Enquanto pesquisador, não pretendo me supor como superior intelectualmente em relação a Samuel ou aos sujeitos entrevistados por ele para o canal, ao contrário, busco me referir a seus testemunhos não apenas em certa igualdade, descobri-los e aprender com eles, considerando-os em igualdade inclusive em relação às demais obras e autores/as referenciados neste trabalho, motivo pelo qual, todos constarão igualmente na seção Referências.

[A] política como método, tal como aparece nas reflexões de Jacques Rancière, não cabe ser explicada ao outro, ela admite o princípio da igualdade como um articulador, ela toma como pressuposto de que todas as inteligências são iguais (PRADO, 2021, p. 245)

Desse modo, o papel do pesquisador não é o do conhecedor que busca *explicar* tudo, mas antes buscar *compreender* algo e, para tanto, o pesquisador é convocado a empreender o trabalho de tornar-se inventor e diretor de uma outra cena (PRADO, 2021). Eu me proponho, aqui, a atender, como puder, a essa convocação que faz a proposta metodológica de investigação elaborada por Rancière. Compreendo que, inevitavelmente, há uma relação de certa hierarquia entre pesquisador(es) e pesquisado(s), mas busco um processo de pesquisa que passe por uma abertura do próprio pesquisador, minha abertura,

⁵ Valter e Well cresceram na periferia urbana de São Paulo, como Samuel, e Murilo e Spartakus na “periferia” do Brasil – se Sudeste e Sul forem considerados como “centro expandido” – vindos do interior da Bahia.

a também aprender com os sujeitos pesquisados e, mais ainda, ser afetado por eles (MORICEAU, 2020), pelos fenômenos pesquisados, pela própria pesquisa. Ao contrário do que prevê a hierarquia da explicação (PRADO, 2021; RANCIÈRE, 2021), o trabalho de montagem, desmontagem e direção dessas cenas não é um trabalho solo, individual.

Rancière nos oferece a política e a poética de um percurso possível de investigação: esse conjunto de atos da experiência que partilha mundos ao considerar vozes que não eram escutadas, corpos que não eram vistos, relações que não eram consideradas pode ser entendido como um metodologia. Uma nova forma da contabilidade dos mundos: o excesso contra a saturação da ordem policial.

O método é uma prática, um modo de fazer coisas, um modo de articular elementos, rearticular, montar e desmontar cenas, construir cenários e desconstruir mundos. (PRADO, 2021, p. 251).

De fato, as abordagens propostas tanto por Rancière (2021) em seu método da cena quanto por Moriceau (2020) na proposta de uma metodologia afetiva são muito importantes para orientar meu percurso metodológico para esta pesquisa, mas é sobre a obra de pensadoras feministas negras, na proposta de um pensamento interseccional (COLLINS, 2019) que busco construir a maior parte da base do que está sendo abordado aqui como metodologia.

No posfácio da edição brasileira do livro *O método da cena*, de Rancière, escrito pelo professor Marco Aurélio Máximo Prado (2021), a política como método é apresentada como uma postura descolonizadora. Essa possibilidade descolonizadora parece estar justamente no rompimento com uma instância de um pensamento binário, nesse caso representado por binômios, pares, como conhecedor/ignorante e sujeito (pesquisador)/objeto. É nessa busca por subverter a ordem dos binarismos que começo a aproximações entre a proposta de Jacques Rancière (2021) e a da pensadora feminista negra Patricia Hill Collins (2019), que encontra no binarismo uma das bases do sistema de dominação colonial produzido pelo “ocidente” branco.

Uma dessas ideias [básicas que atravessam diferentes formas de opressão] consiste no pensamento binário que categoriza pessoas, coisas e ideias segundo as diferenças que existem entre elas. Por exemplo, cada termo dos pares branco/preto, masculino/feminino, razão/emoção, cultura/natureza, fato/opinião, mente/corpo e sujeito/objeto tem significado apenas em relação a sua contraparte.

Outra ideia básica diz respeito a como o pensamento binário dá forma à compreensão da diferença humana. Nesse pensamento, a diferença é definida em termos opostos. Uma parte não é simplesmente diferente de sua contraparte; é inerentemente oposta a seu “outro” [...]

A objetificação é fundamental para esse processo de diferenças formadas por oposição. No pensamento binário, um elemento é objetificado como o Outro e visto como um objeto a ser manipulado e controlado (COLLINS, 2019, p. 136-137).

Autoras como Grada Kilomba (2019) e bell hooks (2019) também refletem sobre como o lugar de *sujeito* é negado às pessoas subalternizadas – as autoras falam mais especificamente sobre mulheres negras, no entanto essa noção pode ser deslocada para outros grupos em situação de subalternidade, como apontam Patricia Hill Collins (2019), e Winnie Bueno (2020) – sendo necessário para essas pessoas buscar uma passagem de um lugar de *objeto* para um lugar de *sujeito*, passagem que será discutida mais à frente nesta pesquisa.

Tanto Samuel Gomes quanto aqueles/as entrevistados/as no canal se encontram em lugares sociais subalternizados (SPIVAK, 2014) na sociedade organizada pelo pensamento colonial, seja esse lugar marcado por opressões múltiplas (GONZALEZ, 1984) – de raça, classe, gênero, sexualidade – ou mesmo apenas pela sexualidade ou identidade de gênero dissidente, base do *Guardei no Armário*.

A ideia de interseccionalidade se refere a formas particulares de opressão interseccional, por exemplo, intersecções entre raça e gênero ou entre sexualidade e nação. Os paradigmas interseccionais nos lembram que a opressão não é redutível a um tipo fundamental, e que as formas de opressão agem conjuntamente na produção da injustiça. Em contrapartida, a ideia de matriz de dominação se refere ao modo como essas opressões interseccionais são de fato organizadas. Independente das intersecções específicas em questão, domínios de poder estruturais, disciplinares, hegemônicos e interpessoais reaparecem em formas bastante diferentes de opressão (COLLINS, 2019, p. 57).

Ao colocarem-se em cena, possibilitam pensar em desarranjos e rupturas em relação aos lugares fixados a esses sujeitos (RANCIÈRE, 1996; COELHO, 2018), como será visto a seguir, cuja base se dá em reiterações produtoras de gêneros e da heterossexualidade que, conforme Berenice Bento (2011), “são marcadas por um terrorismo contínuo. Há um heteroterrorismo a cada enunciado que incentiva ou inibe comportamentos, a cada insulto ou piada homofóbica” (BENTO, 2011, p. 552). Testemunhos de saída do armário podem ajudar a borrar uma lógica de “confinamento dos ‘seres abjetos’ aos limites dos compêndios médicos e trazê-los à vida humana por uma agulhada que marca um código abrasado a cada relatório médico que diagnostica um ‘transtorno’”, consolidando uma resistência à “desumanização do humano” que

assegura “a reprodução da heteronormatividade” (BENTO, 2011, p. 554). Esses testemunhos podem promover fissuras no pensamento binário, podem permitir que os Outros confinados ao lugar de *objeto* se façam *sujeitos*, de modo que a insurgência

não é destruidora do mundo, mas sim destruidora de nossa colonialidade, posicionando-nos em novos horizontes com a possibilidade de nos reencantarmos em nossas inventividades. Assim, aplaudiremos e celebraremos a política entre o nós e o outrem e, com efeito, não seremos temerosos de nossas potências e das potências alheias. Afinal, como nos dizem, o mundo é grande e a política de coalizão em tempo de bruxas [e bichas] incineradas é imprescindível: através dela e por ela aprenderemos a dar as mãos e, logo depois, aprenderemos a sustentar nossas mãos na produção do conhecimento encarnada na práxis utópica das/os feministas. (MESSEDER, 2020, p. 169).

Nessa perspectiva, incluo a proposta de abordagem metodológica interseccional a partir de Patricia Hill Collins (2016; 2019) baseada status de *outsider within* (COLLINS, 2016) e no lugar das mulheres negras, marcado pelas opressões múltiplas e interseccionadas que compõem a matriz de dominação (COLLINS, 2019). Segundo a autora, esse status de *outsider within*, algo como a *forasteira infiltrada*⁶, permite que membros de grupos subalternizados, marginalizados, tragam pontos de vista e que são negligenciados por abordagens mais ortodoxas, ou hegemônicas, na produção de conhecimento (COLLINS, 2016; 2019). Collins ainda promove o reconhecimento de saberes “cotidianos” das mulheres negras em igualdade aos ditos saberes acadêmicos, em contraposição ao binarismo e à hierarquização do conhecimento (COLLINS, 2019), trazendo os saberes de suas ancestrais, das mulheres com quem conviveu, mantendo sua pesquisa em diálogo com o cotidiano, bem como referenciando cantoras, poetisas e outras mulheres negras não acadêmicas como igualmente produtoras de conhecimento. Busco, em alguma medida, repetir este gesto, referenciando também saberes bichas que estão frequentemente fora dos cânones acadêmicos e do próprio espaço acadêmico.

Tanto Collins (2016; 2019) quanto Gonzalez (1984), Kilomba (2019) e hooks (2019) observam os fluxos de poder que definem quais conhecimentos são considerados válidos – sempre privilegiando o conhecimento branco, masculino, cis-heterossexual e eurocêntrico – e suas abordagens permitem perceber que é impossível a separação do

⁶ Traduções para o português de diferentes textos de Patrici Hill Collins que trazam o termo *outsider within* fizeram opções diferentes em relação a como traduzi-lo, às vezes até mesmo optando por não traduzi-lo, como é o caso da versão em português do ensaio *Aprendendo com a outsider within* (COLLINS, 2016). Optei por oferecer aqui uma ideia de seu significado, destacando o lugar de infiltrada da *outsider within* na formulação de Collins, porém manterei o uso do termo sem tradução daqui por diante.

lugar de *outsider* do próprio pesquisador (pessoa bicha, ainda que branca e socialmente lida como “homem”) ao trazer para o centro de análise questões que fazem parte de seu *background*, do próprio cotidiano (COLLINS, 2019). Considero ainda, a partir de Collins (2016) a importância de se levar esses elementos em conta no processo da pesquisa, sendo o status de *outsider* fundamental ao permitir observações que passariam despercebidas a outros olhares. Além disso, há também o compromisso fundamental do pensamento interseccional com a transformação social, com perspectivas que visem a erradicação da opressão, das hierarquias, da dominação (COLLINS, 2019) e não um simples reconhecimento das diferenças.

Adotar uma perspectiva pautada pela interseccionalidade e por um pensamento feminista negro (COLLINS, 2019) vai além de uma simples marcação e consideração da diferença. Considerar marcadores de raça, classe, gênero, sexualidade etc. não configura, em si, uma perspectiva interseccional, para tanto, segundo a pensadora feminista negra estadunidense Patricia Hill Collins (2017) é fundamental a adoção de um *ethos* de justiça social, de um projeto político feminista negro que vise a emancipação de todos os sujeitos (COLLINS, 2019).

A interseccionalidade conecta dois lados de produção de conhecimento, a saber, a produção intelectual de indivíduos com menos poder, que estão fora do ensino superior, da mídia de instituições similares de produção de conhecimento, e o conhecimento que emana primariamente de instituições cujo propósito é criar saber legitimado. A interseccionalidade pode ser vista como uma forma de investigação crítica e de práxis, precisamente, porque tem sido forjada por ideias de políticas emancipatórias de fora das instituições sociais poderosas, assim como essas ideias têm sido retomadas por tais instituições (Collins; Bilge, 2016). A eficácia das ideias centrais de interseccionalidade, em situações díspares politicamente, levanta questões importantes sobre a relevância do conhecimento para a luta por liberdade e iniciativas de justiça social. (COLLINS, 2017, p. 7)

A elaboração das perspectivas interseccionais é feita a partir do lugar social da mulher negra, mas essas podem e devem ser utilizadas ao se pensar sujeitos/as em outros lugares sociais (BUENO, 2020; COLLINS, 2019), como me proponho a fazer em relação às experiências bichas (LUCAS LIMA, 2017; TREVISAN, 2018) no *Guardai no Armário*. Em outras instâncias, perspectivas de mulheres negras já vêm sendo acessadas e incorporadas à uma dita cultura bicha (TREVISAN, 2018), como no caso da canção *I will survive*, de Gloria Gaynor (1978), um hino de resistência e libertação escrito por uma mulher negra com o qual diversas bichas mundo a fora puderam se identificar. Diz Collins

(2019, p. 21): “o pensamento feminista negro trabalha em favor das mulheres negras, mas o faz em conjunção com outros projetos similares de justiça social”. Sobre essa identificação possível de outros grupos excluídos – e em especial pessoas LGBTQ+ – com as vivências e pensamentos das mulheres negras, a partir de lugares de exclusão, recorro ainda a Conceição Evaristo (2020, p. 32):

A maioria das personagens que construo se apresenta a partir de espaços de exclusão por vários motivos. Pessoas que experimentam condições de exclusão tendem a se identificar e a se comover com essas personagens. Um sujeito gay se vê nesse texto porque, também ele, vive essa experiência de exclusão. [...] Assim como a escritora ou o escritor ao inventar a sua escrita, pode deixar um pouco ou muito de si, consciente ou inconscientemente, creio que a pessoa que lê, acolhe o texto, a partir de suas experiências pessoais, se assemelhando, simpatizando ou não com as personagens.

Considerar a interseccionalidade como teoria e *práxis* crítica (COLLINS, 2017; 2019) inclui a elaboração de um olhar crítico, que bell hooks (2019) nomeia como um *olhar opositor*, contrariando um olhar hegemônico nas nossas sociedades pautadas pelo colonialismo, pela supremacia branca, pelo heterossexismo e pelo capitalismo (COLLINS, 2019; hooks, 2019; 2020; KILOMBA, 2019). Não existe um olhar neutro. É também fundamental considerar esse olhar crítico, opositor, como precisando ser *elaborado*, de modo que tal perspectiva não é intrínseca aos sujeitos subalternizados (SPIVAK, 2014). Desse modo, não se pode assumir

uma postura essencialista em que se supõe que as mulheres negras, como vítimas da opressão de gênero e raça, têm um campo de visão intrinsecamente diferente. Muitas mulheres negras não “veem diferente” justamente porque suas percepções da realidade são profundamente colonizadas, moldadas pelas formas de saber dominantes. [...]

A habilidade crítica da espectadora negra surge de um lugar de resistência apenas quando mulheres negras individualmente resistem de modo ativo à imposição de formas dominantes de ver e de saber. Ainda que todas as mulheres negras com quem falei estivessem conscientes do racismo, essa consciência não correspondia automaticamente à politização, ao desenvolvimento de um olhar opositor. Quando correspondia, mulheres negras individualmente nomeavam o processo de modo consciente (hooks, 2019, p. 235-236)

A partir da elaboração de um olhar opositor, se torna possível também a construção de uma atitude e de uma subjetividade revolucionária (hooks, 2019), não apenas reativa às opressões, mas que seja produtora de outras formas de

saber/pensar/fazer/viver. É neste sentido que proponho, a partir do *Guardei no Armário*, que pensemos o processo de saída do armário.

É importante destacar, conforme diz Collins (2017, p. 7), “Como forma de investigação crítica e práxis, o contorno da interseccionalidade reflete o contexto de uma tradução imperfeita”. Neste ensaio, Patricia Hill Collins (2017) reflete justamente a respeito dessa tradução que ocorreu das ideias e princípios da interseccionalidade, dos movimentos sociais para o ambiente acadêmico. Um dos pontos principais da autora é que a interseccionalidade é orientada antes de tudo pela busca política por justiça social, tendo como princípio ético de que

ou a liberdade é indivisível ou não é nada além da repetição de *slogans* e avanços temporários, míopes e passageiros, para poucos. Ou a liberdade é indivisível e trabalhamos em conjunto por ela ou você em busca de seus próprios interesses e eu dos meus (JORDAN, 1992 apud. COLLINS, 2017, p. 8).

Do mesmo modo que a liberdade que está no horizonte do projeto interseccional de justiça social é indivisível, também são os fluxos de opressão/exclusão/silenciamento que desenham diferentes lugar de fala/lugares sociais (RIBEIRO, 2019). Assim, ao propor uma investigação de uma perspectiva interseccional é preciso ter sempre em mente que marcadores de raça, gênero, classe, orientação/prática sexual, entre outros, não se somam ou se empilham, mas se afetam mutuamente e estão todos em cena ao mesmo tempo. A vivência de Samuel, Valter, Murilo, Spartakus e Well sendo gays/bichas é indivisível de suas vivências sendo pessoas negras, sendo pessoas de periferias urbanas ou não, sendo sudestinos ou não. Também os fluxos de opressão e marcadores sociais da diferença interseccionais não afetam somente aqueles/as marcados como Outro/a (KILOMBA, 2019). Aqueles/as em determinados lugares de privilégio, marcados como “normais” estão sendo afetados/as por esses fluxos de opressão/exclusão, mas de modo a serem favorecidos/as por eles. “Todo mundo tem lugar de fala” (RIBEIRO, 2019, p. 81) e todos os lugares são interseccionais.

Parte dessa tradução na qual, segundo Collins, esse núcleo ético por vezes se perdeu se deve a “narrativas contemporâneas relativas à emergência da interseccionalidade ignoram, com frequência, a relação desta com as políticas feministas negras dos anos 1960 e 1970 nos Estados Unidos” (COLLINS, 2017, p. 8). É neste contexto que a pensadora Kimberlé Crenshaw é apontada, por vezes, como criadora ou cunhadora da ideia de interseccionalidade. Segundo Collins (2017, p. 10), Crenshaw é,

na verdade, uma das grandes tradutoras do pensamento interseccional que já se desenvolvia há décadas nos movimentos sociais para o ambiente acadêmico na década de 1990, período no qual essa dita Academia – com o A maiúsculo, marcando autoridade – passa a noticiar e nomear as ideias desenvolvidas, inclusive em seu interior, nos estudos de raça/classe/gênero em diálogo com os movimentos sociais.

Ao aceitar um nome para o campo, que foi afastado de sua origem nos movimentos sociais e seus praticantes, esses atores ajudaram a legitimá-lo.

Histórias da emergência da interseccionalidade costumam clamar que a intelectual feminista afro--americana Kimberlé Crenshaw “cunhou” o termo interseccionalidade no artigo *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, publicado na *Stanford Law Review* (Crenshaw, 1991). Como uma teórica crítica da temática racial e advogada, Crenshaw não foi uma militante nos movimentos sociais, mas estava intimamente familiarizada com o trabalho por justiça social dos movimentos. Nesse sentido, Crenshaw foi idealmente posicionada na convergência dos estudos de raça/ classe/ gênero na academia, assim como na centralidade de iniciativas de justiça social para a mudanças legais e sociais que fizeram avançar argumentos da interseccionalidade.

Porque o artigo de 1991 de Crenshaw é tão frequentemente citado como o ponto de origem da interseccionalidade, ele se coloca como um documento fundamental ao marcar a tradução dos entendimentos de interseccionalidade que vinham do feminismo negro e outros projetos de justiça social, e aqueles que cada vez mais caracterizavam um conhecimento acadêmico da interseccionalidade. Uma leitura atenta do artigo de 1991 de Kimberlé Crenshaw mostra que ele: (1) identifica diversas ideias de interseccionalidade que reaparecem nos projetos interseccionais subsequentes; e (2) oferece uma visão clara da inter-relação dos limites estruturais e simbólicos no desenvolvimento da interseccionalidade como projeto de conhecimento. Em outras palavras, ele mostra o que persistiu, o que ficou silenciado, o que desapareceu. O artigo de Crenshaw oferece menos um ponto de origem da interseccionalidade, do que um marcador que mostra como os limites estruturais e simbólicos da interseccionalidade se deslocaram ao longo dos anos de 1990, quando este projeto de conhecimento foi afastado do movimento social e incorporado pela academia. (COLLINS, 2017, p. 10-11)

O que foi muitas vezes perdido na tradução, inclusive a partir de leituras desatentas ou mal-intencionadas do trabalho de Kimberlé Crenshaw que o distanciaram das lutas políticas estruturais, foi o núcleo de busca por justiça social, pela liberdade indivisível, da práxis interseccional. “Há uma diferença entre acreditar nos princípios éticos como suporte para a igualdade de *agir segundo eles*” (COLLINS, 2017, p. 14, grifo meu).

Durante seus anos iniciais na academia, na década de 1980, estudos de raça/ classe/ gênero demonstraram as suscetibilidades de incorporar um *ethos* de justiça social extrapolaram limites entre o movimento social e a academia. No entanto, ao negligenciarem a justiça social e princípios éticos semelhantes, estudos interseccionais que parecem mais dedicados a descrever a verdade do que criticá-la e reescrevê-la deterioram inadvertidamente o propósito da interseccionalidade em si. [...] *A interseccionalidade pode servir como uma ferramenta teórica e metodológica para estudar qualquer coisa* e não precisa estar conectada às experiências das pessoas com a injustiça ou a justiça social. A verdade importa, porém, quando os estudos interseccionais privilegiam a verdade sobre a justiça, entrando no terreno escorregadio do conluio com hierarquias de poder. [...]

A promessa inicial do feminismo negro e a ideia de interseccionalidade que a acompanhou consistia em promover políticas emancipatórias para as pessoas que aspiravam a construção de uma sociedade mais justa. No entanto, podemos perguntar, quando se trata de abordar as questões sociais importantes do nosso tempo, o que se perde quando os projetos interseccionais contemporâneos de conhecimento falham em incorporar um *ethos* de justiça social? Mais importante, o que se pode obter se nos esforçarmos para desenvolver projetos interseccionais de conhecimento mais robustos, que tenham a justiça social em seu cerne? (COLLINS, 2017, p. 14-15, grifo meu).

Tomar como base para este estudo as perspectivas feministas negras e o pensamento interseccional como perspectiva teórico-metodológica oferece, portanto, potencialidades que vão além da inclusão de categorias ou marcadores da diferença (raça, classe, gênero, sexualidade, idade, localização geográfica, entre outros) que complexifiquem a reflexão sobre as experiências dos sujeitos, mas que vá além das experiências e dos sujeitos e seja capaz de identificar as articulações e o funcionamento da *matriz de dominação* (COLLINS, 2019), além de um compromisso político com sua desarticulação, com foco na justiça social. A *práxis* interseccional foi elaborada pelo pensamento feminista negro e por mulheres negras e racializadas, mas não “serve” somente a pesquisas e projetos diretamente relacionados a mulheres negras e racializadas.

Aqui, quando proponho uma abordagem interseccional da saída do armário de sujeitos bichas, é justamente este *ethos* de justiça social que busco como cerne teórico-metodológico, também considerando a política como método (RANCIÈRE, 2021), a partir da reconstituição da cena. Rancièrre (2021) aponta que não há um fora da cena ou uma realidade que explique as aparências.

Penso que a questão da cena é também ligada muito fortemente à questão aparência, ao fato de que a aparência não é o contrário da realidade, a caverna, mas propriamente a cena da manifestação. Não há

uma cena e um bastidor, uma caverna⁷ e um lugar da verdade. Há um espaço de aparência onde nós jogamos sempre uma aparência contra outra. Assim, fazemos aparecer o mundo no qual os plebeus falam, lá onde eles estavam proibidos de falar. A teatralidade é a construção de outro universo de aparências: o fato de fazer aparecer o que não aparecia, ou de fazer aparecer de forma diferente o que aparecia sob certo modo de visibilidade e inteligibilidade. A teatralidade está fortemente ligada a isso, ao fato de saber que tudo se joga na apresentação daquilo que aparece (teatralidade própria da insurreição) (RANCIÈRE, 2021, p. 81-82)

Construir a cena a partir de um olhar e pensamento interseccional não significa, portanto, buscar *explicar* a aparência a partir de um suposto “fora da cena” oculto. É preciso compreender que opressões múltiplas estruturais (CARNEIRO, 2011) de raça/classe/gênero, fundamentais ao pensamento interseccional, não precisam realmente ser reveladas, elas estão em cena, fazem parte da espessura da cena (RANCIÈRE, 2021) (re)constituída a partir dos testemunhos bichas. Novamente, também, há uma aproximação do pensamento de Jacques Rancière ao de Patricia de Hill Collins (2019) no sentido do rompimento com o pensamento binário – aparência/realidade – linear da explicação.

Assim, o olhar interseccional que orienta a reconstituição de cena que proponho ao longo deste trabalho, a análise dos testemunhos, não busca revelar fatos supostamente ocultos pela aparência do que se observa, mas justamente atentar para o que Rancière (2021) chama de “espessura” na cena que se reconstitui. Questões de identidade⁸, por assim dizer, por exemplo como o fato de Samuel Gomes viver no Brasil enquanto homem gay, cisgênero, negro e periférico nascido e criado na cidade de São Paulo não está “por trás” da cena dos testemunhos do Guardei no Armário, ainda que, na ampla maioria das vezes, ele esteja atrás das câmeras. A subjetividade de Samuel está em cena, compõe a cena, também aparece, ainda que por rastros. O mesmo ocorre com os sujeitos entrevistados. Suas subjetividades, vivências e atravessamentos de fluxos de opressão interseccionados, por exemplo, ainda que não sejam diretamente mencionados, não estão fora de cena, e muito menos ocultos para serem desvelados por um pesquisador-explicador. A espessura da cena é visível ao olhar atento e sensível.

⁷ Aqui Rancière faz referência ao Mito da Caverna, de Platão.

⁸ Aqui utilizo o termo me aproximando do sentido comumente compreendido. Compreendo as disputas que acontecem em relação ao termo, nos estudos *queer*, por exemplo, no entanto não pretendo me aprofundar nelas neste trabalho, de modo que me utilizarei da ideia de identidade de acordo com o senso comum.

Assumo, desde já, que um dos meus objetivos neste trabalho é justamente o de possibilitar movimentos de reescrita da realidade que se impõe sobre nós bichas, que nos empurra para dentro desses armários dos quais temos que sair, temas que discutiremos mais adiante. Já na próxima seção, me debruçarei justamente sobre a escrita e (re)escrita da saída do armário e da possibilidade de uma abordagem interseccional também para a escrita como base teórica-metodológica.

2.2 Escrita, escrevivências e a busca por escuta

Grada Kilomba (2019) estabelece que escrever é um ato político. Narrar a própria história é, para aqueles a quem o lugar de sujeito é negado, enfrentar o consenso colonial que dita quem fala/escreve/descreve e quem apenas é descrito, tido como objeto e não como sujeito (KILOMBA, 2019). Estando inseridos – todos nós – em um sistema patriarcal, colonial e supremacista branco (hooks, 2019; 2020), nossas sociedades se organizaram de modo a garantir o lugar de sujeito, o direito à voz e à existência plena a um seleto grupo de indivíduos com marcadores específicos de gênero, raça e classe (RIBEIRO, 2019): homens (cisgêneros), brancos e heterossexuais com privilégio de classe.

A escrita de si é estabelecida pela autora Margareth Rago (2013) como uma prática de subjetivação através da qual um indivíduo elabora sobre si, abrindo-se ao devir e reelaborando verdades éticas próprias. É importante compreender, a partir da autora, que a escrita de si se configura como uma prática de subjetivação, de liberdade, diferenciando-se de práticas de sujeição, como a confissão⁹ (RAGO, 2013). A escrita de si de que se trata, conforme Margareth Rago (2013) não é sinônimo de autobiografia ou simplesmente “falar de si”. Embora a escrita de si possa, e muitas vezes é o caso, ser autobiográfica – como é o caso do *Guardei no Armário* – ela deve ser antes compreendida como um trabalho sobre a subjetividade, de (re)elaboração da subjetividade.

Trata-se, antes, de um trabalho de construção subjetiva na experiência da escrita, em que se abre a possibilidade do devir, de ser outro do que se é, escapando às formas biopolíticas de produção do indivíduo. Assim, o eu de que se trata não é uma entidade isolada, mas um campo aberto de forças; entre o eu e o seu contexto não há propriamente diferença, mas continuidade, já que o “indivíduo se autoconforma a

⁹ Segundo Margareth Rago, a escrita autobiográfica é frequentemente imbuída desse caráter confessional, implicando uma hierarquia entre quem enuncia e um outro que escuta e estabelece julgamento morais. A escrita de si, ainda que autobiográfica – mas não somente – se estabelece como oposição a essas narrativas confessionais mais tradicionais (RAGO, 2013).

partir da relação com os outros, em uma experiência voltada para fora”, como observa Orellana (2008, p. 480). Nessa perspectiva, as tecnologias de si que objetivam o sujeito são problematizadas como formas de sujeição, ao vincular o indivíduo estreitamente à sua identidade, enquanto nas técnicas de si aqui trabalhadas há um movimento ativo de autoconstituição da subjetividade, a partir de práticas da liberdade. (RAGO, 2013, p. 52).

Essa oposição em relação às narrativas confessionais é especialmente importante para orientar o olhar sobre esses vídeos que é proposto aqui. Ser gay, bicha – e, claro, bi, lésbica, trans, travesti ou qualquer identidade dissidente da norma cis-heterossexual – é, ainda, frequentemente compreendido como uma falha, ou falta, a ser confessada, seja com objetivo de “cura” ou não, que não se limita à compreensão religiosa, mas também permeou o pensamento científico desde o século XVIII (TREVISAN, 2018). Os testemunhos que compõem o *Guardei no Armário* apontam o próprio processo de “saída do armário” como processo de subjetivação, de elaboração de uma verdade ética própria, e não de um processo de sujeição confessional.

Destaco de maneira especial a ideia das práticas de liberdade como oposição às formas de sujeição, estabelecida por Rago (2013), numa perspectiva foucaultiana, para a compreensão da saída do armário. Pensar a saída do armário limitada a um “anúncio público” aproxima essa experiência de uma forma de sujeição, como uma forma de confissão, objetivando os sujeitos, ou seja, tratando-os como objetos (KILOMBA, 2019; RAGO, 2013), que apenas se enquadram em descrições feitas por outros e se submetem, se sujeitam, a julgamentos morais externos, em uma experiência voltada para fora (ORELLANA, 2008, p. 480 apud RAGO, 2013, p. 52). Proponho, então, a partir de Grada Kilomba (2019) e Margareth Rago (2013), uma compreensão da experiência de saída do armário no *Guardei no Armário* – tanto no livro (GOMES, 2020) quanto na escrita audiovisual no YouTube – como voltada para dentro, como subjetivação e possibilidade de tornar-se sujeito.

Se ao escrever a primeira edição deste livro [o *Guardei no Armário*] o meu objetivo era mostrar o quanto ser gay, negro, ex-evangélico e periférico tinha me colocado em situações ruins, agora eu conto para vocês como essas características mudaram a forma como lido com o mundo ao meu redor. Minha sexualidade estava exposta para quem quisesse conhecer, eu tinha encontrado na literatura uma arma poderosa para dividir minhas angústias com outras pessoas e descoberto junto com elas que não estava sozinho. Conte a minha história para que ninguém passasse pelo que eu passei, para que as pessoas se aceitassem como são, bem como suas famílias e a Igreja. O canal no YouTube veio com o mesmo objetivo, e ainda mais democrático: a ideia era trazer

outras vozes para falarem de si, da realidade das pessoas LGBTQIA+ no país que mais mata essa população no mundo. (GOMES, 2020, p. 9-10).

Samuel Gomes (2020) escreve e fala a partir de um lugar que não lhe dá automaticamente o status de sujeito, sendo gay, negro, periférico e sem qualquer privilégio de classe. Escrevendo, ele busca tornar-se sujeito (KILOMBA, 2019), um ato carregado de um intrínseco desafio à lógica colonial que silencia ele e seus semelhantes. Considero que esses sejam alguns pressupostos importantes para compreender o *Guardei no Armário*, que anuncia a que veio já no subtítulo da nova edição do livro: “Trajetórias, vivências e a luta por respeito à diversidade racial, social, sexual e de gênero” (GOMES, 2020). O *Guardei no Armário* é um trabalho (auto)biográfico de Samuel Gomes, mas não é apenas isso. Essa escrita de si (RAGO, 2013) se faz enfrentamento, luta, contra lógicas opressoras. Ação política por uma sociedade mais justa. A partir desse viés interseccional, o *Guardei no Armário* pode ser um trabalho de *escrevivência* (EVARISTO, 2020).

Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais. Potência de voz, de criação, de engenhosidade que a casa-grande soube escravizar para o deleite de seus filhos. E se a voz de nossas ancestrais tinha rumos e funções demarcadas pela casa-grande, a nossa escrita não. Por isso, afirmo: “a nossa escrevivência não é para adormecer os da casa-grande, e sim acordá-los de seus sonos injustos”. (EVARISTO, 2020, p. 29-30).

Assim como Grada Kilomba (2019) ao propor a escrita como descolonização, a escritora brasileira Conceição Evaristo – citada acima – também parte do lugar e das experiências de mulheres negras, mas também abre possibilidades de abarcar “um sentido de universalidade humana” ao construir “personagens humanas ali onde outros discursos literários negam, julgam, culpabilizam ou penalizam” (EVARISTO, 2020, p. 31). No *Guardei no Armário* há esse movimento de construção de humanidade, de elaborações que considerem a humanidade das bichas quando tantos outros discursos a negam. A saída do armário, como processo, é o fio condutor das narrativas testemunho, é o que une os corpos-subjetividades em cena no projeto, mas suas subjetividades não são aprisionadas

por essas narrativas de saída do armário. Os sujeitos no *Guardei no Armário* aparecem como sujeitos de fato, dotados de humanidade e complexidade.

Do mesmo modo, a saída do armário em si é processo complexo de subjetivação que atravessa e é atravessado pelas vivências e lugares igualmente complexos dos sujeitos. Conforme diz Conceição Evaristo (2020, p. 31):

Construo personagens que são humanas, pois creio que a humanidade é de pertença de cada sujeito. A potência e a impotência habitam a vida de cada pessoa. Os dramas existenciais nos perseguem e caminham com as personagens que crio. E o que falar da solidão e do desejo do encontro? São personagens que experimentam tais condições, para além da pobreza, da cor da pele, da experiência de ser homem ou mulher ou viver outra condição de gênero fora do que a heteronormatividade espera. São personagens ficcionalizados que se con(fundem) com a vida, essa vida que eu experimento, que nós experimentamos em nosso lugar ou vivendo con(fundido) com outra pessoa ou com o coletivo, originalmente de nossa pertença.

Nesse sentido, sair do armário tem mais a ver com uma reelaboração de sua subjetividade, abrir-se ao devir, reconstruindo verdades éticas próprias “escapando às formas biopolíticas de produção do indivíduo” (RAGO, 2013, p. 52), de um padrão de corpo-subjetividade fundado na branquitude e na heterossexualidade viril (LUCAS LIMA, 2017) no qual os corpos bicha – e sobretudo bichas pretas – não têm lugar. Sair do armário passa por (re)construir uma subjetividade que desafia, apesar de tudo, as tentativas de sujeição do colonialismo, reposicionar-se, possibilitando uma descolonização do eu (KILOMBA, 2019).

Embora haja uma (re)elaboração de si com alguns aspectos “individuais”, ninguém sai do armário sozinho/a. Há aqui uma certa com(fusão) com outras pessoas e coletivos que são capazes de constituir *comunidade* a partir desse processo de saída do armário.

2.3 Coletividade, vínculos e ancestralidade

O *Guardei no Armário* não se resume às vivências de Samuel. No YouTube, o canal surge quase exclusivamente com histórias de outras pessoas, entrevistadas por Samuel, em um formato que lembra o de documentários de cunho testemunhal, fundamentados em depoimentos/testemunhos gravados em vídeo, como os produzidos pelo cineasta Eduardo Coutinho e discutidos por ele em entrevista à revista *galáxia* (2003).

O primeiro vídeo que fiz foi com a minha amiga Vanessa, uma mulher cis negra que naquele momento se entendia como lésbica e hoje se encontrou como bissexual. Ali, criei o que viria a ser o estilo do canal por quase dois anos. Eu atrás da câmera como diretor, entrevistador e editor, enquanto do outro lado a pessoa contava sobre o seu processo de aceitação. (GOMES, 2020, p. 108).

A partir de uma perspectiva interseccional, começo a compreender a escrita audiovisual desses sujeitos, os testemunhos, como uma escrita coletiva, compartilhada, em maior ou menor grau, em certos elementos por sujeitos que estejam em lugares sociais semelhantes – de raça, classe, gênero, sexualidade e, em alguns casos, localização geográfica. Em trabalhos anteriores, foi feita a delimitação dessa escrita de si que é também coletiva como uma “escrita da gente” (PEREIRA; COÊLHO, 2020). Aqui, proponho um aprofundamento dessa escrita da gente para compreender o *Guardei no Armário*. Desde o início, boa parte do conteúdo do canal é composto por entrevistas – como os dois vídeos em evidência neste trabalho – que constroem um diálogo com o livro autobiográfico escrito por Samuel Gomes (2020). Esse entrecruzamento entre a narrativa de Samuel com aquelas dos sujeitos a quem ele entrevista, inevitavelmente afeta o “produto” desde a elaboração e condução da entrevista, passando pela captação e seguindo até a pós-produção. Samuel é o autor do *Guardei no Armário*, no entanto, sendo os vídeos do “quadro” *Como saí do armário?* frutos de entrevistas, não haveria narrativa sem o encontro, a conversa e o processo comunicativo.

Embora Samuel não se identifique propriamente como documentarista, o processo e a identidade do *Guardei do Armário*, ou ao menos da parte do canal aqui considerada – os testemunhos em vídeo do “quadro” *Como saí do armário?* – se aproximam da concepção de Coutinho (2003) em relação ao documentário como encontro, inclusive no modo de filmar com a imagem fixa e pouca edição, focalizando a fala dos sujeitos entrevistados acima de tudo.

Galáxia: Seria este, então, o motivo da fixidez da imagem nos seus documentários? A imagem parada e centrada na personagem seria uma maneira de concentrar toda atenção do espectador no depoimento da personagem?

Coutinho: O modo como trabalho com a imagem é também uma decorrência da minha concepção do documentário como um encontro. Se o essencial é a relação, é nela que preciso me concentrar. [...] Além do mais, por que mudar a câmera de uma posição para outra? Eu nunca sei realmente o que vai acontecer nesse encontro. Prefiro então que em todos esses filmes a câmera fique imóvel; a única mudança se dá em relação ao tamanho da imagem, variando o enquadramento de um close

a um primeiro plano ou outro mais aberto. [...] Todo nosso esforço então é dirigido à produção desse momento de fala. É dedicado a permitir que, naquele instante e naquele espaço quase “sagrados”, se produza algum milagre humano e que, no milagre desse encontro, a própria pessoa construa o seu retrato de uma forma maravilhosa, entende? (COUTINHO, 2003, p. 218).

Proponho, então, que essa escrita “da gente” (em formato audiovisual) que utilizo como princípio orientador nasce no encontro e ecoa esse encontro a todo momento. O próprio *Guardei no Armário* surge no(s) encontro(s) de Samuel com os demais sujeitos, com a produção de documentários, com o espaço de um grupo de apoio, consigo mesmo e sua sexualidade bicha. Se os sujeitos entrevistados por Samuel estivessem diante de outro entrevistador, ainda que o tema fosse o mesmo, sua fala, a construção de sua narrativa, se daria, em algum aspecto, de outra forma. O vínculo que origina o processo comunicativo (BORGES, 2020) entre Samuel e os sujeitos entrevistados começa nos seus lugares de fala (RIBEIRO, 2019) semelhantes, de bicha para bicha.

Amparo-me no pressuposto teórico de Rosane Borges (2020) que compreende o vínculo como dimensão fundamental do processo comunicativo. Segundo a autora, sem o estabelecimento de um vínculo, não pode haver comunicação, restando apenas indiferença. Essa investigação considerará, então, a criação de vínculos como necessária ao *Guardei no Armário*, tanto no que diz respeito à produção do conteúdo – como nas entrevistas realizada por Samuel com os convidados – quanto na relação com o “público”. O reconhecimento do outro como interlocutor pressupõe, ainda, o reconhecimento desse mesmo outro como sujeito, lugar sistematicamente negado a pessoas subalternizadas (hooks, 2020; KILOMBA, 2019; SPIVAK, 2014).

Ao longo de sua existência o *Guardei no Armário* passou a explorar outros formatos de vídeos, mais próximos do que poderia ser considerado o “padrão YouTube”¹⁰, seguido pela maioria dos *youtubers*, sejam mais amadores ou profissionalizados, inclusive. O quadro “Como saí do armário” – como foram nomeados os vídeos entrevistas sobre os processos de saída do armário – deixou de ser o único no

¹⁰ Ainda que as produções na plataforma variem, em geral as mais comuns são bastante semelhantes, com o dono do canal, sempre a mesma pessoa, aparecendo em primeiro plano, até a altura da cintura ou somente dos ombros, falando sobre algum assunto, quase sempre buscando apresentar e/ou “provar” um ponto, numa espécie de modelo dissertativo/argumentativo. Produtores de conteúdo “de sucesso”, ainda que de diferentes “nichos” e estilos, costumam seguir – com pequenas variações – esse mesmo padrão em seus vídeos, sendo alguns exemplos: Foquinha, Pedro HMC (Põe na Roda) e Rita Von Hunty (Tempero Drag); assim como alguns considerados os “primeiros youtubers” brasileiros, caso de Kéferea, PC Siqueira, Felipe Neto e mesmo Cauê Moura.

canal *Guardei no Armário* e, atualmente, sequer há novos vídeos nesse formato no canal¹¹. No entanto, o fato de o “quadro” ter perdido certa centralidade atualmente no conteúdo recente do canal, não muda o fato de que foi o objetivo central de Samuel Gomes ao entrar no YouTube: “a ideia era trazer outras vozes para falarem de si” (GOMES, 2020, p. 10).

Considero que há uma coletividade inerente aos testemunhos no *Guardei no Armário* nesse sentido, tanto por ser Samuel quem roteiriza a entrevista, filma e edita os vídeos e determina o resultado final, padrão visual, os destaques, elementos audiovisuais que compõem a escrita audiovisual aqui, como também pela potência do encontro da entrevista, pelo vínculo estabelecido entre Samuel e o(s) entrevistado(s)¹². Embora o testemunho seja de quem é entrevistado, a autoria do canal é de Samuel, ainda que este demonstre, nas entrevistas, abrir-se aos outros, ao vínculo e à afetação pelo outro. Entende-se o vínculo como central (BORGES, 2020) e facilitado pelo compartilhamento de marcadores interseccionais entre os sujeitos que se encontram no processo de entrevista (COLLINS, 2019; KILOMBA, 2019) ao mesmo tempo em que o encontro se torna uma espécie de dispositivo utilizado pelo autor do *Guardei no Armário* (Samuel) visando um tipo de vídeo entrevista para a composição do canal no YouTube, com suas marcas estilísticas próprias. Quem assiste aos vídeos, não sabe de fato como ocorreu este encontro da entrevista para além de alguns indícios – e seria impossível saber sem participar deste encontro –, apenas temos acesso a alguns momentos destes encontros, após o processo de edição finalizado e sua publicação no YouTube. Contudo, é importante destacar que apontar essa impossibilidade de sabermos “o que de fato aconteceu” de modo algum significa um problema ou limitação do *Guardei no Armário*, trata-se antes de um efeito da opção de formato do autor, inclusive para tornar o projeto viável à plataforma.

A escrita, as narrativas do *Guardei no Armário* são, em alguma medida, partilhadas. Para Jacques Rancière, “*Partilha* significa duas coisas: a participação em um conjunto comum e, inversamente, a separação, a distribuição dos quinhões” (RANCIÈRE, 2009, p. 7, grifo do autor)¹³. A partilha do sensível envolve expectativas e lugares fixos atribuídos, mas também a reorganização de trajetos e práticas de aparição e enunciação, “faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do

¹¹ No início de 2020, Samuel chegou a anunciar o retorno dos vídeos nesse estilo, inclusive dizendo que havia conseguido montar um cenário fixo para gravação das entrevistas. Com a pandemia de covid-19, o “quadro” segue parado, sem novos vídeos.

¹² Utilizo aqui um marcador de gênero masculino pois a pesquisa em desenvolvimento está centrada em um recorte composto apenas por vídeos de homens gays.

¹³ Texto publicado originalmente na obra *Políticas da Escrita* (RANCIÈRE, 1995b) e reproduzido na “Nota da Tradução” da obra referenciada.

tempo e do espaço em que essa atividade se exerce” (RANCIÈRE, 2009, p. 16). Desse modo, “o sensível pode ser percebido em momentos de desarranjo da funcionalidade dos gestos e dos ritmos adaptados aos ciclos naturais da produção, da reprodução e da submissão” (MARQUES; AZEVEDO, 2016, p. 81).

Cada um – entrevistador e entrevistado, mas também outras pessoas que tenham contato com os vídeos ou o livro – empreende uma prática de subjetivação (RAGO, 2013), através da saída do armário, que é própria, mas ela é também coletiva e atravessada por outras. O processo de subjetivação envolve a dimensão de desidentificação diante de uma estrutura racista e cis-heteronormativa, reconfigurando a experiência (RANCIÈRE, 1996).

A expressão “lugar de fala”¹⁴ ainda não havia se popularizado [quando da criação do canal], mas eu compreendia que o processo de *escuta* e a *troca* de vivências que havia tido na ONG Projeto Purpurina poderiam fazer parte desse momento com o canal. (GOMES, 2020, p. 108, grifos nossos).

A escuta, a troca, a partilha – especialmente em seu sentido de coletivo – e os afetos são centrais na constituição do *Guardai no Armário*. No trecho citado acima, Samuel Gomes destaca a organização Projeto Purpurina, coletivo LGBTQIA+ do qual participou e que destaca como um elemento importante na sua trajetória de aceitação e saída do armário (GOMES, 2020). Do mesmo modo, o ambiente online, salas de bate-papo virtuais, blogs, redes sociais digitais e mesmo sites de conteúdo pornográfico são apontados por Samuel Gomes e por vários dos entrevistados no canal como tendo papel nessa (re)elaboração subjetiva da saída do armário. Entender que não se passa por isso – conflitos, exclusão, violência, silenciamento – sozinho é destacado como uma espécie de primeiro passo na jornada de saída do armário (GOMES, 2020). A aceitação e a saída do armário da qual tratam os sujeitos no *Guardai no Armário* parece apontar para a possibilidade de existências LGBT+ como “pessoas coletivas” (KRENAK, 2019), contribuindo com o processo de descolonização do eu do qual fala Grada Kilomba (2019), em oposição à noção colonizadora, eurocêntrica e neoliberal (RAGO; PELEGRINI, 2019) do indivíduo. Ainda que Krenak traga como foco de suas reflexões a reconfiguração, ruptura e desestabilização das relações (ocidentais) entre seres humanos e natureza, é possível pensar a partir dele uma perspectiva circular, que recusa uma mirada

¹⁴ Hoje bastante discutida a partir de Ribeiro (2019), além de frequentemente mal interpretada ou distorcida no debate público e nas redes sociais digitais. Para melhor compreensão ver: Ribeiro (2019)

linear (assim como Rancière), essencialista e individualizante, para pensar o lugar que se ocupa no mundo de modo complexo, interdependente.

A subjetivação, para Rancière, inclusive remete ao coletivo, a um movimento de problematização da universalização de atores específicos em situações singulares de luta, de modo que se constitua um sujeito plural e impossível de ser reduzido às demandas de âmbito sexual, racial e de classe, por exemplo (COÊLHO, 2018; MARQUES; MAFRA; MARTINO, 2017). É uma subjetivação que articula jogo de enunciação, aparição na cena pública e questionamento do pressuposto da igualdade (COÊLHO, 2018, p. 146).

Ailton Krenak (2019) lembra que viver e conservar as subjetividades também é um ato político fundamental no nosso tempo. Segundo o autor, existe uma ânsia por consumir subjetividades de modo que se tenta estabelecer uma “humanidade com o mesmo protocolo” e devemos ser capazes de “manter nossas poéticas sobre a existência” (KRENAK, 2019, p. 15-16). Samuel Gomes faz um chamado no *Guardei no Armário*: “Vamos pertencer e nos encontrar *juntos*, sempre mais fortes” (GOMES, 2020, p. 141, grifo nosso), apontando para a ação de construção de uma *comunidade* a partir do Projeto *Guardei no Armário*, e, segundo João Silvério Trevisan (2018, p. 576, grifo do autor):

só haverá comunidade de fato quando o *todo* estiver representado no *uno*, e esse *uno* estiver presente no *todo*. Trata-se da amálgama entre a *potência* (aquilo que pode ser genericamente) e o *ato* (a potência realizada e singularizada) [AGAMBEN, 2013, p. 51-54]. Se as singularidades devem ser incluídas no *todo*, a comunidade que as acolhe deve, por sua vez, representar todas as diferenças. Consequentemente, não existirá uma comunidade acabada porque a inclusão das singularidades em seu seio propõe uma permanente reaglomeração, em perfeito estado de vir a ser.

Se a comunidade estará em permanente reaglomeração, e se nos pretendemos comunidade de fato – afinal quanto se fala em “comunidade LGBTQ+ – podemos, enquanto bichas, atentar e destacar possibilidades de considerar relações de *ancestralidade* entre nós e os/as que vieram antes e entre nós e a comunidade que vem. Ancestralidade é em geral pensada segundo relações genéticas/familiares, ou em relação a povos/nações, mas se um/a ancestral é aquele/a que vem antes e, como lembra Trevisan (2018), já temos um passado, há aqueles/as que vieram antes, que estiveram à frente e abriram caminhos e possibilidades de resistência e sobrevivência.

Essa ideia de uma ancestralidade possível aparece ou dá sinais na escrita do *Guardei no Armário* (GOMES, 2020), na preocupação de Samuel em reconhecer “os seus”, de forma ampla, em destacar figuras bichas pretas marcantes na história brasileira

e na sua própria, como Jorge Lafond, a eterna Vera Verão. Outras poéticas LGBTQ+ recentes, marcadamente na música, resgatam figuras *ancestrais* da comunidade, como a saudação de Linn da Quebrada a Chica do Manicongo – considerada a primeira travesti brasileira – na canção “Amor amor” (QUEBRADA, 2021), ou nos versos cantados por Gloria Groove – em colaboração com Boombeat na canção “Nave cor-de-rosa”:

A que toma um sacode pra sacudir
 A vida das bixa, das travesty
 As pós-graduada na arte de
 Meter o *Johnson* tipo *Marsha P.*
 Devo ser silício pra suprir meu vício
 De calar teu bico, te fazer engolir
 Não sou *Nany People*
But I free my people
 Sou o precipício
 Do seu presentir

Olha a cara de donzela, me chama de *Stripperella*
 Loira bela bela bela
 Trikini, batom vermelho
 Estora uma Chandon, no pique *Marcia Pantera*
 Pulando do camarote, caiu no bate-cabelo

Jóias e corpete, 50k em cash
 Me chama de *Silvetty*
 Vários apartamento
Vera Verão do trap
 Se me entendeu investe
 É Groove com Boombeat
 Segura esse talento! (grifos meus)

Figuras históricas da arte drag e do movimento por direitos da comunidade LGBTQ+, entre mais antigas e mais recentes, entre pessoas vivas e já mortas, se somam nas rimas de Gloria Groove, para “libertar seu povo” (*free my people*), com as bichas e as travestis, como “mestre de revolução”. As rimas de Gloria Groove se encontram com a escrita de Samuel e com a minha talvez exatamente na ideia de “meu povo” (*my people*), se referindo às LGBTQ+, às bichas, às travestis – mas em conjunto com todas/os/es demais grupos oprimidos pela matriz de dominação (COLLINS, 2019) – em busca de revolução, de uma liberdade indivisível em comunidade, segundo o sonho dos ancestrais.

O parentesco e a possibilidade de família são confinados a um modelo heterossexista e monogâmico, ainda que com algumas concessões recentes a partir de um discurso inclusivo (BUTLER, 2003). Não tenho objetivo de me aprofundar no debate a respeito do significado de família e os debates que cercam essa ideia e questões que o

envolvem como o “casamento gay/lésbico”¹⁵, mas é fato que a forma como o parentesco é definido nas sociedades modernas/coloniais capitalistas é heterossexista. Ações em defesa dessa definição de família – mais à frente desenvolverei discussões sobre relações de territorialidade – nos colocam, LGBT+, como os/as grandes inimigos/as da tal sagrada família tradicional (TREVISAN, 2018). “Em defesa da família” é frequente que as ditas famílias excluam e expulsem do lar e do convívio filhos/as LGBT+, frequentemente ainda muito jovens, sequer em condições mínimas de “se virar”, de sobreviver.

Pessoas LGBT+, e de modo especial pessoas trans, travestis e negras, em diversos países construíram suas próprias famílias, suas redes de convívio e apoio. Essas constituições estão bem representadas na história LGBT+ e em produções audiovisuais, ficcionais e documentais, que envolvem a cultura dos *ballrooms* (salões de baile) nos Estados Unidos, mostrando a organização de pessoas LGBT+ excluídas da e pela sociedade heterossexista, de “suas famílias” em *casas* chefiadas, em geral e quase sempre, por *drag queens* e mulheres trans mais velhas que acolhiam pessoas *queer*¹⁶ em suas casas¹⁷. No Brasil as *Famílias LGBT*¹⁸, de forma semelhante, foram e são constituídas e encabeçadas por mulheres trans e travestis em grandes cidades que acolheram e acolhem jovens LGBT+. No filme ficcional *Corpo Elétrico*, Márcia Pantera – já citada anteriormente nas rimas de Gloria Groove – aparece interpretando a *mãe* de uma dessas famílias, com outras bichas e travestis – todas negras – suas *filhas*, uma das quais interpretada por Linn da Quebrada.

O *pajubá* é também um elemento que evidencia relações de comunidade e ancestralidade entre pessoas LGBT+. A classificação frequente atualmente em diversos espaços, inclusive na imprensa, do *pajubá* como “dialeto gay” ou “gírias gays” dá um destaque injusto, embora previsível, aos gays (brancos). O *pajubá* é constituído por travestis e bichas (pretas) em situação de exclusão e perseguição (LUCAS LIMA, 2017) e sua origem no iorubá está diretamente relacionada aos terreiros de candomblé, também perseguidos, que muitas vezes foram os espaços de acolhimento de refúgio dessas pessoas. Ainda que frequentemente se busque apagar esse fato, a comunidade LGBT+

¹⁵ Para uma reflexão sobre esse tema ver Butler (2003).

¹⁶ Aqui utilizo o termo por conta do contexto estadunidense em questão

¹⁷ Sobre as cultura *ballroom* nos Estados Unidos, em reflexões a partir de Butler (2003) e aproximações com o Brasil, ver: VON HUNTY, Rita. Quem pode ter família?. [S. l./ s.n.], 13 mai. 2022. 1 vídeo (25min 57s). Publicado pelo canal *Tempero Drag*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pJzeuxjlU1g>. Acesso em: 14 jun. 2022.

¹⁸ Sobre as Famílias LGBT ver: BEE, Canal das. FAMÍLIAS LGBT – Pergunte Às Bee 125. [S. l./ s. n.], 19 jul. 2016. 1 vídeo (9min 31s). Publicado pelo canal *Canal das Bee*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Of-TVck68m8>. Acesso em: 14 jun. 2022.

brasileira é sobretudo, para usar o termo de Lélia Gonzalez, *amefricana*. Foram as travestis, sapatonas e bichas pretas sempre a linha de frente da luta, as ancestrais que abriram caminhos, desde o “mito fundador” do Movimento LGBTQ+ contemporâneo: a revolta de Stonewall, ocorrida em 1969, na cidade de Nova York, nos Estados Unidos. Assim como é importante destacar a liderança de travestis, bichas e sapatonas racializadas nesse “mito fundador” que é Stonewall, também cabe pontuar que dar a Stonewall centralidade irrestrita ao falar do Movimento LGBTQ+ acaba por contribuir com uma universalização do movimento que tome como centro os Estados Unidos. O Levante do Ferro’s Bar, ocorrido em 1983, na cidade de São Paulo, protagonizado por grupos lésbicos feministas brasileiros, é frequentemente lembrado como “O Stonewall Brasileiro”¹⁹, em uma clara hierarquização que vai além da distância temporal.²⁰

Destacar essa ancestralidade é fundamental especialmente quando, no nosso tempo, no século XXI, nossas subjetividades se tornam alvo especial da cooptação moderna e capitalista que as tenta devorar (KRENAK, 2019). O neoliberalismo tenta nos iludir, especialmente aos gays brancos, de que temos espaço nele, por meio do consumo, e não são poucos os que caem nessa armadilha, crendo que ascender na tal hierarquia social – e a quais corpos é permitida alguma suposta ascensão? – e até se fazendo cúmplices, em geral passivos, diante de outras formas de opressão da matriz de dominação lhes permitirá conquistar espaço, se integrar às hierarquias. Talvez isso possa provocar alterações pontuais naquela vida específica desse gay ou bicha individual, mas qual a potência real de transformação se buscamos nos integrar às formas sociais binárias e hierárquicas que organizam as opressões, individualmente buscando “melhorar de vida”, em vez de cada um buscar seus próprios interesses, mas antes tendo como horizonte uma transformação social real, uma outra forma de fazer/pensar/viver no mundo, e por que não, um outro mundo. Antônio Bispo dos Santos (2015) destaca a importância da cosmovisão na organização social e comunitária, comparando as formas baseadas na cosmovisão monoteísta cristã – baseada no pensamento binário (COLLINS, 2019) – com outras cosmovisões, afro-pindorâmicas, de estrutura circular e menos hierárquica.

¹⁹ Exemplo disso são títulos de textos publicados pelo Aventuras na História, do portal UOL (Disponível em: <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/levante-ao-ferros-bar-o-stonewall-brasileiro.phtml>. Acesso em: 11 dez. 2022) e pelo Observatório G, também no portal UOL, (Disponível em: <https://observatoriog.bol.uol.com.br/noticias/cultura/chanacomchana-conheca-a-historia-do-stonewall-brasileiro>. Acesso em: 11 dez. 2022).

²⁰ Sobre o Movimento LGBTQ+ no Brasil e no mundo ver: QUINALHA, Renan. Histórias e Lutas do Movimento LGBTQ+ [Renan Quinalha - Unifesp]. [S. l./s. n.], 12 abr. 2022. 1 vídeo (2h 10s). Publicado pelo canal: Distrito Drag. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5kgetPvayMM>. Acesso em: 11 dez. 2022.

As manifestações culturais dos povos eurocristãos monoteístas geralmente são organizadas em uma estrutura vertical com regras estaticamente pré-definidas, número limitado de participantes classificados por sexo, faixa etária, grau de habilidade, divididos em times e/ou equipes, segmentadas do coletivo para o indivíduo (onde o talento individual costuma ser mais valorizado que o trabalho em equipe) e em permanente estado de competitividade. As competições são praticadas em espaços delimitados e arbitradas por um juiz, aos olhos de torcedores e simpatizantes que devem participar com vaias e/ou aplausos.

As manifestações culturais dos povos afro-pindorâmicos pagãos politeístas são organizadas geralmente em estruturas circulares com participantes de ambos os sexos, de diversas faixas etárias e número ilimitado de participantes. As atividades são organizadas por fundamentos e princípios filosóficos comunitários que são verdadeiros ensinamentos de vida. É por isso que no lugar dos juízes, temos as mestras e os mestres na condução dessas atividades. As pessoas que assistem, ao invés de torcerem, podem participar das mais diversas maneiras e no final a manifestação é a grande vencedora, porque se desenvolveu de forma integrada, do individual para o coletivo (onde as ações e atividades desenvolvidas por cada pessoa são uma expressão das tradições de vida e de sabedoria da comunidade).

Observando o conteúdo organizativo e os regramentos que governam essas diferentes modalidades, logo podemos perceber que as manifestações de matriz eurocristã monoteísta trabalham o coletivo de forma segmentada e as manifestações afro-pindorâmicas politeístas trabalham o indivíduo de forma integrada. (SANTOS, 2015, p. 41-42)

Se nos constituímos, bichas que somos, como comunidade de fato (AGAMBEM, 2013 apud TREVISAN, 2018), trata-se, portanto, de buscar uma comunidade que seja de e para todo mundo, mas também propor subjetividades revolucionárias (hooks, 2019) – constituindo a saída do armário como prática de liberdade e subjetivação, em lugar de confissão – em coletivo, que venham a se pautar por outras cosmovisões e modos de fazer/viver/pensar comunidade que se distanciem das formas hierárquicas eurocristãs coloniais que sustentam esse tal armário do qual saímos.

3. FUNDAMENTOS E RAMIFICAÇÕES

3.1 Armários, heteroterrorismo e possibilidades

Segundo a teórica estadunidense Eve Kosofsky Sedgwick (2007) o armário gay organiza toda uma epistemologia, não só na entre as pessoas LGBTQ+, mas nas sociedades ocidentais – e ocidentalizadas – de maneira geral.

A epistemologia do armário não é um tema datado nem um regime superado de conhecimento. Embora os eventos de junho de 1969, e posteriores, tenham revigorado em muitas pessoas o sentimento de potência, magnetismo e promessa da autorevelação gay, o reino do segredo revelado foi escassamente afetado por Stonewall. De certa maneira, deu-se exatamente o oposto. Para as antenas finas da atenção pública, o frescor de cada drama de revelação gay (especialmente involuntária) parece algo ainda mais acentuado em surpresa e prazer, ao invés de envelhecido, pela atmosfera cada vez mais intensa das articulações públicas do (e sobre o) amor que é famoso por não ousar dizer seu nome. (SEDGWICK, 2007, p. 21)

Embora a autora se refira ao armário e à saída do armário em seu sentido usual, limitado ao segredo e revelação, que venho buscando contrapor ao tratar do *Guardai no Armário*, esse sentido confessional, de sujeição, justamente sendo o mais usual, é importante para compreender a estruturação desse armário e suas complexidades como instrumento de violência. Sedgwick expõe uma incoerência “posta nos termos altissonantes da distinção entre *público* e *privado* assola o espaço [...] contemporâneo do ser gay” (2007, p. 25, grifos da autora), uma vez que, de forma contraditória, por vezes as identidades LGBTQ+ são ditas como algo que deveria ser confinado unicamente ao espaço privado – quantos de nós não ouvimos variações de: “Precisa contar para todo mundo? Por que chamar atenção? Quer aparecer pendura uma melancia no pescoço! O que você faz no seu quarto é problema seu!” até mesmo de bocas autoproclamadas aliadas ou “progressistas”? – ao mesmo tempo em que as mesmas questões estão constantemente envoltas em especulação pública – “olha a cabeleira do Zézé/ será que ele é?/ será que ele é? – bem como em violência e escrutínio diante do drama da tal “revelação”. A imagem do armário, tendo em mente que “as imagens projetam sentidos sobre nós porque elas são modelos para o nosso comportamento” (FLUSSER, 2009b, p. 60), e a metáfora do dentro e fora são, segundo Sedgwick (2007) tão determinantes e ramificadas que estão intimamente relacionadas a questões mais amplas da privacidade na cultura.

As opressões e silenciamentos que incidem sobre corpos bichas e LGBTQ+ neste e em outros países frequentemente encontram sua origem na mesma matriz de dominação (COLLINS, 2019) moderna colonial, com objetivos supremacista branco, masculino (cis-heterossexual viril) e capitalista. No caso do continente americano, é a invasão da colonização europeia que instaura tal regime de dominação supremacista baseado no pensamento binário do qual fazem parte as diversas formas de opressão interseccionadas, entre elas a chamada homofobia, homotransfobia ou LGBTQfobia. Aqui, mais importante que escolher um nome, é compreender que essa manifestação atua para manter um regime social heterossexista que tenta regular as sexualidades.

Desde que aportaram no Brasil os primeiros colonizadores brancos europeus, houve espanto com as formas de vivência das sexualidades entre povos originários (TREVISAN, 2018). Aliás, a vasta documentação estudada por João Silvério Trevisan nos ensaios que compõem sua obra *Devassos no Paraíso* (2018), foram muitos os europeus que se escandalizaram com a cena das sexualidades em terras brasileiras, sendo um dos argumentos mais fortes dos colonizadores para a invasão e ocupação dos territórios e corpos pindorâmicos, ameríndios, justamente argumentos homotransfóbicos e de regulação – e colonização – da sexualidade, como demonstrado em diversas cartas e sermões reunidos por Trevisan em sua obra. Mesmo após o avanço colonizador do genocídio indígena e da ocupação branca europeia, inclusive comparando o Brasil a Sodoma, a cidade bíblica que os conservadores tanto insistem ter sido condenada por Deus por conta da homossexualidade generalizada de seus habitantes. O retrato traçado na obra de Trevisan (2018) aponta o Brasil, desde a colônia como uma espécie de país do flerte e da pegação entre pessoas de mesmo sexo – ou ao menos de mesma configuração das genitálias – sobretudo entre homens reverberando até hoje no famoso “tudo no sigilo”.

No entanto, isso nunca quis dizer que o Brasil colonizado tenha sido algum dia uma terra de tolerância ou respeito às práticas e orientações sexuais fora do heterossexismo. Se observarmos o Brasil de hoje, país no qual mais pessoas LGBTQ+²¹, sobretudo pessoas trans e travestis, são assassinadas todos os anos e ao mesmo tempo o país com maior número de buscas online por pornografia relacionada a mulheres trans e

²¹ Ver: <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2022/05/brasil-e-o-pais-que-mais-mata-pessoas-lgbtqia-no-mundo-pelo-quarto-ano-consecutivo/>; e: <https://www.brasilefato.com.br/2022/01/23/ha-13-anos-no-topo-da-lista-brasil-continua-sendo-o-pais-que-mais-mata-pessoas-trans-no-mundo>. Acesso em: 29 ago. 2022.

travestis²², além da alta incidência dos “discretos fora do meio, casados e masculinos” em qualquer aplicativo de pegação voltado ao público gay, fica evidente como essas coisas podem andar tão juntas por aqui quanto as contradições entre público e privado apontadas por Sedgwick (2007). Diz Berenice Bento (2011, p. 552):

As reiterações que produzem os gêneros e a heterossexualidade são marcadas por um terrorismo contínuo. Há um heteroterrorismo a cada enunciado que incentiva ou inibe comportamentos, a cada insulto ou piada homofóbica. Se um menino gosta de brincar de boneca, os heteroterroristas afirmarão: “Pare com isso! Isso não é coisa de menino!”. A cada reiteração do/a pai/mãe ou professor/a, a cada “menino não chora!”, “comporta-se como menina!”, “isso é coisa de bicha!”, a subjetividade daquele que é o objeto dessas reiterações é minada.

O heterossexismo e a produção dos gêneros são produzidos de forma dinâmica pelo pensamento binário colonial (COLLINS, 2019) e se retroalimentam. A bicha como categoria é marcada como dissidente tanto da heterossexualidade quanto da estrutura binária de gênero (homem/mulher). Ainda que algumas bichas “sejam homens” – já que é frequente que travestis e mulheres trans sejam identificadas como bichas – elas jamais serão vistas como homens “de verdade”. Diferentemente de homens gays (brancos) individuais, higienizados, masculinos “quase héteros”²³, a bicha – especialmente a bicha racializada – está colocada em oposição quase total às “verdades” heterossexuais/heterossexistas como figura a ser absolutamente combatida e/ou ridicularizada. Aqueles/as que, em vez de combater, abraçam em si e assumem para si a “coisa de bicha” desafiam – não sem risco – as verdades binárias pretensamente universais do heterossexismo.

Essas verdades são repetidas por diversos caminhos, por várias instituições. A invisibilidade é um desses mecanismos, e quando “o outro”, “o estranho”, “o abjeto”, aparece no discurso é para ser eliminado. É um processo de dar vida, através do discurso, para imediatamente matá-lo. Quando um/a pai/mãe firma “Isso é coisa de bicha”, essa sentença tem múltiplos efeitos. A criança não entende muito bem o que é aquele “bicho-papão” que provoca a ira da/o mãe/pai. Sabe que não quer ser rejeitado. Sabe, portanto, que não poderá (ainda que não saiba como) agir como uma bicha. Essas

²² Ver: <https://revistahibrida.com.br/brasil/o-paradoxo-do-brasil-no-consumo-de-pornografia-e-assassinatos-trans/>. Acesso em: 29 ago. 2022.

²³ Aqui não se trata de negar a incidência da violência heterossexista homofóbica sobre esses corpos “higienizados”, mas de demarcar a sofisticação do funcionamento da matriz de dominação num contexto neoliberal individualista, como será detalhado mais à frente nesta seção. Inicialmente, é preciso compreender a construção da bicha Outro/a num lugar de gênero e sexualidade articulados.

interdições ficam mais claras ao longo da vida. A bicha, o sapatão e o afeminado são essenciais para realimentar a heterossexualidade, não por serem estranhos, externos a ela, mas porque a constituem ou, conforme Jacques Derrida, a diferença gera aquilo que ela proíbe, “tornando possível a própria coisa que ela torna impossível”. [...]

Nascemos e somos apresentados a uma única possibilidade de construirmos sentidos identitários para nossas sexualidades e gêneros. Há um controle minucioso na produção da heterossexualidade. E, como as práticas sexuais se dão na esfera do privado, será através do gênero que se tentará controlar e produzir a heterossexualidade. Se meninos gostam de brincar de boneca ou meninas odeiam brincar de casinha, logo terá um olhar atento para alertar aos pais que seu/sua filho/a tem comportamentos “estranhos”. (BENTO, 2011, p. 552)

O projeto de sexualidade desejável para o Brasil desde a colonização, pautado na branquitude e na cis-heterossexualidade viril (LUCAS LIMA, 2017) é, segundo a pesquisadora Megg Rayara Gomes de Oliveira (2018) é um projeto bem articulado desde a infância. A partir de suas análises sobre as possibilidades de infâncias bichas, a pesquisadora afirma:

Não existem modelos que possam ser tomados como exemplos de mecanismos de controle que incidam da mesma maneira e com a mesma eficiência sobre todos os sujeitos. Mas a zombaria, o escárnio e o deboche que decorrem da ideia de degradação ou degenerescência (ZAMBONI, 2016) são constitutivos das infâncias que escapam à branquitude e à cis heterossexualidade normativas.

As crianças que colocam a cis heteronormatividade branca em dúvida são impedidas de vivenciarem plenamente essa fase de suas vidas e se deparam com discursos e atitudes próprios do mundo adulto. A sexualização precoce de seus corpos, presente nos xingamentos e apelidos e nos discursos que procuram destacar o perigo que representam para as outras crianças, impede que suas infâncias sejam vividas plenamente.

A criança como dispositivo pedagógico que permite a naturalização da heterossexualidade (PRECIADO, 2014) autoriza o ataque sobre as infâncias que não estão alinhadas com as normas de sexualidade e de raça. Não há pudor em se tentar promover o apagamento de uma infância distintiva da cis heterossexualidade branca. (OLIVEIRA, 2018, p. 188-189)

Os relatos de Valter, Murilo, Spartakus e Well – observados com mais profundidade no capítulo 5 – passam pelo acionamento de memórias de (con)vivência da violência heteroterrorista desde muito jovens. Em, com frequência, “esse controle é perceptível apenas para aqueles/as que estão na mira”, se apresentando de diferentes formas em diferentes situações com discursos que “podem ser dirigidos como mísseis teleguiados ou soltos no ar na expectativa de que cheguem aos ouvidos de quem precisa ser atingido” (OLIVEIRA, 2018, p. 188). Seja na repreensão relatada por Well a suas

brincadeiras de infância de imitar cabelos longos amarrando panos na cabeça, na exclusão e no bullying ao longo da vida escolar de Spartakus por ser tachado como viado, no fato de Murilo ter passado toda a adolescência tendo “certeza de ser heterossexual” ou no caso mais “chocante” do relato de Valter de ter sofrido violência física ainda antes dos 7 anos de idade, tendo um de seus dentes quebrado por colegas de escola que o agrediram “por ser viado”.

A estratégia para que um projeto de sexualidade nos moldes hegemônico se efetive também passa pelo silenciamento. Tratar todas as crianças como brancas e cis heterossexuais ou assexuadas se faz necessário, o que resulta na certeza de que gays afeminados, viados e bichas não tiveram infância.

É justamente sobre as infâncias que surgem as primeiras reflexões de meus entrevistados, que confirmam a certeza de que experimentavam, cada um à sua maneira, existências que não colocavam a heterossexualidade como um projeto de futuro.

O controle sobre suas sexualidades e sobre seus pertencimentos raciais partiam de vários lugares e era referendado pela escola através de discursos e ações que legitimavam a heterossexualidade e a branquidade como elementos que garantiriam uma existência no centro, indicando a margem como o lugar adequado para os gays afeminados, para os viados, para as bichas e para os/as pretos/as. (OLIVEIRA, 2018, p. 189)

Destaco ainda a sofisticação das formas de controle dos corpos-subjetividades que escapam das normas da cis-heterossexualidade, para além da perseguição, silenciamento e tentativa de destruição. Uma liberdade vigiada (TREVISAN, 2018), baseada em guetização e na expansão do gueto gay, que vem como uma falsa liberdade ou conquista, que, segundo Trevisan (2018), contribui para a redução do ser LGBTQ+ a fazer sexo, buscar e consumir sexo. A partir disso, contribui também para a criação ou fortalecimento de “tribos” baseadas em exibicionismo e narcisismo – como os chamados “gays barbies”, de pele branca, músculos definidos/trincados e, em geral, descamisados – e numa nova padronização dos corpos, ainda que fora da norma heterossexual, baseada também num “tripé virilidade, beleza e juventude” (TREVISAN, 2018, p. 432).

Provavelmente a comunidade LGBTQ ficou mais próxima da integração à sociedade, podendo imitar seus padrões, inclusive de consumo. Mas, como se trata de uma sociedade injusta por base, a liberdade conquistada não é o que se esperava: está sempre vigiada, em clima de permissividade controlada. [...]

A padronização virou culto à igualdade. Ou seja, instaurou-se uma uniformização do desejo. E, em consequência, uma nova intolerância entre diferentes tribos. Assim, os valores homofóbicos voltaram reforçados, ao serem exercidos entre os próprios LGBTQs, na mesma

busca de padronização – em muitos casos acrescida daquela arcaica “discrição”. Trata-se de um secreto desejo de se identificar com o padrão de normalidade heterossexual. De novo: mudaram os doces, mas as moscas continuaram as mesmas. Como o perfil da normalidade é sempre muito rígido, apareceram outros transgressores, os novos perversos, que também vêm arcar com os juro, em circunstâncias por vezes comprometedoras – por se desviarem dos novos padrões. [...] Então, é possível que, instigados pelos mesmos mecanismos de permissividade do passado, voltemos a cair no conto da “revolução sexual”, que nada mais foi do que uma integração da sexualidade ao mundo do consumo. Mal disfarçado de liberação, o consumismo sexual tirou proveito, como costuma ser, da ansiedade. Nossa liberação sexual nos tornou apenas filhos mimados da permissividade: quer dizer, vivemos o que nos é permitido, travestidos²⁴ de transgressores (TREVISAN, 2018, p. 432-433).

A abordagem de Trevisan, além de carregar um tom demasiado individualista, deixa de fora a racialização (branca) dessa padronização, afinal as tais “tribos” herméticas e o “culto à igualdade” criticados pelo autor são regidas pelo padrão racista da branquitude. Só se pode falar em “culto à igualdade” se pensarmos em termos brancos – que se supõem universais, sendo uma limitação da análise de Trevisan – afinal só se poderia dizer que há “culto à igualdade” de fato, no sentido colocado pelo autor, se bichas pretas estivessem “cultuando” outras bichas pretas, e não é o caso. O “culto” entre os gays – e não só entre os gays – não é, então, à igualdade, é ao padrão branco, cis masculino e viril (LUCAS LIMA, 2017), não rompendo, de fato, com nenhuma norma da dominação.

Ainda que haja limitações importantes nas críticas de Trevisan, ao não desafiar a suposta universalidade branca, sua obra permite observar, quando se fala das vivências bichas, como sistemas interseccionais de opressão são atualizados ao longo do tempo – mantendo o mesmo padrão de corpo-subjetividade no topo – com novos discursos. A integração e a “liberdade vigiada” da qual fala o autor, aparece possível – e de fato tentadora – para corpos gays/bichas bastante específicos, que não desafiem tanto assim os valores da matriz de dominação – que são brancos, coloniais, burgueses, heterossexista e masculinos viris. A matriz de dominação, na verdade, se atualiza (COLLINS, 2019), faz determinadas concessões, cria uma ilusão de inclusão, abertura e suposta justiça que na verdade não rompe verdadeiramente com os padrões de dominação. A individualização de todas as questões, a mentalidade neoliberal, é talvez a mais recente e dominante atualização da matriz de dominação. A ilusão neoliberal que tentam nos vender

²⁴ Considero importante ressaltar a transfobia que acompanha o uso do termo “travestido” como sinônimo de “disfarçado” e em uma conotação pejorativa.

é, em parte, de que seria possível nos integrarmos à sociedade por meio do consumo, como se isso fosse empoderamento e transformação social, aliás, não social de fato, uma vez que esse pensamento neoliberal está centrado no individualismo.

Não pretendo aqui desenvolver uma reflexão aprofundada a respeito do neoliberalismo e de onde (não) se encaixam as pessoas LGBTQ+ nesse sistema. Meu foco é, antes, a compreensão de que a ideologia neoliberal aparece, como definiu Sueli Carneiro em entrevista ao podcast *Mano a Mano* (2022), como triunfante atualmente, baseado num “individualismo babaca” no qual as pessoas são convencidas de que o indivíduo sozinho, via mobilidade social, faz a diferença e é “agente da transformação” desencorajando a “investir numa estratégia coletiva de luta, e sem ela a gente não se emancipa”. Ideias bastante difundidas entre os gays brancos de maneira especial de que a ascensão econômica/social de alguns poucos de “nós” representaria avanços sociais importantes de emancipação estão baseadas nessa ideologia neoliberal. Aqui, parto do princípio interseccional já estabelecido anteriormente de que a liberdade deve ser indivisível (JORDAN, 1992 apud COLLINS, 2017) e de que a emancipação só pode ocorrer de forma coletiva, para todos. Se nossos horizontes estão na integração de alguns LGBTQ+ individuais a determinados privilégios concedidos pelo atual sistema de dominação, então esse horizonte não passa de neoliberalismo “do mais babaca possível” (MANO A MANO [CARNEIRO], 2022).

Importante destacar que isso não significa que ações e resistências um pouco mais individuais sejam impossíveis, ou que somente haja valor em ações que visem o contexto “macro”. A questão principal na fala de Sueli Carneiro é que não pode ser a mobilidade individual o *horizonte*, o que não significa que ela não possa funcionar de forma tática e estratégica em muitos casos. O próprio Samuel, a partir de seu lugar de escritor e produtor de conteúdo, (re)conhecido em algum nível, obtendo alguma “ascensão”, por assim dizer, buscou utilizar-se desse lugar “conquistado” para promover inclusão, ainda que de forma limitada, para pessoas LGBTQ+ e negras no mercado de trabalho, especialmente na Comunicação/Publicidade. A possibilidade de melhores salários não é de forma alguma o horizonte, mas não deixa de ser importante para a sobrevivência e mais possibilidades de autonomia de pessoas LGBTQ+ negras em contexto capitalista e neoliberal.

Do mesmo modo, apesar de todas as limitações da “representação simbólica” (COLLINS, 2019) disfarçada de inclusão, não implica afirmar que seja irrelevante a produção de outras imagens de vidas LGBTQ+ possíveis e a ocupação de certos espaços

inseridos na matriz de dominação, marcadamente cargos políticos representativos – não chegarei, no entanto, ao ponto de considerar o surgimento de um “novo” bilionário gay algo passível de tornar a sociedade mais justa. Embora a representação política LGBT+ venha sendo um tema espinhoso na comunidade brasileira há décadas, como bem lembra Trevisan (2018), ela é ilustrativa dos limites da representação simbólica, afinal, de que adianta um deputado federal gay que tem como base de sua agenda justamente se opor a ampliação dos direitos à comunidade LGBT+? A resposta é: não apenas não adianta de nada, como tais figuras têm atuação decisiva na perpetuação da opressão. Por outro lado, há uma mensagem muito mais promissora, por exemplo, no exemplo recente do senador da República eleito pelo Espírito Santo, Fabiano Contarato, efetivamente comprometido com a expansão dos direitos e com uma sociedade mais justa – ex-policial, chegou a dizer abertamente, tanto no Senado quanto em entrevistas televisionadas e no YouTube ter tido promoções negadas a ele por homofobia institucionalizada, além de dizer, em mais de uma oportunidade, que foi usado (enquanto policial) pelo Estado Brasileiro como chicote contra negros e pobres – protagonizou um momento histórico no Senado Federal brasileiro ao reagir publicamente, durante sessão na CPI da Pandemia, aos ataques homofóbicos dirigidos a ele por um dos depoentes à Comissão. Se, por um lado, Contarato teve amplo apoio simbólico, e em alguns casos prático, dos colegas senadores presentes na sessão, inclusive sendo convidado a ocupar simbolicamente a presidência da CPI de maior audiência e notoriedade da história do país, nenhum dos colegas senadores chegou a se utilizar de sua autoridade para decretar prisão em flagrante do agressor homofóbico.

Audre Lorde (2013) diz que “as ferramentas do mestre não irão dismantelar a casa do mestre”, no entanto, é possível que alguns sujeitos, atuando como infiltrados, como as *outsiders within*, estando próximos o suficiente para compreender o funcionamento de tais ferramentas criem e aproveitem oportunidades de sabotá-las. “Elas [as ferramentas do mestre] podem nos permitir temporariamente a ganhar dele [o mestre] em seu jogo, mas elas nunca vão nos possibilitar a causar mudança genuína” (LORDE, 2013) e este fato, ainda segundo Audre Lorde, somente é àquelas/es que “ainda definem a casa do mestre como a única fonte de apoio”, como a única possibilidade.

Em diálogo com a obra do francês George Didi-Huberman (2011), como também já o fez Trevisan (2018), a partir das sobrevivências dos lampejos dos vaga-lumes tanto diante da escuridão profunda – a grande noite como um instrumento/efeito da dominação, digamos, mais antigo/clássico – quanto dos holofotes – instrumentos de dominação atualizados e mais sofisticados. A escuridão é uma metáfora mais frequente

para situações de opressão – tempos sombrios, por exemplo – mas, a partir de Didi-Huberman, em diálogo com perspectivas interseccionais (BUENO, 2020; COLLINS, 2019), sistemas de dominação mais sofisticados são capazes de sufocar os lampejos dos vaga-lumes não só a partir do silenciamento total, mas também da elevação de apenas pouquíssimas vozes, extremamente selecionadas, superexpostas, com a luz focada, e também opressiva, dos holofotes. Enfim, as reflexões de Didi-Huberman (2011) a respeito das imagens vaga-lumes que sobrevivem em meio à superexposição dos holofotes do reino, dotadas da capacidade de organizar pessimismos – narrar sobre opressões vividas, por exemplo – processo que Didi-Huberman considera fundamental para produção de esperança e transformação da realidade.

Através da dança renitente dos vaga-lumes purpurinados, diremos sim no meio da noite atravessada pela execração que os senhores do poder emitem para nos ofuscar. Assim, a opressão que tenta sufocar nosso desejo, ela mesma será o motor da nossa luz e da nossa dança de vaga-lumes na noite. Quanto mais escuridão dos opressores, maior será a luz emitida pela purpurina dos oprimidos (TREVISAN, 2018, p. 578).

Imagens de protesto e de resistência, apesar de sua fragilidade, de sua existência no limiar do desaparecimento. Essas narrativas vaga-lumes compartilhadas no Guardie no Armário teriam então a capacidade de, ao serem escutadas, suscitarem outras, a partir dos vínculos, de afetos, em re(ex)istência. Os corpos e as narrativas passam a ser vistos como políticos.

3.2 Territórios e territorialidades

Início esta sessão estabelecendo territorialidade, como definida por Robert David Sack (2013, p. 76), como sendo a tentativa de influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relações ao se delimitar e assegurar controle sobre uma certa área, chamada de território. Território, por sua vez,

pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto dos projetos e das representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos. (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 323).

A noção de território será, aqui, compreendida em uma perspectiva mais ampla, indo além da área geográfica privilegiada na abordagem de Sack (2013), de modo a abarcar tanto territórios físicos quanto simbólicos e seus atravessamentos, como proposto na definição oferecida por Félix Guattari e Suely Rolnik (1996). Destaco, ainda, que esse “sentir-se em casa” do qual falam os autores tem mais a ver com reconhecimento e familiaridade do que com uma sensação de segurança e conforto, mesmo porque, se tratando das bichas, estar “em casa” frequentemente implica violências e silenciamento ao longo de boa parte da vida. Embora mesmo os ambientes familiares mais acolhedores estabeleçam relações de territorialidade (SACK, 2013) – de pais e mães sobre filhos pequenos, por exemplo – é necessário estabelecer aqui esse distanciamento entre casa/família e conforto/acolhimento nas vivências de pessoas LGBT+.

Quanto de nós ainda sustentamos que os significados de masculino e feminino são determinados pelas instituições da família heterossexual e da ideia de nação que impõe uma noção conjugal do casamento e da família? Famílias queers e travestis adotam outras formas de convívio íntimo, afinidade e apoio. [...]

Encontramos apoio e afeto através de muitas formas sociais, incluindo a família, mas a família é também uma formulação histórica: sua estrutura e seu significado mudam ao longo do tempo e do espaço. Se deixamos de afirmar isso, deixamos de afirmar a complexidade e a riqueza da existência humana. (BUTLER apud. TREVISAN, 2018, p. 567).

Por um lado, pensar território e territorialidade em uma abordagem física/geográfica, como seria, talvez, mais usual, acaba por integrar a perspectiva interseccional. Relações e vínculos territoriais, como centro/periferia, capital/interior ou favela/asfalto, devem ser levadas em conta em uma abordagem interseccional focada em sujeitos, tanto quanto fatores de raça, gênero e classe – a própria ideia de *outsider* (COLLINS, 2016) pressupõe uma relação territorial. No entanto, aqui, proponho o foco nas territorialidades e territórios simbólicos – mas não totalmente dissociados dos territórios físicos/geográficos – e essa tentativa de controle dos corpos e relações, bem como sua relação com os processos de saída do armário.

Conforme apresentado por Sack (2013, p. 60-61), a territorialidade se organiza segundo três efeitos lógicos: (a) definição ou classificação por área; (b) comunicação pelo uso de um limite e (c) imposição de controle sobre o acesso (ou não) à área. Esses três elementos devem se apresentar em conjunto para que um lugar se configure como território, seja físico ou simbólico. Uma mera descrição ou delimitação de um espaço,

não cria, por si, um território, muito menos uma relação de territorialidade, pois “territórios requerem esforços constantes para estabelecê-los e mantê-los. Eles resultam de estratégias para afetar, influenciar e controlar pessoas, fenômenos e relações” (SACK, 2013, p. 77). Territorialidades se definem, nesse sentido, como relações de poder.

A área da territorialidade não precisa ser defendida, se for entendido que a área em si mesma é o objeto de defesa, e que o(s) defensor(es) deve(m) estar dentro do território defendido. Território pode ser usado não apenas para conter ou restringir, mas também para excluir. E os indivíduos que estão exercitando o controle não precisam estar dentro do território. Na verdade, não precisam estar em qualquer lugar próximo dele. Uma cerca ou muro pode controlar, assim como também uma placa de ‘proibida a entrada’. Pela definição, a territorialidade estabelece o controle sobre a área como um meio de controlar o acesso a coisas e relações. (SACK, 2013, p. 78).

A estratégia da territorialidade, além do controle territorial – demarcação de limites de uma área – precisa sempre ser reforçada por ações não territoriais (SACK, 2013, p. 78), que apoiam e comunicam as ações de territoriais, ou seja, os limites. A violência direta, por exemplo, representa uma ação não territorial utilizada para comunicar os limites de acesso a uma área quando, por exemplo, direcionada a um jovem gay ou a uma travesti. Essa violência, além de visar destruir o corpo, comunica a este corpo e a todos os semelhantes de forma bastante clara: este não é o seu lugar, vocês não são bem-vindos/as aqui.

Também a ideia de que um território precisa de uma constante trabalho para defendê-lo e comunicar seus limites – que tampouco são inalteráveis (SACK, 2013, p. 78) – torna possível uma aproximação com esferas simbólicas tais quais masculinidade (gênero) – conforme Bourdieu (2012), exige constante afirmação e defesa da virilidade pelos “homens de verdade”, e branquitude (raça) – “consenso branco” e o processo de defesa deste lugar a partir da triangulação, conforme aponta Grada Kilomba (2019). Gênero e raça, bem como sexualidade, são categorias sociais simbólicas que exercem papel fundamental no acesso a determinadas áreas, sejam físicas – como um prédio ou uma sala – ou simbólicas – como um cargo de representação política – e ajudam a compor relações de territorialidades, mas seria possível compreender essas categorias também como territórios/territorialidades em si?

Observando as três características, ou efeitos práticos, da proposta de Sack (2013), considero uma abordagem possível. Tomo como exemplo os corpos/subjetividades bichas: há uma classificação básica por área que normatiza corpos

e subjetividades como “normais”, desejáveis, humanos – ou seja, heterossexuais, cisgêneros e preferencialmente brancos e de classe alta (LUCAS LIMA, 2017; TREVISAN, 2018) – e os que estão fora, os *outros*. Ao classificar por área (SACK, 2013), não é preciso que aqueles que buscam o controle listem todas as infinitas proibições desse sistema de territorialidade da norma cis-heterossexual, além de permitir modificações nos limites da área ao longo do tempo – o uso de maquiagem e salto alto já foi símbolo de virilidade e poder voltado a homens, enquanto hoje, em geral, se condena o uso de tais adereços por corpos entendidos como masculinos pelo senso comum.

Esta classificação por área vem acompanhada de uma comunicação clara, embora por vezes sutil ou disfarçada (TREVISAN, 2018) de seus limites, do que é “masculino”, do que é “feminino”, do que é uma subjetividade ou comportamento sexual “correto” e do que não é aceitável. O cantor Caio Prado traz em sua canção “Não Recomendado” uma menção a esses limites como uma placa: “A placa de censura no meu rosto diz/ Não recomendado à sociedade” (PRADO, 2014)²⁵. Placas são frequentes sinalizações de limites territoriais – como “proibida a entrada” ou “somente pessoal autorizado” – e a associação da censura ao seu corpo bicha como uma placa reforça o âmbito da territorialidade. Essa sinalização e delimitação aponta para a tentativa de controle. Nenhum sujeito deve ultrapassar os limites colocados desse território da cis-heteronormatividade, do padrão de corpo-subjetividade desejado (LUCAS LIMA, 2017) e qualquer transgressão deve ser punida – aqui o reforço da territorialidade pela ação não territorial – com ostracismo e/ou “correção/cura” por diversos meios (TREVISAN, 2018).

O controle sobre as existências bichas ou existências anunciadas tem início muito cedo, antes mesmo de uma consciência ser construída. Os mecanismos de controle que incidem sobre um gay afeminado, viado e bicha preta adulta são observados durante suas infâncias com a intenção deliberada de assegurar a cis heteronormatividade branca como única existência possível.

Muitas vezes, esse controle é perceptível apenas para aqueles/as que estão na mira dos discursos e das ações normatizadoras. Os discursos podem ser dirigidos como mísseis teleguiados ou soltos no ar na expectativa que cheguem aos ouvidos de quem precisa ser atingido. (OLIVEIRA, 2018, p. 188)

Em relação aos processos de “saída do armário”, o próprio armário metafórico sobre o qual se fala pode ser entendido, também, como um território simbólico revestido de relações de territorialidade que buscam controlar os corpos e as relações. Os limites

²⁵ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=aq5yOS_XtNU

do armário limitam e excluem aquilo considerado como inadequado. João Silvério Trevisan (2018) afirma que as relações LGBT+ estão relegadas a um profundo silenciamento, escondidas dos olhos da sociedade, mesmo que seja de amplo conhecimento social sua existência. Frases recorrentes vindas de setores mais conservadores da sociedade que, no entanto, relutam em assumir-se claramente como homofóbicos evocam ideias como “você pode ser gay, mas não precisa ser escandaloso, não precisa gritar para todo mundo, o que você faz entre quatro paredes é problema seu”. No entanto, essa lógica de confinamento das relações a uma “esfera privada” não parece funcionar da mesma forma para relações heterossexuais, exibidas e exaltadas na política²⁶, na ficção televisiva, no cinema, na publicidade a todo momento. Não é o sexo que deve permanecer exclusivamente na esfera privada, mas sim o sexo “inapropriado”.

É fato que há muitas pessoas LGBT+ que se mantêm “no armário” durante toda a vida, ou vivem vidas duplas e mesmo casamentos heterossexuais de fachada – e há diversos casos documentados em Trevisan (2018) desde o Brasil colônia – e outras pessoas conseguem/escolhem sair do armário. Estar no armário é, de toda forma, se considerarmos as territorialidades simbólicas, estar inserido em uma multiterritorialidade (FRAGOSO; REBS; BARTH, 2011), na qual diferentes territórios e territorialidades se sobrepõem e se atravessam, nesse caso um “território armário” e um “território sociedade”.

A multiterritorialidade se caracteriza-se [sic] pela superconexão de territórios e pela maior fluidez dos trânsitos espaciais, facilitando o acesso (tanto virtual quanto materialmente) aos diferentes lugares em que se ancora o “espaço de fluxos” (Castells, 1999). Nesse cenário, a ideia de desterritorialização não decorre de uma efetiva extinção dos territórios, mas da dificuldade de reconhecer (ou de definir) os territórios múltiplos e descontínuos da atualidade, que impede o reconhecimento do caráter imanente da (multi)territorialização na vida dos indivíduos e dos grupos sociais. (FRAGOSO; REBS; BARTH, 2011, p. 213-214).

Embora as autoras, como Sack (2013), tenham como foco os territórios em uma abordagem mais próxima do físico/geográfico – passando pelo virtual/digital – pretendo aqui transpor essa abordagem da multiterritorialidade também para os territórios

²⁶ O que é, afinal a figura da “primeira-dama” se não a exibição de um relacionamento heterossexual? O que fazem o presidente – no Brasil, todos homens à exceção da presidenta deposta Dilma Rousseff – e a primeira-dama entre quatro paredes, considerando que ambos têm uma relação conjugal? Fica claro que não é o envolvimento afetivo e sexual que deve ser estritamente do privado, até escondido, mas tão somente aqueles que fugirem à norma cis-heterossexual monogâmica (ou ao menos aparentemente monogâmicas).

simbólicos. Mesmo ao sair do armário – e isso será visto mais adiante – sujeitos que estiveram dentro dele ainda carregam em si marcas e padrões de comportamento vindas da repressão à sua sexualidade – interna e externa – e de “se esconder” nesse território armário. Sair do armário não é um momento, é um processo. Desterritorializar-se (do armário) não apaga de uma hora para outra os vínculos e relações de territorialidade construídas até então, daí a ideia de multiterritorialidade (FRAGOSO; REBS; BARTH, 2011).

O processo de saída do armário pode ser visto, por fim, como um rompimento de fronteiras territoriais, fronteiras essas que são guardadas e vigiadas. Atravessar essa fronteira simbólica, abrir a porta do armário – quebrar o armário, conforme Linn da Quebrada ao final da canção “Enviadescer” (QUEBRADA, 2017)²⁷ – é desafiar mecanismos de vigilância e controle, especialmente ao se relatar esse processo em um canal de YouTube e em um livro. Esse desafio acarreta riscos amplamente conhecidos por aqueles que estiveram no armário e constantemente reforçados ao longo de toda a vida, seja por ações territoriais ou não.

3.3 Territórios digitais: potências e limitações

Proponho, aqui, uma abordagem de redes sociais digitais, como o YouTube considerando-as também como aparelhos, a partir do pensamento de Vílem Flusser (2009a), para quem o aparelho fotográfico que serviu como um protótipo para todos os demais aparelhos. Não há tecnologias neutras e o YouTube não é exceção. Os aparatos tecnológicos são fruto de aparelhos ideológicos que tanto moldam como são moldados por estruturas de pensamento (FLUSSER, 2009a). Em um processo de retroalimentação, “[...] o fotógrafo funciona em função do aparelho, o aparelho em função do fotógrafo e ambos são funções da produção de fotografias” (FLUSSER, 2009b, p. 130).

A ideia da caixa preta de Flusser (2009a) nos permite enxergar a câmera fotográfica, aparelho protótipo de todos os posteriores, como “instrumento construído pelos homens, dentro de uma realidade e linha de pensamento, e, por conta disso, dispõe de uma série de aparatos internos que permitem a construção de uma imagem que propague o ideal de quem a deu origem” (KAISS, 2018). O ideal que deu origem tanto ao aparelho fotográfico quanto ao aparelho YouTube tem suas bases na matriz de

²⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MFmZj4SyrY>

dominação (COLLINS, 2019) formada por opressões estruturais que sustentam um sistema patriarcal, colonial, branco, racista, heterossexista e capitalista.

Não pode haver um “último” aparelho, nem um “programa de todos os programas”. Isto porque todo programa exige metaprograma para ser programado. A hierarquia dos programas está aberta para cima. Isto implica o seguinte: os programadores de determinado programa são funcionários de um metaprograma, e não programam em função de uma decisão sua, mas em função do metaprograma. [...] O aparelho fotográfico funciona em função dos interesses da fábrica, e esta, em função dos interesses do parque industrial. E assim ad infinitum. (FLUSSER, 2009a, p. 26-27).

A matriz de dominação colonial eurocêntrica poderia ser compreendida, então como parte de um metaprograma (FLUSSER, 2009a) que retroalmente programa(ções) em função do qual programadores e aparelhos operam. Para além das vantagens econômicas e produtivas que a branquitude²⁸ costuma ter no espaço digital do aparelho YouTube, como acesso mais fácil a equipamentos de alta qualidade, é visível e frequentemente comentado por produtores de conteúdo negros no YouTube – e em outros espaços – que os algoritmos têm preferência pelo conteúdo produzido por rostos brancos, fazendo com que chegue mais facilmente a mais usuários. Recentemente, como lembram Roth (2016) e Silva (2019b), o algoritmo do Google – dono do Youtube – identificou fotos de jovens negros como “gorilas” e os usuários do Instagram – parte do conglomerado Facebook/Metaverso – relatam a não adequação dos filtros do aplicativo a peles mais escuras. Também o algoritmo do aplicativo FaceApp, ao aplicar o filtro destinado a deixar a pessoa mais bonita, promove o embranquecimento da pele (KAISS, 2018; SILVA, 2019b). Esses exemplos reforçam indícios do “pacto narcísico da branquitude” (BENTO, 2002) e do que é proposto por Silva (2019b, p. 3) ao dizer que estudar a branquitude é “uma chave importante para entender os modos pelos quais as tecnologias automatizadas demonstram continuamente vieses racistas, mesmo provenientes de empresas globais bilionárias com todo aparato tecnológico-financeiro disponível”.

A definição da branquitude como norma e de todas as pessoas não brancas como “outro/a” é um dos três elementos fundamentais do racismo, apontados por Grada Kilomba (2019, p. 75-76), ao qual se somariam a associação desse status de “outro/a” –

²⁸ “Branquitude é o reconhecimento de que raça, como um jogo de valores, experiências vividas e identificações afetivas, define a sociedade” (BENTO, 2002, p. 163) e

diferente da norma branca – a uma hierarquia baseada em estigmas na qual o sujeito branco é superior, bem como o poder histórico, econômico, social e político. “Pensar o negro como *Outro* é buscar o que o diferencia de um *Nós*, e essa diferença, ainda que construída simbolicamente, passa pelos sentidos” (MENDONÇA, 2006, p. 25, grifos do autor), objetificando e desumanizando. Isso se dá na invisibilidade, silenciamento e esquecimento do negro como algo inerente à identidade branca (BENTO, 2002; SILVA, 2019b). Manifestações de racismo atravessam a produção e distribuição no YouTube porque são resultado de “práticas econômicas e produtivas” próprias de seu contexto (SILVA, 2019b) atravessado pela programação desse aparelho cuja caixa preta (FLUSSER, 2009a) não pode ser acessada pelo usuário.

Para Roth (2016, online), “[...] o problema central não está tanto na limitação tecnológica, mas sim na falta de percepção sobre quem serão os usuários dos produtos, e no conseqüente reconhecimento da diversidade de tons de pele que precisa ser embutida nos algoritmos que controlam o resultado final”. Silva (2019b, p. 9) também aponta isso ao afirmar que “Comumente aplicativos que buscam alcance global projetam seus consumidores apenas como brancos”. A programação dos aparelhos, como, neste caso, o YouTube, e a inacessibilidade de sua caixa preta (FLUSSER, 2009a) deve ser levada em conta para que não adotemos uma perspectiva otimista demais, romantizada, em relação às potências da apropriação desses aparatos tecnológicos por sujeitos subalternizados para fazer circular sua produção de ideias, de saberes – como Samuel faz no *Guardie Armário*. Os aparelhos não os pertencem e não os favorecem e há ainda o risco de que esses sujeitos passem de fato a funcionar – como funcionários (FLUSSER, 2009a) – do aparelho e de sua programação colonialista, em lugar de buscar, dentro do possível, subvertê-la.

Retomando o pensamento de Flusser (2009a) e a “incorporação de valores em dispositivos tecnológicos” apontada por Silva (2019a, p. 5), o funcionamento dos aparelhos está atrelado à forma de pensamento, à ideologia, de seus programadores, daqueles que os criam, nesse caso impregnada pelo racismo, pelo heterossexismo e pelos demais sistemas de opressão que operam na matriz de dominação (COLLINS, 2019), gerando o que Silva chama de “dupla opacidade” (2019a; 2019b), invisibilizando “tanto os aspectos sociais da tecnologia quanto os debates sobre a primazia de questões raciais nas diversas esferas da sociedade – incluindo a tecnologia, recursivamente” (SILVA, 2019b, p. 4). A falta de diversidade “tem impactos materiais e simbólicos nas interfaces e sistemas usados por grande parte das populações mundiais” (SILVA, 2019b, p. 11) e

proponho problematizar justamente esses impactos, articulados a processos de subjetivação, no caso dos vídeos do Guardai no Armário.

O YouTube se configura, segundo Kárin Klem Lima e Analice de Oliveira Martins, como uma plataforma identificada por/com um modo de fazer marcado pelo amorismo que diminui “as distâncias entre emissor e receptor nesse processo comunicacional, conferindo ao material a ideia de acessibilidade do espectador em relação ao emissor” (LIMA; MARTINS, 2016, p. 3), que se mantém, em alguma medida, mesmo diante do cenário de profissionalização dos chamados *youtubers*. Sob o lema “transmita a você mesmo”, o YouTube se tornou um espaço privilegiado para a exibição de si por meio de pequenas autobiografias descrevendo experiências, apresentando impressões e mesmo análises (COSTA, 2009, p. 206). O formato original do Guardai no Armário, embora voltado a autobiografias em vídeo, de outros sujeitos que não o “dono” do canal, se distancia dessa estética focada no indivíduo e em suas impressões geralmente ressaltada pelos *vlogs*. A plataforma do Youtube, no caso das narrativas de saída do armário, faz parte de um processo maior de subjetivação, no caso das bichas pretas.

O YouTube parece se associar muito bem ao que Rancière (2009, p. 48) aborda sobre revolução estética, que é, antes de tudo, a “glória do *qualquer um*” (grifo do autor), com um potencial político de subversão de regimes de visibilidade. Segundo Jacques Rancière (2009), essa revolução estética começa na literatura e só depois chega à fotografia e ao cinema (e, conseqüentemente, ao YouTube) e mesmo à Ciência.

Passar dos grandes acontecimentos e personagens à vida dos anônimos, identificar os sintomas de uma época, sociedade ou civilização nos detalhes ínfimos da vida ordinária, explicar a superfície pelas camadas subterrâneas e reconstituir mundos a partir de seus vestígios, é um programa literário, antes de ser científico. (RANCIÈRE, 2009, p. 49).

Rancière (2009), ao dizer *qualquer um* estabelece justamente esse lugar de “qualquer” em oposição ao que seriam os “grandes”. Baseado na literatura, ele fala especialmente da passagem da exclusividade dos épicos, epopeias, mitos nacionais à uma possibilidade de que pessoas comuns sejam vistas como também tendo histórias a contar. É nessa medida que olho para os testemunhos no Guardai no Armário como testemunhos “quaisquer”, vivências bichas que poderiam ser de “qualquer um”. Longe de buscar diminuir a importância desses testemunhos, trata-se justamente de encontrar nesse elemento parte da “grandeza”, das potências que os rodeiam.

No entanto, vale ressaltar também que há movimentos e esforços constantes de cooptação desse potencial político na plataforma, a partir de lógicas algorítmicas que atualizam e estruturam quem e o que pode circular mais facilmente, ou é mais valorizado, reordenando as possibilidades de viralização e limitando o alcance de narrativas como aquelas que habitam o canal do Guardai no Armário. Não há como desconsiderar os processos de celebrização ou de ganho de capital simbólico-midiático, de hierarquização de papéis dentro dessa rede social, que tendem a manter bichas pretas à margem ou restringindo a circulação dessas narrativas em “bolhas”. Quem tem capital simbólico fora do YouTube também pode ser privilegiado na plataforma, já que o status em outros espaços pode interferir na esfera de visibilidade de algumas pessoas que se destacam nos vídeos. Além disso, configurações de dominação e marcadores interseccionados de hierarquizações e opressões se mantêm nesses espaços digitais, muitas vezes ditos como democráticos pelas empresas que os gerem.

O YouTube, visto como aparelho, e sua caixa preta (FLUSSER, 2009a) fornece pouquíssima informação precisa aos usuários sobre o funcionamento da plataforma e de seus algoritmos. Mesmo criadores experientes não sabem ao certo como a plataforma determina quais conteúdos têm ou não circulação privilegiada ou as normas de monetização dos vídeos. Alguns anos atrás, diversos criadores de conteúdo LGBT+ enfrentaram problemas no YouTube com recorrentes desmonetizações de vídeos que contivessem palavras como “gay” e “lésbica”, por exemplo. O racismo, por sua vez, e marcadamente o racismo antinegro, é frequentemente relatado e denunciado por criadores de conteúdo online em diversas plataformas, inclusive no YouTube. O próprio Samuel relata sua percepção deste fenômeno em seu canal, observando que todos os vídeos postados com entrevistados/as brancos/as têm maior alcance na plataforma do que os vídeos com pessoas negras.

Essas limitações impostas pelo funcionamento das plataformas e pela própria matriz de dominação (COLLINS, 2019) que é reproduzida nesses territórios digitais não eliminam o potencial de apropriação destas ferramentas para produzir conteúdos que se contraponham a essa dominação, como é o caso do Guardai no Armário.

Com todos os limites, o espaço virtual tem sido um espaço de disputas de narrativas, pessoas de grupos historicamente discriminados encontram aí um lugar de existir. Seja na criação de páginas, *sites*, canais de vídeos, *blogs*. [...] Friso que mesmo diante dos limites impostos, vozes dissonantes têm conseguido produzir ruídos e

rachaduras na narrativa hegemônica (RIBEIRO, 2019, p. 86-87, grifo da autora).

O espaço das novas mídias na internet também foi invadido por revistas e fanzines digitais, sites, blogs e programas no YouTube com temática LGBT de todos os tipos, muitas vezes implicando o ativismo e a cultura queer. Gente como jovem youtuber carioca²⁹ Murilo Araújo, criador do canal Muro Pequeno, no qual debate com grande inteligência e simpatia desde preconceito homofóbico até racismo, o que tem garantido milhões de acesso. Também o Canal das Bee apareceu no YouTube abrindo espaço a depoimentos e atendimento psicológico. [...] Um caso a se destacar foi o programa Põe na Roda, em que dois jovens youtubers debatiam com inteligência e humor as mais diversas questões do universo LGBT. Depois que publicaram uma entrevista comigo, recebi uma tal quantidade de mensagens que pude ter dimensão clara do alcance das novas mídias utilizadas pela jovem comunidade LGBT. Diante desses resultados, os esforços de comunicação do jornal *Lampião da Esquina* me pareceram coisa de formiguinha (TREVISAN, 2018, p. 528-529, grifo do autor).

Os testemunhos no *Guardei no Armário* são, essencialmente, testemunhos de sujeitos *quaisquer*, não havendo no canal ou no livro qualquer relato de “grandes personagens” (considerando-se um público massivo ou lógicas hegemônicas de visibilidade), de pessoas que tradicionalmente são compreendidas hegemonicamente como as que fazem História (com H maiúsculo). Ainda que alguns “personagens” que integrem o projeto sejam amplamente conhecidos na internet e fora dela, com milhares ou milhões de seguidores, como Eduardo e Felipe, do canal Diva Depressão³⁰, e Pedro HMC, criador do canal Põe na Roda³¹, não é possível equiparar esses sujeitos e seus relatos, por exemplo, à “saída do armário”³² do governador do estado do Rio Grande do Sul (RS), Eduardo Leite, em uma entrevista na TV Globo. Um governador de estado brasileiro não é *qualquer um*.

Entre os testemunhos efetivamente selecionados para as análises, os de Well e Valter dificilmente podem causar confusão ao serem estabelecidos como “quaisquer”, no entanto, no caso de Spartakus e Murilo, acredito que sua maior projeção dentro e fora – especialmente Spartakus – do território digital requeira alguma discussão extra. Como

²⁹ Aqui há um equívoco de Trevisan. Apesar de viver há muito tempo na cidade do Rio de Janeiro, Murilo Araújo é baiano

³⁰ Vídeo no *Guardei no Armário* disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=a8NAjow3OOA>; Canal Diva Depressão disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UCMpWpGXG8tIWA6Xban2m6oA>

³¹ Vídeo no *Guardei no Armário* disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vBTpo1BXfKY>; Canal Põe na Roda disponível em: <https://www.youtube.com/user/canalpoenaroda>

³² Coloco entre aspas uma vez que, no caso de Eduardo Leite, se evoca a ideia do sair do armário como mero anúncio público.

dito anteriormente, a ideia de *qualquer* em Rancière (2009) se estabelece em oposição a uma lógica dos “grandes acontecimentos e personagens” que fazem uma História como H maiúsculo. Ainda que tanto Murilo quanto Spartakus tenham mais de 100 mil inscritos no YouTube – marca importante para mídia específica, inclusive concedendo uma plaquinha àqueles que a alcançam – além de vídeos que chegaram a milhões de visualizações e consigam transitar em alguns espaços de acesso difícil/exclusivo, tudo isso é bastante posterior ao tempo retomado em seus testemunhos. Nenhum dos dois era “famoso” ou um “grande influencer” ou apresentador da MTV Brasil ou havia sido entrevistado por grandes emissoras de tv aberta quando viveram os processos de saída do armário relatados nos vídeos. Sua visibilidade atual pode ter, sim, impactado em serem convidados por Samuel a contarem suas histórias no canal, bem como na projeção que os vídeos específicos tenham ganhado, mas com certeza não afetou os acontecimentos que eles narram nos testemunhos. Especialmente para nós, bichas, suas histórias são histórias *quaisquer* e, novamente, é justamente essa uma de suas maiores potências.

Também, embora seja claramente amadora e com marcas de edição típicas do YouTube, como o uso de vinhetas de abertura que introduzem os vídeos e, posteriormente, até bordões – “e aí, galera do Guardei no Armário!”, dito por Samuel em todos os vídeos a partir de certo ponto do canal –, a construção estética dos vídeos, especialmente no início, se aproxima muito do cinema documental. Ela pode ser, inclusive, compreendida como uma marca dessa coletividade que permeia o Guardei no Armário: Samuel participou da produção de um documentário dirigido por um amigo, baseado em entrevistas, enquanto escrevia o livro e pouco antes de pensar o canal (GOMES, 2020) e parece ter trazido para o YouTube frutos dessa experiência, não apenas profissional como afetiva³³.

Tanto no livro quanto no canal, o Guardei no Armário é primordialmente constituído de testemunhos. Segundo Rancière (2009, p. 57), a partir da “revolução estética”, o testemunho e a ficção passam a pertencer ao mesmo regime de sentido, de modo que não haveria mais uma fronteira clara entre história e poesia, entre pensar “o que sucedeu” e “o que poderia suceder”, entre o empírico e a ordenação (ficcional) de ações. É importante pontuar que a compreensão que Rancière (2009, p. 54) apresenta de

³³ O contato com esse amigo, a partir de um conto escrito por ele com protagonismo de um processo de saída do armário, foi fundamental no processo do próprio Samuel. Além disso, a irmã de Samuel foi convidada por ele para ser umas das entrevistadas do documentário e Samuel chegou a se apaixonar pelo amigo (GOMES, 2020).

“ficção” não é sinônimo de “falso” ou “mentira”, referindo-se, antes, a uma ordenação e coordenação de atos e signos que não se dá no empírico – no qual os acontecimentos não possuem ordenamento – sendo que “O real precisa ser ficcionado para ser pensado” (RANCIÈRE, 2009, p. 58).

Não se trata pois de dizer que a “História” é feita apenas de histórias que nós nos contamos, mas simplesmente que a “razão das histórias” e as capacidades de agir como agentes históricos andam juntas. A política e a arte, tanto quanto os saberes, constroem “ficções”, isto é, rearranjos *materiais* dos signos e das imagens, das relações entre o que se vê e o que se diz, entre o que se faz e o que se pode fazer. (RANCIÈRE, 2009, p. 59).

O que interessa a Rancière (2009, p.283) não é a oposição entre real e ficcional, mas entender como o trabalho da ficção busca um modo de enquadrar e pensar enunciados, objetos e acontecimentos “em termos de multitemporalidade, de plots entrelaçados”. O que ele propõe é olhar para as formas tradicionais de escritura da história - as formas de apresentação das situações, de agenciamento dos enunciados, as formas de construção das relações entre causa e efeito ou entre antecedente e consequente – de outro jeito, questionando os formatos tradicionais e hierárquicos de visibilidade e inteligibilidade. (MARQUES *et al*, 2020 p. 248).

A perspectiva do reenquadre rancièriano, abordada por Ângela Marques *et al.* (2020), remete ao modo de escrita e apresentação de situações:

A cena de dissenso, explica ele, é a escolha e a ordenação ficcional de uma singularidade a partir da qual se pode “fazer aparecer o que não aparecia, ou de fazer aparecer de forma diferente o que aparecia sob um certo modo de visibilidade e inteligibilidade.” (2018b, p.14). Ele deseja, como expresso no livro *La Méthode de la Scène*, evidenciar a continuidade de tempos e espaços que se amplificam em uma forma de encadeamento não linear e não representativa (MARQUES *et al*, 2020, p. 250).

Compreender esses testemunhos, essas histórias contadas no *Guardi no Armário*, como formas de “auto ficção” não significa, então, retirar delas sua realidade, mas elaborar uma constituição espaço-temporal. Possibilita observá-las como enunciados políticos literários capazes de, ao ficcionalizar e pensar o real, fazer efeito sobre esse real (RANCIÈRE, 2009, p. 59). Ao contar o que sucedeu nos processos de saída do armário, os sujeitos desses testemunhos também pensam e possibilitam pensar o que *poderia* suceder, recolocando em questão ordens de pensamento, estruturas sociais opressoras (KILOMBA, 2019; TREVISAN, 2018) naturalizadas, uma partilha já dada que está em xeque (RANCIÈRE, 2009).

Entendi com o tempo que este não era um livro, era meu manifesto por um maior reconhecimento e visibilidade para pessoas iguais a mim, pretos, periféricos, gays afeminados, com a fé no homem ou em Deus abalada, Sinto até hoje uma força gigante para manter esse projeto de pé e não faço ideia de onde ela vem. Talvez da vontade de que ninguém mais precise sofrer para ser quem é. (GOMES, 2020, p. 10).

Analisar os testemunhos a partir de sua potência de instauração do “tempo da rêverie” ou do “devaneio fabulador” de Rancière (MARQUES et al, 2020), da capacidade de fabulação acionada por essas narrativas de saída do armário, pode ser um primeiro passo para compreensão da experiência desses sujeitos, de outros regimes de visibilidade proporcionados por ela e do surgimento de cenas de dissenso. Marques et al. (2020, p. 251) destacam que “a situação presentificada pela cena revela uma construção de pensamento que aparece como um tipo de corte instantâneo na partilha do sensível. É como se disséssemos: em um dado contexto, eis o que é visível e, como consequência, o que é pensável”. A ruptura com a estrutura racista e cis-heteronormativa passa pela fabulação, pela elaboração e circulação dessas narrativas de saída do armário, não apenas para quem constrói e dá contorno ao testemunho, mas também por materializar outras formas de visibilidade e legibilidade que envolvem desejos, vidas e subjetividades tolhidas pelas normas sociais hegemônicas.

É preciso deixar clara, porém, a necessidade, primeiro, de se defrontar com e compreender as lógicas e estruturas de opressão e silenciamento, de se analisar, desmontar e organizar o *pessimismo* (DIDI-HUBERMAN, 2011), diante de situações de opressão.

Ora, a própria experiência da guerra nos ensina - no que ela terá encontrado as condições, por mais frágeis que sejam, de sua narração e de sua transmissão - que o pessimismo foi, às vezes, “organizado” até produzir, em seu próprio exercício, o lampejo e a esperança intermitentes dos vaga-lumes. Lampejo para fazer livremente *aparecerem palavras* quando as palavras parecem prisioneiras de uma situação sem saída. (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 130)

Não é possível simplesmente negar as condições frágeis nas quais os testemunhos de saída do armário se dão, mas é justamente ao se compreender a fragilidade das condições que se torna possível melhor elaborar formas de fazer aparecer, possibilitar a esperança a imaginação política.

4. AUTODEFINIÇÃO E DESCOLONIZAÇÃO

4.1. O armário: trauma colonial

Assumir-se é um ato de fala, uma enunciação que rompe com fluxos de silenciamento que historicamente impõem aos corpos ditos “desviantes”, nesse caso as LGBT+, um lugar de marginalidade. Grada Kilomba (2019) estabelece a escrita como uma necessidade de enfrentamento desse silenciamento colonial, como ato potencial de descolonização, de tornar-se sujeito. A partir de Kilomba (2019), esse processo de saída do armário, que organiza a narrativa dos vídeos, passa a ser visto como próximo ao processo de “descolonização do eu” descrito na parte final do livro *Memórias da Plantação*.

Essa descolonização do eu se dá porque há um trauma colonial memorizado coletivamente em nossa sociedade fundada na violência da colonização europeia (KILOMBA, 2019). Se, por um lado, Grada Kilomba foca seu olhar para o trauma colonial nas relações raciais, especialmente no que define como racismo cotidiano (KILOMBA, 2019), compreendo como possível e necessário relacionar as violências cotidianas e estruturais vividas pelos sujeitos bichas ao trauma colonial. Assim como a opressão baseada em raça, a opressão com base em gêneros sexualidades tidos/as como desviantes, a cis-heteronormatividade e o heteroterrorismo (BENTO, 2011) têm sua origem, nas Américas, com a invasão e colonização europeia, que trouxe consigo a imposição da catequese aos povos originários e, posteriormente a inquisição e o higienismo (TREVISAN, 2018). Ao contrário do que ocorre com a Europa, de onde escreve a autora, no continente americano todas as relações sociais modernas, sejam de raça, classe, gênero, prática sexual, foram originadas por um trauma colonial a partir das invasões europeias chamadas de “descobrimientos”, junto ao genocídio e epistemicídio de povos originários e à escravidão como centrais na dita modernização do continente.

Porém, não se trata de equivaler o armário metafórico ao trauma colonial, pois, ainda que as violências heteroterroristas sejam profundas e persistentes, essas violências nunca levaram, por exemplo, à objetificação de seres humanos a tal ponto de serem tratados como propriedade e mercadoria, como foi feito com pessoas negras no período da escravidão. A aproximação, ainda inicial, em processo, que faço com as formulações de Grada Kilomba (2019) parte de entender a existência – e às vezes necessidade – desse armário como parte de um trauma social, coletivo, profundo em nossa sociedade e é nesse sentido que compreendo aproximações possíveis entre a saída do armário e a

descolonização do eu, com atenção à centralidade dada pelos colonizadores europeus do territórios hoje chamados de brasileiros às vivências e práticas das sexualidades ditas desviantes, como já dito anteriormente a partir de Trevisan (2018). As existências bichas aparecem e se constituem dinamicamente entre o armário e o trauma colonial. Kilomba (2019) tem o racismo cotidiano e sua relação com o trauma colonial como foco, mas deixa nítida a interseccionalidade das opressões de raça, gênero e classe, por exemplo, na atualização desse trauma. Vinculando o “trauma colonial” ao “trauma individual”, Grada Kilomba explica:

O relato psicanalítico do trauma traz três ideias principais implícitas: primeira, a ideia de um *choque violento* ou de um evento inesperado para o qual a resposta imediata é o choque; segunda, a *separação* ou fragmentação, pois esse choque violento inesperado priva a relação da pessoa com a sociedade; e, terceira, a ideia de *atemporalidade*, na qual um evento violento que ocorreu em algum momento do passado é vivenciado no presente e vice-versa, com consequências dolorosas (KILOMBA, 2019, p. 216, grifos da autora).

O *choque violento* provocado pela violência heteroterrorista sofrida pelos sujeitos bichas e a subsequente *separação*, elementos fundamentais do trauma, dão conta da experiência de se estar “dentro do armário”, de ser empurrado para ele. Diante da reencenação do trauma colonial, por meio do heteroterrorismo, como do racismo cotidiano, o choque é, em geral, a primeira resposta. Mesmo que a violência seja, infelizmente, esperada nas trajetórias bichas, a intensidade dessa violência recria esse elemento de choque e surpresa (KILOMBA, 2019). A análise de Kilomba (2019) do relato de Frantz Fanon e das mulheres que própria Grada Kilomba entrevistou em sua pesquisa nos ajuda a compreender a experiência do choque e suas consequências:

Após apresentar à/ao leitora/leitor seus episódios traumáticos e intensos de racismo cotidiano, Fanon tenta trabalhá-los reivindicando anonimato: “Afastei-me muito de minha própria presença, e me fiz de fato um *objeto*” (1967, p. 112). Ele continua: “Eu deslizo pelos cantos, permaneço em silêncio, aspiro ao anonimato, à invisibilidade” (Fanon, 1967, p. 116). Para salvar-se dessas agressões traumáticas esperadas, Fanon espera não ser notado. Ele é levado à alienação, pois identifica sua invisibilidade com igualdade: uma falsa equação, considerando que ele não pode escapar de sua *negritude* nem do racismo que o rodeia. [...] Alicia também aspira ao anonimato para escapar a ataques racistas: “às vezes tenho de ignorar (e) fingir que esqueci tudo”, explica ela. E em outros momentos “eu simplesmente não respondo, mas então as pessoas ficam muito chateadas... muito chateadas”. Ela pode desejar o anonimato, mas não pode escapar da agressão racista.

O desejo de anonimato também revela o desejo de não ser “assombrada/o” pelo trauma do racismo. Ser traumatizada/o, argumenta Cathy Caruth (1991, p. 3), “é precisamente ser possuída/o

por uma imagem ou um evento”. O trauma de ter sido atacada/o pelo racismo se torna uma possessão, que assombra o *sujeito* e interrompe, repentinamente, seu senso normal de previsibilidade e segurança. [...] É uma estranha possessão que retorna, de maneira intrusiva, como conhecimento fragmentado. Somos assombradas/os por memórias e experiências que causaram uma dor desumanizante, uma dor da qual se tem pressa em fugir (KILOMBA, 2019, p. 218-219, grifos da autora).

Não é difícil identificar a proximidade entre o choque provocado pelo racismo e o provocado pelo heteroterrorismo (BENTO, 2011), especialmente se atentarmos para a busca pelo anonimato e invisibilidade como tentativa (falha) de escapar da violência e da dor. Como bichas, somos levados, diante do choque com a violência, a nos esconder dentro do armário e, talvez por não haver marca física óbvia de que se é bicha – ao contrário da racialização – somos levados, ingenuamente, a crer que podemos escapar da violência se ficarmos bem escondidos em nossos armários, como é possível perceber no livro de Samuel (GOMES, 2020), e há mesmo aqueles entre nós que passam a vida toda se agarrando a essa crença. No entanto, por se tratar de memória coletiva, cristalizada pela reencenação constante do passado colonial – da inquisição, do higienismo – no presente, não se pode escapar da violência, do choque, não importa o quão fundo estejamos dentro do armário.

Quanto à *separação*, podemos vê-la e senti-la a cada vez que somos levados a cortar e esconder partes de nós mesmos por sermos bichas, a cada vez que nos vimos obrigados, pela violência, a mudar nossa forma de andar ou falar – “fala/anda feito homem!” – que nos vimos fragmentados, separados da sociedade, como *Outros*, sem lugar, história ou pertencimento.

“É como se eu tivesse de cortar isso de mim, cortar minha personalidade como uma esquizofrênica. Como se algumas partes de mim não existissem”, descreve ela [Alicia] o sentimento de separação. A metáfora e “cortar” ou “cortar sua personalidade” expressa o segundo elemento do trauma clássico: o sentimento de ruptura, corte e perda causada pela violência do racismo cotidiano [e do heteroterrorismo], um choque inesperado que priva o *sujeito* de suas conexões com a sociedade. (KILOMBA, 2019, p. 220, grifos da autora)

A violência nos separa da sociedade, da família, dos vínculos e, na tentativa de nos proteger disso, entrando no armário, ficamos separados tanto dos outros, já que não somos de fato ou agimos como “nós mesmos”, quanto fragmentamos nossa própria subjetividade, cortamos partes de quem somos, ficando separados, também, de “nós mesmos”. É preciso ainda compreender a *separação* mais específica que ocorre com as bichas pretas. Mesmo que todas as pessoas LGBT+ estejam em um lugar de *Outro/a* na

sociedade heterossexista a permanência do racismo opera para complexificar o lugar social da bicha preta que existe em um lugar de *Outro/a do Outro/a*, de exclusão e silenciamento entre os/as excluídos/as e silenciados/as, que nesse sentido pode ser compreendido a partir do lugar da mulher negra segundo Kilomba (2019). O racismo cotidiano (KILOMBA, 2019) é muito presente dentro da tal “comunidade gay”, bem como ideias de masculinidade hegemônica pautadas na virilidade. As bichas pretas frequentemente acabam relegadas a um aprisionamento, dentro da própria “comunidade”, entre o *objeto* e o *abjeto* (COSTA, 2017), como estrangeiras, estranhas, mesmo entre àqueles/as que seriam “os seus”.

O trauma traz ainda o elemento da *atemporalidade*, o terceiro elemento do trauma clássico, podendo ser entendido como a reencenação do passado no presente (KILOMBA, 2019). Segundo Grada Kilomba (2019, p. 222-223), embora a colonização e a escravização sejam vistas como elementos do passado, eles estão intimamente ligados ao presente e cenas do passado são reencenadas no presente de modo que “aqui’ parece ser ‘naquela época’”. Perguntas como “quem é o homem e quem é a mulher da relação?” direcionadas a casais formados por dois homens ou duas mulheres, de forma pretensamente inocente, mas violenta e invasiva, da parte de pessoas heterossexuais reencenam no presente um passado em que práticas sexuais não heterossexuais e reprodutivas eram abordadas como muito exóticas nas sociedades ocidentais e ocidentalizadas coloniais (TREVISAN, 2018).

Essa sensação de imediatismo e presença é o terceiro elemento do trauma clássico. Um evento que ocorreu em algum momento do passado é vivenciado como se estivesse ocorrendo no presente e vice-versa: o evento que ocorre no presente é vivenciado como se se estivesse no passado. [...] O passado nos agride no presente. Assim que ela [Kathleen] ouve a palavra *N.*, ela diz: “Eu senti essa dor nos meus dedos.” Kathleen é assombrada pelo passado traumático, que “retorna, de maneira intrusiva, em forma de experiências sensoriais ou motoras fragmentadas” (Van Der Kolk e Van Der Hart, 1991, p. 447). Somos assombradas/os por memórias coloniais intrusivas, que tendem a voltar (KILOMBA, 2019, p. 223)

Certos relatos de saída do armário no Projeto Guardei no Armário, a começar pelo do próprio Samuel em seu livro (GOMES, 2020) apresentam cenas que, a olhos menos atentos, podem parecer impossíveis, para usar uma expressão popular, em pleno século XXI. Já cheguei a ouvir de alguns conhecidos heterossexuais e cisgêneros coisas como “o mundo já mudou muito, já avançamos demais, hoje em dia não existe mais essa homofobia toda”. Essa reencenação constante do passado demonstra que o

heteroterrorismo que mantém o heterossexismo está longe de ser tão coisa do passado assim. Praticamente todos os sujeitos entrevistados por Samuel no *Guardei no Armário* relataram medo ou receio de serem expulsos de casa por seus/suas cuidadores/as da infância ou serem violentados por eles de outra forma. Alguns foram de fato expulsos de casa e abandonados por essa tal família que supostamente deveria servir como apoio e cuidado. Samuel, por exemplo, chegou a ser expulso de casa pelo pai evangélico ao dizer abertamente a ele e à mãe que é gay, ainda que, após a intervenção da irmã de Samuel, tenha voltado atrás no dia seguinte (GOMES, 2020).

Novamente, é preciso ainda lembrar que pessoas LGBTQ+ brancas, e talvez de forma especial os homens gays brancos, também costumam protagonizar reencenações coloniais cotidianas em relação aos/às LGBTQ+ negros/as, especialmente às bichas pretas. O que é a objetificação tão frequente de gays negros por brancos, a suposição de que são sempre – e, mais ainda, de que devem ser – sempre ativos, extremamente “bem-dotados”, viris e prontos para o sexo – aliás, só servindo para transar (COSTA, 2017)? O que é isso além de uma reencenação de um passado escravocrata da parte de pessoas brancas? E, para além desse exemplo mais direto e, penso, de mais fácil compreensão, há ainda a frequente categorização de pessoas negras e de seus traços – como cabelos crespos – como “exóticos/as”, às vezes com sujeitos/as brancos/as parecendo de fato acreditarem que se trata de um elogio, e não de uma formulação violenta. Sobre a escravização como trauma e meios de superação, Grada Kilomba escreve:

A escravização e o colonialismo podem ser vistos como coisa do passado, mas estão intimamente ligados ao presente. Em *Ghosts of Slavery*, Jenny Sharpe (2003) enfatiza a relação entre o passado e o presente, um presente assombrado pelo passado invasivo da escravização. Ela se refere à escravização como uma “história assombrada” que continua a perturbar a vida atual das pessoas *negras*. Seu objetivo, diz ela, é ressuscitar a vida das/os ancestrais, elevando a memória dolorosa da escravização e contando-a corretamente. Esta é uma associação fascinante: nossa história nos assombra porque foi enterrada indevidamente. Escrever é, nesse sentido, uma maneira de ressuscitar uma experiência coletiva traumática e enterrá-la adequadamente. (KILOMBA, 2019, p. 223-224)

A escrita do *Guardei no Armário* – tanto livro quanto canal – parece apontar numa direção semelhante. Estando fora da norma heterossexista somos assombradas/os por um trauma coletivo profundo e complexo. Nossas experiências pessoais e histórias de vida são também assombradas por esse passado, tanto de um ponto de vista social/coletivo, como na maioria das vezes um trauma clássico/individual das violências

vividas. O próprio armário metafórico nos assombra, quer estejamos dentro ou fora dele. Escrever/contar processos de saída do armário pode ser uma forma de ressuscitar memórias, pessoais e coletivas, e dar a elas um enterro adequado, não esquecendo as experiências do trauma, mas aprendendo e ensinando vidas possíveis, sem assombro.

As narrativas de saída do armário no YouTube, analisadas a partir de sua potência de criação de cenas polêmicas de dissenso, que rompam com a reencenação do passado colonial, envolvem processos de subjetivação política e de fabulação. A escrita (de si) como ferramenta para se tornar autor(a) da própria história, produtor(a) de sentido, *sujeito*, em vez de objeto, é uma possibilidade de processar o trauma, dando à experiência traumática um enterro adequado (KILOMBA, 2019). A visibilidade e invenção de modos de ser e dizer, que atravessam os âmbitos individual e coletivo, ao mesmo tempo se apropriam de uma plataforma moldada por regimes excludentes e podem ressignificá-la. Se há uma ferida, um trauma, colonial, a descolonização do eu (KILOMBA, 2019) dá conta de um processo de cura.

4.2 Sair do armário: descolonizar o eu

Partindo, como estabelecido anteriormente, de que racismo e heterossexismo no Brasil e nas Américas como um todo têm sua origem no mesmo colonialismo, o enfrentamento a eles passa pela descolonização como possibilidade de cura do trauma colonial. Novamente reforço que as aproximações que proponho entre as reflexões de Grada Kilomba (2019) sobre o racismo cotidiano, o colonialismo e a descolonização não tem pretensão de equivaler racismo e heterossexismo, mas de identificar a aproximação de ambos ao interseccionarem na mesma matriz de dominação (COLLINS, 2019). Pensando interseccionalmente, o foco aqui é nas possibilidades de tratar a ferida colonial (KILOMBA, 2019).

Descolonização refere-se ao desfazer do colonialismo. Politicamente, o termo descreve a conquista da autonomia por parte daquelas/es que foram colonizadas/os e, portanto, envolve a realização da independência e da autonomia.

A ideia de descolonização pode ser facilmente aplicada no contexto do racismo, porque o racismo cotidiano estabelece uma dinâmica semelhante ao próprio colonialismo: uma pessoa é olhada, lhe é dirigida a palavra, ela é agredida, ferida e finalmente encarcerada em fantasias *brancas* do que ela deveria ser. Para traduzir esses cinco momentos em linguagem colonialista militarista: a pessoa é descoberta, invadida, atacada, subjugada e ocupada. (KILOMBA, 2019, p. 224, grifo da autora)

A conquista da autonomia de que fala Grada Kilomba não deve ser confundida com o ideário neoliberal individualista. A autora se refere à conquista de mando sobre o território do próprio corpo e da própria subjetividade ao se libertar do mando das fantasias dos colonizadores, seguindo a metáfora do colonialismo, que “jaz exatamente na extensão da soberania de uma nação sobre o território além de suas fronteiras” (KILOMBA, 2019, p. 225). O armário para dentro do qual somos empurrados constantemente pelo heteroterrorismo (BENTO, 2011) é justamente estabelecido justamente pelo movimento colonizador heterossexista sobre o território dos nossos corpos-subjetividades bichas, constantemente reatualizado no presente, em que a cada abordagem heteroterrorista as bichas percebem que seus “corpos são explorados como continentes, suas histórias recebem novos nomes, suas línguas mudam; e, acima de tudo, elas se veem sendo moldadas por fantasias invasivas de subordinação [...] elas se tornam colônias metafóricas” (KILOMBA, 2019, p. 225). E, no caso das travestis e das bichas pretas, essas fantasias invasivas persistem até mesmo entre a tal comunidade LGBTQ+, perpetuada pelo racismo cotidiano de pessoas brancas, criando uma dupla asfixia, que às põe no lugar do/a Outro/a do/a Outro/a.

Grada Kilomba afirma que a colonização e a descolonização se entrelaçam nesse processo de desfazer, a respeito do qual estabelece uma série de possibilidades de, para me utilizar de uma expressão popular, *viradas de chave*, ou giros, ou *mudanças de foco* que podem conduzir o processo de descolonização, confrontando as fantasias invasivas. O primeiro desses giros seria definido a partir de duas perguntas possíveis ao se defrontar com a violência cotidiana – do racismo, que busco aqui relacionar à violência homofóbica heteroterrorista – “O que você fez?” e “O que o racismo [ou a homofobia] fez com você?” (KILOMBA, 2019). Me junto a Grada Kilomba (2019, p. 226-227) para afirmar que não “é preciso escolher entre um e outro”, mas dado que as violências coloniais cotidianas são sistematicamente negadas em nossas sociedades, e nós que as vivenciamos somos sempre lembrados/as de não nomeá-las, sob pena de acusações, da parte de quem nos violenta, de que nos vitimizamos – “estratégia muito eficaz para silenciar aquelas [pessoas] que estão prontas para falar” – de modo que perguntar primeiramente “O que o incidente fez com você?” se torna libertador, pois “abre espaço para o que foi negado”.

No *Guardei no Armário* os testemunhos se organizam de modo a privilegiar justamente “O que isso fez com você?”, possibilitando aos sujeitos que nele falam se ocuparem de si mesmos, em vez de com quem frequentemente os violenta, direcionando

a pergunta orientadora dos vídeos – como saí do armário? – para dentro. O foco primeiro não está na resposta e na performance dos sujeitos bichas diante dos héteros e do heterossexismo, em conquista-los ou se fazer compreender por eles – o que não quer dizer, claro, que esse aspecto seja totalmente ignorado pelos sujeitos, especialmente no espaço do YouTube, e alguns entrevistados e o próprio Samuel em alguns vídeos chegam a destacar possibilidades do canal de “educar” pessoas heterossexuais, especialmente pais e mães de filhos LGBT+, mas não é esse o foco principal dos testemunhos reunidos – o que Grada Kilomba (2019, p. 227) destaca como “bastante revolucionário”.

Busco, aqui, orientar o olhar durante a pesquisa de modo que, conforme propõe bell hooks (2019), seja imbuído de uma atitude revolucionária, que procure romper com modelos hegemônicos de ver e pensar e que possibilite imaginar e descrever de forma libertadora. Se a prática do *Guarda no Armário* aponta para um compromisso de rompimento e descolonização (KILOMBA, 2019), o olhar de quem busca compreendê-lo deve estar também pautado por essa perspectiva, priorizando “O que isso fez a você?” em vez de “O que você fez?”. “Isso não significa que a pergunta em si [“O que você fez?”] seja irrelevante, mas ela deve ser secundária e não primária, pois pode nos aprisionar novamente na velha ordem colonial” (KILOMBA, 2019, p. 227).

Os próximos giros defendidos por Kilomba estão focados em um desafio à ordem da explicação, pois fomos e somos levados a acreditar que a reprodução de fluxos de opressão interseccionais – como o racismo e o heterossexismo – são fruto de falta de informação, o que é uma mentira colonial que nos foi e é contada. Como já dito, segundo Kilomba (2019), as violências cotidianas partem do “desejo violento de possuí-lo e controlá-lo” de modo que questionamentos invasivos ou especulações maldosas dirigidas a pessoas LGBT+, por exemplo, não têm por objetivo “entender, mas possuir e controlar. Em outras palavras, o objetivo não é encontrar a resposta, mas sim o divertido ato de manter” nossas subjetividades dependentes das deles. Não responder a questionamentos como “quem é o homem e quem é a mulher da relação” estabelece novos limites, contrapõe o impulso de invasão dos/as agressores/as, nos “afasta da cena colonial e, ao fazê-lo, estabelece novos limites” em nossos relacionamentos com o/a outro/a (KILOMBA, 2019, p. 229).

Explicar é alimentar uma ordem colonial, pois quando o sujeito *negro* fala o *sujeito branco* pode sempre responder com aquela frase desdenhosa: “Sim, mas...” Então, o *sujeito negro* explica mais uma vez, e novamente escuta a frase: “Sim, mas...” E assim o ciclo invasivo e dependente nunca termina. Como o racismo cotidiano é invasivo, é o

estabelecimento de limites que leva à própria descolonização, não a explicação. Enquanto se explicar incessantemente, o *sujeito negro* expande suas fronteiras³⁴ em vez de estabelecer novas. Para alcançar um novo papel de igualdade, é preciso também colocar-se fora da dinâmica colonial; isto é, é preciso despedir-se daquele lugar de Outridade. Portanto, é uma tarefa importante para o *sujeito negro* despedir-se (*sich zu verabschieden*) da fantasia de ter de se explicar ao mundo *branco* [que é também cis-heterossexual]. (KILOMBA, 2019, p. 230).

Espero que as relações feitas até aqui entre a saída do armário e nossas vivências bichas e LGBT+ com a descolonização, a partir do racismo cotidiano, tenham sido compreendidas a partir da identificação pelas vivências de exclusão (EVARISTO, 2020). E digo que espero justamente pelo fato de que mais uma vez é preciso lembrar que nós pessoas LGBT+ brancas continuando sendo brancas, embora vivenciemos experiências de exclusão de outras formas. Quantas vezes bicha *brancas*, até mesmo algumas “afeminadíssimas”, não contribuem para aprisionar bichas pretas naquele (não) lugar entre o objeto de abjeto de que fala Allan Costa (2017)? Cada questionamento do tipo “você é negro e não é ativo?” ou “nossa, você [negro] deve ser muito bem-dotado” é a reprodução de uma cena colonial, que também reforça o heterossexismo. Tenhamos também a coragem de nos opormos ao consenso branco, de não sermos signatários desse pacto racista de dizer, como lembra Sueli Carneiro (2022): “não em meu nome!” e agirmos ativamente e interseccionalmente contra toda forma de opressão. Diz Grada Kilomba:

Explicamos porque queremos ser compreendidas/os. Mas para quem se está explicando? E por quem se quer ser compreendido? Pela/o agressora/agressor? Pelo público *branco*, que observou o incidente de racismo? Ou talvez por ambos? E por que é importante ser entendida/o pela/o “*outra/o*” *branca/o*? Essa configuração, mais uma vez, implica um triângulo. O racismo cotidiano é realizado em uma constelação triangular na qual o *sujeito negro* aparece em destaque, sozinho. Há sempre três elementos incluídos nesta performance: o *sujeito branco* que ataca, o *sujeito negro* que é atacado e o público *branco* que, em geral, observa silenciosamente, representando o consenso *branco*. Aqui estou preocupada com a fantasia de se querer ser compreendida/o pelo consenso *branco*. (KILOMBA, 2019, p. 230-231)

Se somos pessoas brancas, ainda que não sejamos agressores/as, frequentemente nos veremos nesse lugar do público branco que reforça e representa o consenso, também

³⁴ Aqui relacionado à flexibilização dessas fronteiras, com menor demarcação, e não a conquistar/apoderar-se de outros territórios.

branco. Tomemos também a tarefa de representar outra coisa, de ajudar a quebrar o triângulo – o que inclui efetivamente *compreender*, especialmente que não é papel de pessoas negras se explicarem a nós, assim como não temos obrigação de nos explicarmos como LGBTQ+ para pessoas cis-hétero.

Assim, chegamos ao último giro, à última fantasia da qual, segundo Grada Kilomba (2019), devemos nos livrar para descolonizar o eu: a da perfeição. Essa fantasia se baseia na ideia de que se nos esforçarmos o suficiente poderemos ser aceitos e escapar às violências, levando a uma ansiedade e estado de vigilância constante do perfeccionismo para reagir ao *choque violento*, iludidos de que se nos explicarmos o suficiente, da maneira certa, tivermos as respostas corretas, poderemos quebrar a ordem colonial, quando de fato esse estado é um novo aprisionamento nela.

Se por um lado a autora reflete que a ideia de perfeição pode ter papel de reparação ao recriar subjetividades desempoderadas como poderosas, reestabelecendo autoridades roubadas “*Agora eu tenho uma resposta tão boa que você ficará impressionada/o. Eu vou te derrubar!*” responde a uma ansiedade de que um ataque pode vir a qualquer momento o que “pode, de fato, ser considerado um ato de reparação” quando o/a sujeito/a “recria a si mesmo como poderoso; e, nesse sentido essa fantasia pode ser vista como uma atividade criativa pela qual se resolve um incidente” (KILOMBA, 2019, p. 233). Poucos grupos/coletividades dominaram de tal forma essa atividade criativa quanto as bichas e as travestis. A cultura da “xoxada”, da gongação, do lacre, foi e é parte da resistência travesti e bicha brasileira – e não só. Novamente cito as rimas de Boombeat e Glória Groove: “Cada passo é constante/ Africano elefante pisa, pisa/ Rima pesada vida ambulante/ No seu palpite pisa, pisa/ [...] Tá incomodado vai ter que me aturar/ Seu recalque kika bate e volta no estalo do lacre/ As Bixa não para ra ra” (BOOMBEAT; GROOVE, 2020).

A fantasia de perfeição, no entanto, não é deveras gratificante. Ela leva a um estado constante de decepção. É preciso compreender o racismo [bem como heteroterrorismo] cotidiano como um ataque violento inesperado e que, de repente, a pessoa é surpreendida pelo choque de sua violência e, nesse sentido, nem sempre é possível responder. A intenção de uma resposta “perfeita” cultiva a noção de um ego *ideal*, um ego que reaja sempre em conformidade toda vez que o *sujeito branco* age. Uma fantasia nada gratificante, pois ninguém pode alcançar tal estado idealizado de perfeição.

[...] Enquanto a branquitude [e a cis-heteronormatividade] pode ser incoerente e ter defeitos, espera-se que a *negritude* [e as bichas] seja[m] perfeita[s] e precisa[s]. Investir na fantasia de que alguém deve dar a “resposta certa” pode se assemelhar às defesas maníacas e, às vezes

obsessivas. Nessa fantasia a pessoa *negra* [e bicha] tem de se comparar a uma personagem heroica, que tem “respostas” para vários ataques imprevisíveis. Essa é, evidentemente, uma contradição absoluta pelo fato de o racismo [e o heterossexismo] ser uma experiência traumática à qual, por vezes, a única reação possível é o choque. E, acima de tudo, uma contradição pelo fato de também sermos seres humanos” (KILOMBA, 2019, p. 234)

Não se trata de reduzir a importância do papel dessas atitudes criativas de enfrentamento que foram citadas, mas sim de evitar armadilhas – tais quais as do neoliberalismo – que possam nos levar não à descolonização, mas à idealização. Tornar-se sujeito, descolonizar-se, é um movimento em direção à complexidade, não à idealização, pois queremos existir, e lutamos por esse direito, em toda nossa complexidade, tenhamos ou não as respostas, fortes ou fracas/as, alegres ou tristes, calmos/as ou furiosos/as. “Há várias respostas, em dias distintos, de acordo com os diversos estados de espírito e dependendo de várias circunstâncias. E deveríamos nos sentir livres para nos permitir a existências dessa complexidade” (KILOMBA, 2019, p. 235). A terceira tarefa crucial é, portanto, nos despedirmos “dessa fantasia de perfeição” para que não nos limitemos nem “à/ao ‘*Outra/o*’ desidealizado nem à/ao ‘*Outra/o*’ idealizado, mas para chegar ao complexo.” (KILOMBA, 2019, p. 235). No *Guardi no Armário* a escrita se possibilita caminho de descolonização ao buscar essa complexidade negada tanto às subjetividades pretas, bichas e bichas pretas, quanto ao próprio processo de saída do armário.

Não existe escrita sem significação, segundo Rancière (1995b, p. 7), para quem “o ato de escrever é uma maneira de ocupar o sensível e de dar sentido a essa ocupação”, não é um ato automaticamente político, mas apenas quando se compromete com a “partilha do sensível que dá forma à comunidade”, a fabular e “re-dividir”, reconfigurar posições. Tornar-se sujeito é uma reconfiguração de posição, uma passagem da posição de objeto à posição de *sujeito* (KILOMBA, 2019). Quando subjetividades, corpos e pessoas são apontados, tolhidos e excluídos pelo heteroterrorismo (BENTO, 2011), são forçados a uma vida “dentro do armário”, como objetos, diante de constantes processos de sujeição (RAGO, 2013) que buscam conformá-los à cis-heteronorma (ou destruí-los).

Sair do armário, como processo de subjetivação – e recusa e enfrentamento da sujeição – e descolonização, dá conta de sujeitos que assim se fazem, que se (re)elaboram e (re)descobrem, possibilitando outras maneiras de ser que ultrapassam as imposições da cis-heteronormatividade colonial. No entanto, esse é um processo constante, um trabalho

contínuo sobre si, que Samuel Gomes (2020) evidencia em seu testemunho no livro, tanto se referindo à dificuldade em enfrentar lógicas opressoras internalizadas e naturalizadas por ele próprio, quanto em relação, por exemplo, ao racismo e à misoginia ainda tão presentes na “comunidade gay”.

4.3 Autodefinição: a importância dos espaços seguros

O processo de descolonização como forma de desfazer as ilusões coloniais (KILOMBA, 2019) se contrapõe à matriz de dominação que organiza as opressões interseccionadas. Patricia Hill Collins (2019) apresenta o conceito de imagens de controle como forma de compreender o aprisionamento e colonização das subjetividades das mulheres negras nos Estados Unidos – e a partir delas de todas os corpos e subjetividades. Segundo Winnie Bueno (2020, p. 73):

As imagens de controle são a dimensão ideológica do racismo e do sexismo compreendidos de forma simultânea e interconectada. São utilizadas pelos grupos dominantes com o intuito de perpetuar padrões de violência e dominação que historicamente são constituídos para que permaneçam no poder. As imagens de controle aplicadas às mulheres negras são baseadas centralmente em estereótipos articulados a partir de categorias de raça e sexualidade, sendo manipulados para conferirem às inequidades sociorraciais a aparência de naturalidade e inevitabilidade. Isso se dá porque as imagens de controle estão articuladas no interior da histórica matriz de dominação que caracteriza a dinâmica interseccionada na qual as opressões se manifestam. O conceito de *imagens de controle* é o alicerce central deste trabalho, e a definição dada por Patricia Hill Collins para esse conceito indica uma representação e estereótipo a partir da forma com que as mesmas são manipuladas dentro dos sistemas de poder articulados por raça, classe, gênero e sexualidade

O conceito de imagens de controle, embora elaborado a partir do lugar social das mulheres negras, pode ser aplicado para compreender outras articulações do controle dos corpos-subjetividade dentro da matriz de dominação (COLLINS, 2019), como as bichas e os viados saindo do armário. A imposição das imagens de controle sobre as mulheres negras busca aprisionar suas subjetividades, mas isso não quer dizer que essas sujeitas negras sejam cúmplices passivas dessa tentativa de dominação.

“Para alguns de nós a opressão é tão típica dos Estados Unidos quanto uma torta de maçã, e, para sobreviver, sempre tivemos de estar vigilantes”, afirma a poeta e feminista negra Audre Lorde. Essa “vigilância” gera uma consciência dupla nas afro-americanas, na qual elas “se familiarizam com a linguagem e as maneiras de agir do opressor, chegando às vezes a adotá-las por certa ilusão de proteção”, e

ao mesmo tempo escondem um ponto de vista autodefinido dos olhos curiosos dos grupos dominantes. Ella Surrey, trabalhadora doméstica negra idosa, resume de forma eloquente a energia necessária para sustentar autodefinições independentes: “Sempre fomos as melhores atrizes do mundo. [...] Acho que somos muito mais inteligentes que eles, porque sabemos que temos que jogar o jogo. Sempre tivemos de viver duas vidas – uma para eles, outra para nós mesmas”. (COLLINS, 2019, p. 179).

O que mais me interessa para este trabalho é justamente essa dimensão de “viver duas vidas” proposta a partir da autodefinição, pois é justamente nela em que é possível reconhecer também as vivências viadas e bichas no processo de saída do armário. É possível identificar nas designações dirigidas a nós pela matriz de dominação vestígios da articulação de imagens de controle nos discursos heteroterroristas (BENTO, 2011) religiosos, midiáticos, médicos, acadêmicos. Samuel Gomes (2020) fala sobre sua criação evangélica, de uma igreja altamente conservadora, do contato com discursos que ecoam imagens de controle, e vários dos testemunhos publicados no *Guardei no Armário* apresentam repetições dos mesmos estereótipos articulados interseccionalmente, especialmente visando o controle da sexualidade. Talvez seja possível abordar o “gay possuído por um demônio”, o “doente contagioso”, o “destruidor da família”, a “bicha louca raivosa” e mesmo os “discretos fora do meio” e os “assexuados” referidos como formas de dominação tanto em Bento (2011), quanto em Oliveira (2018) e Trevisan (2018) como imagens de controle aplicadas aos corpos-subjetividades gays/viados/bichas.

O trabalho de Collins (2019) deixa claro que as mulheres negras estadunidenses não são passivas em relação às imagens de controle que se tentam impor a elas e Bueno (2020), ao traduzir o pensamento de Collins ao contexto brasileiro, reforça o mesmo fato em relação às mulheres negras brasileiras, ainda que por fora possam parecer imóveis e passivas, o foco das autoras ao abordar a autodefinição está dirigido à questão: “mas e por dentro?” (BONNER apud. COLLINS, 2019, p. 182).

A voz dessas mulheres afro-americanas não é de vítimas, mas de sobreviventes. Suas ideias e ações sugerem que não apenas existe um ponto de vista autodefinido das mulheres negras como grupo, mas que sua presença tem sido essencial para a sobrevivência das mulheres negras nos Estados Unidos.

“Um sistema de opressão”, afirma a ativista feminista negra Pauli Murray “tira grande parte de sua força do consentimento de suas vítimas, que aceitaram a imagem dominante de si mesmas e ficaram paralisadas por um sentimento de impotência.” As ideias e ações das mulheres negras nos Estados Unidos exigem que se repense o conceito

de hegemonia, a ideia de que a objetificação das mulheres negras como o Outro é tão absoluta que nos tornamos participantes voluntárias de nossa própria opressão. A maioria das afro-americanas simplesmente não se define como *mammies*, matriarcas, mães dependentes do Estado, mulas ou mulheres sexualmente depreciadas. A matriz de dominação na qual essas imagens de controle estão inseridas é muito menos coesa ou uniforme do que se imagina.

As mulheres afro-americanas deparam com essas imagens de controle não como mensagens simbólicas desencarnadas, mas como ideias concebidas para dar sentido a nossa vida diária. O trabalho e as experiências familiares das mulheres negras criam as condições sob as quais as contradições entre as experiências cotidianas e as imagens de controle da condição da mulher negra se tornam visíveis. Ver as contradições nas ideologias possibilita abri-las à desmistificação (COLLINS, 2019, p. 182).

A desmistificação das ideologias por meio da autodefinição, da elaboração de pontos de vista autodefinidos sobre si, contrapondo imagens de controle externas, se aproxima, então, do processo de descolonização proposto por Kilomba (2019), representando um desmonte das imagens de controle por meio da autodefinição. Mas é um ponto fundamental da elaboração da autodefinição que, embora haja importante parte individual, no âmbito da consciência como único lugar possível de liberdade (COLLINS, 2019), há uma dimensão coletiva sem a qual há pouca ou nenhuma possibilidade de elaboração autodefinida: a criação e manutenção de *espaços seguros*.

Embora a dominação seja inevitável como fato social, é improvável que seja hegemônica como ideologia dentro dos espaços sociais nos quais as mulheres negras falam livremente. Essa esfera de discurso relativamente seguro, embora restrita, é uma condição necessária para a resistência das mulheres negras. As famílias extensas, as igrejas e as organizações comunitárias afro-americanas são locais importantes, nos quais há possibilidades de expressar um discurso seguro. Sondra O’Neale descreve o funcionamento desses espaços seguros para as mulheres negras: “Por trás da máscara, no gueto da comunidade das mulheres negras, na família e, mais importante, em sua psique, existe e sempre existiu outro mundo, um mundo em que ela funciona – às vezes na tristeza, mas sentindo na maioria das vezes uma alegria genuína [...] – fazendo coisas que as mulheres ‘normais’ fazem.”

Esses espaços não são apenas seguros – eles formam locais privilegiados de resistência à objetificação como o Outro. (COLLINS, 2019, p. 185)

A partir do pensamento de Collins (2019) sobre os espaços seguros, estabelecem-se justamente um ponto de fundamental diferença entre as experiências bichas com as imagens de controle e a autodefinição e as das mulheres negras de que fala a autora. É justamente em espaços como as famílias extensas e as igrejas, que possibilitaram esses

espaços seguros para as mulheres negras, que as bichas frequentemente se deparam com as primeiras experiências de violência, apontamento e atuação de imagens de controle. Também esses espaços, majoritariamente cis heterossexuais – ou ao menos aparentemente, pois podem ser apenas rigorosamente controlados pelo armário pensado como segredo (SEDGWICK, 2007) – nos oferecem pouca ou nenhuma possibilidade de elaboração de perspectivas nossas, de forma mais livre, menos controlada, e em coletivo com outras bichas. Essa carência de espaços seguros se relaciona intimamente com o fato de que, justamente de forma oposta ao estabelecido por Collins (2019) em relação às afro-americanas, a maioria das bichas, em algum momento de suas vidas, de fato se viu se identificando com estereótipos articulados a imagens de controle, se acreditando doentes, errados, desviados, possuídos (por demônios) ou qualquer dessas coisas. Como Samuel (GOMES, 2020), muito de nós, especialmente quando induzidos por contextos familiares cristãos conservadores, já rezamos pela suposta “cura” ... Ou pela morte.

Assim, há uma dualidade e uma contradição em relação aos espaços seguros nas nossas experiências. Majoritariamente as bichas constroem, como podem, esses espaços de convívio e troca, no qual possam de fato falar com mais liberdade e serem escutadas, fora do contexto familiar do lar. Se por um lado a construção desses espaços, como o *Projeto Purpurina* (GOMES, 2020) é fundamental às nossas subjetivações e autodefinições – que constituem o processo de saída do armário – por outro, a segurança desses espaços é bastante limitada, considerando que estamos no país que mais violenta e mata pessoas LGBTQ+ no mundo. Especialmente bichas pretas, ao buscarem espaços como esses, se deslocarem a eles, se expõem ao risco de violência tanto homofóbica quanto racial simplesmente por transitarem pelos espaços urbanos. Historicamente no Brasil os espaços seguros onde as bichas puderam ser bichas sempre estiveram nesse limiar de uma segurança que divide espaço com um perigo constante.

Conforme Collins (2019, p. 200-201) os espaços seguros das mulheres negras estiveram e estão também sob ataque, especialmente na forma de acusações de serem espaços segregacionistas e excludentes, diante de novas condições sociais, formas mais sofisticadas de dominação e uma “retórica de ‘cegueira de cor’ [*color blindness*], que reproduz desigualdades sociais ao tratar todos da mesma forma, dificulta ainda mais a manutenção dos espaços seguros.” Mas haverão de fato espaços seguros para grupos oprimidos que não precisem, em algum nível, garantir que os opressores não estarão ali?

Estrategicamente, os espaços seguros dependem de práticas excludentes, mas seu objetivo geral é uma sociedade mais inclusiva e justa. Como sugere o trabalho das cantoras de *blues* e das escritoras negras, muitas ideias geradas nesses espaços foram bem-vindas fora das comunidades de mulheres negras. Como, porém, as mulheres negras poderiam gerar esses entendimentos sobre as realidades das mulheres negras sem antes conversar umas com as outras?

[...] Qualquer grupo que se organize em torno de seus próprios interesses corre o risco de ser rotulado de “separatista”, “essencialista” e antidemocrático. Esse ataque prolongado às chamadas políticas identitárias tenta suprimir grupos historicamente oprimidos que tenham por objetivo criar agendas políticas independentes em torno de identidades de raça, gênero, classe e/ou sexualidade (COLLINS, 2019, p. 200)

Não raro, as possibilidades dos espaços online foram e são exploradas pelas LGBT+ foram exploradas para viabilizar certas possibilidades de espaços seguros. É uma fala repetida mais de uma vez nos testemunhos no *Guardei no Armário* a importância do acesso à internet para as elaborações autodefinidas que conduziram a saída do armário, seja em grupos online, chats ou até mesmo sites de conteúdo pornográfico. Não apenas poder falar, mas sentir-se ouvido/a e compreendido/a é parte fundamental da elaboração de pontos de vista autodefinidos do eu (COLLINS, 2019), do desmonte de ilusões coloniais (KILOMBA, 2019).

Essas mulheres [reunidas em grupo clube de leitura] relatavam momentos catárticos, nos quais reagiam de forma criativa, “rebelando-se”. Cada uma delas sabia que somente outra mulher negra entenderia plenamente como era ser tratada assim e reagir à altura.

Audre Lorde fala da importância que a expressão da voz individual pode ter para a autoafirmação no contexto coletivo das comunidades de mulheres negras: “é claro que tenho medo, porque a transformação do silêncio em linguagem e ação é um ato de revelação individual, algo que parece estar sempre carregado de perigo”. É possível escrever para um público sem nome e sem rosto, mas o ato de usar a voz exige que haja alguém ouvindo e, portanto, estabelece uma conexão. Para as afro-americanas, o ouvinte mais capaz de romper a invisibilidade criada pela objetificação das mulheres negras é outra mulher negra. Esse processo de confiança umas nas outras pode parecer perigoso, porque somente as mulheres negras sabem o que significa ser mulher negra. Mas se não escutarmos umas às outras, quem vai nos escutar? (COLLINS, 2019, p. 190)

Se, como bichas, somos os/as interlocutores/as mais capazes entre nós, constituir espaços seguros apesar de tudo, nos quais os vaga-lumes purpurinados (DIDI-HUBERMAN, 2011; TREVISAN, 2018) possam dançar em constelação, emanando seus lampejos diante da escuridão, é uma tarefa fundamental à nossa constituição tanto

individual quanto coletiva, e de ambas em diálogo. Para mim, é inevitável perceber no *Guardei no Armário* esse movimento, essa vontade, de replicar e possibilitar espaços seguros, ainda que ambivalentes. Se, por um lado, as conversas e os encontros de bicha para bicha, e sobretudo entre bichas pretas, de Samuel com os sujeitos entrevistados favorece uma elaboração de si que encontrará no outro escuta e compreensão, por outro, a exposição dessas elaborações no YouTube acarreta riscos, implica vulnerabilidade. No entanto, embora o YouTube não possa ser entendido como um espaço seguro às bichas, o *Guardei no Armário* de certo modo retrata também uma busca por apropriação desse espaço que o torna ambivalente entre risco e segurança na produção de elaborações autodefinidas que possam ser escutadas e compreendidas por outras bichas.

5. PROCESSOS DE MONTAGEM ANALÍTICA

Os processos de cunho mais propriamente analíticos que serão desenvolvidos nesta seção estarão centrados, como foi apontado na seção 2, em quatro vídeos específicos, pinçados um de cada temporada do quadro “Como sai do armário?”. Como também já foi dito anteriormente, o *Guardei no Armário* tem como uma de suas origens a experiência de Samuel num grupo de apoio chamado *Projeto Purpurina*, que promovia rodas de conversa e partilha entre pessoas LGBTQ+. É inspirado nesse espaço de origem que criar uma cena (RANCIÈRE, 2021) na qual os testemunhos possam se atravessar, dialogar, se encontrar, se afetar. É a partir da observação dessa cena (re)constituída, tendo o encontro e a partilha por base, que lanço meu olhar em busca de compreender os processos de saída do armário nos testemunhos.

Na montagem da cena, me coloco como observador, e faço também minhas intervenções, escutando e buscando compreender os outros. Partindo do princípio de que um dos objetivos do compartilhamento dessas vivências é possibilitar espaços seguros (COLLINS, 2019), também não buscarei enfrentar as falas dos outros ou, conforme bell hooks (2019) resistir a elas – o que não significa abandonar uma perspectiva crítica em relação ao que é dito. Busco dialogar com os testemunhos e subjetivações em lugar de impor sobre eles uma suposta autoridade de pesquisador/conhecedor.

Desse modo os testemunhos se encontrarão e atravessarão aqui (re)ordenados segundo três temas, ou categorias: 5.1. *Quem sai e o que se guarda*; 5.2. *Configurações (multi)territoriais*; e 5.3. *Vivências Partilhadas*.

Na primeira delas (5.1.) busca discutir acerca das atitudes de sair do armário e guardar no armário, indissociáveis. Alinhada às perspectivas de Collins (2019) a proposta é não limitar a resistência e o enfrentamento de forma a romantizar o erguer a voz, considerando que, por vezes, permanecer algum tempo no armário ou voltar para ele ao adentrar determinados espaços pode ser uma estratégia importante de sobrevivência, que também é resistência, e não necessariamente anula a perspectiva autodefinida dos sujeitos. Também nessa categoria pretendo aprofundar a saída do armário como um processo de subjetivação, no sentido de exigir rupturas com ordens coloniais profundamente incrustadas nos sujeitos, de modo a explorar os “fundos falsos” dos armários (GOMES, 2020).

A segunda (5.2.) se concentra em explorar melhor e aprofundar as reflexões sobre as territorialidades que atravessam as vivências e os testemunhos dos sujeitos no

Guardei no Armário, abarcando tanto territorialidades físicas quanto simbólicas para melhor abordar, também, marcadores interseccionados de gênero, classe, raça, sexualidade, juntamente com vivências de territorialidade nas cidades, no(s) lar(es), nas relações interpessoais e familiares.

Já na terceira (5.3.) a questão central dessa categoria é a partilha. Aqui a análise foca nos percursos e estratégias dos sujeitos em uma relação de diálogo, de comunidade. Os corpos que aparecem tecendo narrativas no Youtube também são marcados por silenciamentos e opressão, definidos a partir do corpo: marcadores raciais, de gênero e sexualidade e há potência em pensar esses corpos em relação e os atravessamentos desses corpos frente à câmera. Possibilidades de pensar uma ancestralidade, a importância do contato com outras vivências ao longo do processo de saída do armário, diferentes formas de “se encontrar” e também os movimentos do projeto *Guardei no Armário* buscando facilitar em alguma medida os processos de autodefinição e descolonização de outros sujeitos e mesmo de toda uma comunidade.

5.1. Quem sai e o que se guarda

Ninguém nasce no armário, somos empurrados para ele por pressões sociais, pelo heteroterrorismo (BENTO, 2011), pelos mecanismos da matriz de dominação (COLLINS, 2019). Somos, as bichas, as pessoas LGBTQ+, frequentemente cobrados/as a narrar “como nos descobrimos” ou “como saímos do armário”, e essa é, inclusive, talvez a questão que aparentemente dá início ao *Guardei no Armário*. Não digo “aparentemente” com a intenção de me contrapor ao título do quadro do canal que serve de base a estas análises – *Como saí do armário?* – mas por conta do que tanto Samuel quanto os sujeitos entrevistados trazem à cena antes de tudo: os relatos começam contando como se *entrou* no armário. Também uma das origens do *Guardei no Armário* é a experiência de Samuel em um grupo de apoio voltado a pessoas LGBTQ+ dentro do coletivo paulistano Projeto Purpurina (GOMES, 2020) e é visível na forma como os sujeitos iniciam com suas apresentações à semelhança com uma reunião de um desses grupos a exemplo do trecho a seguir, do vídeo de Valter Rege, da primeira temporada:

[Valter:] Meu nome é Valter Rege, eu tenho 32 anos e eu sou de São Paulo. Eu cresci num cortiço, no bairro de Moema... quando eu mudei de lá, eu não tinha muita consciência. Eu lembro que foi bem antes da primeira série que tinha uns meninos que me xingavam de gay, de viadinho, não sei o que, e um dia me empurraram... eu bati com a boca no chão e um nervo do meu dente de leite morreu... e aí os meus dentes

eles ficaram todos pretos, assim, tá ligado? E caíram, e aí, quando nasceram os permanentes [rindo] nasceu as coisas mais horríveis do mundo, assim, eu tinha dente virado quase 180 graus, eu tinha dente no céu da boca, eu tinha duas presas aqui [indica um ponto na boca quase à altura do nariz]. Então foi... pra mim, a infância e adolescência foi muito complicado com esse negócio de aceitar a própria sexualidade, sabe?

Até os 12 anos mais ou menos, 12, 13, não sei, não lembro, o período da quinta-série, eu era um pouco introspectivo, eu não fazia muita amizade, ficava em casa assistindo televisão, tipo, a minha maior diversão assim era ficar em casa assistindo televisão, acho que até por isso que eu gosto tanto de cinema. (REGE; GOMES, 2016)

Ele começa seu testemunho sobre como *saiu* do armário indicando, de alguma maneira, como *entrou* no armário, ou, na verdade, como foi empurrado para dentro dele. Os xingamentos e a agressão física, de origem homofóbica, marcam a vida de Valter como marcam a da maioria de nós, bichas, cujas vidas “são marcadas por um terrorismo contínuo. Há um *heteroterrorismo* a cada enunciado que incentiva ou inibe comportamentos, *a cada insulto ou piada homofóbica*” (BENTO, 2011, p. 552, grifo meu). No caso de Valter, sendo um gay preto, bicha preta, essa violência tende a se manifestar de forma mais direta e física do que em relação a bichas brancas, devido à intersecção deste heteroterrorismo (BENTO, 2011) com o racismo antinegro estrutural da sociedade colonial brasileira (CARNEIRO, 2011; GONZALEZ, 1984). Valter também indica que não compreendia ou aceitava sua sexualidade, sendo necessário um processo de elaboração de uma consciência sobre si. Entretanto, ele já estava consciente da violência heteroterrorista que incide sobre seu corpo (BENTO, 2011). Foi preciso um processo consciente e individual de saída do armário como elaboração de uma perspectiva crítica (hooks, 2019) de sua própria subjetividade e identidade, contrariando estereótipos tanto da heterossexualidade como única possibilidade quanto uma série de imagens negativas e pejorativas de corpos/subjetividades bichas (LUCAS LIMA, 2017). Há a elaboração de um ponto de vista autodefinido, em oposição a imagens de controle (BUENO, 2020; COLLINS, 2019).

[Well:] Eu descobri da minha não heterossexualidade depois de ter sentido o que era não pertencer à heteronormatividade. [...] Como eu não era assumido e como eu era aviadado, tinham alguns comportamentos que meu pai e minha mãe tentavam driblar e corrigir: “não fala de determinada forma, porque soa viado” ou sentar de determinada forma, ou gostar de determinadas coisas [mexe no cabelo, parecendo talvez indicar o comprimento mais longo dele e os grandes brincos de argola nas orelhas]... Minha mãe, evangélica tinha um cabelão, minha irmã tinha um cabelão e eu queria ter um cabelão

também, e aí é aquela típica brincadeira do viado que amarra um pano na cabeça [para simular um cabelo longo] e em casa minha vó tinha um quarto de costura e eu gostava de pegar os panos... Enfim, umas brincadeiras de viado... E aquilo já era muito podado pela minha família. (BRUNO; GOMES, 2019)

Embora seja possível, e talvez necessário, ponderar que não são brincadeiras de infância ou eventuais gestos que imitem performances de gênero associadas ao feminino que definem alguém como gay/viado ou não, o fato é que a violência heteroterrorista incide justamente em maior grau sobre esses comportamentos. O heteroterrorismo não se limita a quem de fato é viado, ele aparece atuando sobre todos que pareçam viados, que sejam “aviadados”, justamente para reforçar e vigiar as fronteiras a serem obedecidas pelos corpos e subjetividades. A violência que empurra corpos bichas a viver confinados no armário, além de um tema central nos relatos, aparece como um marcador inicial, um ponto de partida. Ser alvo da violência heteroterrorista marca os corpos-subjetividades bichas antes mesmo que sejam capazes de nomearem a si mesmos como tal. E a tal família, na infância, é frequentemente o primeiro espaço em que nos deparamos com a violência, o silenciamento, como descrito por Well acima, bem como a escola também é um espaço privilegiado do heteroterrorismo (BENTO, 2011).

[Spartakus:] Na minha infância eu era um nerd que não tinha muitos amigos – era aquele que sofria bullying no colégio. Hoje as pessoas têm noção de que bullying é errado, mas naquela época elas tinham a noção de que o errado era eu, que tinha algo errado comigo. Um garoto especificamente fazia muito bullying comigo, da segunda até a quinta série; ele foi responsável até por colocar pessoas da sala contra mim, que ficavam me chamando de “viado” – eu nem entendia minha sexualidade direito na época, nem tinha sexualidade, *eu era uma criança! Mas já era “viado”*. (SANTIAGO; GOMES, 2018, grifo meu).

Viado, viadinho, bicha, bichinha, palavras que talvez em muitos casos comecem a empurrar nossos corpos para dentro do armário, como dito por Spartakus a fazer com que sejamos vistos, inclusive por nós mesmos, como errados – e o ambiente escolar tem papel fundamental nisso, como aponta Berenice Bento (2011). O relato de Spartakus a respeito do bullying homofóbico, heteroterrorista (BENTO, 2011) que sofreu desde antes de entender sua sexualidade ou de qualquer contato com ela é feito em tom de revolta, mas também de tristeza perceptível.

[Spartakus:] *Fui me fechando*. Eu me lamentava por ser quem eu era. Me lamentava por ter jeito de viado – esse era o ponto principal, porque

eu não tinha pedido a Deus pra ter jeito de viado. Na época eu não entendia minha sexualidade, mas todo mundo já falava que eu era viado. Eu dizia: “O que eu fiz pra ser viado? Para parecer viado? O que eu fiz para as pessoas me julgarem tanto?”, sendo que eu nunca tinha pegado um cara na minha vida, nem pensava nisso na época. (SANTIAGO; GOMES, 2018, grifo meu).

Conforme Spartakus demarca ao longo de seu testemunho, durante os anos em que sofreu com o bullying e perseguições no período escolar ele ainda não havia tido qualquer contato sexual com qualquer pessoa – fosse outro homem ou não – nem mesmo beijado ninguém. Ser viado, parecer viado, não está vinculado à “prática homossexual”, para usar um termo bastante usual da linguagem religiosa cristã conservadora e homofóbica (GOMES, 2020), especialmente no Brasil, onde não é rara a prática homoerótica/sexual entre homens heterossexuais adolescentes – e mesmo adultos, na verdade – desde a colonização até hoje, como demonstra Trevisan (2018). A voz mais suave, trejeitos “afeminados” no andar, no sentar, o gosto pelas artes, por determinados tipos de música, a sensibilidade e, claro, a “desmunhecação” distanciam corpos bichas do lugar do “homem verdadeiro”, do machão (LUCAS LIMA, 2017; TREVISAN, 2018) e os marca como abjetos, em geral, desde muito jovens. Antes de efetivamente “se descobrirem” sexualmente, os viados se descobrem “errados”, forçados a irem se fechando no armário.

[Murilo:] Na escola eu era o menino que gostava de arte, gostava de participar das apresentações do colégio, só que, curiosamente, sempre tive segurança, acho, em relação à minha sexualidade. Acho que não passei pelo processo de me enganar em relação a quem eu era porque tinha uma consciência que eu *achava* que era muito genuína a respeito do fato de que eu me entendia enquanto hétero, e eu era muito tranquilo em relação à minha “heterossexualidade” [aspas sinalizadas com as mãos]. Eu sabia que sofria bullying homofóbico, sabia que existia determinado estereótipo de masculinidade, e que os colegas achavam que eu era gay por eu gostar de arte ou de não gostar de futebol, mas eu mesmo *achava que não era gay*; falava: “Se pra mim, que sou hétero, já é um saco sofrer esse tipo de preconceito, imagina para os meninos que são gays de verdade”. (ARAÚJO; GOMES, 2017, grifos meus).

Murilo ri de si mesmo, e com um certo deboche, ao lembrar como “achava que era hétero” quando estava na escola, apesar de se encaixar em diversos estereótipos do que significaria ser gay. É claro que “se enquadrar” nesses estereótipos não é o que define Murilo como gay, viado, bicha, exatamente como no caso das “brincadeiras de viado” citadas por Well, mas, novamente, é a partir dos estereótipos de “não macho” que vem a agressão, por meio do bullying, que Murilo já identificava como homofóbico desde

aquela época. Apesar das agressões, Murilo parecia não se sentir preso no armário, ou se privar conscientemente de fazer o que gostava, como as artes, ou mesmo se obrigar a praticar atividades “mais masculinas”, como o futebol. Alguns armários parecem ter mais espaço interno, mas, ainda assim, não torna estar dentro dele algo confortável. Mais à frente em seu relato, Murilo conta sobre uma conversa com uma tia:

[Murilo:] um dia ela estava muito louca, bêbada, drogadona, e me falou: “Murilo, eu quero que você saiba que quando todo mundo fechar a porta e virar a cara pra você, até as pessoas mais próximas, seu pai, sua mãe, as pessoas que mais dizem que te amam, quando todo mundo virar a cara pra você, eu vou estar aqui. E você sabe por que eu estou tendo essa conversa com você”. E eu sabia. Eu sabia por que ela estava tendo essa conversa comigo. Eu falei: “Ai, tia, eu sei que você acha que eu sou gay, mas não tem nada a ver, sei que as pessoas pensam isso, mas não é bem assim”; e ela respondeu: “Ah, Um, um dia você vai encontrar alguém”. E eu me desarmeí, porque na hora eu de fato pensei em alguém. Eu não tinha nenhuma noção de que era gay na época, mas pensei em um garoto. Um colega que eu tive, também na igreja, na época da crisma, com quem eu tinha uma relação que era muito próxima, mas que eu achava um pouco estranha, porque era uma relação que eu não tinha com nenhuma outra pessoa... e como não passava pela minha cabeça a ideia de ser gay, eu também não tinha um nome pra dar àquela relação. Pra mim era meio que uma amizade muito próxima, mas também muito esquisita. E aí quando a minha tia me disse aquilo, acho que foi a primeira vez que dei um nome para aquela relação, que eu entendi melhor o que podia ser aquilo que eu sentia por aquele menino. (ARAÚJO; GOMES, 2017).

É possível compreender que a suposta “heterossexualidade” em relação à qual Murilo se dizia muito tranquilo quando mais jovem coloca em cena a heteronormatividade, a colonização das sexualidades pela norma heterossexual, impedindo que vejamos, de início, qualquer outra possibilidade para nossas vidas e sexualidades, ofuscados pelos holofotes (DIDI-HUBERMAN, 2011) da heteronormatividade. A partir do estranhamento, das dúvidas, começa uma ruptura, um deslocamento, o reposicionamento (KILOMBA, 2019) que pode ser o início de um movimento de descolonização.

No entanto, a violência do heteroterrorismo (BENTO, 2011) que se apresenta desde muito cedo em nossas vidas e que aumenta diante de qualquer sinal que nos faça “parecer viados” coloca, sempre, diante de qualquer corpo/subjetividade bicha o risco, inclusive à própria vida. Sair do armário é perigoso, mas se fechar mais e mais dentro dele também pode ser, oferece o risco de ter sua subjetividade devorada por ele (KRENAK, 2019).

[Spartakus:] Eu falei: “Tenho que mudar”. Uma semana depois – era início das aulas –, decidi que ia ser outra pessoa. Peguei meus CDs de música pop e dei para a minha prima. Minhas roupas, eu mudei – usava corrente, comprei tudo igual. Eu falei: “Eu vou ser igual a essas pessoas, não quero mais ser eu”. Foi um ano muito horrível, péssimo, porque tive que cortar amizade com todos os meus amigos próximos, deixei de falar com eles e comecei a andar só com as pessoas que faziam bullying comigo. [...] Porque eu falava: “Esses caras são felizes, esses caras namoram, eles pegam as garotas, e eu não consigo nada”. Foi um ano de muito esforço, muito desconfortável, horrível. [...] Quando esse ano acabou, vi que eu não estava feliz, que não tinha chegado aonde eu queria. Tinha perdido o BV, tinha pegado uma garota, mas não era um deles. (SANTIAGO; GOMES, 2018)

Spartakus buscou, como muitos de nós ao longo de nossas vidas, negar a si mesmo e, assim, escapar do sofrimento, o que, é claro, não funcionou como ele esperava, não o deixou feliz. Também entra em cena a necessidade de validação da masculinidade perante os outros homens (BOURDIEU, 2012), “pegar” as garotas, que incide sobre Spartakus especialmente por ser um homem negro (CUSTÓDIO, 2017; FANON, 2008). Ir bem na escola não o coloca em uma posição de “bem-sucedido”, é preciso provar sua virilidade, ser “pegador”.

Não se trata, também, de necessariamente relacionar a permanência dentro do armário, levar uma vida dupla (GOMES, 2020), automaticamente a uma negação de si mesmo. Frequentemente é algo obrigatório para a sobrevivência dos corpos bichas ficar um tempo dentro do armário, publicamente, ainda que já se tenha uma elaboração mais avançada de si (RAGO, 2013), desenvolvido uma perspectiva autodefinida (COLLINS, 2019). Essa também é uma estratégia para lidar com o risco imposto aos nossos corpos.

[Spartakus:] Eu sabia que a minha família não ia lidar muito bem com isso, eu tinha na cabeça que “o maior medo de todo gay é ser expulso de casa”, por isso me dei conta de que só ia contar para a minha família quando eu estivesse pagando minhas contas. Eu ia esperar até ter um emprego e conseguir me bancar para sair do armário. Só quando eu tivesse segurança financeira e entendesse que eles não iam brigar comigo e me punir por ser quem eu sou, ia poder dividir isso com eles (SANTIAGO; GOMES, 2018).

Manter-se em silêncio nem sempre é se render à opressão, por vezes o silêncio – guardado, não imposto como pela máscara descrita por Grada Kilomba (2019) – pode ser uma forma de resistência e sobrevivência, além de frequentemente a única opção, assim o silêncio aqui “não deve ser interpretado como submissão” COLLINS, 2019, p. 181). Como Spartakus, é muito frequente que jovens bichas esperem por um tempo, às

vezes muitos anos, para se colocar fora do armário para suas famílias, esperando obterem independência financeira, ter onde morar, se protegendo de eventuais represálias familiares que não são de modo algum incomuns. É importante ressaltar como tanto questões de raça quanto de classe interferem também nesse processo, possibilitando maior acesso ao sistema educacional e maior empregabilidade a pessoas brancas e de classe média e alta (GONZALEZ, 1984), que podem mais facilmente conseguir autonomia financeira de sua família original.

Do mesmo modo, também é mais fácil para homens gays “discretos” conseguirem emprego em relação aos “afeminados” (TREVISAN, 2018), portanto, buscar se enquadrar em certos estereótipos de masculinidade/virilidade, ao menos da pele para fora, pode ser usado como estratégia de sobrevivência pelas bichas, fingindo se adequar externamente a determinados padrões, enquanto cultivam perspectivas autodefinidas (COLLINS, 2019). Estratégias de sobrevivência são parte importante da resistência à dominação, não sendo possível romantizar o enfrentamento direto aos riscos, quebrar o armário (QUEBRADA, 2017), sem medir as consequências que ele possa trazer, assim como não se pode, jamais, negar a importância de se retirar a máscara e erguer a voz (KILOMBA, 2019).

[Well:] Antes de você se assumir, a sua sexualidade entre num campo especulativo que todo mundo já tá falando, parece que todo mundo descobriu que você é viado primeiro que você. E aí não se assumir não te priva de ouvir determinadas coisas. Quando eu falo que a igreja ela tinha posições muito pesadas não eram posições só em cima do púlpito, um cara com um microfone falando umas coisas, mas era nas rodas de conversa, porque a igreja dentro da periferia onde eu tenho instrumentos escassos de cultura, de educação e tal, a igreja tem não só uma função de templo religioso, mas ela é um clube é uma ferramenta de socialização ali, então todo mundo meio que se conhece, todo mundo meio que mora no mesmo lugar e tal... E aquilo vira um campo especulativo gigantesco. Eu não era o único viado da igreja. Eles tinham outras pessoas sob o jugo desse pensamento preconceituoso, só que essas pessoas começaram a casar, elas começaram a ter filhos. E aí eu me olhava e falava: “Eu não quero tá aqui desse jeito. Eu não quero tá daqui cinco anos ser essa pessoa e viver dessa forma e ter uma vida dupla. Eu não tenho casco pra ter vida dupla.”

Eu saí do armário com 13 anos. Primeiro foi na escola, depois eu comecei a dar lampejos na minha casa. A igreja foi por último. (BRUNO; GOMES, 2019)

Well se distancia daquilo que poderia mais facilmente ser entendido como “a hora certa”, assumindo-se gay já aos 13 anos. Sua fala demonstra uma recusa absoluta de um projeto de futuro heterossexual (BENTO, 2011) que via ser incentivado e reproduzido

na igreja. Seu confronto com essa imagem do (ex)gay tão comum nas igrejas cristãs mais conservadoras, e não só nelas, dos que levam “vidas duplas”, em casamento heterossexuais, com filhos, mas dão suas escapadas “no sigilo” parece levá-lo a tal nível de medo e desespero que sentiu necessidade de se contrapor o quanto antes a essa expectativa, a quebrá-la de uma vez, ainda que, como ele diz em outro momento, tenha saído do armário ainda “super mal resolvido” (BRUNO; GOMES, 2019).

Mas ele também fala de um anúncio paulatino, diferenciado em diferentes contextos e territórios – na escola, em casa e na igreja – nos quais deixou aparecer seus “lampejos”. Mesmo a saída do armário como anúncio é processo, tem diferentes momentos, estágios e *territórios*. É justamente sobre as experiências multiterritoriais dentro, fora e ao redor do armário que conduzirão a próxima etapa deste processo analítico.

5.2. Configurações (multi) territoriais

É claro que, mesmo com as violências e a insegurança que permeiam essas relações, há um vínculo e algum pertencimento estabelecido pelos sujeitos com os territórios “de onde vieram” – a família, a cidade natal. Tanto Murilo quanto Spartakus nasceram e cresceram no interior do estado da Bahia, respectivamente em Ipiaú e Itabuna, migraram de suas cidades para o Sudeste do país para cursar a faculdade e vivem no Sudeste – Murilo no Rio de Janeiro (RJ) e Spartakus em São Paulo (SP) – atualmente. Essa desterritorialização e subsequente reterritorialização (FRAGOSO; REBS; BARTH, 2011) sobrepõe diversos territórios e territorialidades que atravessam os sujeitos, gerando uma multiterritorialidade.

Compreendo aqui essa multiterritorialidade como inerente à maioria dos processos de migração. Ainda que a desterritorialização coloque os sujeitos diante de outras relações territoriais, não familiares, as relações anteriormente estabelecidas com outro território não desaparecem. A compreensão de multiterritorialidade pode ser pensada, então, também como interseccional, havendo afetações múltiplas entre diferentes relações de modo que se tornam indissociáveis para os sujeitos atravessados por elas.

Assim, “mais do que a desterritorialização desenraizadora, manifesta-se um processo de reterritorialização espacialmente descontínuo e extremamente complexo” (Haesbaert, 1994: 214), em que o enfraquecimento de alguns modos de controle espacial vem

acompanhado do remodelamento, reforço ou criação de outras relações de poder que permanecem inscritas na espacialidade da vida social (FRAGOSO; REBS; BARTH, 2011, p. 214).

Esse remodelamento de relações pode, ainda, se configurar em uma oportunidade de reelaboração subjetiva de si, que dão origem a novas verdades éticas próprias dos sujeitos (RAGO, 2013) como demonstrado a seguir:

[Murilo:] Fui me descobrir no começo de 2009, logo que fiz dezoito anos, levou um tempinho. Eu tinha saído de casa havia [um] ano, e acho que isso foi um pontapé importante em relação à minha sexualidade, foi quando me vi confrontado com outras visões de mundo, só que com um pouco mais de espaço e de coragem para poder assumir essas outras perspectivas. Quando cheguei à faculdade, estava me defrontando com milhões de possibilidades de ser assim, de experimentar a vida, a sexualidade, a identidade, a militância, a política, tudo isso. Eu estava morando em outro estado, não mais perto da casa dos meus pais, e isso me dava muita liberdade para poder viver minha vida dessa maneira (ARAÚJO; GOMES, 2017).

A “territorialidade na família”, além de reguladora, limitadora da liberdade de ser, para pessoas LGBTQ+, também é compreendida em íntima conexão com a cidade natal, em relação a um território mais amplo. Isso marca uma aproximação mais típica de cidades menores, menos populosas, nas quais a maioria dos moradores – e, por vezes, todos – se conhece e se relaciona entre si de maneira próxima, quase como uma “família expandida”. Desse modo, migrar para cidades maiores, mais modernas e mais urbanizadas – Viçosa³⁵ (MG) para Murilo e Rio de Janeiro (RJ) para Spartakus – tanto os distancia da relação diária, mais próxima, com o ambiente familiar, como também os reterritorializa em uma outra concepção e vivência mais ampla do espaço cidade: “Eu saí da minha cidade, vim pro Rio de Janeiro estudar publicidade. [...] No Rio de Janeiro, foi totalmente diferente, eu estava longe da minha família, a mentalidade da cidade é diferente, é um lugar mais livre.” (SANTIAGO; GOMES, 2018). Em relação aos processos de autodefinição, esse elemento da mobilidade, segundo Collins (2019, p. 204) é característico das produções “dos homens negros, que ‘pegam um trem’, põem o ‘pé na estrada’ ou se deslocam fisicamente para encontra essa esfera de liberdade em relação à opressão” enquanto as produções das mulheres negras, devido à menor possibilidade de

³⁵ É importante demarcar que, embora seja possível argumentar que Viçosa seria, a princípio, tão “interior” quanto Ipiáú – cidade natal de Murilo – tanto o contexto de “cidade universitária” quanto a localização de Viçosa no estado de Minas Gerais, região Sudeste do Brasil, distanciam ambas de forma drástica.

mobilidade física – por conta da intersecção das opressões de raça e gênero – produzem um eu que “não é autodefinido como uma maior autonomia que ganhamos ao nos separar dos outros [...] o ‘eu’ se encontra no contexto da família e da comunidade”. Essa diferenciação de gênero leva a pensar, por um instante, como se daria ou não o papel da mobilidade física, desse distanciamento necessário do “lar” para uma vivência mais livre da sexualidade não heterossexual, caso não fossem, Murilo e Spartakus, homens.

É importante pontuar que essa mudança não ocorre de uma hora para outra. Embora tanto Murilo quanto Spartakus destaquem a entrada na faculdade, a chegada à maioridade e a migração das pequenas cidades natais para centros urbanos muito maiores como uma espécie de estopim para uma maior liberdade de exploração de suas subjetividades, que os levou à aceitação de sua sexualidade e ao processo de saída do armário, isso se dá marcadamente atravessado pela multiterritorialidade – entre território do antigo lar/família e do novo lar/vida distante da cidade natal.

O relato de Murilo Araújo demonstra um processo longo de compreensão de sua sexualidade, permeado pela relação com uma tia que, “desconfiando” da homossexualidade do sobrinho, lhe disse “eu quero que você saiba que quando todo mundo fechar a porta e virar a cara pra você, até as pessoas mais próximas, seu pai, sua mãe, as pessoas que mais dizem que te amam, quando todo mundo virar a cara pra você, eu vou estar aqui” (ARAÚJO; GOMES, 2017); por uma conversa com um padre – durante um retorno à Bahia para um curso de teologia, quando Murilo já morava em Viçosa – que lhe diz “acho que você é uma pessoa muito livre, mas tem muitos medos e acho que você devia pensar sobre isso. Não precisa conversar comigo, pode ser alguém da sua confiança, mas acho que devia pensar um pouquinho sobre isso, seus medos” (ARAÚJO; GOMES, 2017); e com a melhor amiga – em uma conversa, segundo Murilo, repleta de “indiretas”, sem jamais usar a palavra “gay”, ainda que ambos soubessem exatamente de que era disso que se tratava – apontando para essa coletividade que se apresenta integrada aos processos de subjetivação.

[Murilo:] E aí depois da conversa com esse padre, depois da conversa com essa amiga e muito marcado por essa conversa com a minha tia, comecei a lidar aos poucos com a ideia de que minha sexualidade podia ser muito mais aberta do que aquela que eu estava acostumado a experimentar. [...]

Até que veio uma bela manhã ensolarada de sábado, no fim de fevereiro de 2009. Eu tinha acabado de chegar a Viçosa de volta das férias e fui passear pelo campus da universidade, que é lindo; estava um dia muito bonito. Passou por mim um rapaz que eu achei uma gracinha; pensei: “Cara, que bom poder achar um cara uma gracinha sem sentir que é um

problema”. Foi então que pensei e cheguei à conclusão: “É isso, então, eu sou gay. É esse o nome, é isso. Ai, que legal, que bacana”. (ARAÚJO; GOMES, 2017).

O processo de saída do armário está em dar nome a algo que compõe sua identidade, assumir e elaborar essa verdade (RAGO, 2013), bem como no reposicionamento (KILOMBA, 2019) diante dos estereótipos impostos aos corpos desviantes, LGBT+, bichas, pela norma cis-heterossexual (LUCAS LIMA, 2017; TREVISAN, 2018), sendo esse reposicionamento diante das violências, segundo Grada Kilomba (2019), um primeiro passo no processo de descolonização do eu.

[Spartakus:] No segundo ou terceiro ano [do ensino médio], eu já via pornô gay, mas, como morava em uma cidade pequena, Itabuna, era o tipo de coisa sobre a qual eu pensava: “Posso ver, posso ter vontade, mas nunca vou fazer isso na minha vida. Eu vou morrer com vontade de fazer e sem fazer”. Só que quando eu fui pra faculdade comecei a me conhecer. (SANTIAGO; GOMES, 2018).

Embora a compreensão do desejo por outros homens já viesse desde a adolescência, fica explícito o papel da territorialidade para proibir o acesso a essa área do desejo, estabelecendo sinalizações dos limites dentro dos quais se é permitido vivenciar a sexualidade, limites estritamente heterossexuais. O território físico geográfico da cidade pequena também aparece de modo a intensificar esse controle, dadas as relações mais próximas estabelecidas entre os sujeitos, facilitando as tentativas de controle.

[Spartakus:] Quando acabou o primeiro ano da faculdade, estávamos eu e os meus amigos, e um deles lançou a pergunta: “A gente já viveu 25% da faculdade; vocês já fizeram 25% do que vocês queriam fazer?”; fiquei com aquilo na cabeça. Nesse mesmo dia, a gente foi a uma festa. Cheguei em uma garota e ela não quis ficar comigo – cansei. Eu estava meio bêbado e falei: “Não aguento mais, não tenho sucesso com as garotas, tento ficar com elas porque é a forma como eu acho que tenho que existir no mundo, mas não funciona, não dá certo, tá doendo, tá horrível”. Eu tinha um amigo gay e falei para ele: “Arranja um cara pra eu pegar hoje”. Aí ele disse: “Como assim”; e eu falei: “É, quero tentar”. Então ele falou com um cara que tinha uns quarenta anos, eu tinha dezoito – e eu peguei o cara. Eu estava desesperado, falei: “Me leva para a sua casa agora”. Enfim, fui para a casa dele, só que, quando falei que era virgem, o cara não quis fazer nada comigo, porque tirar a virgindade de alguém é sempre muito complicado. E essa foi a minha primeira experiência; depois comecei a me abrir para esse mundo. Eu me descobri, descobri que podia ser feliz. (SANTIAGO; GOMES, 2018).

Destaco que o que causa o sofrimento relatado por Spartakus não é sua “falta de sucesso” com garotas, tampouco é por não conseguir esse “sucesso” que ele busca ficar com outro homem. Ao contrário, é a norma social que Spartakus vê imposta sobre si que o leva a buscar se relacionar sexualmente com garotas, como ele próprio deixa claro em sua fala – “é a forma como eu acho que tenho que existir no mundo, mas não funciona, não dá certo”. O modelo de masculinidade viril vigente em nossa sociedade (BOURDIEU, 2012; GROSSI, 2004) se encontra baseado em uma construção predatória do modelo de masculinidade, que evidentemente garante aos homens poder e privilégios no sistema sexista (hooks, 2020), no entanto se torna também um fardo, já que a virilidade deve ser defendida a todo tempo (BOURDIEU, 2012).

Essa imposição de um modelo único de masculinidade, baseado em violência, pressiona especialmente os homens negros (CUSTÓDIO, 2017; FANON, 2008) que, como Spartakus, têm impostos a si estereótipos animalizantes e infantilizantes (GONZALEZ, 1984) que buscam aprisioná-los a uma subjetividade baseada apenas em uma virilidade exacerbada limitada à (hetero)sexualidade. A busca de Spartakus pelo “sucesso com as garotas”, como demonstrado, não vem de um desejo seu, mas de uma crença imposta a ele de que essa é a única forma de existência possível, a única possibilidade de “sucesso” para ele – homem negro.

Também os relatos de Murilo e Spartakus se aproximam na compreensão mais ampla do território da universidade e das relações construídas a partir dele, e isso não se limita ao processo de compreensão de si e de saída do armário. Murilo vai ao campus da universidade federal em que estudou em Viçosa para passear, mesmo durante as férias, bem como destaca que foi na universidade que teve contato com outras possibilidades de vida. O relato de Spartakus associa a faculdade a uma vivência profunda, com relevância para além do curso superior em si – “A gente já viveu 25% da faculdade, vocês já fizeram 25% do que queriam fazer?”. Essas associações demonstram um território faculdade que é território vivido, não apenas físico/geográfico, que ultrapassa relações profissionais, sendo composto também de afetos e desejos.

Apesar da oposição estabelecida entre o silenciamento e as violências no território do lar da infância/adolescência e as possibilidades de liberdade permitidas no território da faculdade e do novo lar pós migração, o processo de saída do armário de Murilo, Spartakus, como de muitas pessoas LGBTQ+, passa pelo “retorno” ao lar familiar e da enunciação aos pais/cuidadores/familiares da verdade, do ser LGBTQ+, no caso dos dois, gay.

Como dito anteriormente, esse processo passa pelo enfrentamento tanto no romper com o silêncio imposto, quanto do confronto dos medos criados por essas violências – da rejeição das pessoas amadas, por exemplo. Frequentemente, inclusive, essa saída do armário é precedida por confrontos estabelecidos na territorialidade do lar que são anteriores até mesmo à compreensão dos sujeitos LGBTQ+ de que são pessoas LGBTQ+.

[Well:] Eu sou de uma família evangélica e de uma família evangélica da periferia, né, de uma denominação pentecostal, então os primeiros lampejos do que seria a minha sexualidade, da forma como eu performo a minha masculinidade, ou a negação de determinados elementos, eles sempre foram muito malvistas, assim. Então, desde pequeno, assim, eu consigo lembrar de alguns momentos que um jeito, uma fala, foram cortados porque não tinha muito a ver com o que eles [família] imaginavam de um filho mais velho homem, sabe?

Eu tenho um relato assim [...] que é: me lembrar todas as vezes a primeira vez que eu perguntei pra minha mãe o que é gay, e aí ela disse que é um homem que queria ter nascido mulher, aí eu pensei, pequeno assim, “ah, então eu não sou gay”. Depois uma fala que eu ouvi na igreja falando que gays eram pessoas que tavam sob influência de demônios... e aquilo pra mim já era o ápice do pânico porque sabe o momento que você vai dormir, você vai refletir um pouco sobre a sua vida, eu falava “estou sob a influência de uma entidade maligna”... só que você tem sete anos, oito anos, então aquilo parece definitivamente o fim do mundo. (BRUNO; GOMES, 2019)

Quando Well “percebe que é diferente” das pessoas em seu convívio, e já tendo experienciado recriminações, silenciamentos e outras violências – todas verbais, ao que dá a entender o testemunho – ele tenta saber o que é ser gay. A definição oferecida por sua mãe de que seria um “homem que queria ter nascido mulher” não o contempla no momento. A compreensão da mãe de Well do ser gay, e talvez mais especificamente da desmunhecação, destaca a rigidez das fronteiras do gênero binário no heterossexismo. Pela continuidade do relato, fica claro que não muito depois Well compreende que de fato é gay, e que isso não quer dizer que ele seja um homem que “queria ter nascido mulher”, mas a definição de gay oferecida por sua mãe é rapidamente substituída pela ouvida de um pastor na igreja que frequentava, associando ser gay à influência demoníaca – o que não necessariamente quer dizer que essa ideia esteja distante do “homem que queria ser mulher”, do invertido (TREVISAN, 2018), aliás muito pelo contrário – desta vez havendo já identificação de Well com a palavra gay para definir a si mesmo. O “ápice do pânico” causado no Well de apenas sete ou anos fala do heteroterrorismo (BENTO, 2011) atuante na vigilância das fronteiras do gênero/sexualidade heterossexista.

[Spartakus:] Eu sempre aprendi que viado era algo ruim. Meu pai me abordou um dia pra perguntar se o filho dele era viado. Um dia nesse ano, em que eu estava tentando ser amigo desses garotos [héteros que faziam bullying homofóbico], a gente estava no colégio e quando foi tirar uma foto, um garoto [hétero] botou a língua na minha orelha; eu postei essa foto no Orkut. Meu pai não me criou, sempre foi muito ausente. Só que ele viu a foto no meu Orkut. Ele morava a duas quadras da minha casa, então saiu da casa dele e veio até a minha, porque naquele momento ele entendeu que tinha que ser pai. Aí ele veio me criticar. Falou: “Quer dizer que você virou viado? Eu vi uma foto no Orkut, o garoto botando a língua na sua orelha”. (SANTIAGO; GOMES, 2018).

Ainda que o pai de Spartakus não tenha sido presente em sua criação, é ele que se apresenta como guardião da masculinidade (BOURDIEU, 2012), defendendo a virilidade, cobrando-a do filho. Há uma delimitação estabelecida da heterossexualidade do comportamento do macho viril que se reveste de outros elementos, além de se relacionar sexualmente exclusivamente com mulheres. O contato físico, lido como sexual, com outro garoto, ainda que heterossexual, é interpretado como “virar viado”, uma traição à virilidade masculina. O pai, então, se apresenta para comunicar esses limites territoriais (SACK, 2013) ao filho adolescente.

[Murilo:] Já com a minha mãe foi um pouco ruim no começo, porque não fui eu que contei pra ela. Eu tinha conversado com um primo, porque era uma pessoa ali da família com quem eu achava que podia compartilhar, eu confiava muito nele, porque a gente tinha crescido junto; só que ele deu uma surtada, acho, e a história da nossa amizade de infância não deu em muita coisa nessa hora [...]. Então ele falou com um tio meu sobre aquilo, e esse tio, muito preocupado com a reação que meu pai teria, foi conversar com a minha mãe em vez de vir falar comigo. Aí foi uma bad, porque minha mãe nunca soube por mim e ficou muito magoada (ARAÚJO; GOMES, 2017).

Novamente, vemos duas figuras masculinas que se apresentam como uma espécie de guardiões da masculinidade (BOURDIEU, 2012). O primo e o tio de Murilo agem pelas suas costas – no caso do primo, em uma quebra de confiança – por “preocupação” pelo fato de Murilo ser gay. Não uma preocupação com sua segurança devido à violência homofóbica comum no Brasil – e só recentemente criminalizada – desde a colonização (TREVISAN, 2018), mas uma preocupação com esse território da masculinidade viril heterossexual (e cisgênera) que precisa ser defendida. Essa defesa territorial da parte desses familiares homens, inclusive, é um dos elementos que dificulta, ainda mais, a receptividade da mãe de Murilo à sexualidade do filho. Além disso, a ação

do primo e do tio impediu Murilo de conversar com sua mãe, romper o silêncio, falar pela primeira vez de sua sexualidade – quase recém “descoberta” – em seus próprios termos e a partir de sua iniciativa.

Em seu testemunho, Well também vivencia exemplos de encontros multiterritoriais e uma invasão de sua privacidade que demonstra as contradições entre público e privado da (homo)sexualidade (SEGWICK, 2007)

[Well:] Eu tinha um Orkut, e aí esse Orkut foi hackeado por alguém da escola. E aí tava lá tipo: “Well viadinho”. Eu já sofria ofensas que saíam do ambiente escolar e tavam indo pra internet. E, na internet, você tem no seu Orkut, no seu Facebook, você tem o cara da escola, mas você tem seu pai, sua mãe, sua tia que você só vê no Natal... Aí você tem aquele pastor que é amigo fulano.. Sabe? Então aquilo pra mim era muito mais pesado. Enquanto esses núcleos não se encontravam, eu dava um jeito de resolver a homofobia dentro da igreja, eu dava um jeito de resolver a homofobia dentro da escola, mas quando elas se fundiam num ambiente, que era a rede social, aquilo pra mim era tenebroso (BRUNO; GOMES, 2019)

Não fica claro se essa “fusão”, no espaço da internet, da violência heteroterrorista vinda de diferentes lugares implicou em alguma “revelação” de Well contra sua vontade ou desrespeitando seu tempo, como no caso de Murilo. Mas o que fica claro é que as fronteiras territoriais do público e do privado, contraditórias na epistemologia do armário (SEGWICK, 2007), se confundem e nos são negadas de tal forma que perpetuadores do heterossexismo estão prontos a hackear um perfil de Orkut de um viado apenas por uma diversão sádica em, talvez, o “expor” publicamente, e a história de Well não é rara entre as bichas e muitas são as que criam mais de um perfil em redes sociais digitais, justamente para manter separados territórios diferentes, para evitar a “fusão” na internet.

Spartakus, por sua vez, teve sua chance de conversar com sua referência materna:

[Spartakus:] Minha tia me criou – minha tia é como se fosse minha mãe, porque minha mãe não me criou [...] – , e minha tia sempre foi a pessoa que me deu amor no mundo, essa pessoa maravilhosa que eu amo. Era Natal, e a gente tinha preparado uma ceia. Fui levar a minha tia embora, a casa dela era perto da minha. [...] Eu senti que minha tia me amava, então quando chegamos ao portão da casa dela, eu falei: “Tia, quero te contar uma coisa, não sei como você vai lidar com isso, mas queria te falar – eu sou gay”. [...] Ela lidou super bem com isso, pelo menos foi a impressão que me passou, e isso é o mais importante. (SANTIAGO; GOMES, 2018).

Nesse caso, a saída do armário em relação à mãe, à figura materna, é relatada como relativamente tranquila, em uma conversa que fortaleceu um laço de amor e confiança de Spartakus com a tia/mãe, que inclusive rompe com suas expectativas sobre esse momento desde o início da vida, sobre o medo de ser rejeitado ou expulso de casa. Esperar a “hora certa” para contar aos/às cuidadores/as, ou tutores/as, um momento de sair do armário como anúncio, é frequente entre a maioria das bichas. Ainda que “não seja da conta” deles/as, é um momento de tensão e ruptura com uma expectativa dada, a suposição onipresente da heterossexualidade. Nessa ruptura, não é raro que esses sujeitos sejam expulsos de casa ou violentados de outras formas, um risco e um medo frequente em nossas trajetórias. Mas o que é a “hora certa”? De modo especial o testemunho de Spartakus no vídeo e o de Samuel no livro, apontam que a tal “hora certa”, para eles, tenha algo a ver com ser maior de idade, ter um emprego e condições econômicas de se manter por conta própria caso sejam de fato expulsos de casa ou sofram violência mais direta no espaço do lar.

É claro que essa “hora certa” não tem regra, não é sempre a mesma e, inclusive, depende muito do nível de sofrimento psíquico enfrentado por cada pessoa e da relação mais ou menos aberta entre a pessoa e os/as cuidadores/as, mas a relação entre sair do armário e situação econômica pessoal aciona diversos marcadores interseccionais a serem pensados. Bichas brancas irão, em geral, ter acesso a melhores escolas e melhores empregos e salários – inclusive se exercerem as mesmas atividades que bichas pretas – além de mais liberdade a transitar pelo espaço público urbano, simplesmente pelo fato de serem pessoas brancas e não terem que lidar com o racismo – na forma de abordagens policiais constantes, inclusive com risco de morte, ou de exigências para emprego do tipo “ter boa aparência”, que em geral quer dizer “ser branco/a”. Sim, a classe social de origem também tem seu papel aqui, especialmente no acesso à educação (privatizada), e também o quão mais demunhecada ou “discreta” é a pessoa em questão – nos requisitos de vagas de emprego, em geral, “postura profissional” equivale a “ser hétero, ou ao menos se adequar bastante ao heterossexismo” – quando se fala no acesso ao mercado de trabalho brasileiro, mas é a raça a principal determinante principal nesses casos (CARNEIRO, 2011, 2022).

Valter, em seu relato, destaca sempre ter sido “afeminado”, a ponto de perguntarem a sua mãe se ele era “menino ou menina” quando mais novo, mas que seus pais associavam seu jeito a uma relação com a arte, não com sexualidade – a aproximação entre uma relação com a arte e a vivência bicha também pode ser percebida nos demais

relatos analisados, como nas vivências escolares de Murilo, por exemplo (ARAÚJO; GOMES, 2017) fato do qual Valter diz ter se utilizado para ir “introduzindo aos poucos” o tema sexualidade (não heterossexual) junto a sua mãe e seu pai.

[Valter:] Eu nunca senti a necessidade de chegar e falar pros meus pais. Desde muito novo eu já tinha uma cabeça assim: se eu, um dia, me apaixonar, amar alguém, levar essa pessoa pra minha casa que é o meu templo, beleza, eu falava pros meus pais, mas, enquanto isso, de boa, acho que não é da conta deles.

Eu acho que eu tinha uns 24 anos, mais ou menos, tava na faculdade, eu fiz... eu tinha um blog... na verdade eu tinha um roteiro, e aí, desse roteiro, eu fiz um curta-metragem – que eu sou formado em Rádio e TV – fiz um curta-metragem sobre sexualidade... na faculdade. E aí, eu sempre gostava de exibir esses filmes e eu sempre convidei os meus pais, convidava meus pais pra ir assistir. Falei [para amigos]: “gente, meus pais não sabem, vamo privar um pouco eles, entendeu, porque... é foda, depois eles vão ver essa presepada aqui e vão ficar meio incomodados”. Aí, beleza... a gente exibiu o filme, foi um sucesso, foi maravilhoso, baseado no livro “Sempre amigos”, que eu escrevi, na época era “Três quartos de amor” o nome, nem lembro por quê... e a gente exibiu, foi muito legal, fiquei muito emocionado, muito emocionado [ênfase], porque foi muito amigo meu, e foi mais amigo hetero do que amigo gay, pra vocês terem noção. Fiquei emocionado, aí fui lá na frente agradecer o público, falei: “gente, muito obrigado, nossa tem um monte de amigo aqui hétero, assistindo a um filme com temática gay, de um diretor gay”... aí ficou: gay gay gay gay [o plano se fecha, em cortes secos, a cada “gay”, focando o rosto de Valter e se abre novamente após o último], e eu continuei no gay gay gay gay gay... meu pai e minha mãe tava [sic] na plateia! [risos]... e tipo, todo mundo olhando pra cara deles e eu mó animado, empolgado, nem aí né... e aí depois, quando acabou tudo, não sei o que, fui cumprimentar meu pai e minha mãe, eles tavam em choque, porque era a primeira vez que tinham ouvido, né, da minha boca, que eu era gay [ênfase a palavra]... contei em público, pra todo mundo... todo mundo já sabia, né, mas meus pais ficaram sabendo naquela época... e aí a gente foi pra um bar comemorar e eu fiquei incomodado pra caramba falei: “puta, mano, eu não acredito que eu falei desse jeito pra eles, meu deus do céu, e agora?”.

Aí, fiquei uns dois dias, mais ou menos, sem ver o meu pai... a minha mãe quando eu cheguei, foi muito lindo, eu abri a porta, assim, e aí quando eu entrei, ela tava me esperando na sala, e ela me deu um abraço de falou assim: “olha, [a imagem fica toda preta e surgem letras brancas com as próximas palavras] eu amo você do jeitinho que você é”... ai gente, fico todo arrepiado até... aí eu fui dormir, isso era uma quinta [feira], sexta [feira], não sei... aí no domingo teve uma festa da minha irmã, na casa da minha irmã, e meu pai tava na festa... meu pai me chamou pra cozinha... ele sentou, chegou e falou: “olha, eu te amo, demais, se eu pudesse, eu realizaria todos os seus sonhos [...] eu daria minha vida por você, então pode ficar des preocupado, eu te amo”. Foi demais, gente, foi lindo.

E foi assim que eu contei pros meus pais, de uma forma leve, despretensiosa, eu acho que foi até melhor do que aquele peso de sentar

todo mundo à mesa, de ter aquelas confusões que a gente geralmente vê. (REGE; GOMES, 2016).

Apesar da relatada leveza e da boa reação e compreensão de seus pais, também é visível sua preocupação inicial, logo após o anúncio, em relação à possível reação dos pais, tanto ao anúncio do filho quanto à forma como foi feito, sem antecipação, em público, de forma improvisada. A emoção de Valter ao contar sobre a aceitação de seus pais, a forma como reagiram, também evidencia como esse tipo de relação com os/as cuidadores/as da infância, ou a “família” na qual crescemos, é raro entre nós, bichas, também uma quebra de expectativas, uma fissura (RANCIÈRE, 2009), um lampejo (DIDI-HUBERMAN, 2011).

Já Well, entre todos o que fez “o anúncio” à mãe e ao pai – e também à irmã e ao irmão – mais cedo, ou seja, tendo menos idade, o fez sem dizer “eu sou gay”, preferindo dizer à mãe “sabe aquele menino? Eu acho que eu gosto dele”, pois, segundo ele, “soava melhor” (BRUNO; GOMES, 2019), o que, de certa forma, relembra a primeira experiência de Well de perguntar à mãe o que era gay, e da resposta dada por ele. Se Well diz “pra mim soava melhor” não parece ser por uma rejeição em usar a palavra gay – como Samuel relembra em seu próprio testemunho no livro (GOMES, 2020) que sentia dificuldade com a palavra, em um sentimento de conflito interno, de “se eu falar, então eu sou”, de medo – mas, conscientemente ou não, de transmitir à mãe de fato a sua elaboração de si gay/bicha/viado, que não se encontra no tal do “querer ser mulher” ensinado à pela mãe. Em sequência ao anúncio, não há no testemunho de Well uma reação dos cuidadores de violência mais direta – física ou territorial, como expulsá-lo de casa – mas ele relata uma outra forma de violência frequentemente vivenciada por nós bichas:

Aí tem aquela equação que nunca fecha, né, que é “eu te amo, mas não te aceito”. Como uma pessoa se sente amada e não aceita?

[Samuel:] E que amor incondicional [da família] é esse? Se é incondicional como você tem uma condição pra amar? Se você ama, você aceita a pessoa. Amar é você gostar de uma pessoa como ela é.

[Well:] Então ouvir também de uma pessoa que ela me amava, mas não me aceitava, era só uma equação que não fechava e eu não conseguia mensurar bem o que a pessoa tava dizendo, sabe? Não conseguia. Então: eu contei pra minha irmã, aí minha irmã guardou; eu contei pra minha mãe, aí minha mãe guardou; aí eu contei pro meu pai, e o meu pai... guardou. O silenciamento afetivo era muito forte. Então era um apagamento mesmo, o silenciamento é uma espécie de violência e ela é muito subjetiva então ela é difícil de você tratar. Eu não quero fazer juízo de valores de sofrimento, mas é porque é o soco que não fica roxo... E aí eu não consigo falar “olha, me socou. Tá roxo” (BRUNO, GOMES, 2019)

Murilo, avançando em seu relato, descreve a melhora no relacionamento com a mãe e, em seguida, conta sobre sua relação com o pai – de quem o tio dizia temer a reação:

Mas hoje a relação com ela é muito tranquila, muito gostosa [...]. Com meu pai tem sido um processo constante de crescimento, que, inclusive, está andando muito mais rápido do que eu imaginava. Ele continua sem querer saber muito da minha vida, mas a gente vem conseguindo ter conversas cada vez mais abertas, e é um constante exercício de calma e de paciência para poder provocar uma coisa ali, falar outra aqui etc. (ARAÚJO; GOMES, 2017).

A indicação de Murilo sobre o “processo constante” com o pai, reflete algo frequentemente dito pelo movimento social LGBTQ+ em relação às famílias de que quando o filho sai do armário, a família entra. Há um esforço de Murilo e de seu pai nesse processo de saída do armário, que aqui se mostra de maneira marcadamente coletiva. Se Murilo teve seu próprio processo de “descoberta” e aceitação de sua identidade, seu pai demonstra um movimento similar, porém em terceira pessoa. Também a demonstração de surpresa de Murilo ao dizer que “está andando mais rápido do que ele imaginava”, indica que talvez ele também temesse muito a reação do pai e se surpreende positivamente com ele. A indicação de que o pai de Murilo “continua sem querer saber muito” da vida dele não demonstra um descaso ou ausência do pai – como no caso do relato de Spartakus –, representando mais uma evidência do silenciamento imposto aos corpos LGBTQ+ e suas vivências, entendidas como proibidas e motivo de segredo (TREVISAN, 2018) ficando trancadas no armário.

Os depoimentos ao *Guardei no Armário* permitem observar diferentes territorialidades que atravessam as vivências de corpos bichas (LUCAS LIMA, 2017), subalternizados, em suas vivências atravessadas e limitadas por violências – sejam diretas ou estruturais. Sistemáticamente silenciados desde o lar da infância e adolescência, tendo seu acesso negado a essa área (SACK, 2013) da sexualidade, do afeto, para além de uma norma heterossexual e cisgênera fechada que não os contempla, como a tantos outros corpos possíveis.

Para esses sujeitos, a multiterritorialidade tornou-se uma possibilidade de permitir-se, de se abrir ao devir (RAGO, 2013) a partir do distanciamento do território familiar da infância e da adolescência e do contato com outras existências possíveis que os afetam, nas quais se reconhecem (BORGES, 2020). Nesse encontro de múltiplas territorialidades e de múltiplas subjetividades, as bichas pretas no *Guardei no Armário*

encontram um caminho de tornar-se sujeito, sujeito desejante, de descolonização do desejo e de si (KILOMBA, 2019).

Há questões territoriais “mais físicas”, por assim dizer, que atravessam a construção dos vídeos e que são importantes de serem também destacadas, pois mobilizam reflexões importantes. Cada um dos vídeos aqui tratados foi gravado em um lugar diferente, sendo que os de Valter e Well parecem espaços mais controlados – suas casas, talvez, ou de alguém próximo – enquanto os de Murilo e Spartakus foram feitos em espaços “públicos”, no sentido de sem grande controle de circulação. Essas diferenças afetam a experiência de assistir aos vídeos – alguns com áudios “estourados”, acústicas bastante discrepantes, iluminação variável, som de carros passando, pessoas ou animais passando ao fundo da imagem, entre outras coisas. Nesse sentido os vídeos de Murilo – gravado num parque em São Paulo, no qual, em determinado momento, um cachorro “invade a gravação” e tem uma interação com Murilo (imagens que abrem o vídeo publicado no YouTube) num momento “amorzinho”, para usar as palavras de Murilo – e o de Well – que segue o padrão da quarta temporada do *Guardai no Armário* em que Samuel aparece, em todos os vídeos, *atrás* de quem é entrevistado, em vez de atrás da câmera, de modo que os dois conversem sem se olhar, ambos olhando para a câmera, o que gera um certo estranhamento em quem assiste e, em certo vídeos, chega a ser perceptível que não é estranho somente para nós que assistimos, mas também para os participantes. Essa opção estética da quarta temporada do quadro parece ter sido uma tentativa de resposta de Samuel a uma demanda da plataforma – a quarta temporada foi realizada após Samuel passar por ciclos de “formação” de produtores de conteúdo oferecidos pelo YouTube – para que ele aparecesse mais (ou sempre) em frente às câmeras, no entanto, embora ele de fato atenda à essa demanda, o resultado final é estranho aos olhos. Mesmo que Samuel, nesse modelo, fale mais e as perguntas feitas ao entrevistado de fato façam parte dos vídeos, eles também, talvez paradoxalmente, perdem uma parte de seu tom de “conversa” de temporadas anteriores, com duas pessoas que sequer se olham ao falar uma com a outra – embora também seja marcante a “evolução”³⁶ técnica dos vídeos em termos de equipamentos de imagem, som e iluminação.

³⁶ O vídeo de Valter, por outro lado, é gravado no que parece ser sua casa/seu quarto. O amadorismo na produção é marcante, a qualidade do áudio é comprometida, mesmo com o ambiente mais controlado, marcando que é um canal começando sua trajetória, em 2015, quando a profissionalização no YouTube estava apenas começando. Samuel chega a aparecer no início e no final do vídeo, ao lado de Valter, e os dois conversam entre si, mas ao contrário do que acontece no vídeo de Well, os dois olham um para o outro, quase ignorando a câmera. Dos quatro vídeos selecionados, este é o de mais intimidade registrada entre Samuel e um entrevistado. Outra marca do começo do canal, o livro do *Guardai no Armário* aparece ao

Já no caso do vídeo de Murilo – e também no de Spartakus – há uma questão importante em relação aos espaços públicos e às possibilidades de circulação dos corpos bichas. Gravar num parque, ambiente aberto e exposto, depoimentos tão íntimos e tão claramente “aviadados” acarreta riscos físicos a Samuel e ao entrevistado – e às outras pessoas que, nesse caso, acompanham a gravação. Felizmente, foi um cachorro “amorzinho” quem interrompeu a gravação, abordando Murilo, mas o que de fato impedia que, em lugar do cãozinho, fosse um agressor homofóbico? O vídeo foi gravado aparentemente no mesmo dia em que ocorria a Parada LGBT de São Paulo naquele e, de fato, há quem diga que nesse dia, anualmente, a violência heteroterrorista de alguma forma “tira férias” na cidade, ou pelo menos no centro dela. Porém, acho difícil de acreditar que essa suposição seja algo além de uma posição demasiadamente romantizada em relação à “Parada do nosso amor”. Se algum dia o preconceito foi de fato “tirado da frente” os/as paulistanos/as esqueceram de nos avisar.

O processo de subjetivação não se dá sem ser atravessado por riscos e enfrentamento a violências, potencializados ao sair do armário publicamente e expor processos tão íntimos no espaço da internet, no YouTube. No entanto, é ao serem enunciadas publicamente que essas narrativas ganham potencial político, permitindo que outros sujeitos se identifiquem com elas, sejam afetados por elas.

Sair do armário dá conta de um processo subjetivo que é coletivo, que ultrapassa a ideia de individualidade. As narrativas aqui observadas nascem no encontro intersubjetivo, bem como a subjetivação da qual falam não se dá apenas “em si”. No *Guardie no Armário*, as narrativas se apresentam multiterritoriais, interseccionais e, sobretudo, coletivas.

5.3. Vivências partilhadas

Ao trazer questões como a interseccionalidade, opressões múltiplas e lugar de fala (COLLINS, 2019; RIBEIRO, 2019) é sempre importante demarcar que não se trata de especificidades de sujeitos, de marcadores individuais que se sobrepõem, da simples diferença. Trata-se, antes de tudo, de coletividades, de grupos e de estruturas sociais

fundo da imagem, compondo o cenário, de forma até bastante artificial – algo justificado visto que parte do objetivo do canal então era justamente divulgar o livro, ainda lançado de forma independente – não que seja o caso de duvidar que Valter teria o livro de Samuel em sua casa, mas a posição dele, “em pé” sobre uma mesinha compondo o cenário o faz parecer uma espécie de “intruso” naquele ambiente.

organizadas pelo racismo, pelo heterossexismo, pelo capitalismo, pelo patriarcado supremacista branco (hooks, 2020; KILOMBA, 2019).

[Spartakus:] O mundo trata a gente com violência, ao falar que temos problemas. Que a gente não é capaz, que é menor, porque é viado – e o problema é que a gente acredita nisso. E acreditar nisso faz a gente se privar de muita coisa. Faz você não ter confiança para se relacionar, não ter confiança para realizar coisas. Quando eu entendi que as pessoas se interessavam sexualmente por mim, que as pessoas viam valor em mim, que eu mesmo via valor em mim e que não depositava o meu valor no julgamento das pessoas, quando entendi que era bonito porque eu via minha beleza no espelho, e não porque as pessoas se interessavam por mim, quando isso aconteceu, houve uma virada na minha vida. Foi o momento em que eu me empoderei, em que entendi que eu era livre. (SANTIAGO; GOMES, 2018)

Embora os testemunhos de saída do armário sejam elaborados a partir de uma individualidade, de sujeitos que se contam e elaboram sobre si (RAGO, 2013), é preciso sempre ter cuidado para não aprisionar tais elaborações em uma perspectiva individualizante e meritocrática, histórias de superação pessoal. Apesar do foco sobre si no trecho trazido acima do relato de Spartakus poder conduzir a uma constatação apressada no sentido de que bastaria, individualmente, mudar de perspectiva, um olhar mais atento ao testemunho aponta que o reconhecimento entre *sujeitos* subalternizados (KILOMBA, 2019), a criação de laços de apoio e de espaços seguros (COLLINS, 2019) é fundamental para a elaboração de perspectivas autodefinidas de subjetivação, de subjetividades e coletividades políticas que escapem ao individualismo.

Esses laços e espaços seguros se constituem tanto na relação entre entrevistado-entrevistador quanto na relação entre os testemunhos analisados e o próprio público, na potência política de construções sobre si que superam as narrativas de reportagens que se limitam ao discurso de “superação” e que ajudam a processar traumas, a desnaturalizar a permanência de violências que antecedem e sucedem cada sujeito. Simultaneamente, também se dá aí uma ruptura com o padrão dos vídeos feitos no YouTube, cujas narrativas hegemônicas tendem a individualizar os problemas, a focar na “superação” de obstáculos e no achatamento de problemas coletivos em experiências individuais, como também se tende a fazer em “testemunhos religiosos” que reduzem os problemas à falta de imersão espiritual e de orações.

[Well:] Às vezes eu me pergunto, assim: “Se eu tivesse obedecido tudo, tudo, se eu tivesse seguido todas as cartilhas que me deram, quem eu

seria hoje?” Eu acho que eu começaria esse vídeo falando “a paz do Senhor, igreja”, sabe? Eu acho que eu não teria esse brinco, nem esse cabelo, nem essa maquiagem, nem essa forma de falar, nem essa minha forma de sentar... Nem colocaria essas questões... Mas em contraponto eu seria uma pessoa muito mais distante de quem eu sou genuinamente. Eu tive um contato ali na adolescência e na infância que já me fez entender o quanto é angustiante aquilo. Eu prefiro pagar o preço de ser quem eu sou [...].

Esse é o grande paradoxo: um casal hétero, na rua, quando eles querem se proteger eles se dão a mão, eles se abraçam, e a gente quando tá com medo de alguma coisa a gente se afasta, porque parece que o mal é a gente, e a gente não é o mal. Então quando começar esse processo de lutar mesmo contra o preconceito, contra a intolerância, cuidar muito da nossa cabeça, sabe? Porque o plano A nunca é matar a gente de tiro, de porrada, o plano A é matar a gente de depressão, é fazer a gente voltar pro armário, é fazer a gente ter vergonha de quem a gente é, de achar que a gente é a vergonha da nossa família... E as coisas não são assim (BRUNO; GOMES, 2020)

Resgatar o amor e os afetos que nos foram roubados e sistematicamente negados tem potência revolucionária e nos ajuda a construir laços e redes de apoio e comunidade mais sólidos e o amor pessoal (hooks, 2010) tem papel fundamental nisso, inclusive nos processos de empoderamento (BERTH, 2020). Well destaca sua trajetória de amar a si, contrapondo os fluxos heteroterroristas das cartilhas que buscaram lhe impor. O cabelo mais longo, especialmente quando não é liso, os brincos, o modo de falar, de sentar, de gesticular, são signos “aviadados” que nos marcam como alvo da violência. A questão é que preferimos “pagar o preço” por ser quem somos.

A primeira experiência de Spartakus em ficar com outro homem ocorre, como já citado na seção anterior, por intermédio de um amigo, também gay, que ajuda um Spartakus ainda muito confuso sobre si mesmo a ter essa primeira experiência a pedido do próprio Spartakus – história já citada na seção anterior (ver p. 89-90). Não é raro que as primeiras experiências sexuais sejam frustrantes ou até mesmo violentas e traumáticas para jovens gays/bichas (TREVISAN, 2018). Spartakus não teve sua primeira transa com aquele homem porque aquele gay mais velho, de certa forma, tomou conta do rapaz mais jovem com o qual estava (Spartakus), dando a ele possibilidade de que sua “primeira vez” não ocorresse às pressas, sob efeito de álcool e estando “desesperado”. É possível atribuir um certo sentido de ancestralidade e comunidade nessa relação.

No caso do relato de Valter, ele mais de uma vez coloca em questão sua idade – à época 32 anos – destacando o fato de ter vivido sua adolescência durante a década de 1990 e início da de 2000, como algo relevante. Ele se coloca, de certa forma, como *ancestral* para pessoas mais jovens que venham a assistir o vídeo, identifica avanços

históricos na luta LGBTQ+, incentiva essa nova comunidade, a *comunidade que vem* (TREVISAN, 2018), a continuar. Samuel, de idade próxima à de Valter, também manifesta essa perspectiva no livro *Guardei no Armário* (GOMES, 2020, p. 140-141):

Esse livro pode ser lido como uma história pessoal, a história de como um homem se tornou quem é. Mas hoje acredito que essa narrativa não é apenas minha, mas de muitos outros que passaram e passam pelas mesmas coisas que eu. Os assuntos de que tratei nas últimas páginas, os desafios do mercado de trabalho, a busca por um amor verdadeiro, o entendimento meu e da minha família da nossa cor, o racismo estrutural que enfrentei e enfrento perpassam os últimos anos da minha vida e fizeram de mim quem hoje sou.

[...] Porque só nós sabemos tudo o que guardamos no armário por tantos anos, com medo de sermos rejeitados de tantas maneiras diferentes. E ajudar a colocar essas narrativas para fora dele é um grande privilégio para mim. Principalmente se isso fizer a diferença na vida de algum leitor.

Embora possa se argumentar que a diferença de idade de Valter ou Samuel em relação ao mais jovem dos entrevistados considerados aqui, Well, não seja “assim tão grande” ou propriamente geracional, é necessário apontar que as décadas de 1990 e 2000 foram especialmente marcantes, em lutas, avanços e enfrentamentos, para a comunidade LGBTQ+, inclusive por conta das transformações midiáticas, como o surgimento e popularização da internet nesse período (TREVISAN, 2018). Valter, por exemplo, viveu sua adolescência num período em que a sigla GLS ainda era amplamente utilizada para definir pessoas e espaços no Brasil, algo que já estava quase totalmente em desuso na maior parte do país ao final da década de 2000 e início de 2010.

O testemunho de Murilo é também atravessado por vínculos estabelecidos com outras pessoas que o ajudaram em seu processo – como visto em relatos citados nas seções anteriores. O que é curioso no caso dele é que nenhuma das pessoas citadas, seja a amiga, a tia ou o padre, é citada explicitamente como uma pessoa LGBTQ+. Também boa parte da vivência comunitária de Murilo se deu – e ainda se dá – em um contexto religioso cristão católico, a partir de *comunidades* eclesiais de base. Ainda que a vivência de uma religiosidade cristã seja frequentemente relatada pelas bichas como bastante violenta e opressora (GOMES, 2020), a relação de Murilo com sua fé é descrita por ele como empoderadora e fundante de sua militância (ARAÚJO; GOMES, 2017). A elaboração de Murilo de uma perspectiva autodefinida (COLLINS, 2019) em relação a sua fé religiosa cristã católica possibilita, ainda, uma fissura em uma partilha do sensível (RANCIÈRE, 2009) já dada no que se refere a cristianismo e vivências LGBTQ+.

Claro, esse processo também passa, necessariamente, pela compreensão e enfrentamento das lógicas opressoras que permeiam a Igreja Católica e o cristianismo como um todo (TREVISAN, 2018). Murilo não nega a opressão perpetuada dentro da fé cristã, nem tenta ignorá-la, ao contrário, há um movimento de organização dos pessimismos, para buscar uma ação transformadora sobre essa realidade (DIDI-HUBERMAN, 2011).

O cristianismo ainda não se abre pra entender a experiência da gente e, sem entender, acaba nos condenando a algumas situações muito difíceis, mas a gente sabe quanto essa realidade é profunda, quanto ela é nossa, quanto a nossa sexualidade é uma parte importante de quem a gente é. E se conhecemos a honestidade do nosso coração, do nosso desejo e da nossa identidade, Deus também conhece, e se Ele conhece, entende, compreende, aceita e ama. A experiência mais profunda que tive no meu contato com Deus até hoje foi o dia em que saí do armário. Foi a ação mais profunda e verdadeira do Espírito Santo na minha vida, essa experiência de conseguir dizer “eu sou gay” e me sentir livre com isso. Queria muito que a gente pudesse experimentar essa liberdade também para que não precisasse se condenar e para que não achasse que Deus deixou de nos amar por causa da maneira como Ele mesmo nos criou. (ARAÚJO; GOMES, 2017)

A vivência de Murilo em relação ao cristianismo e a afetação mútua de sua religiosidade e sua relação com sua identidade bicha é bastante ímpar entre pessoas LGBTQ+. Não por acaso, em todos os outros testemunhos há menções à religiosidade cristã – e marcadamente protestante e (neo)pentecostal – como central para a violência homofóbica sofrida, seja quando Well diz ter ficado apavorado ao se pensar possuído por um demônio (BRUNO; GOMES, 2019) ou no relato de Samuel (GOMES, 2020) em ter chegado a rezar pela “cura” ou pela morte, ou tentado ser o “crente mais crente de todos” para “garantir um lugar no céu”. Garanto, inclusive por experiência própria, que o que diferencia a experiência de Murilo não é o fato de ser católico ou protestante, afinal a Igreja Católica foi e é extremamente homofóbica, mas o fato de ter tido a sorte, por assim dizer, de encontrar pessoas individuais – e comunidades – “infiltradas” na instituição homofóbica, de certa forma produzindo pontos de vista autodefinidos também na intersecção (homo)sexualidade-religiosidade cristã. Relembrando a fala de Well (BRUNO; GOMES, 2019), o amor incondicional – Well fala da família, mas pode-se pensar também na figura do Deus cristão – que impõe condições, que ama, mas não aceita, é uma conta que não fecha. Murilo também busca expandir e possibilitar, via militância

dentro de espaços ligados à Igreja Católica, experiências mais acolhedoras para pessoas LGBT+ cristãs em sua relação com a religião.

Em termo de vidas compartilhadas, poucos momentos no *Guardei no Armário* são mais marcantes do que os minutos finais do vídeo de Valter, quando Samuel e ele conversam entre si, mas também com o público:

[Valter:] A gente se conheceu através da internet, do meu blog. Eu conheci um Samuca que era muito introspectivo, um Samuca que não tinha autoestima e que começou a procurar a própria essência, o que foi maravilhoso, vocês não têm noção do quanto esse menino trabalhou, do quanto esse menino cresceu, do quanto esse menino estudou pra conhecer a própria história [...]

[Samuel:] Gente, eu devo muito ao Valtinho, porque é aquilo que eu falo: às vezes é na internet que a gente encontra as primeiras pessoas pra gente poder falar sobre a nossa sexualidade, sobre o que a gente passa, porque muitas vezes dentro da própria casa a gente não encontra. Eu encontrei o Valtinho, peguei ele pra minha vida e não largo mais, e é isso, gente. Conte aqui nos comentários se você também tem esse amigo, se você também tem essa pessoa com quem você pode contar... E se não tiver, aqui nós somos uma família. Pode contar aqui a sua história no seu comentário que vai sempre ter alguém aqui pra te dar um apoio, pra te dar uma mão amiga, pra te dar um conselho. (REGE; GOMES, 2016)

Para além do que poderia ser visto apenas como busca de engajamento nos comentários do vídeo, Samuel propõe um *Guardei no Armário* também como um espaço que possa oferecer a outras pessoas o que ele relata ter encontrado na internet, muito marcadamente em um blog de Valter: escuta, compreensão e conversas *de bicha para bicha*. Claro, a plataforma do YouTube não é de fato um espaço *seguro*, mas a proposta de Samuel evoca justamente a potência dos *espaços seguros* para a autodefinição (COLLINS, 2019), da compreensão mútua entre sujeitos que vivenciem, em certo nível, as mesmas coisas, que se entendam entre si de forma que nenhum Outro/a entenderia. Como disse Well: “quando a gente fala com pessoas que de alguma forma compactuam da nossa trajetória, fica mais fácil” (BRUNO; GOMES, 2019).

Ancestralidade é algo complexo para as pessoas LGBT+, devido à frequente violência enfrentada dentro do lar da infância, com os/as cuidadores/as e o distanciamento dessas relações. Ao mesmo tempo é possível pensar um sentido de comunidade (TREVISAN, 2018) que considere uma ancestralidade que ultrapasse laços sanguíneos e mesmo questões geracionais etárias. Quando Samuel, Valter, Murilo, Spartakus e Well e todos os outros que ajudam a compor o *Guardei no Armário* colocam seus testemunhos, compartilham, *falam com* outras pessoas que estejam tendo dificuldades com o processo

de saída do armário, de certa forma é possível pensar nesses sujeitos como ancestrais, em alguma medida, de uma comunidade que vem (TREVISAN, 2018).

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não fomos nós que construímos os armários, fomos empurrados para dentro deles. Construímos nossos processos de subjetivação apesar da asfixia do espaço escuro, apertado e mofado do armário e nos possibilitamos sair dele. Processo é uma das ideias mais fundamentais que estabeleci ao longo deste trabalho, pois é assim que a tal saída do armário aparece no *Guardei no Armário*. A saída do armário aparece de tal maneira que os testemunhos reunidos que a tem como foco percorrem quase toda a biografia dos sujeitos entrevistados, mesmo após se entenderem, mesmo após se anunciarem. O armário assume de fato uma configuração de elemento traumático, com origens num trauma social colonial (KILOMBA, 2019).

O armário é construído pela violência, pelo heteroterrorismo que nos cerca. Se somos empurrados para um armário, é porque não somos considerados como parte efetiva daquilo que Krenak chama de “clube da humanidade”. Como viados e bichas somos classificados como *Outro/a*, postos à margem, excluídos e silenciados... Considerados como *objeto*. O lugar de *objeto* representa, conforme Kilomba (2019), a negação do status de *sujeito*, da complexidade de nossas subjetividades. Se Butler ressalta que “O chamado ‘mulher’, ‘judia’, ‘queer’, ‘preta’ ou ‘chicana’ pode ser ouvido ou interpelado como afirmação ou insulto, dependendo do contexto em que ocorre” (2017, p. 103), pode-se inferir que “bicha” – e aqui, mais marcadamente bicha preta – e “viado” são termos passíveis de resignificação a partir dessas narrativas de saída do armário analisadas, deixa de ser um insulto³⁷ baseado em uma concepção reducionista de masculinidade para ser motivo de orgulho, cuja interpelação pode gerar uma potencial reconfiguração pelo imaginário.

A violência do armário está sempre a se apresentar, e seguiremos resistindo a ela, cultivando nossas subjetividades, mas não só de enfrentamento vive a bicha, embora o queiram os heteroterroristas. A exposição do medo, da ansiedade, das inseguranças diante do processo de libertação do armário visibiliza não apenas os riscos, mas também desafia a masculinidade hegemônica, na construção coletiva de masculinidades em que também cabem vulnerabilidades, demonstrações de afeto e coragem de ir na contramão da heteronormatividade.

³⁷ É claro que o termo ainda pode ser utilizado, como frequentemente é, com a intenção de ofender, ferir, marcar como inferior. A resignificação está, aqui, ligada a um reposicionamento do sujeito em relação ao termo, que faz parte da “descolonização do eu” descrita por Grada Kilomba (2019).

A construção da masculinidade, como se dá, oferece às bichas e aos homens gays certas possibilidades que não são tão facilmente oferecidas a mulheres negras – sejam heterossexuais ou não – como a possibilidade de se distanciar mais facilmente do espaço do lar e da família, de viajar, de se deslocar em suas jornadas de autodefinição (COLLINS, 2019), o que pode ser uma vantagem considerando que a família é frequentemente um espaço de violência no caso de pessoas LGBTQ+. Olhar de forma interseccional para essas existências também implica em atribuir-lhes *complexidade*, distanciando-se de ideias de “privilégio” ou opressão em termos absolutos e binários. Talvez possamos de fato destruir a masculinidade como foi construída na matriz de dominação, mas, se podemos, o heterossexismo fará de tudo para nos impedir.

Como disse no início deste texto, não tenho qualquer intenção de, com ele, produzir universalidade. Apoiando-me em Grada Kilomba (2019), por sua vez inspirada na obra de Frantz Fanon, estou muito mais interessado em produzir subjetividade, especialmente porque a subjetividade foi sistematicamente negada, não só a mim, mas a todas as bichas. Produzir e cultivar subjetividades, lembrando Ailton Krenak (2019), é resistir à máquina moderna que as tenta devorar, do mesmo modo que vem devorando todo (o) mundo. É buscar produzir outras formas de saber/pensar/fazer/viver que se oponham, em atitude revolucionária (hooks, 2019), a todas as formas de dominação.

Construir outros olhares, adotar outras perspectivas, reconhecer outras intelectualidades, escapar a estruturas binárias foram alguns dos movimentos fundamentais deste trabalho. O tal do “rigor científico” ainda insiste, frequentemente, no argumento do distanciamento do pesquisador, da pulsão pelo suposto universal, pelo apagamento das subjetividades que trata tudo como objeto, como coisa. Vivemos um tempo em que muito do conhecimento científico, do método, foi transformado numa máquina de explicação do mundo (PRADO, 2021), que lembra bastante a máquina de fazer coisas da qual falou Ailton Krenak (2020).

Frequentemente, quando somos ensinados a pesquisar, internalizamos de tal modo que devemos nos distanciar, que devemos olhar sempre para longe, que desenvolvemos uma espécie de hipermetropia que nos leva a ignorar o que está próximo, o que está ao nosso redor. Bom, isso é especialmente verdade também para aqueles que, como eu, carregam o status da brancura. Como brancos, fomos ensinados que não somos específicos, que somos universais, que o mundo nos pertence, que os *outros* nos

pertencem para serem consumidos e que, mais do que ninguém, temos a autoridade para explicar as coisas³⁸.

Não posso e não tenho pretensão de me considerar universal tampouco de ignorar o cotidiano ao longo do processo de pesquisa. Isso inclui minhas próprias experiências e vivências bichas com o armário e a saída do armário. Foram essas experiências que me aproximaram do projeto *Guardei no Armário* em primeiro lugar ainda no ano de 2017. Embora as vivências bichas não sejam universais, nossas experiências se aproximam de diferentes formas, e a identificação com a escrita e os testemunhos de Samuel, Valter, Murilo, Spartakus e Well, embora corra o risco de ser apontada como tal por pensamentos mais comprometidos com hierarquizações e com a suposta “objetividade”, de forma alguma é uma fragilidade desta pesquisa. Como já dito, em diálogo com Grada Kilomba (2019) desde a Introdução deste trabalho, não me pretendo universal, muito menos absolutamente distanciado em relação à pesquisa. As afetividades, a abertura à aproximação entre pesquisador e “objeto de pesquisa” são parte do rigor científico (MARQUES; MARTINO, 2017) que orienta as análises desenvolvidas e o lugar do qual elas partem.

Aproximando a obra de Patricia Hill Collins (2019) da de Didi-Huberman (2011), é possível inferir que os holofotes da matriz de dominação seguirão apontando suas luzes opressoras, buscando sufocar os lampejos das subjetividades vaga-lumes. Pensar as imagens de controle (COLLINS, 2019) em aproximação aos holofotes de Didi-Huberman (2011) e as autodefinições em aproximação aos vaga-lumes me parece um caminho bastante possível em se tratando das subjetividades e subjetivações bichas. Afinal, os vaga-lumes precisam de *espaços seguros* para emitir seus lampejos de sobrevivência. Quais seriam de fato as *imagens de controle* impostas às bichas brasileiras? Talvez sejam esses os possíveis próximos passos, já que as pesquisas nunca parecem estar, de fato, acabadas ou esgotadas. Há sempre algo mais a se compreender.

Por fim, retorno ao título desta dissertação, título que nerthtomei a liberdade de retirar da frase escrita por Samuel no exemplar do livro que, tendo eu adquirido meu exemplar na pré-venda, recebi autografado: *Vamos pertencer e nos encontrar juntos, sempre mais fortes*. Esta pesquisa foi, também, uma resposta afirmativa ao convite. Foi

³⁸ E às pessoas brancas, que lendo isso, o negarem, recomendo a leitura do livro de Grada Kilomba (2019), *Memórias da Plantação*, bastante citado neste trabalho, que está, é claro, listado nas referências.

uma busca por encontrar e pertencer *juntos*. E é *juntos* que podemos, de fato, sermos mais fortes.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Murilo; GOMES, Samuel. Como saí do armário? Com Murilo Araújo | Muro Pequeno – EP02 da 2ª temporada. [S. l., s. n.], 29 jun. 2017. 1 vídeo (13min 23s). Publicado pelo canal Guardei no Armário. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=O5EEKa9B_p8. Acesso em: 18 jun. 2022.
- BAITELLO JUNIOR, Norval. Podem as imagens devorar os corpos. **Sala Preta**, n. 7, p. 77-82, 2007.
- BENTO, Berenice. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. **Revista Estudos Feministas**, v. 19, p. 549-559, 2011.
- BENTO, Maria Aparecida da Silva. **Pactos narcísicos no racismo**: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. doi:10.11606/T.47.2019.tde-18062019-181514. Acesso em: 20 mar. 2021.
- BERTH, Joice. **Empoderamento**. São Paulo: Sueli Carneiro; Jandaíra, 2020.
- BOOMBEAT; GROOVE, Glória. **Nave Cor de Rosa** feat. Glória Groove. In: Nem tudo é close, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=91hXsbpRP44>. Acesso em: 18 jun. 2022.
- BORGES, Rosane. Traduções - Ep. 9: Rosane Borges. [S. l., s. n.], 4 ago. 2020. 1 vídeo (1h 13min 55s). Publicado pelo canal Jornalismo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vUTsB6cVZWQ>. Acesso em: 20 jun. 2021.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- BRUNO, Well; GOMES, Samuel. O Plano A é matar a gente de depressão – com Well | Como saí do armário?. [S. l./s. n.], 27 set. 2019. 1 vídeo (12min 51s). Publicado pelo canal Guardei no Armário. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SHV2p-48gjE>. Acesso em: 18 jun. 2022.
- BUENO, Winnie. **Imagens de controle**: um conceito de Patricia Hill Collins. Porto Alegre: Zouk, 2020.
- BUTLER, Judith. **A Vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterossexual?. **cadernos pagu** (21), p. 219-260, 2003.
- CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. Selo Negro, 2011.
- CARVALHO, José Jorge de. Racismo fenotípico e estéticas da segunda pele. **Revista Cinética**: Estéticas da Biopolítica – Audiovisual, política e novas tecnologias, 2008. Disponível em: http://www.revistacinetica.com.br/cep/jose_jorge.htm. Acesso em: 5 abr. 2020
- CASTRO, Susana de. Condescendência: estratégia pater-colonial de poder. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p.140-152.

COELHO, Tamires Ferreira. **Sertanejas conectadas**: autonomia e escrita de si de mulheres do Sertão do Piauí no Facebook. 2018. Tese (Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, 2018.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, v.31, n. 1, p. 99-127. janeiro/abril 2016.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.

COLLINS, Patricia Hill. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. **Parágrafo**, v. 5, n. 1, jan./ jun. 2017.

COSTA, Alan. Bichas pretas: entre o objeto, o abjeto – poucas vezes afeto. In: **CEERT: Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades**. [S. l.], 01 ago. 2017. Disponível em: <https://ceert.org.br/noticias/genero-mulher/18475/bichas-pretas-entre-o-objeto-o-abjeto-poucas-vezes-afeto>. Acesso em: 09 out. 2020.

COSTA, Bruno. “Personagens de si nas videografias do YouTube”. **Revista Eco-Pós**, Rio de Janeiro, v.12, n. 2, maio. / ago. 2009, p. 206 - 219. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/eco_pos/article/view/958/898. Acesso em: 26 jan. 2020

COUTINHO, Eduardo. O documentário como encontro: entrevista com o cineasta Eduardo Coutinho. [Entrevista cedida a] Alexandre Figueirôa, Cláudio Bezerra e Yvana Fachine. **Galáxia**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica, n. 6, out. 2003. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/galaxia/article/view/1348>. Acesso em: 17 jun. 2022.

CUSTÓDIO, Tulio. Opinião: Ser homem e negro é um rascunho inconcluso e constante. In: **HuffPost Brasil**. [S. l.], 27 jan. 2017. Disponível em: https://www.huffpostbrasil.com/tulio-custodio/ser-homem-e-negro-e-um-rascunho-inconcluso-e-constante_b_9829946.html?guccounter=1. Acesso em: 20 jun. 2021.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (org.). **Escrevivência**: a escrita de nós - Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. *E-book*.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: SciELO-EDUFBA, 2008.

FIGUEIREDO, Angela. Carta de uma ex-mulata a Judith Butler. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p.240-258.

FLUSSER, Vilém. **Filosofia da caixa preta**: ensaios para uma futura filosofia da fotografia. Rio de Janeiro: Sinergia Relume Dumará, 2009a.

FLUSSER, Vilém. **O universo das imagens técnicas**: elogio da superficialidade. São Paulo: Annablume, 2009b.

FRAGOSO, Suely; REBS, Rebeca R.; BARTH, Daiani L. Territorialidades virtuais Identidade, posse e pertencimento em ambientes multiusuário online. **Revista MATRIZES**, ano 5, n. 1 jul./dez. São Paulo, 2011.

GOMES, Samuel. **Guardei no armário: trajetórias, vivências e a luta por respeito à diversidade racial, social, sexual e de gênero**. São Paulo: Paralela, 2020.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1996.

hooks, bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

hooks, bell. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019.

hooks, bell. Vivendo de Amor. Tradução Máisa Mendonça. *In: Geledés: Instituto da Mulher Negra*. [S. l.], 9 mar. 2010. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>. Acesso em: 18 jun. 2022.

KAISS, Helena. **Tecnologia, publicidade e cor da pele: relação entre imagem e racismo a partir do desenvolvimento da tecnologia fotográfica**. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Jornalismo) – Setor de Artes, Comunicação e Design, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/58475>. Acesso em: 27 nov. 2020.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LIMA, Kárin Klem; MARTINS, Analice de Oliveira. “Videografias de si”, narrativas de nós: a intimidade compartilhada em Jout Jout Prazer. *In: Encontro Virtual de Documentação em Software Livre e Congresso Internacional de Linguagem e Tecnologia Online*. [S.l.], v. 5, n. 1, jun. 2016. **Anais...** 2016. Disponível em: http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/anais_linguagem_tecnologia/article/view/10636/9398. Acesso em: 17 mar. 2020.

LORDE, Audre. Mulheres negras: as ferramentas do mestre nunca irão dismantelar a casa do mestre. *In: Portal Geledés* [S. l.] 10 jul. 2013. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/mulheres-negras-as-ferramentas-do-mestre-nunca-irao-desmantelar-a-casa-do-mestre/>. Acesso em: 15 ago. 2022.

LUCAS LIMA, Carlos Henrique. **Linguagens Pajubeyras: Re(ex)istência cultural e subversão da heteronormatividade**. Salvador. Editora Devires, 2017.

MANO A MANO [CARNEIRO, Sueli]: Mano Brown recebe Sueli Carneiro. Entrevistadores: Mano Brown e Semayat Oliveira. Entrevista: Sueli Carneiro. [S. l.]: Spotify; MugShot; Boogie Naípe; GANA. *Podcast*. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/2eTloWb3Nrjmog0RkUnCPr>. Acesso em: 17 jun. 2022.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro et al. Fabular imagens intervalares e montar imagens sobreviventes: aproximações e diferenças entre os métodos de Rancière e Didi-

- Huberman. **Logos**, v. 27, n. 1, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/49270/33920> . Acesso em: 8 ago. 2021.
- MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro; AZEVEDO, Agatha Souza. O potencial comunicativo do rosto: uma relação entre arte e política na fotografia. **Revista Comunicação Midiática**, v. 10, n. 2, p. p. 76-91, 2016.
- MARQUES, A.; MAFRA, Rennan; MARTINO, Luis Mauro Sá. Um outro olhar sobre a comunicação pública: a constituição discursiva de sujeitos políticos no âmbito das organizações. **Revista dispositiva**, v. 6, n. 9, p. 76-92, 2017.
- MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro; MARTINO, Luís Mauro Sá, 2017. Afetividades e vulnerabilidades na relação pesquisador/sujeito pesquisado. In: Dimas A. Künsch, Everton Dias, Mateus Yuri Passos, Paulo Emilio Fernandes, Pedro Torres Debs Brito (Org.), Produção de conhecimento e compreensão (p. 37-50). São Paulo: UNI, 2017.
- MENDONÇA, Ricardo Fabrino. Identidade e representação: as marcas do fotojornalismo na tessitura da alteridade. In: VAZ, Paulo Bernardo. **Narrativas fotográficas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 17-57.
- MESSEDER, Suely Aldir. A pesquisadora encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 154-171.
- MORICEAU, Jean-Luc. **Afetos na pesquisa acadêmica**. Belo Horizonte: Fafich/ Selo PPGCOM/UFGM, 2020. *E-book*. Disponível em: <https://seloppgcom.fafich.ufmg.br/novo/publicacao/afetos-2/>. Acesso em: 13 nov. 2021.
- MORICEAU, Jean-Luc. Escritura dos afetos. In: PESSOA, Sônia Caldas; MARQUES, Ângela Salgueiro; MENDONÇA, Carlos Magno Camargo. **Afetos, teses e argumentos**. Belo Horizonte: Fafich/Selo PPGCOM/UFGM, 2021. *E-book*.
- OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. Trejeitos e trajetos de gayzinhos afeminados, viadinhos e bichinhas pretas na educação! **Periódicus**, v. 1, n. 9, maio./ out. 2018.
- PEREIRA, Pedro Augusto; COÊLHO, Tamires Ferreira. Escrita coletiva, subjetivação e esperança em narrativas bichas no YouTube. **Linguagem em (Re)vista**, v. 15, n.30 ago./dez. Niterói, 2020.
- PEREIRA, Pedro Augusto Elias Cardoso. **Armários e Muros**: escrita de si, subjetivação e liberdade dos youtubers Samuel Gomes e Murilo Araújo. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Comunicação Social – Jornalismo) – Faculdade de Comunicação e Artes, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2020.
- PRADO, Caio. **Não recomendado**. In: Variável Eloquente, 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=R11soyz0DAY>. Acesso em: 1 dez. 2021.
- PRADO, Marco Aurélio Máximo. A política como método ou o fim da máquina explicativa do mundo. In: RANCIÈRE, Jacques. **O método da cena**. Belo Horizonte: Quixote Do, 2021. p. 239- 261.
- QUEBRADA, Linn da. **Enviadescer**. In: Pajubá, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MFmZj4SyrrY>. Acesso em: 1 dez. 2021.

- RAGO, Margareth. **A aventura de contar-se**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013.
- RAGO, Margareth; PELEGRINI, Maurício. (Orgs.). **Neoliberalismo, feminismos e contracondutas**: perspectivas foucaultinas. São Paulo: Intermeios, 2019.
- RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível**: estética e política. São Paulo: EXO experimental org.; Editora 34, 2009.
- RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento**: política e filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- RANCIÈRE, Jaques. **O método da cena**. Belo Horizonte :Quixote Do, 2021.
- RANCIÈRE, Jacques. **Políticas da escrita**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Sueli Carneiro. Pólen, 2019.
- REGE, Valter ; GOMES, Samuel. Como saí do armário? Com Valter Rege - Ep19 - Ter energia positiva - 1ª temporada - #youtubenegro. [S. l.; s. n.], 27 nov. 2016. 1 vídeo (13min 56s). Publicado pelo canal Guardei no Armário. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=G5dTfVdj_lw. Acesso em: 18 jun. 2022.
- ROTH, Lorna. Questão de pele: os cartões Shirley e os padrões raciais que regem a indústria visual. Zum: Revista de fotografia, São Paulo, 10, abr. 2016. Disponível em: <https://revistazum.com.br/revista-zum-10/questao-de-pele/>. Acesso em: 27 nov. 2020.
- SACK, Robert David. O significado de territorialidade. In: DIAS, Leila Cristina; FERRARI, Maristela (org.). **Territorialidades humanas e redes sociais**. Florianópolis: Insular, 2013. p. 63-89.
- SANTIAGO, Spartakus; GOMES, Samuel. #YoutubeNegro2018: “O que eu fiz pra parecer ‘viado’?” – Spartakus. [S. l.; s. n.], 17 nov. 2018. 1 vídeo (18min 32s). Publicado pelo canal Guardei no Armário. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qGtmJJGAokk>. Acesso em: 18 jun. 2022.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos, modos e significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. **Dossiê: sexualidades disparatadas**. Cad. Pagu (28). Jan./jun. 2007. p. 19-54.
- SILVA, Tarcízio. Teoria Racial Crítica e Comunicação Digital: conexões contra a dupla opacidade. In: 42º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, **Anais...** Belém, 2019a.
- SILVA, Tarcizio. Visão Computacional e Vieses Racializados: branquitude como padrão no aprendizado de máquina. In: II COPENE Nordeste: Epistemologias Negras e Lutas Antirracistas, **Anais...** 2019b.
- TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso**: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.