UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

DANI VAS

MILITÂNCIA ENQUANTO CONVITE AO DIÁLOGO:
o caso da militância monodissidente

São Paulo
2021

DANI VAS

**Militância enquanto convite ao diálogo:
o caso da militância monodissidente**

(VERSÃO CORRIGIDA)

Dissertação de mestrado apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos à obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia Experimental

Orientador: Prof. Dr. Danilo Silva Guimarães

São Paulo

2021

FOLHA DE APROVAÇÃO

Dani Vas

Militância enquanto convite ao diálogo: o caso da militância monodissidente

Dissertação de mestrado apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos à obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia Experimental

Orientação: Prof. Dr. Danilo Silva Guimarães

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

À quem construiu o movimento antes de mim, permitindo que eu enxergasse mais longe, à quem o constrói hoje junto a mim, fortalecendo-me, e à quem o construir depois de mim, indo além de onde eu for.

Agradecimentos

Ao meu orientador Prof. Dr. Danilo Silva Guimarães, que acreditou em mim desde o começo, bem antes de eu mesmo perceber qual era a minha potência nessa jornada;

À Kaique Oliveira Fontes, o meu ursinho. O seu amor, sua parceria, seu carinho e suas militâncias foram guias essenciais para que eu me mantivesse caminhando, firme e inspirado. Nada disso seria possível sem você;

À Marsha P. Johnson, Sylvia Rivera, Donny The Punk, Brenda Howard e Michael Page. É uma honra poder trilhar o caminho que vocês começaram, com muita luta, coragem e dedicação. Nada disso seria possível sem vocês. Que suas lembranças sejam uma revolução;

À Shiri Eisner, de quem colhi as sementes de todo o projeto de militância que hoje eu construo. Monodissidência não existiria não fosse o seu trabalho;

Aos membros do Coletivo Bi-Sides, passados e presentes, em especial à Natasha Oliveira, Kaique Fontes, Kael Avila e Wesley Torres Rodrigues, que seguem construindo o coletivo comigo nos últimos anos. Essa dissertação não existiria não fosse a dedicação, o trabalho e a coragem que pautamos todos os dias;

Aos militantes bissexuais Beatriz Hermans, Blinc Haliah, Inácio Saldanha, Lêx Labão, Marco Júnior e Tef Martins por serem referências e amigos que me inspiram a construir a nossa luta;

À Frente Bi e a todos os coletivos e membros que compõe essa empreitada rumo a um mundo com menos bifobia e monossexismo;

À Histeria Psico USP, bateria universitária do Instituto de Psicologia da USP. Onde aprendi sobre liderança e fortaleci minha crença na potência do grupo. Agradecimentos especiais à Amanda Lungov, Caroline Correa, Mariana Stefani e Mayumi Osato, que não deixaram o samba morrer;

Ao GRCSEEEES Império Lapeano, a escola de Samba do meu coração. Onde entendi que o carnaval não é apesar da dor, mas em virtude dela;

Às minhas amigas e referências de pesquisa Blue Marques, Caio Rosa, Fer Battaglia, Gabriela Jacques de Moraes Dalgalarondo, Gustavo Chagas, Igor Marques dos Santos, Isabela Autran, Luiz Fernando Rodrigues, Mariana Pizzol e Mariana Stefani. Vocês me mostraram a importância de ser pesquisador nesses tempos tão desafiadores.

Às minhas amigas Amanda Lungov, Ariela Scherer, Caroline Correa, Gustavo Soares, J.P. Guarnieri, Jennifer Correia, Jaime Silva, João Victor Basso, Livia Graever, Lucas Grassetti, Marina Wainrober, Mateus Retori,

Rodrigo Queiroz, Rafael Ottolia e Ursula Becker pela amizade e companheirismo, me ajudando a atravessar pela quarentena;

Ao meu pai André Vas, por ter despertado em mim o gosto de ser pesquisador;

À minha mãe Monica Vas, que sempre acreditou que eu fosse construir algo que valesse a pena ler;

À minha irmã Mariane Vas, que me mostrou que existem várias formas de lidar com um problema para além do confronto direto;

À Vilma Sousa, que quando os dias não eram tão bons eu podia ter certeza que eu ia encontrar aceitação e uma boa dose de risadas;

À Luna, minha cachorrinha amada. Nunca vou esquecer do seu carinho e da sua parceria. Que sua memória seja uma benção;

À Conceição Ubaldo, por sempre apostar em mim e no meu trabalho, me incentivando a ser um psicólogo mais potente;

À Rogerio Lourenço e Shirley Dias, que sempre me receberam com carinho e bom humor, cuidando de mim nos dias difíceis. Sem vocês eu não teria conseguido me formado em psicologia.

Ao meu terapeuta Luiz Amadeu Bragante, que me acompanhou de perto em toda essa jornada, ajudando que eu encontrasse meu caminho sempre que eu me perdia;

Aos meus colegas do Laboratório de Interação Verbal e Construção de Conhecimento, passados e presentes, Dario Lima, Djalma Freitas, Douglas Kawaguchi, Eloisa Leão, Flaviana Rodrigues, Hercules Moraes, Isaac Lucas Camargo Arruda, Jéssica Laube, Julieta Paredes Carvajal, Kleber Nigro, Kwami Fleury, Larissa Assiral, Leandro Karai Mirim, Livia Mathias Simão, Marília Antunes Benedito, Mary Ueta, Pamela Damilano dos Santos, Rafaela Achatz, Ramiro German Gonzalez Rial, Sabine Adriana Rojas Suárez, Sirlene Miranda e Suara Bastos.

À Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela concessão da bolsa de mestrado.

Homenageio a todos os que morreram na Pandemia da COVID-19, em especial os profissionais de saúde que estiveram na linha de frente. Que suas lembranças sejam uma benção e uma revolução nesses tempos tão difíceis.

“Nos enfurecemos com aqueles que se recusam a aceitar nossa existência; nossos problemas; nossas contribuições; nossas alianças; nossa voz. É hora da voz bissexual ser ouvida”

(Trecho do Manifesto Bissexual de 1990)

Resumo:

Vas, D. **Militância enquanto convite ao diálogo: o caso da militância monodissidente**. 2021, 121 p. Dissertação de mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2021.

A presente pesquisa surge de uma articulação entre meus estudos sobre militância bissexual e as questões de pesquisa feitas à luz da psicologia cultural semiótico-construtivista. No campo das orientações sexuais não-monossexuais que experimentam atração sexual e/ou romântica, emergem tensionamentos que se estruturam e se relacionam entre si. Entre eles podemos nomear: a grande quantidade de orientações sexuais nomeadas que existem e o porquê de serem mantidas hoje; as tentativas de organizar o campo multifacetado e os processos de aproximações e afastamentos entre diferentes orientações sexuais. Proponho a noção de monodissidência como designando um campo-tema, visando organizar o campo complexo e multifacetado de identidades sexuais, questionando bissexualidade como termo guarda-chuva e buscando contemplar o espectro de orientações sexuais que se atraem por mais de um gênero. Essa pesquisa busca ilustrar a proposta de entender militância como uma possibilidade de diálogo, em uma perspectiva dialógica que permite uma abertura ao diálogo e autoquestionamentos. Faço isso a partir do estudo dos materiais selecionados segundo o método da participação observante, identificando quais são, e como se estabelecem, os tensionamentos que existem dentro do campo-tema designado por monodissidência, em especial em seu recorte atravessado pela militância. Busco, enquanto objetivos específicos, entender o que militantes monodissidentes sentem e pensam acerca da realidade em que estão inseridos, levando em conta seus objetos simbólicos e materiais, investigando o que é consenso entre eles e o que ainda está em disputa, sobretudo no que tange aos temas da monodissidência em si. Com isso, pretendo favorecer as condições de criar ferramentas e instrumentos para que monodissidentes construam suas vivências e militâncias num habitar sereno e confiado. Os dados foram construídos a partir da análise de textos que versam sobre os temas da bissexualidade, da pansexualidade, e também sobre monodissidência. Foram articulados trabalhos acadêmicos com textos militantes, correlacionando ambos com literatura acadêmica pertencente ao campo do construtivismo semiótico-cultural em psicologia.

Palavras chave: Monodissidência, Bissexualidade, Militância, Identidade, *Self*

Abstract:

Vas, D. **Activism as an invitation for the dialogue: the case of monodissident activism.** 2021, 121 p. Dissertação (Mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2021.

The present research arises from an articulation between my studies on bisexuality activism and the research questions made in the light of semiotic-constructivist cultural psychology. In the field of non-monosexual sexual orientations that experience sexual and/or romantic attraction tension, structured and related to each other, arises. Among them we can name: the large number of named sexual orientations that exist and why they are maintained today; the attempts to organize the multifaceted field, the processes of approximations and distances between different sexual orientations. I propose the notion of monodissent as designating a theme field, aiming to organize the complex and multifaceted field of sexual identities, questioning bisexuality as an umbrella term, seeking to contemplate the spectrum of sexual orientations that are attracted by more than one gender. This research seeks to illustrate the proposal of understanding activism as a possibility of dialogue, in a dialogical perspective that allows an opening to dialogue and self-questions. I do this from the study of the selected materials according to the method of observant participation, identifying what are, and how they are established, the tensions that exist within the theme field called monodissent, especially in its cut crossed by activism. I seek, as specific objectives, to understand what monodissent activists feel and think about the reality in which they are inserted, taking into account their symbolic and material objects, investigating what is a consensus between them and what is still in dispute, especially with regard to the issues of monodissent itself. With this, I intend to favor the conditions of creating tools and instruments for monodissidents to build their experiences and activism in a serene and trusted dwelling. The data were built from the analysis of texts that deal with the themes of bisexuality, of pansexuality, and also about monodissent. Academic works were articulated with militant texts, correlating both with academic literature belonging to the field of semiotic-cultural constructivism in psychology.

Key words: Monodissent, Bisexuality, Activism, Identity, Self

Lista de quadros:

Quadro 1: Adicionando valor a uma distinção	86
Quadro 2: Adição de meta a distinção de valor	87
Quadro 3: Referencial múltiplo no esquema de distinção de valor adicionado de meta	90
Quadro 4: Aplicação da meta na distinção valorada da noção de monodissidência	91
Quadro 5: A multiplicação das unidades tríades dialógicas	98
Quadro 6: Planos de injunção e disjunção de perspectivas levando a diferentes trajetórias de desenvolvimento de recursos simbólicos	100
Quadro 7: Multiplicação dialógica entre o self pesquisador e self militante	102
Quadro 8: Self epistêmico do sujeito empírico	104
Quadro 9: Camadas do self.....	105

Sumário

1.0	Introdução: abrindo o diálogo	11
1.1	Construtivismo Semiótico-Cultural em psicologia	15
1.2	Um recorte da noção de <i>self</i>	19
1.3	Monodissidência	21
2.0	Objetivos de pesquisa	26
3.0	Metodologia de pesquisa	28
3.1	Participação observante	28
3.2	Campo-tema e monodissidência	30
4.0	Recortes de bissexualidade	35
4.1	A construção do movimento bissexual	35
4.2	Definindo bissexualidade	49
4.2.1	Uma possível relação entre orientação sexual e identidade	55
4.3	Bifobia	59
4.3.1	Preconceito, discriminação, estereótipo e opressão	59
4.3.2	Definindo bifobia e monossexismo	65
4.3.3	O Contrato Epistêmico do Apagamento Bissexual	72
5.0	Perspectivas dialógicas entre pesquisa e militância	84
5.1	Uma concepção dialógica de militância	84
5.1.1	Problematizando concepções monológicas de militância	91
5.2	Construindo uma militância monodissidente	93
5.3	Militância e pesquisa: territórios de multiplicações dialógicas	97
5.3.1	Pesquisa e militância em multiplicação	101
6.0	Considerações finais: suspendendo o diálogo	107
	Referências Bibliográficas	113

1.0 Introdução: abrindo o diálogo

Essa pesquisa surge de uma necessidade pessoal de articular dois âmbitos de relevância que atravessam a minha trajetória de vida: a pesquisa em psicologia e a militância bissexual. Tal articulação é proposta à luz de reflexões prévias, frente à emergência da noção de monodissidência dentro do campo social da comunidade bissexual nacional, levando em conta a figura do coletivo militante do qual faço parte, o Bi-Sides, no estado de São Paulo, fundado em 2010. As pessoas que compõem o coletivo Bi-Sides administram um grupo homônimo no Facebook, o qual possui mais de 5000 membros. Lá, aqueles que compõem o coletivo promovem discussões e reflexões, realizando também ações nas redes sociais do Instagram e do Twitter, além de rodas de conversa e palestras fora do meio virtual.

A ideia de monodissidência foi criada por mim em 2015, no contexto das lutas e militâncias sociais, e vem desde então ganhando espaço e sendo posta em discussão. Monodissidência, como será apresentado mais à frente neste trabalho, é uma **ferramenta analítica de ordem político-comunitária que contempla todas as pessoas que se atraem, sexual e/ou romanticamente, por mais de um gênero**. Estão contempladas, assim, pessoas bissexuais, pansexuais, polisssexuais, com microrrótulos, rótulos fluidos ou sem rótulos definidos. Monodissidência surge como uma proposição de diálogo entre as militâncias bi e pansexuais, dado o entendimento de que ambas as orientações sexuais são muito próximas e teriam mais a se beneficiar trabalhando conjuntamente do que em separado. Com a apropriação e uso das pessoas no campo social, seu entendimento foi crescendo e evoluindo, de modo a contemplar a todos os que se atraem, da maneira que for, por mais de um gênero. Monodissidência é criada originalmente no contexto da minha militância e é aqui apresentada como objeto de discussão científica, num diálogo entre esses dois campos.

Na primeira parte desta pesquisa, apresento os conceitos e paradigmas da Psicologia Cultural-Semiótica Construtivista, base teórica desta pesquisa, consistindo numa apreensão do campo que estou inserido tanto enquanto pesquisador, tangendo e articulando temas da militância a partir daí. É uma área que se debruça sobre temas como interações verbais na relação eu-outro, a forma como o conhecimento é construído e reconstruído (SIMÃO, 2010), bem como o processo de desenvolvimento simbólico individual. Aqui, as interações eu-outro tem papel construtivo principal, desenrolando-se no espaço cultural, ao mesmo tempo que o constituindo (SIMÃO, 2004b). Assim, debruço-me aqui sobre a noção de *self*, multiplicação dialógica, e apresento a noção de monodissidência a fim de começar as articulações com a teoria psicológica.

Na parte seguinte, apresento os objetivos. Nesta pesquisa, busco discutir o que é militância, em termos conceituais, fazendo um recorte do que e como se estrutura uma militância dialógica e o que caracteriza militâncias de cunho monológico. Nessa perspectiva, busco identificar quais são, e como se estabelecem, os tensionamentos que existem dentro do campo-tema (SPINK, 2003) designado por militância monodissidente, estudando também as relações dialógicas que se estabelecem entre uma militante e os significados que ele cria acerca de sua orientação sexual. Busco, mais especificamente, entender o que militantes monodissidentes sentem e pensam acerca da realidade em que estão inseridos, levando em conta seus objetos simbólicos e materiais, investigando o que é consenso entre eles e o que ainda está em disputa, sobretudo no que tange aos temas da monodissidência em si.

Na terceira parte, abordo a metodologia que estrutura a presente pesquisa. Utilizo-me da noção de participação observante (BASTIEN, 2007; MALFITANO & MARQUES, 2011) como base para a construção desta pesquisa. Essa noção coloca que quem pesquisa está, primeiro, na condição de participante de um certo campo sócio-cultural do qual emergem as questões relevantes de serem estudadas e só depois passa a investigar tais temas emergentes na condição de pesquisador. Distingue-se da observação participante, em que o foco não é participar, mas sim observar o que ocorre no campo (MALFITANO & MARQUES, 2011).

Articulado a noção de observação participante, faço uso também das apreensões teóricas da noção de campo-tema (SPINK, 2003). Entendo “campo-tema como um complexo de redes de sentidos que se interconectam, é um espaço criado (...) herdado ou incorporado (...) e negociado na medida em que busca se inserir nas suas teias de ação” (SPINK, 2003), o que não quer dizer que é um espaço criado voluntariamente. É debatido e negociado dentro de um processo que tem contexto, o qual possui muitas faces e materialidades, que acontecem em lugares diferentes.

Uma rápida ressalva aqui feita é que originalmente este trabalho possuiria uma parte empírica, o que foi frustrado pela Pandemia da COVID-19. Originalmente eu buscava realizar uma roda de conversa seguida de entrevistas individuais de militantes dentro da monodissidência. Por conta disso, mudanças metodológicas ocorrem, de modo a construir dados que fossem mais adequados ao contexto da pesquisa. Assim, passo a analisar textos e escritos de militantes, em blogs e sites.

Na parte seguinte, trago uma descrição do campo no que tange as ideias da militância, discorrendo sobre bissexualidade, levando em conta sua história, definição e também os problemas que a atingem. Trabalho, em especial, a ideia de monodissidência, eixo estruturante desta pesquisa, realizando a partir daí pontes com a teoria psicológica. Para além dos aspectos

históricos e teóricos acerca do tema da bissexualidade e da monodissidência, apresento análises de textos e artigos de militância, iniciando uma ponte formal entre militância e pesquisa.

Na quinta parte desta pesquisa, apresento discussões inovadoras a partir do que foi apresentado no capítulo anterior. Construo um debate do que é militância, realizando um recorte entre o que é uma militância dialógica, que aqui defendo, e uma militância monológica. De modo a entender o que é dialogicidade, Bakhtin (1929/1963) coloca que todo discurso é endereçado a outra pessoa, constituído como resposta ou reação a um discurso anterior, que já foi dito, e esperando uma resposta futura. Dialogismo implica em um contrato baseado em responsividade e responsabilidade (LEÃO e GUIMARÃES, 2021). Uma discussão mais aprofundada de dialogismo será retomada mais a frente nesta dissertação (cf. capítulo 1.2).

No que diz respeito ao que são militâncias de âmbito dialógico e monológico, podemos colocar que uma militância monológica é aquela em que a pessoa que milita está fechada em um caráter autocentrado e redundante, que a afasta de forças externas, e que colocariam em risco a sua identidade. Essa identidade seria resistente, reduzida a mesmice à própria conservação (FIGUEIREDO, 1993). Militância, nesse contexto, implica que a pessoa que milita repetiria o próprio contexto que buscaria modificar, sem qualquer possibilidade de transformação real e sem conquistar resultados concretos. Uma militância dialógica, por outro lado, é aquela em que podem ocorrer criações de sentidos, significados e experiências comuns, que apontam para uma direção de mudança social, levando em conta contradições e tensionamentos que surgem nesse encontro. Uma militância desse âmbito demanda abertura ao diálogo e autoquestionamento, de modo que todas as práticas e visões de mundo de uma pessoa militante afetam a maneira como ela se relaciona com o mundo. Militância, assim, passa a ser um convite ao diálogo.

Como caso de militância dialógica apresento a militância monodissidente enquanto possibilidade. Sustento meus argumentos sobretudo em textos escritos por militantes, usando inicialmente a base de publicações do Coletivo Bi-Sides, realizando articulações com trabalhos acadêmicos, como Valsiner (2003a/2017; 2003b/2017). Aqui, apresento como é importante sustentar pautas que não buscam somente aumentar a visibilidade da bi e da pansexualidade (OLIVEIRA FONTES, 2020d), mas que construam movimentos políticos que não apaguem nem um movimento bissexual e nem pansexual (OLIVEIRA FONTES e AVILA, 2020). Considerando isso, torna-se importante entender o lugar de monodissidência para contemplar aquelas orientações sexuais que não possuem movimento político forte e atuante, bem como seu lugar favorecido na luta contra o binarismo de gênero.

Tendo apresento tanto o que entendo enquanto militância dialógica e também monodissidência enquanto caso possível, trago uma articulação teórica a partir das noções de multiplicação dialógica (GUIMARÃES, 2010; 2013) e de camadas do *self* (GUIMARÃES, 2017). A partir dessas ideias, realizo uma aproximação entre *selves*, colocando frente a frente o meu *self* militante com o meu *self* pesquisador. Com isso, consigo construir o início de uma discussão acerca da relação entre pesquisa e militância, os dois eixos centrais desta pesquisa.

Na sexta e última parte, apresento as considerações finais da pesquisa. Retomo as discussões apresentadas, os debates construídos, e passo a refletir quais foram as mudanças que certas ideias, noções conceitos e ideias passaram durante essa trajetória. Aponto também quais foram os limites da pesquisa, entendendo que busquei uma abordagem mais generalista, ou seja, que contemplasse o que a maioria das pessoas monodissidentes passam em vez de focar nas experiências particulares de cada recorte possível, como raça, gênero, transgeneridade, classe, entre outros. Por fim, apresento tanto quais são os desdobramentos possíveis desta pesquisa, bem como quais são os próximos passos que pretendo dar na construção de uma discussão que coloque em diálogo militância e pesquisa.

Antes de entrar em conceituações e teorizações, dentro e fora da psicologia, é necessário fazer aqui algumas ressalvas. Muitas ideias e termos nesta pesquisa são nativas do campo social das militâncias LGBT+¹ e, mais especificamente, bissexual. Isso quer dizer que tais termos surgem não como categorias psicológicas, *a priori*, e sim como ideias a serem debatidas e postas sob reflexão. Um desses termos é **monodissidente**, a pessoa que é contemplada pela monodissidência. Monodissidente não surge nessa pesquisa, pelo menos em boa parte dela, como uma categoria identitária ou uma identidade sexual, mas sim enquanto uma categoria organizativa para o movimento social e por ele proposta. Ela possui um uso estratégico, sendo instrumento para a militância.

Outra ressalva bastante importante é de que monodissidência é um termo criado e desenvolvido num contexto brasileiro, implicando em um certo âmbito latino-americano. Em língua inglesa, existem outros termos que são usados para contemplar agrupamento de orientações sexuais que se atraem por mais de um gênero, como a ideia de multissexualidade. Enquanto multissexualidade é ocasionalmente usada em contexto brasileiro, entendo que não se pode apresentar monodissidência como um mero sinônimo, visto o peso político que a noção

¹ O símbolo de + no final do acrônimo LGBT indica que existem outras orientações sexuais não contempladas pelas quatro letras que o compõe. Uma versão mais completa do acrônimo é LGBTQIAP+, incluindo *queer*, intersexo, assexuais e pansexuais.

de monodissidência carrega. Entender que esta é uma categoria nativa é uma lente a se manter constantemente durante a leitura deste trabalho.

Psicologia e a psiquiatria, que podem ser confundidas num certo entendimento cotidiano de pessoas leigas, são duas áreas que possuem um histórico de categorização e catalogação de fenômenos ditos como desviantes, muitas vezes colocando algumas experiências enquanto patologias. Apresentar ideias, termos e conceitos sem que se evidencie a origem e o propósito deles pode dar a entender que já são categorias consagradas, especialmente numa dissertação de psicologia como esta, ou então podem ser confundidas com outras categorias psicológicas existentes. Não seria absurdo, sem a ressalva, pensar que monodissidente é uma orientação sexual ou uma categoria identitária em termos psicológicos, o que não é o caso *a priori*. Nessa dissertação, portanto, podemos pensar que rótulos, nomes e categorias muitas vezes se apresentam enquanto propostas e provocações, mas não necessariamente enquanto determinações, ideias fechadas e já consagradas. No desenrolar das discussões que nessa dissertação se fazem, é possível criar novas percepções sobre termos específicos que apresento, mas serei explícito quando isso ocorrer, deixando nítido os entendimentos que proponho.

Espero que quem lê este trabalho consiga caminhar junto a mim no argumento que tento construir. Tento articular dois âmbitos, pesquisa e militância, que não costumam caminhar junto, ao menos no que diz respeito a monodissidências. Entendo que algumas discussões podem ser mais complexas dependendo do ponto de partida de quem lê: se é alguém que já possui uma prática de pesquisa bem desenvolvida, encontrar um tema que versa sobre sexualidade de um modo não funcionalista pode ser difícil, considerando que muitos conhecimentos foram previamente construídos fora do universo acadêmico, e aproximá-los do fazer científico em psicologia não é fácil. Do mesmo modo, quem milita na monodissidência, ou até mesmo em outras vertentes do LGBTQ+, pode encontrar dificuldades em navegar pelo campo teórico da psicologia, em especial no construtivismo semiótico-cultural. Percebo que não devo diminuir ou facilitar os conhecimentos que aqui construo nem a um lado e nem a outro, visto que entendo não ser interessante perder a força do argumento que sustento. Por isso, mesmo quando não sendo inteiramente possível a compreensão de uma parte ou outra, espero que as reflexões que realizo sobre cada uma delas sejam suficientes para que quem leia entenda o ponto em que tento construir.

1.1 Construtivismo Semiótico-Cultural em psicologia

As questões de pesquisa aqui levantadas estão inseridas no âmbito do Construtivismo Semiótico-Cultural em psicologia, uma abordagem teórico-metodológica que emerge a partir

da década de 1980, valendo-se das proposições de Lev Vygotsky, Mikhail Bakhtin, George Mead, Pierre Janet, Jean Piaget, Ernst Boesch e Jaan Valsiner, entre outros. É uma área que se debruça sobre temas como interações verbais na relação eu-outro, a forma como o conhecimento é construído e reconstruído (SIMÃO, 2010), bem como o processo de desenvolvimento simbólico individual. Aqui, as interações eu-outro tem papel construtivo principal, desenrolando-se no espaço cultural, ao mesmo tempo que o constituindo (SIMÃO, 2004b).

O construtivismo semiótico-cultural focaliza o **processo intersubjetivo de construção da subjetividade**, considerando como fundamental a precedência do outro na construção de si (SIMÃO 2003c). É um guia temporário, flexível, com propósitos instrumentais para realizar pesquisas em psicologia, enfatizando processos bidirecionais de transformação que se dão nos encontros humanos, em que compartilhamentos e diferenças se configuram mutuamente (SIMÃO, 2004c). Uma das principais vias de transformação no desenvolvimento humano ocorre através da busca pelo compartilhamento de experiências com o outro, ou seja, da busca pela intersubjetividade (GUIMARÃES, 2007).

A noção de **bidirecionalidade** no processo de socialização (VALSINER, 1989; WERTSCH, 1991) é fundamental para a compreensão conceitual do construtivismo semiótico-cultural aos processos de construção de conhecimento (SIMÃO, 2004a). Aqui, cada participante de um diálogo transforma ativamente as mensagens recebidas do outro, tentando integrá-las em sua base cognitivo-afetiva, a qual, por sua vez, também pode sofrer transformações durante esse processo. Cada pessoa é construtora ativa de seu próprio desenvolvimento, levando em conta as oportunidades e limites proporcionados pelas interações dialógicas com os outros (SIMÃO, 2004a). Nessa perspectiva, transmissão cultural implica em emergência da novidade, considerando que todos os participantes da cultura a transformam ativamente e se transformam juntos durante esse processo (GUIMARÃES, 2007).

A fim de entender isso, Simão (2004a) afirma que dialogar é sempre dialogar com alguém, seja esse alguém conhecido, desconhecido, imaginário, querido, detestado, ou tudo isso simultaneamente. A figura do outro, a alteridade portanto, é fundamental nos processos construtivos dialógicos. O diálogo impõe aos seus interlocutores algumas exigências, como, por exemplo, a coordenação entre eles, sem que isso signifique concordância quanto aos seus objetivos, bem como construção de suposições a respeito dos outros, levando em conta o quanto eles pensam sobre o que se discute e do próprio diálogo em curso (BOESCH, 1991).

Existe, enquanto compromisso ético, uma demanda para uma constante disponibilidade afetiva de abertura para as experiências da alteridade, visto que há uma impossibilidade de

entendimento absoluto do outro (LINELL, 1995). Essa impossibilidade é expressão de uma tensão geradora de mudança presente no diálogo, a qual se impõe como condição mesma de sua existência. Gerada no próprio diálogo, essa tensão leva a reconstruções afetivo-cognitivas nos participantes do diálogo, os quais se mantêm ou não dialogando, gerando outras tensões, e assim por diante. Em outras palavras, é impossível entender completamente o outro, o que faz com que todo diálogo seja sempre potencialmente tenso.

Ao se debruçar sobre experiências de ruptura ou de descontinuidade, possíveis de aparecer nas interações intersubjetivas e provocadas pelas tensões que delas surgem, Simão (2003b) entende que as rupturas produzem uma **experiência afetiva inquietante**, por conta dos excessos de significado típicos das relações de alteridade. A autora busca focar na construção ontológica da subjetividade humana, em que se faz presente uma lacuna entre expectativa e experiência. Essa lacuna gera desconforto e angústia, fazendo-se necessária uma reorganização do significado da experiência, a fim de reduzir a tensão por meio de encaixes e conformações.

A relação de alteridade, segundo a autora (SIMÃO, 2003b), permite reconhecer a própria identidade e legitimar o outro como diferente. As assimetrias entre o eu e o outro são inevitáveis e demandam transições a fim de permitir que a experiência se reaproxime da expectativa. Tais processos regulatórios são contínuos, permitindo que surjam reflexões e a produção de novas perspectivas, incluindo a possibilidade de olhar para si como se fosse um outro. Assim, as relações de alteridade implicam em um processo de produção dinâmica de construções e reconstruções simbólicas, na medida em que a experiência do que é diferente produz inquietação e busca por compreensão.

“O construtivismo semiótico-cultural se assenta, dentre outras premissas, na postulação de que a subjetividade humana se constrói ancorada na elaboração cognitivo-afetiva pessoal, particular, individual, das sugestões socioculturais” (SIMÃO, 2004b). Por sugestões socioculturais, podemos entender que a cultura não é vista enquanto uma variável independente que atua sobre o comportamento, mas que é um "campo simbólico de ação" (BOESCH, 1991). Boesch, pioneiro na Europa na construção de uma psicologia cultural, propõe a noção de **ação simbólica**, relacionando-a às questões relativas ao processo subjetivo cultural que as pessoas vivem (BASTOS, 2017). “A teoria da ação simbólica de Ernest Boesch (cf. 1991) supõe que os objetos da percepção (e os objetos do conhecimento) podem ser distinguidos do contexto ao mesmo tempo em que conservam relação com este” (GUIMARÃES, 2010).

Boesch (1991) afirma que a cultura pode ser vista enquanto um **campo de ação simbólica** no qual as pessoas se encontram envoltas e em constante interação. Esse campo simbólico de ações tanto induz, incentiva, como também desencoraja e até restringe, limita,

ações. Nesse campo cultural, as pessoas constroem significados com os significados construídos pelos outros, de modo que a cultura, que regula a ação da própria pessoa, é transformada (SIMÃO, 2002). “O sujeito para Boesch é um indivíduo que cresce por descobrir as oportunidades e limites de ação que a cultura lhe oferece” (SIMÃO, 2002). A pessoa age sobre o mundo, de modo que a cada nova ação sua torna-se possível uma contínua construção e reconstrução de significados nas relações estabelecidas com a alteridade. Desse modo, uma pessoa nasce num tecido cultural, em um ambiente já pré-estruturado, e vai singularizando sua experiência através de processos de significação.

Significar, no construtivismo semiótico-cultural, relaciona-se com fazer **distinções**, as quais passam a ser exigidas pelas experiências inquietantes. Busca-se distinguir **o que é e o que deveria ser e/ou desejávamos que fosse**. É o processo pessoal de ajuste da relação entre valor real e valor visado (BOESCH, 1991), articulada à noção de experiência inquietante (SIMÃO, 2004b). De modo a ilustrar essa ideia, apresento a seguir que as distinções formam uma unidade triádica, usando a lógica descrita por Herbst (1995).

Imagine um círculo: há a parte de dentro, a parte de fora, e a margem que delimita uma da outra, o círculo em si. Não é possível separar qualquer uma dessas três partes das outras, pois uma só se constitui na relação com a outra, sendo todas geradas simultaneamente e, mais que isso, necessitando uma da outra para existir. Não é possível pensar que há uma parte de dentro se não pensarmos que existe uma parte de fora, por exemplo. As partes que compõe a unidade triádica não possuem características individualmente definíveis, o que significa que elas não têm nenhuma característica intrínseca que lhes pertença. Cada parte é definível apenas em relação às outras duas, nunca isoladamente.

Posto isso, a relação distintiva entre a **experiência que foi** e a que **deveria ter sido** faz emergir, enquanto novidade, uma unidade triádica, em que o significado é justamente a margem que separa essas partes. Podemos entender que a experiência que foi só se dá na medida da experiência que deveria ter sido, tendo o significado enquanto margem que separa uma da outra. Com isso, o significado de um acontecimento se dá “a partir da organização unitária triádica formada pelo acontecimento experimentado, pelo que era esperado e/ou desejado, e pela significação que estaria na margem relacional entre eles” (SIMÃO, 2004b). Quando uma pessoa se depara com uma experiência inquietante, o significado de um acontecimento inusitado ou até entendido como se fosse sem sentido, no sentido coloquial do termo, não está inerente no dito acontecimento. O significado se dá junto ao acontecimento e também enquanto limite “na relação com aquilo que tem significado e que, via de regra, já faz parte da organização presente de significados dessa pessoa” (SIMÃO, 2004b).

No que diz respeito a **relação entre pesquisador e pesquisa**, Carré (2016) coloca que seria estranho pensar em um pesquisador que não se implica, não se interessa pelos temas daquilo que estuda. É inevitável que as ciências possuam um ponto de vista e um enquadre normativo no qual elas se debruçam e se envolvam, o que implica dizer que não existe neutralidade em ciência. Com isso, cabe pensar que uma pesquisa que possua motivações de mudanças sociais seja um ponto de encontro entre pesquisador e militante. Innis (2016), num sentido semelhante, apresenta que a psicologia cultural enquanto uma ciência humana não é, e não pode ser, indiferente às práticas humanas, considerando-as apenas peças em exibição de um museu de curiosidades, analisadas apenas para entretenimento e satisfação destas curiosidades, ou então para mero avanço pessoal e político. A esses entendimentos, podemos pensar que boa parte dos temas investigados pelos pesquisadores ocorre por conta da experiência sentida como inquietante (cf. SIMÃO, 2003b; 2016) em relação a certos fenômenos e temas que passam a ser tomados para estudo. A pesquisa, assim, surge como forma de resolver uma tensão, em um contexto investigativo.

1.2 Um recorte da noção de *self*

Self, nesta pesquisa, é a unidade de análise escolhida. Selecionei esse conceito por conta do entendimento de quais abordagens seriam mais interessantes para se entender os fenômenos e experiências que se apresentam nos campos culturais que me debruço. Existem muitas concepções de *self* possíveis, dentro e fora da psicologia cultural-semiótica construtivista, e apresentarei brevemente algumas delas, antes de me debruçar sobre a que entendo por ser mais interessante para a discussão aqui proposta, a da multiplicação dialógica (cf. GUIMARÃES, 2010; 2013).

James (1890) tentou encontrar uma definição de *self*, distinguindo o eu e o mim (*me*) e a dualidade da representação do *self*. Para ele, o *self* é composto de um eu que possui a capacidade conhecer, que é parte do *self* que percebe, tem sensações, mobiliza lembranças, elabora projetos. O *self* também é, por outro lado, composto de um mim (*me*), ou *self* empírico, a parte do *self* que é conhecida pelo eu, e que é composta por: mim (*me*) material (como o corpo, os próximos etc.); o mim (*me*) social que remete ao reconhecimento social, à reputação; e o mim (*me*) espiritual, lugar de nossos sentimentos, emoções, desejos, vontade ou, mais precisamente, do conhecimento que se tem deles. James, sobre o aspecto social do *self*, diz que uma pessoa tem o mesmo número de *selves* sociais quantas pessoas existem que a reconhecem e tem uma imagem internalizada dela. Como essas imagens são ordenadas em classes, pode-se dizer que uma pessoa tem tantos *selves* sociais diferentes quantos grupos diferentes de pessoas

cuja opinião lhe importa (JAMES, 1890).

Para Mead (1934), que aprofunda a distinção feita por James, o *self* é composto ao mesmo tempo por um componente sociológico (o mim, *me*), o qual seria uma interiorização dos papéis sociais, e de um componente mais pessoal (o eu). O *self* se desenvolve a partir dos julgamentos que outros fazem sobre uma pessoa, dentro de um contexto social em que estão interagindo. É preciso, contudo, lembrar que se os *selves* se constituem através de sua participação no processo social, nem por isso pode-se dizer que os *selves* de todas as pessoas sejam idênticos e intercambiáveis. Todo *self* tem sua própria individualidade, seu modelo único.

Ao ser confrontado com o questionamento de como explicar as diferenças individuais, dado que o processo constitutivo do *self* é igual para todos, Mead distingue dois aspectos no *self*: o eu que remete ao *self* enquanto sujeito, e o mim (*me*) que representa o *self* enquanto objeto. O eu é uma reação às atitudes dos outros e o mim (*me*) é o conjunto organizado das atitudes dos outros, assumido por *self*. O *self* surge de uma conversa, de uma tensão dialética entre o eu e o mim (*me*).

A teoria do *self* dialógico (HERMANS, KENPEN & VAN LOON, 1992; HERMANS 2001a) é um desdobramento direto das ideias de James (1890), articuladas às ideias de Bakhtin (1929/1963; 1979/2003) acerca de dialogicidade. As proposições de Bakhtin surgem a partir de estudos acerca da obra de Dostoiévsky, em que várias personagens possuíam vozes diferentes e simultâneas, com seus diálogos em coexistência. Partindo disso, Bakhtin aproxima os diálogos das personagens de uma novela polifônica com o diálogo interno, o qual seria fundante da personalidade. Polifonia, para Bakhtin (1929/1963), é a teia de discursos que constituem os enunciados de uma pessoa, fazendo presentes nestes como ressonâncias de outras vozes. Leva-se em conta que ele estuda o que chamou de linguagens sociais, que representam a bagagem cultural da sociedade nas falas das pessoas. Diálogo interno está culturalmente inserido em um contexto em que cada voz representa uma posição autoral distinta, fornecendo subsídios “para a concepção de uma teoria narrativa psicológica que entenda a história de um indivíduo por suas relações dialógicas” (SANTOS e GOMES, 2010).

Bakhtin (1929/1963) ao falar da noção de dialogicidade, coloca que o dialogismo é a essência da linguagem. Todo discurso é endereçado a outra pessoa, constituído como resposta ou reação a um discurso anterior, que já foi dito, e esperando uma resposta futura. As relações dialógicas precisam de pelo menos duas enunciações concretas e duas diferentes pessoas. No caso de um mesmo enunciado e uma mesma pessoa, é necessário, para que haja uma relação dialógica, um certo distanciamento a esse enunciado, uma certa ressalva interna, limitação ou desdobramento de autoridade (LEÃO e GUIMARÃES, 2021). Os discursos podem ocorrer sem

a presença física do outro. Nesse sentido, o diálogo não se finaliza quando se encerra o evento do discurso, continuando nos *selves* internos dos interlocutores (SIMÃO, 2004a).

Bakhtin (1929/1963) coloca que diálogo é coautoria, e não intersubjetividade, visto que há uma exigência do outro uma coautoria num ato que produz movimento, ação de comprometimento. Dialogismo, assim, implica em um contrato baseado em responsividade e responsabilidade (LEÃO e GUIMARÃES, 2021). A noção de *self* dialógico, portanto, está levando em conta uma multiplicidade de posições que o eu pode assumir, “uma polifonia de vozes do campo social internalizadas que podem assumir distintas posições em relação umas às outras, ou seja, o *self* pode ser pensado enquanto um diálogo interno entre distintos pontos de vista” (BASTOS, 2017).

Discutindo dialogicidade em termos não tão distantes de como é feito na noção de *self* dialógico, a noção de multiplicação dialógica (GUIMARÃES, 2010; 2013) vem se mostrando uma ferramenta teórico-metodológica adequada para compreender alguns tensionamentos que surgem na discussão acerca da faceta da sexualidade do *self*, sendo muito usada dentro do Laboratório de Interação Verbal e Construção de Conhecimento, no IPUSP. Apresentando-a rapidamente, a noção de multiplicação dialógica é uma ferramenta teórico-metodológica que permite focar nas lacunas que existem na interação de um *self* com um outro. A multiplicação dialógica permite entender a alteridade de uma pessoa no momento em que o eu e o outro constroem um campo comum de diálogo. Ao mesmo tempo, concebe interpolações e aproximações, encontros e desencontros, entre as mais diversas trocas que podem permitir que o diálogo continue ou se encerre (BASTOS e GUIMARÃES, 2014). Uma discussão mais recente sobre camadas do *self* (GUIMARÃES, 2017) permite um desenvolvimento da ideia de multiplicação dialógica em um nível maior de detalhamento. A discussão sobre multiplicação dialógica, bem como uma discussão sobre camadas do *self*, incluindo minhas proposições teóricas que aproximam militância e pesquisa, se encontram no capítulo 5.2 desta dissertação.

1.3 Monodissidência

Monodissidência é um termo que propus em 2015 (VAS, 2020a) na tentativa de unificar e fortalecer as militâncias bissexuais e pansexuais. Ele surgiu da leitura de um artigo do blog de Eisner (2011), em que a autora diferencia bi e pansexualidade e, como conclusão de sua discussão, diz que, mesmo que diferentes, essas orientações sexuais são próximas entre si e seria interessante pensar numa luta unificada. Motivado por essa ideia, criei a noção de monodissidência para designar, na época, todas as orientações sexuais que dissidiam da

monossexualidade², e uso essa palavra como nome para o grupo de acolhimento para pessoas bissexuais e pansexuais que criei naquele ano na Universidade de São Paulo (USP), em São Paulo, SP. O grupo ocorreu ao longo de um ano e meio, em que fui me instrumentalizando e aprendendo mais sobre a militância bissexual. Ao longo dos anos seguintes, propus para outros militantes e pessoas monodissidentes a ideia de monodissidência, que ganhou espaço e aderência.

A noção de monodissidência foi se alterando com o tempo, por conta da forma com que foi se inserindo no campo social. Essa transição ficou nítida no ano de 2016, quando comecei a ser chamado para dar palestras e mediar mesas de discussão sobre o tema. Certa vez, logo antes de uma mesa sobre saúde mental bissexual em que seria mediador, uma pessoa assexual e aromântica³ se aproximou e disse que se monodissidência era sobre pessoas que se separavam da monossexualidade, ela, por não se atrair nem sexual e nem romanticamente por outras pessoas, também não era monossexual. Isso fez e continua fazendo sentindo para mim, se entendermos que monossexuais se atraem apenas por um gênero e pessoas assexuais e aromânticas se atraem, via de regra, por ninguém.

Monodissidência, assim, teve sua definição alterada e diz hoje respeito à **presença de atração**, seja de ordem sexual e/ou romântica, e de vivências dentro desse campo. A assexualidade ausente de atração romântica não está inserida dentro do guarda-chuva, portanto, da mesma forma que aromânticos que não se atraíam sexualmente por mais de um gênero. Pessoas dentro do espectro assexual só estão contempladas pela monodissidência ao possuírem atração romântica por mais de um gênero e vice-versa. Contudo, quando criei o termo monodissidência, ele falava sobre a dissidência da monossexualidade, ou seja, todas as orientações sexuais que não eram, ou que dissidiam, da monossexualidade.

Passei, portanto, a tratar monodissidência como uma **ferramenta analítica político-comunitária que contempla todas as pessoas que se atraem sexual e/ou romanticamente por mais de um gênero**, não mais como dissidência da monossexualidade. A ideia de dissidência ainda está presente, como uma forma de resistência ao monossexismo e à bifobia – a estrutura social que privilegia monossexuais e opressão estrutural que atinge pessoas que se atraem por mais de um gênero, respectivamente – mas já não é a ideia definidora do termo. Monodissidência fala de pessoas bissexuais, pansexuais, polisssexuais, com identidades fluidas,

² Monossexual designa uma pessoa que sente atração por apenas um gênero, seja este o mesmo que o próprio ou outro. Assim, não-monossexuais são pessoas que sentem atração por mais de um gênero, ou então por nenhum gênero, como no caso de pessoas assexuais.

³ Assexualidade é uma orientação sexual que fala da ausência total ou condicional de atração sexual; aromanticidade é uma orientação romântica que fala da ausência total ou condicional de atração romântica.

microrrótulos, sem rótulo, ou que possam vir a ser nomeadas ainda, de modo que possam todas ser contempladas e fortalecidas, sem que tenham de ser superadas ou apagadas.

Uma primeira análise que faço deste relato é que a ideia de monodissidência surgiu de um duplo movimento de união e separação. Enquanto eu buscava na época uma posição bastante cindida da monossexualidade, também visava encontrar um ponto em comum em grupos que, ainda que diferentes, possuíam similaridades o suficiente para se articularem. A abertura ao diálogo não era plena e irrestrita, mas direcionada à construção de um espaço comum que pudesse ser usufruído por um conjunto específico de pessoas. Encontrei um certo ruído na busca por dialogar com diversas vozes ao mesmo tempo e, enquanto um ruído não necessariamente é algo interessante, ele também pode proporcionar movimento de transformação em relação a ações e compreensões prévias.

Uma segunda consideração que faço permite entender o porquê de monodissidência ser entendida enquanto uma ferramenta analítica, de ordem político comunitária. Pensá-la enquanto ferramenta é considerá-la com um certo propósito, havendo situações mais, ou menos, apropriadas para usá-la. Levar em conta as experiências de atração por mais de um gênero que não estão contempladas pelas orientações sexuais já bem estabelecidas é uma dessas situações. Nesse sentido, é analítica pois ela permite criar e se aprofundar em distinções importantes, considerando detalhes e sutilezas, a dizer os tensionamentos do campo-tema (SPINK, 2003) em que se insere.

Apresentando alguns conceitos importantes, considero que **gênero** (homem, mulher e todo espectro não-binário) se constitui como uma identidade, tendo sua relação com o **sexo** (genitália e aspectos genéticos), e a **performance de gênero** (como a pessoa se apresenta e age socialmente em relação a papéis de gênero). Nesse sentido, há também uma relação com **orientação sexual** (cf. MACHADO, 2018). Nesta pesquisa, estou considerando que orientação sexual, no que diz respeito ao seu aspecto pautado em atração, se relaciona apenas a atração por gêneros, deixando assim de fora outros comportamentos sexuais que tenham outros objetos que não o gênero. Em outras palavras, não considero que práticas conhecidas como parafilias, fetichismo, pedofilia, entre outros comportamentos sexuais, sejam orientações sexuais.

Bissexualidade, pansexualidade e polisssexualidade são três orientações sexuais muito parecidas, sendo que os descritores usados para definir cada uma muitas vezes são os mesmos. Surge daí um questionamento sobre se há uma diferença apenas de nomenclatura e termos entre elas ou se, como entendo que sim, essas orientações sexuais são diferentes identidades, tanto pessoais como coletivas. Entendo, enquanto militante, que muitas vezes o que é usado para distingui-las é a auto definição, ou seja, qual orientação sexual uma pessoa escolhe para

sustentar e construir, de acordo com suas identificações e vontades. Ainda assim, é importante dizer que, mesmo sendo orientações sexuais parecidas, suas diferenças são suficientemente significativas para que elas não sejam consideradas as mesmas. Isso aparece especialmente ao se analisar os preconceitos e discriminações que as pessoas de cada orientação sofrem, considerando também como constroem entendimentos acerca de si mesmas.

Enquanto bissexuais costumam ouvir que ou não existem ou, quando são vistos como possíveis de existir, são considerados sujos, promíscuos e traiçoeiros, pansexuais por sua vez costumam ser associados a parafilias, pedofilias, zoofilias e necrofilias, por conta do estereótipo de que pansexuais **fazem sexo com qualquer coisa** (AGUIAR, 2019). Os preconceitos que pessoas polisssexuais sofrem são menos explícitos e geralmente são mais parecidos com estereótipos bifóbicos, como o de serem indecisas, confusas e promíscuas. Isso pode ocorrer por polisssexualidade ser uma orientação mais recente que as outras duas.

Os questionamentos que faço, a partir dessa percepção de que há orientações sexuais bastante parecidas, são: **por que se precisou ao longo do tempo criar tantos rótulos e identidades para designar experiências tão parecidas e por que elas são mantidas?** Não pressuponho que esses termos não sejam válidos ou importantes, dado que são orientações sexuais genuínas, produtoras de subjetividade. Percebo, contudo, que as experiências homoafetivas de pessoas que se dizem homossexuais estão enquadradas apenas sob os nomes de gay e lésbicas, sem existir outras orientações sexuais parecidas, como é no caso das experiências monodissidentes. O mesmo com pessoas heterossexuais e suas experiências héteroafetivas. Gays e lésbicas podem se identificar tanto com esses termos quanto com o mais abrangente homossexual, que os engloba, mas para os fenômenos que explicitam, mesmo considerando os diversos subgrupos de experiências e identidades, não existem muitos outros termos ou definições abrangentes.

Pessoas assexuais, por sua vez, já apresentam experiências diferentes. Existe um espectro dentro da assexualidade, tipicamente caracterizada como ausência de atração sexual, sendo que há uma variedade importante de como e em que grau se dá essa ausência de atração sexual. Mesmo assim, percebe-se que pessoas que se encontram em diferentes pontos do espectro assexual (ou *ace*) estão estruturadas sob o guarda-chuva do nome assexualidade (MOJO, ELLIOT E KROL, 2020), o que já não se pode dizer das pessoas que estão dentro do espectro da atração por mais de um gênero. Entendo, assim, que há algo de específico na discussão de orientações não-monossexuais que experimentam atração sexual e/ou romântica.

No âmbito da militância, eu me entendo como um dos proponentes de um projeto de unificação política dentre as várias identidades sexuais não-monossexuais que experimentam

alguma forma de atração. Crio, assim, um novo termo, o de monodissidência, propondo um espaço comum de diálogo e de mútuo fortalecimento para tais orientações sexuais, numa luta integrada e que fortaleça a todas, sem que elas sejam apagadas ou invisibilizadas. Monodissidência não surge, a princípio, como uma nova orientação sexual, mas como um espaço a ser ocupado por orientações sexuais e experiências já existentes. Nesta pesquisa, parto da noção de campo-tema (SPINK, 2003) e sigo para a de morada semiótica (cf. p. 31 desta dissertação), uma proposição teórica minha para o CSC em psicologia.

2.0 Objetivos de pesquisa

O objetivo geral desta pesquisa é a busca por discutir o que é militância, em termos conceituais, fazendo um recorte do que é e como se estrutura uma militância dialógica, que aqui defendo, e o que caracteriza militâncias de cunho monológico. Nessa perspectiva, dentre os objetivos específicos estão identificar quais são, e como se estabelecem, alguns dos tensionamentos que existem dentro do campo-tema (SPINK, 2003) designado por militância monodissidente, estudando também algumas das relações dialógicas que se estabelecem entre um militante e os significados que ele cria acerca de sua orientação sexual. Em um aspecto mais pragmático, busco favorecer as condições de criação de novas ferramentas e instrumentos para que as pessoas monodissidentes possam construir suas lutas e militâncias, a fim de que suas vivências possam realizar um habitar sereno e confiado no mundo (FIGUEIREDO, 1996/2013), incluindo-me entre essas pessoas.

Dentre os problemas de pesquisa que motivaram esta dissertação, tive o interesse de investigar alguns dos entendimentos construídos pelas pessoas que militam em movimentos bissexuais e em outros movimentos monodissidentes acerca da própria ideia de monodissidência e da pluralidade de orientações sexuais que atravessam o campo das sexualidades que se atraem por mais de um gênero. Interessei-me, também, em verificar alguns consensos e discordâncias entre o que militantes monodissidentes sentem e pensam acerca da realidade em que estão inseridos enquanto tal, levando em conta seus objetos simbólicos e materiais, sobretudo no que tange aos temas da monodissidência em si.

Muitos conhecimentos e entendimentos acerca de vivências e experiências de pessoas monodissidentes estão em um certo consenso no campo social, sobretudo quando uma parte significativa da militância ocorre em redes sociais (BULGARELLI, 2018). Percebo na minha trajetória enquanto militante, por exemplo, que existem certos entendimentos acordados sobre como a opressão a monodissidentes se estrutura, encontrando respaldo em trabalhos como o de Yoshino (2000), levando em conta que a opressão vem também de dentro da comunidade LGBTQ+, em especial por parte de gays e lésbicas. Ainda existe muito debate e discordância sobre quais estratégias e horizontes são interessantes de serem adotados na luta contra a bifobia e o monossexismo, considerando, também, que existe pouco conhecimento científico em psicologia construído sobre essas percepções e entendimentos, sendo uma área pouco explorada pela psicologia cultural. Assim, umas das justificativas dessa pesquisa é o ensejo de poder construir conhecimento científico acerca dessas vivências e experiências, aproximando-as da psicologia. Outra justificativa é a busca por integrar e fortalecer as militâncias de pessoas

monodissidentes, proporcionando a possibilidade do que chamarei de uma morada semiótica (cf. p. 31) a todas as pessoas monodissidentes, sejam elas militantes ou não.

3.0 Metodologia de pesquisa

No decorrer da construção desta pesquisa, os temas de interesse, bem como a metodologia e a construção de dados, sofreram diversas transformações. Parte disso é parte do processo típico de construção de pesquisa, mas a Pandemia da COVID-19 teve uma grande influência também. Inicialmente a metodologia era fortemente baseada nas ideias de William James (1890), considerando o que este autor considera ser as atribuições do psicólogo. Pensando nessa metodologia, eu buscava construir uma roda de conversa presencial entre militantes monodissidentes, seguido de entrevistas individuais. Eu pretendia investigar como cada participantes se relacionava com os temas da militância e como esta era construída. Considerando que buscava compreender os entendimentos construídos por pessoas monodissidentes acerca de suas vivências e experiências, considerava necessário estar em contato direto com tais pessoas e realizar uma pesquisa que não fosse somente teórica e pautada em revisão bibliográfica.

Em virtude da pandemia e da imprudência em realizar encontros presenciais, eu me vi na necessidade de trilhar essa pesquisa por outros caminhos, optando por alterar a etapa de construção de dados. Entendi que se eu buscasse uma construção de dados semelhante a prevista, migrando-a para plataformas virtuais, existia uma possibilidade de que os dados que eu construiria não seriam análogos aos que eu construiria num contexto presencial. Assim, desisti de uma construção de dados empírica e passei a realizar um aprofundamento teórico, a partir da análise de textos e artigos escritos acerca de militância, encontrados em sites e blogs, bem como em outras referências acadêmicas sobre o assunto. Busco, em pesquisas futuras, fazer essa construção de dados empírica, de modo a contemplar essa realidade que não pude nesta presente pesquisa. Entendo que grupos presenciais são muito potentes para a construção de conhecimento, especialmente no que se refere a possibilidade de trocas dialógicas e construção de saberes e conhecimentos em conjunto.

3.1 Participação observante

Apresento agora as bases teóricas usadas para estruturar a metodologia da pesquisa e, com isso, os procedimentos para a construção dos dados. Enquanto pesquisador, apresento uma **participação observante** (cf. BASTIEN, 2007; MALFITANO e MARQUES, 2011), no campo da militância em que estou inserido. Isto quer dizer que ao iniciar essa pesquisa eu estava, primeiro, na condição de participante de um certo campo sócio-cultural do qual emergem as questões relevantes de serem estudadas e só depois passei a investigar tais temas emergentes na condição de pesquisador. Assim, o conhecimento aqui expresso é resultado de trocas, tensões e

negociações nas experiências que surgem das minhas relações no meu contexto de militância.

Participação observante se distingue de observação participante, proposta metodológica segundo a qual “é o pesquisador que vai ao campo para realizar uma investigação. Seu objetivo não é a participação, mas a observação” (MALFITANO & MARQUES, 2011, p. 290). Ao contrário, na presente proposta, desde sua participação no campo sociocultural, quem pesquisa observa os fenômenos que aí ocorrem e se propõe a refletir sobre eles. O pesquisador constrói o conhecimento a partir de uma experiência que emerge em seu campo afetivo-cognitivo, passando a refleti-la segundo sistemas psico-filosóficos que orientam suas compreensões acerca do fenômeno estudado.

Entendo que há uma semelhança entre os pressupostos de participação sócio-cultural do pesquisador, no Construtivismo Semiótico-Cultural em psicologia, e a reflexão em pesquisa a partir do campo de participação observante e a consequente implicação do pesquisador em sua experiência afetivo-cognitiva. A pesquisa científica, em especial na psicologia cultural, é entendida como um processo construtivo que se desenvolve simbolicamente na relação entre pesquisadores e participantes da pesquisa (SIMÃO, 1992), promovendo uma compreensão momentânea do mundo frente às suas expectativas, esperanças e preocupações a respeito da vida.

O caminho para a construção desta pesquisa foca na pessoa monodissidente, com especial atenção àqueles que militam neste campo. O militante monodissidente surge como agente da pesquisa, seja através das pessoas às quais me refiro nos dados que foram construídos, seja também através do meu próprio lugar de pesquisador. Busco investigar pensamentos e sentimentos acerca de militância, entendendo os tópicos nos quais os militantes se debruçam e dos quais falam, na realidade em que estão inseridos e de onde estão localizados, bem como suas trocas materiais e simbólicas (JAMES, 1980).

Dentre os tópicos abordados, podemos falar das várias relações e tensionamentos nos quais os militantes se inserem e se dispõe, como a vida comunitária ou a busca de estabelecimento desta, e o engajamento com a militância. Embora eu pudesse, no início da pesquisa, elencar alguns temas de interesse para a inspeção, não era óbvio para mim como eles se estruturavam entre si e para os monodissidentes em suas realidades. Mesmo que alguns consensos e alguns tensionamentos já fossem conhecidos (nunca de forma generalizada e amorfa, ou seja, sem levar em conta o campo social no qual eles estão inseridos), ainda não havia uma sistematização acadêmica interessante dentro da psicologia cultural-semiótica construtivista, mesmo que em outras áreas isso pudesse ser encontrado, dentro e fora da psicologia.

A realidade de interesse foi, necessariamente, um recorte dentre os vários possíveis. Pessoas monodissidentes ocupam diversos locais, de modo que um recorte que pudesse privilegiar certos fenômenos e vivências se fez imperativo. Em última instância, é uma escolha deliberada, embora não aleatória, visto que tais fenômenos e vivências ocorrem em maior frequência em certas realidades do que outras. Assim, um recorte do campo social escolhido para que a pesquisa pudesse se debruçar foi o do universo do ciberativismo, levando em conta também como ocorreu o levantamento das ideias e reflexões de militantes monodissidentes que aqui abordo. E, mesmo no universo do ciberativismo, decidi pelo recorte que privilegiava textos em sites e blogs, em vez de explorar o turbulento e tenso campo das redes sociais, em que muito se produz e se discute.

Nisso, torna-se importante dizer que as vivências de monodissidentes não ocorrem somente nas na internet, talvez nem de forma majoritária, ainda mais considerando que mesmo esse universo não pode ser, totalmente, contemplado aqui. Contudo, muitas trocas materiais e simbólicas se estabelecem nesse campo, em que militâncias ativamente se estruturam e se desenvolvem e muito pode se dizer sobre isso. Mantém-se, assim a escolha de analisar o que se constrói na realidade virtual de monodissidentes, mesmo sabendo que, com isso, um grande número de vivências e fenômenos deixem de ser contemplados.

3.2 Campo-tema e monodissidência

Para poder compreender melhor os tensionamentos existentes ao discutir a noção de monodissidência, percebi que tais tensões aconteciam dentro de um campo específico e que, portanto, faria sentido olhar para elas a partir de uma perspectiva que levasse essa ideia em conta. Assim, me debrucei sobre a ideia de **campo-tema**, de Peter Spink (2003), que apresenta que campo é visto não como um lugar específico, mas sim como uma situação presente de um assunto, a justaposição de sua materialidade e socialidade. É o assunto é que possui um campo, entendendo-se que sempre se está potencialmente em vários campos. Pode-se variar em relação à centralidade no campo, mas as matrizes do campo estão sempre presentes; sempre se tem acesso a uma parte das conversas e ações que o produzem e reproduzem.

Entendo “campo-tema como um complexo de redes de sentidos que se interconectam, é um espaço criado (...) herdado ou incorporado (...) e negociado na medida em que busca se inserir nas suas teias de ação” (SPINK, 2003), o que não quer dizer que é um espaço criado voluntariamente. É debatido e negociado dentro de um processo que tem contexto, o qual possui muitas faces e materialidades, que acontecem em lugares diferentes. Negociar implica que os processos são multidirecionais, podendo ser iniciados em diversos momentos e por qualquer

parte, pessoa ou acontecimento. O campo não é o lugar onde o tema pode ser visto, mas as redes de causalidade intersubjetiva que se interconectam em momentos, vozes e lugares diferentes, que não necessariamente são conhecidos um pelo outro. É um tumulto conflituoso de argumentos parciais, de artefatos, e materialidades.

Campo-tema possui um lugar de destaque na discussão que aqui se faz presente visto que entendo monodissidência como o nome que designa um certo campo-tema. Este campo-tema abarca tensionamentos, diálogos, e vivências de pessoas monodissidentes, que se apresentam como vértices suas orientações sexuais, suas identidades e identificações, seus gêneros e suas performances de gênero, seus elementos, símbolos culturais e suas produções. A resultante que essas tensões apontam pode ser um certo habitar sereno e confiado no mundo (FIGUEIREDO, 1996/2013). Isso significa que não há necessariamente uma elaboração dos tensionamentos existentes, mas que a identificação e eventual compreensão deles permite uma certa vivência no mundo mais segura e confiada. Desequilíbrios acontecem e são esperados, no sentido de que novas identificações ocorrem em detrimento de anteriores pré-existentes e assim podem levar ou não a uma nova identidade. Se tais desequilíbrios forem delimitados dentro do campo-tema da monodissidência, a experiência é menos inquietante.

A noção de monodissidência vem como uma forma de organizar o campo complexo e multifacetado das orientações sexuais, em que entendo o termo monodissidência pode ser como um substituto possível da palavra bissexualidade enquanto termo guarda-chuva⁴. Isso é importante porque bissexual ou bissexualidade, como verifico no campo cultural em que me insiro, não dá mais conta como termo abrangente para todas as formas de identidades possíveis. Além disso, entendo que cria uma relação de poder entre bissexualidade e as outras identidades, uma certa hierarquia, quando estas são postas como pertencentes à primeira, mesmo que pensadas dentro do acrônimo de LGBT+.

O acrônimo LGBT+, em si, não dá conta da pluralidade de orientações sexuais e gêneros que ele busca contemplar. Existem alternativas, em que vão se inserindo mais letras para representar essas que estão de fora, como por exemplo LGBTQIAP+. Ainda assim não é uma solução satisfatória, visto que sempre haverá alguma identidade não contemplada. Não há ainda, em língua portuguesa, uma palavra que seja uma alternativa ao acrônimo, tal qual por vezes a palavra *queer* é usada em língua inglesa e mesmo *queer* é um termo complexo, ligado a teoria *queer* (cf. BUTLER, 1990). Aqui, nesta pesquisa, mantenho o uso de LGBT+, com o símbolo de + representando que existem outras letras no acrônimo, de modo a facilitar a leitura.

⁴ Termo guarda-chuva é aquele que abarca diversos outros termos e referências, como um termo agregador.

Sei que essa é uma escolha com peso político e não ignoro o privilégio de estar representado no acrônimo, ainda que bissexuais estejam entre os que menos possuem privilégios dentro deste campo.

Levando em conta o que apresentei até agora, construo uma discussão com um importante teórico usado pela psicologia cultural-semiótica construtivista. Ao discorrer uma discussão sobre ética, dentro do contexto da psicologia num geral, Figueiredo (1996/2013) fala de uma relação da pessoa com um habitar o mundo, trazendo em especial que *ethos* se refere tanto a costumes e hábitos, como também à morada. Habitar no mundo, inclusive, não indica um lugar em que se é, mas o próprio modo de ser da pessoa. Ver o *ethos* como casa é ver nele algo que equivale à moradia de onde se pode contemplar de uma certa distância as coisas que estão “lá fora”, havendo aqui uma implicação de dentro e fora, uma organização do espaço e do tempo, também de forma simbólica.

Fazendo uma ponte com o habitar sereno e confiado, proporcionado pela ideia de morada, podemos pensar que é somente num espaço privilegiado de moradia que se torna possível despertar a capacidade plena de fruir, trabalhar e pensar, experimentando o corpo como fonte de prazer, livre dos riscos e das incertezas da sobrevivência. Assim, “o habitar sereno e confiado é condição do gozar, do trabalhar, do pensar, do representar, do brincar e do experimentar” (FIGUEIREDO, 1996/2013). Isso ocorre justamente porque o abrigo da casa dispõe uma acolhida que dispensa qualquer representação: também neste sentido a casa liberta. As moradas representam funções protetivas, sustentadoras e acolhedoras, sejam elas materiais, ou sejam elas, como apresenta Figueiredo (1996/2013), simbólicas, ou seja, proporcionadas pelo *ethos*.

Se uma morada representa, também, funções simbólicas, talvez seja possível dar um passo nessa direção e colocar que existem o que estou chamando de **moradas semióticas**⁵. A noção de morada semiótica, como aqui proponho, convida ainda a ideia geral do que é uma morada, como apresentada por Figueiredo, realçando que algumas ideias, conceitos e fenômenos constituem no mundo subjetivo de uma pessoa um espaço simbólico de conforto, abrigo e segurança. É um campo que busca ser habitado e preservado pela pessoa, trazendo a ideia da casa como liberdade. A ideia de morada semiótica surge como um recorte das ideias

⁵ Uso aqui a palavra semiótica no sentido de falar fenômenos pautados em processos de significação, intra e intersubjetivos. A ideia de morada semiótica surge em uma das reuniões com os meus colegas do Laboratório de Interação Verbal e Construção de Conhecimento (LIVCC). A noção de morada não é original minha, sendo apresentada originalmente por Figueiredo (1996/2013) e também usada por outros colegas de laboratório. A perspectiva de morada semiótica apresentada nesta pesquisa é que se configura enquanto uma novidade.

de Figueiredo, circunscrevendo os aspectos simbólicos que a morada pode ter, e passa a ser tratada como pertencente ao Construtivismo Semiótico-Cultural em psicologia.

Desse modo, faço uma hipótese de que **a noção de monodissidência se refere a uma morada semiótica**, como forma de realizar uma ponte entre ambas as ideias. Monodissidência, sendo vista dessa maneira, passaria a ser um dos caminhos possíveis de serem seguidos como forma não de solucionar alguma questão ou tensionamento, mas de promover um habitar sereno e confiado para as pessoas que sofrem com os tensionamentos vindos de vivências inquietantes em virtude de suas orientações e identidades sexuais, a dizer em especial os efeitos da bifobia e do monossexismo.

Entender monodissidência enquanto referência a uma morada semiótica pode ser interessante para uma pessoa que, ao questionar sua sexualidade, suas atrações e afetos e, também, sua orientação sexual, percebe que não faz sentido para ela tentar se encaixar em alguma das possíveis identidades pré-existentes, ao mesmo tempo em que ela não busca nomear para si alguma identidade nova. Da mesma maneira, uma pessoa que já se entende como sendo de determinada orientação sexual pode se encontrar menos inquieta ao não ter certeza se outra orientação sexual é a mais adequada para ela, embora esse trânsito entre orientações sexuais não seja em si um problema a ser solucionado. Nesse mesmo sentido, ao entender que certa orientação sexual com a qual se identificava não lhe serve mais, uma pessoa pode realizar um trânsito tranquilo para outra ou, inclusive, sustentar sem grandes conflitos ter vivências não nomeáveis. E, também, mesmo para as pessoas que estão confortáveis com suas orientações sexuais, monodissidência enquanto referência a uma morada semiótica possibilita uma compreensão mais ampla do campo no qual ela está inserida. Em última instância, permite que pessoas de diferentes identidades e vivências, contempladas pela monodissidência, possam estar mais facilmente em condição de diálogo e de troca.

*

Com estas estratégias metodológicas, busco delinear um caminho para a construção de um diálogo entre militância e pesquisa. Percebo que a psicologia costuma se debruçar em diversos âmbitos de relevância social, como vulnerabilidade, raça e racismo, gênero, feminismo e machismo, tópicos acerca do universo LGBT+, mas o tema da militância e do engajamento em ativismos acaba sendo apenas um tópico secundário. Assim, busco construir um caminho que coloque militância como tema principal de pesquisa, em especial na psicologia cultural-semiótica construtivista, como também fora ela, incluindo em áreas externas a psicologia. Aqui, apresento essa discussão atrelada a noção de monodissidência e espero que novos temas e tópicos, fora do LGBT+ inclusive, possam ser explorados em outras pesquisas.

4.0 Recortes de bissexualidade

4.1 A construção do movimento bissexual

Busco nesse capítulo delinear por quais caminhos percorreu a ideia de bissexualidade, desde a criação da palavra, até construção de um movimento político organizado no ocidente. Meu intuito aqui não o de dar conta de cada passo e cada desdobramento que bissexualidade, comportamentos entendidos enquanto bissexuais, e o movimento bissexual tiveram ao longo da história da humanidade, mas o de construir uma narrativa que faça sentido e que apresente um contexto que contribua para o entendimento do que se discute nesta dissertação. Existem diversas obras que se debruçam somente no tema da história da bissexualidade e do movimento bissexual e a leitura deles é sempre recomendada. A discussão sobre bissexualidade que se faz aqui diz respeito ao contexto sociocultural ocidental dos últimos séculos, e como o significado do termo foi se modificando ao longo do tempo⁶.

A palavra bissexualidade, como levantado por Eisner (2013/2021), teve diferentes significados ao longo dos anos. Ele surgiu na passagem do século 19 para o século 20 na Alemanha, por Richard Von Krafft-Ebing (1886), para designar pessoas que nasceram com genitália ambígua, a quem hoje se dá o nome de intersexo. O termo monossexualidade surgiu concomitantemente, para designar pessoas que nasceram com genitálias bem definidas. A primeira vez em que o termo bissexualidade foi usado para designar atração por homem e mulher foi em 1892, por Charles Gibert Chaddock, ao traduzir os escritos de Krafft-Ebing (GPASCOTLAND.COM, acesso em 2018), contudo o uso social do termo dessa maneira só veio a ocorrer décadas depois⁷.

Em 1905, bissexualidade passou a significar ter traços psicológicos tanto masculinos quanto femininos, como tratado por Freud (1905), e monossexualidade, por oposição, passou a endereçar pessoas que possuíam traços de apenas um gênero. Freud usou a palavra bissexualidade no termo **Bissexualidade Inata** ou **Predisposição à Bissexualidade**, em que todas as pessoas nasceriam bissexuais e, através do desenvolvimento psicológico, se tornariam monossexuais. Nesse sentido, caso passassem pelo Complexo de Édipo de forma sadia, se tornariam heterossexuais e caso não passassem se tornariam invertidos, ou seja, homossexuais (FREUD, 1905). Muitos estudos, grande parte protagonizada por Freud, eram dedicados ao tema da sexualidade e do desejo sexual na época, e manifestações não heterossexuais de desejo

⁶ Práticas bissexuais, como hoje a entendemos, já existem há milênios, bem como termos para designar tais práticas em diversas culturas.

⁷ Uma problemática que bissexuais encontram hoje é que pessoas de fora da comunidade ainda entendem que bissexualidade implica apenas atração por homem e mulher, como será apresentado mais à frente.

não podiam ser ignoradas, embora nessa época fossem patologizadas e tratadas como doenças ou desvios. Era uma época em que não se fazia muita diferenciação entre genitália, gênero e orientação sexual.

Em 1927, Havellock Ellis apresenta a ideia de que bissexualidade não é a excessão, mas a norma, o que estaria de certa maneira alinhada com algumas das ideias de Freud (1905) e de Magnus Hirschfeld (1919). Nesse sentido, em 1937, Freud apresenta uma nova colocação de bissexualidade, diferente da sua primeira de 1905, afirmando que:

É bem sabido que em todos os períodos houve, como ainda há, pessoas que podem tomar como objetos sexuais membros de seu próprio sexo, bem como do sexo oposto, sem que uma das inclinações interfira na outra. Chamamos tais pessoas de bissexuais e aceitamos sua existência sem sentir muita surpresa sobre elas. Viemos a saber, contudo, que todo ser humano é bissexual nesse sentido e que sua libido se distribui, quer de maneira manifesta, quer de maneira latente, por objetos de ambos os sexos (FREUD, 1937, p. 277-278).

Ainda está mantida a ideia de que todas as pessoas são bissexuais, mas de modo diferente de suas colocações em 1905. Freud agora apresenta bissexualidade do ponto de vista de uma normalidade cotidiana. Freud trabalha a ideia de pulsões em conflito e de como em pessoas bissexuais as pulsões por diferentes objetos não estariam em conflito, mas em monossexuais sim.

Essas duas colocações de Freud, separadas em 30 anos, sustentam hoje dois estereótipos que são, em verdade, dois lados da mesma moeda. Dentre dois estereótipos bifóbicos propagados e mantidos, existe a de que: a) bissexuais não existem – o que encontra reflexo nas colocações de 1905 e, b) todas as pessoas são no fundo bissexuais – ancorada nas ideias de 1937. Em ambos os casos, bissexuais não são validados como pertencentes a um espaço próprio e legítimo de experiência. Ou ninguém é bissexual ou todos o são, implicando que não existiria bissexualidade como um campo singular de experiência e subjetividade. É importante perceber que Freud não é necessariamente responsável pela manutenção desses estereótipos, visto que suas ideias são resultado da época em que viveu e, nesse contexto, são vistas como ideias inovadoras. Não busco culpar Freud, portanto, mas sim entender quais são as ideias que atravessam algumas das bifobias que hoje podem ser identificadas, de modo a poder desconstruí-las.

Alfred Kinsey (1948), um biólogo americano, que hoje entendemos como sendo bissexual, criou uma escala conhecida por **Escala Kinsey**, que demonstrava que a sexualidade não estava fixa em duas categorias estritas (hétero e homossexualidade), mas que ela seria fluida e mutável ao longo do tempo. Ele foca em frequências de **práticas sexuais** em vez de categorias socioculturais de sexualidade, criando sete categorias, numeradas de 0 (exclusivamente

heterossexual) a 6 (exclusivamente homossexual). As categorias 1 a 5 estão enquadradas no que hoje podemos chamar de bissexualidade, embora Kinsey evitasse usar esse termo por estar ligada a ideia biológica de hermafroditismo. O autor mesmo não sabia dizer se bissexualidade estava somente no ponto três ou no espectro entre 1 e 5 (KINSEY, 1948).

Ainda assim, a popularidade da escala foi tanta que muitos entendem até hoje que bissexualidade está na categoria 3, (igualmente heterossexual e homossexual), o que leva a um outro estereótipo bifóbico atual: de que bissexualidade seria metade hétero e metade gay, e não uma sexualidade inteira, íntegra e singular. Mesmo que este seja um dos efeitos gerados pela criação da Escala Kinsey, não podemos deixar de reconhecer a importância dela não só para a construção científica do que significa bissexualidade, mas também no reconhecimento em âmbito geral desta sexualidade. Enquanto é difícil apontar o início formal da bissexualidade enquanto orientação sexual, é certo que a Escala Kinsey cumpriu papel central nesta construção, pensando em como bissexualidade enquanto ideia se popularizou entre as pessoas fora do meio acadêmico.

Passando agora a falar de sexualidade em contextos propriamente políticos, um dos marcos mais importantes para o movimento LGBTQ+ como um todo foi a **Revolta de Stonewall**. “A Rebelião de Stonewall foi um manifesto gigantesco de três dias contra a autoridade, contra a violência policial, contra a demonização e a patologização da comunidade *queer* em 1969” (AVILA, 2020). Em um Estados Unidos que começava a descriminalizar a homossexualidade, o Bar Stonewall Inn, no bairro de Greenwich Village, Nova Iorque, era um dos poucos lugares onde pessoas LGBTQ+ podiam se reunir, sendo um bar ilegal portanto. Era crime se “travestir” e dançar músicas lentas com pessoas do mesmo gênero (AVILA, 2020).

O bar era controlado pela máfia, que pagava propina para polícia realizar menos batidas e vistorias. Na noite do dia 6 de junho de 1969, a polícia realizou uma batida muito violenta, prendendo e agredindo diversas pessoas que estavam no bar. Isso gerou uma enorme revolta, em que as pessoas LGBTQ+ presentes revidaram, lançando pedras, tijolos, copos e outros objetos contra os policiais. Diversas pessoas ficaram feridas e o bar ficou destruído. Essa revolta durou três dias, marcando o início formal do movimento LGBTQ+ no ocidente (AVILA, 2020).

Pensando nos primórdios do movimento LGBTQ+, alguns nomes não devem deixar de ser citados. Marsha P. Johnson e Sylvia Rivera foram duas pessoas que, após os eventos da Revolta de Stonewall, se mobilizaram para construir a luta por direitos das pessoas LGBTQ+, pensando em especial nas pessoas que hoje entendemos como transgêneras. Após os eventos de Stonewall, fundaram a STAR, acrônimo para *Street Travestites Action Revolutionaries* (Ação Revolucionária das Travestis de Rua, em tradução livre), “uma ação importantíssima que

fornecia abrigo, apoio e visibilidade à causa das pessoas trans, *drag queens*, moradoras de rua e não-brancas” (AVILA, 2020).

Sylvia, uma pessoa bissexual, trans, latina e alguém que tentava quebrar todos esses rótulos, foi muito crítica ao movimento LGBTQ+ que se desenhou após a Revolta de Stonewall. Ela dizia que o que estava surgindo era por demasiado branco, voltado à classe média e excludente de pessoas trans, pessoas bissexuais, negras, indígenas e latinas. Em um evento em que manifestantes LGBTQ+ criticavam a recém criada Parada do Orgulho LGBTQ+, Sylvia faz um dos discursos mais icônicos e importantes do movimento LGBTQ+, que foi nomeado como “*Y’all Better Quiet Down*” (É Bom Vocês Ficarem Quietos):

As mulheres tentaram lutar pela sua mudança de sexo, para se tornarem mulheres, da libertação das mulheres. E elas escrevem para a STAR, não para o grupo das mulheres. Elas não escrevem para as mulheres. Elas não escrevem para os homens. Elas escrevem para a STAR, porque nós estamos tentando fazer algo por elas. (...) Eu acredito no poder gay. Eu acredito em nós conseguindo nossos direitos ou então eu não estaria por aí lutando pelos nossos direitos. Isso é tudo que eu queria dizer pra vocês todos. (...) As pessoas que estão tentando fazer alguma coisa, por todas nós, e não homens e mulheres que pertencem a um clube branco da classe média branca! E é a ele que vocês todos pertencem! Revolução Já! (LOVETAPESCOLLECTIVE, 2019. Acesso em 28 maio 2021. Tradução de Kael Avila).

Marsha P. Johnson, amiga de Sylvia por toda a vida, era uma pessoa negra, bissexual, *drag queen* e alguém que não estava dentro da normatividade de gênero. Era crime se “travestir” na época e Marsha desafiava as normas e a lei em sua vivência diária (AVILA, 2020). Chegou a participar de uma sessão fotográfica com Andy Warhol, sobre suas diferentes performances de gênero, e foi vocal na luta dos direitos LGBTQ+:

Querida, eu quero meus direitos gays agora! Eu acho que é a hora de nossos irmãos e irmãs gays conseguirem seus direitos, e especialmente as mulheres. (...) Eu não tenho nenhuma intenção de ter um emprego enquanto esse país continuar descriminando homossexuais. São apenas homossexuais, bissexuais e androdessexuais querida, e não são héteros. (LOVETAPESCOLLECTIVE, 2020. Acesso em 24 fev. 2021. Tradução de Kael Avila).

Tanto Marsha, quanto Sylvia, eram vozes ativas na resistência contra um movimento LGBTQ+ que hoje poderíamos chamar de limpo: marcado apenas por brancos, de classe média/alta, cisgêneros e tipicamente monossexuais. Elas haviam sido banidas das paradas LGBTQ+, já que estas não estavam mais incluindo *drag queens* (AVILA, 2020), em movimento que tinha o slogan “Gay é bom”, protagonizado pelo grupo *Mattachine Society* (MARTIN, 2018/2021). O *Mattachine Society* defendia que homens deveriam usar paletó, mulheres deveriam usar vestidos longos, apresentando-se enquanto “bom exemplo” do que pessoas LGBTQ+ deveriam ser.

Marsha morre em 1992, aos 46 anos, em circunstâncias misteriosas. A perícia apontou o caso como sendo suicídio, mas a comunidade da época e de hoje sempre considerou que Marsha foi assassinada. A polícia se recusou a investigar o caso (AVILA, 2020). Sylvia morre em 2002, aos 50 anos, por complicações de câncer de fígado. Os últimos momentos de Sylvia foram perto de amigos, mas ela passou muitos anos antes em situação de vulnerabilidade, enquanto moradora de rua.

Em 1970, um ano após a Revolta de Stonewall, Brenda Howard, uma mulher cisgênera, bissexual, judia, adepta ao BDSM e ao poliamor, cria em São Francisco a *Christopher Street Liberation Day Parade*, conhecida como a primeira parada do orgulho LGBTQ+ (VAS, 2020c). Ao longo dos anos, ela cria uma série de eventos que duravam uma semana durante o mês de junho, o que culminou na tradição de comemorar o orgulho LGBTQ+ durante esse mês. No que diz respeito a ideia de orgulho (*pride*) LGBTQ+, Brenda Howard está entre as pessoas que imortalizaram essa ideia, junto do militante gay L. Craig Shoonmaker e do militante bissexual Stephen Donaldson, mais conhecido como Donny The Punk (VAS, 2020c). Brenda, com isso, é conhecida como a Mãe do Orgulho LGBTQ+ (*Mother of Pride*). Ela participou de diversos grupos LGBTQ+ na década de 70 e 80, incluindo o Fronte de Liberação Gay (*Gay Liberation Front*), a Aliança dos militantes Gays (*Gay Activists Alliance*), tendo fundado em 1987 a Rede Bissexual da Área de Nova Iorque (*New York Area Bisexual Network*).

Apenas na década de 70, a partir dos movimentos de militância bissexual nos Estados Unidos e no Reino Unido, o termo bissexualidade veio a se tornar parecido com o que é usado atualmente. Foi resgatada a palavra bissexual e bissexualidade para caracterizarem o movimento, dado que já haviam sido usadas dessa maneira no século anterior, passando a designar atração em vez de gênero ou genitália. O primeiro movimento a usar em âmbito social o termo bissexualidade foi um grupo quaker, chamado o Comitê dos Amigos da Bissexualidade (*Committee of Friends on Bisexuality*), apresentado no *Ithaca Statement on Bisexuality* (1972, 2012), que defendia bissexualidade e combatia os efeitos da bifobia. Foi também o primeiro grupo religioso a defender a causa bissexual.

Donny the Punk é um nome importante na luta bissexual, sendo alguém que foi expulso da marinha por suposto “envolvimento homossexual” (OLIVEIRA FONTES, 2020a). Nos anos seguintes, para além de ter contribuído para a criação da ideia de orgulho (*pride*) LGBTQ+, a construção do Comitê dos Amigos da Bissexualidade é influência direta sua, presidindo o comitê até 1977, quando ele sai da organização. Donny The Punk passou por diversos encarceramentos ao longo de sua vida, sendo uma voz ativa na luta contra o estupro prisional, considerando suas próprias experiências (OLIVEIRA FONTES, 2020a). Donny The Punk,

junto com Brenda Howard, provavelmente, são dois dos mais importantes nomes para pensarmos no marco da formalização da bissexualidade enquanto orientação sexual, embora seja coerente pensar que não foram eles que inauguraram bissexualidade enquanto tal.

Em 1972 foi fundado por Brenda Howard o *The National Bisexual Liberation Group* (O Grupo Nacional de Libertação Bissexual, em tradução livre), em Nova Iorque. Nos três anos seguintes, mais de 5500 membros em dez estados americanos receberam o que provavelmente foi o primeiro periódico bissexual, *The Bisexual Expression* (A Expressão Bissexual, em tradução livre) (BINETUSA.ORG, acessado em 2019).

No ano de 1976 é inaugurado o Centro Bissexual de São Francisco (*San Francisco Bisexual Center*), cofundado por Maggi Rubenstein e Harriet Leve (PAUL, 1998). Enquanto não foi o primeiro grupo bissexual a surgir, o Centro Bissexual de São Francisco teve papel central em criar um sentimento de comunidade entre essas pessoas. Ele buscava também educar o público geral e profissionais acerca da bissexualidade, confrontando as comunidades gay e lésbicas que invisibilizavam a bissexualidade (PAUL, 1998). Entre uma de suas ações, podemos notar a de Alan Rockway, atuante no Centro Bissexual de São Francisco, que ajuda a escrever a primeira cartilha de demandas para direitos LGBTQ+ em 1977 (PAUL, 1998; OLIVEIRA FONTES, 2020a).

O Centro Bissexual de São Francisco fomentou a criação de outros movimentos bissexuais em outras partes dos Estados Unidos ao longo dos anos. Contudo, o Centro fecha as portas em 1985, em decorrência de instabilidade financeira criada por uma crise que o país passava, somada a epidemia da Aids que se tornou mais intensa na década de 80, o que fez com que as lideranças do Centro Bissexual de São Francisco passassem a atuar mais na questão da Aids do que nas atividades internas.

Em 1978, Fritz Klein, atuante no Centro Bissexual de São Francisco, apresenta a sua **Grade Klein de Orientação Sexual** (*Klein Sexual Orientation Grid*) em seu livro *A Opção Bissexual* (*The bisexual option: A concept of one-hundred percent intimacy*) (KLEIN, 1978/1993). A Grade Klein de Orientação Sexual é semelhante a Escala Kinsey, porém medindo sete diferentes variáveis de orientação sexual e identidade, a dizer: atração sexual, comportamento sexual, fantasias sexuais, preferências emocionais, preferências sociais, estilo de vida, e autoidentificação, cada uma de forma separada, e em relação ao passado, presente, e futuro idealizado (KLEIN, 1978/1993). Enquanto bissexualidade aqui ainda aparece como uma mistura de homo e heterossexualidade no que diz respeito a comportamentos, semelhante à como era com a Escala Kinsey, já temos um grande avanço no que se refere a como perceber orientações sexuais. A Grade Klein trabalha com sete variáveis, indo além da mera classificação

de comportamentos sexuais. A Opção Bissexual, de Klein, está entre os primeiros trabalhos de psicologia acerca do tema da bissexualidade.

No ano de 1983, foi criado em São Francisco o BiPOL (BINETUSA.ORG, acessado em 2018), este sendo o movimento bissexual organizado mais antigo de todos, surgindo em São Francisco. O BiPol foi fundado por Autumn Courtney, Lani Ka'ahumanu, Arlene Krantz, David Lourea, Bill Mack, Alan Rockway e Maggi Rubenstein. Parte das pessoas que vieram a compor o BiPol vieram do Centro Bissexual de São Francisco, motivadas por manter uma militância bissexual ativa (PAUL, 1998).

Em 1985 é fundada por Robyn Ochs A Rede Bissexual da Costa Leste (*The East Coast Bisexual Network*), que desde 1993 é chamada de Centro de Recursos Bissexuais (*Bisexual Resource Center*) (BINETUSA.ORG, acessado em 2021). O Centro de Recursos Bissexuais sempre buscou criar recursos, apoio e alimentar um senso de comunidade bissexual, incluindo hoje pessoas pansexuais e de sexualidade fluida (BISEXUAL RESOURCE CENTER. Acesso em 28 mar. 2021). Robyn Ochs, aqui, editou o Guia de Recursos Bissexuais, (*Bisexual Resource Guide*) de 1990 a 2002.

Em 1987, após a Conferência da Rede Bissexual da Costa Leste (*East Coast Bisexual Network Conference*), organizada pelo Centro de Recursos Bissexuais, Lani Ka'ahumanu, Ann Justi, e Maggi Rubenstein fundam a Rede Bissexual da Baía de São Francisco (*Bay Area Bisexual Network*), o segundo movimento organizado de bissexuais. O nome atual desse movimento é Rede Bi+ e Pan da Baía de São Francisco (*Bay Area Bi+ & Pan Network*), em sinal da fluidez do campo das sexualidades que se atraem por mais de um gênero.

Em 1991, é lançada a primeira edição da revista Qualquer Coisa que se Mova (*Anything That Moves*) (ANYTHING THAT MOVES, 1991. Acesso em 06 abr. 2021), publicada pela então Rede Bissexual da Baía de São Francisco (PAUL, 1998). Esta edição apresenta em sua carta de apresentação trechos que eventualmente serão selecionados e formalizados no que ficou conhecido como o Manifesto Bissexual de 1990 (*1990 Bisexual Manifesto*)⁸. O Manifesto é um dos mais importantes documentos já criados pelo movimento bissexual como um todo, visto que ele aborda que a bissexualidade não é uma orientação binária, que excluiria pessoas trans não-binárias⁹.

⁸ Muito curioso que o Manifesto seja considerado como sendo datado de 1990, considerando que a primeira edição da revista é lançada somente em 1991. Como e o porquê do Manifesto vir a se tornar o documento que ele é hoje é algo pouco nítido na história do movimento bissexual.

⁹ Não-binariedade significa a existência de gêneros que não se enquadram dentro de um binarismo de gênero, entendido por uma oposição entre homem e mulher. Gêneros não-binários incluem todo um espectro de gêneros que podem ser homem e mulher simultaneamente; uma alternância entre um e outro; terceiro gênero; gênero fluido, etc.

Manifesto Bissexual de 1990

Estamos cansados de sermos analisados, definidos e representados por pessoas que não nós mesmo, ou pior ainda, não considerados num geral. Estamos frustrados pelo isolamento e pela invisibilidade impostos que vem por nos dizerem ou esperarem a escolher entre uma identidade homossexual ou heterossexual.

A monossexualidade é um ditame héterossexista usado para oprimir homossexuais e negar a validade da bissexualidade.

A bissexualidade é uma identidade íntegra, fluida. Não presume que a bissexualidade é binária ou duogâmica por natureza: de que temos “dois” lados ou que precisamos estar envolvidos simultaneamente com ambos os gêneros para sermos seres humanos realizados. Na verdade, não presume que só existem dois gêneros. Não confunda nossa fluidez por confusão, irresponsabilidade, ou uma incapacidade de comprometimento. Não iguale promiscuidade, infidelidade, ou comportamento sexual de risco com bissexualidade. Esses são traços humanos que atravessam todas as orientações sexuais. Nada deve ser presumido sobre a sexualidade de qualquer pessoa, incluindo a sua.

Nos enfurecemos com aqueles que se recusam a aceitar nossa existência; nossos problemas; nossas contribuições; nossas alianças; nossa voz. É hora da voz bissexual ser ouvida. (ANYTHING THAT MOVES, 1991. Acesso em 06 abr. 2021. Grifos no original. Tradução minha).

É a primeira vez que se endereça de modo formal e público a questão da bissexualidade e da não-binariedade, que até hoje se mostra no meio de uma série de tensões. Não é incomum perceber falas de que a bissexualidade seja binarista, se atraindo apenas por homens e mulheres, excluindo pessoas não-binárias. A própria criação da pansexualidade enquanto orientação sexual está ligada a esta concepção. Com a emergência da presença de pessoas não-binárias de modo público, a bissexualidade enquanto movimento político-social vai ao encontro dessas identidades, a fim de contemplá-las.

Em 1991, a partir da Conferência Nacional Bissexual nos Estados Unidos nesse ano, surge a BiNet USA, uma organização sem fins lucrativos. Ela se apresenta como uma das primeiras organizações no mundo a focar em ciberativismo, atuando em inúmeras redes sociais, como o MySpace, o Facebook, entre outras, em especial quando a presidência é ocupada por Wendy Curry, em 2006 (BINETUSA.ORG, acessado em 04 fev. 2021).

Em 1998, Michael Page, um voluntário da BiNet USA, entendeu ser necessário criar um símbolo universal que representasse as pessoas bissexuais (PAGE, 2012. Acesso em 01 mar. 2021). Na época já existiam os biângulos (dois triângulos parcialmente sobrepostos, que apontavam para baixo, rosa e azul, com a sobreposição lilás), e o chamado símbolo bi, composto por 3 círculos entrelaçados com a presença do símbolo de marte e de vênus, mas ainda não existia uma bandeira.

Usando as cores dos biângulos, Page (2012) cria então a bandeira bissexual, composta por três faixas horizontais nas cores magenta, lilás e azul real. Magenta significaria atração pelo mesmo gênero, numa relação direta com a homossexualidade, azul real significaria atração pelo gênero “oposto” (PAGE, 2012), numa relação direta com a heterossexualidade, e o lilás atração

pelos “dois gêneros” (PAGE, 2012). Interessante notar como esta é uma visão binarista e que colocava a bissexualidade como um meio termo entre a hétero e a homossexualidade, o que chama atenção visto que a criação da bandeira se dá nove anos depois do Manifesto Bissexual de 1990. Hoje, há um entendimento no campo social de que o azul real se refere a gêneros diferentes do próprio, caindo assim a ideia de oposição, e que o lilás se refere a atração por gêneros não-binários, não se restringindo a apenas homem e mulher.

Em 1998, Fritz Klein funda o Instituto Americano de Bissexualidade (*American Institute of Bissexuality - AIB*), de modo a incentivar pesquisas e programas educacionais que promovam maior visibilidade e entendimento acerca da bissexualidade, como coloca o site da organização (AMERICANINSTITUTEOFBISEXUALITY.ORG, acessado em 23. Mar. 2021). Em 2001, Klein, através do Instituto, lança o periódico acadêmico Revista de Bissexualidade (*Journal of Bissexuality*), publicado pela Haworth Press, Inc. A AIB também lança a plataforma digital bi.org, com o intuito de ser uma forma fácil de contato com a população em geral, trazendo conteúdos informativos e pedagógicos sobre bissexualidade.

Em 1999, foi oficializado o Dia da Celebração Bissexual, comemorado no mundo todo na data de 23 de setembro. Wendy Curry, Michael Page e Gigi Raven Wilbur se encontravam então na Conferência Mundial da Associação Internacional de Gays e Lésbicas (*International Lesbian and Gay Association (ILGA) World Conference*) em Johannesburgo, na África do Sul, e lá apresentaram publicamente pela primeira vez a bandeira bissexual (BISEXUALITY DAY CELEBRATED, 2008. Acesso em 01 mar. 2021).

Em 2001, a Associação Americana de Psicologia (*American Psychological Association (APA)*) publicou sua guia de regras sobre psicoterapia com clientes lésbicas, gays e bissexuais, afirmando que nem a homossexualidade e nem a bissexualidade eram consideradas doenças mentais (BINETUSA.ORG, acessado em 04 fev. 2021). Ainda assim, é interessante perceber como, anos depois, no Brasil, foi publicado o Manual de Clínica em Psiquiatria, por Antonio Matos Fontana (2005), o qual afirmava que “a orientação sexual bissexual só deveria ser considerada como transtorno, quando há clara evidência de atração sexual por pessoas de ambos os sexos”. Para além de questões de não-binariedade, de acordo com esse manual, a bissexualidade só seria transtorno quando uma pessoa fosse bissexual. Isso mostra que, mesmo com as conquistas, o campo é sempre tenso e a sempre há luta para se travar em prol dos direitos de existir.

Em 2005 é criado o Prêmio Memorial Brenda Howard (*Brenda Howard Memorial Award*) pela *Queens Chapter of Parents, Families and Friends of Lesbians and Gays (PFLAG)* (PFLAG, 2005. Acesso em 23 mar. 2021) Sendo uma grande organização LGBT+

estadunidense, foi a primeira vez que foi criado uma premiação homenageando uma figura abertamente bissexual. O evento ocorre anualmente, entregando o prêmio a uma pessoa ou organização que reconhecidamente trabalhou pela comunidade bissexual.

Em 2014, a BiNet USA promove uma semana inteira de comemoração entorno dia do orgulho bissexual, chamada de Semana de Visibilidade Bissexual (LEE, 2015), que continua hoje sendo comemorada. Em 2020, surge uma controvérsia quando a BiNet USA tenta conseguir os direitos da bandeira bissexual, desde sua origem de domínio público (PAGE, 2012). A BiNet USA, centralizada na figura da atual presidente Faith Cheltenham, exigiu direitos autorais pela comercialização da bandeira bissexual, entendendo que, como Michael Page era voluntário da instituição na época que a bandeira foi criada, então a instituição teria direitos autorais pela bandeira. A BiNet USA encontrou uma enorme revolta por parte da comunidade bissexual ao redor do mundo e, por conta disso, a instituição comenta em sua conta no twitter que a BiNet USA nunca afirmou que tinha direitos da bandeira (BINET USA, 2020. Acesso em 03 jun. 2021). Com isso, fica para mim uma sensação de que o movimento bissexual internacional age como se a BiNet USA apenas não existisse mais, sendo difícil achar hoje lideranças falando sobre seu envolvimento com a instituição. Após esses eventos a organização passa a se colocar enquanto alinhada a um âmbito conservadora, se afastando de movimentos LGBTQ+ mais progressistas (CHELTENHAM, 2020. Acesso em 02 fev. 2021).

Ao pensar a história do movimento bissexual no Brasil, podemos pensar que ele é caracterizado por quatro fases temporais, como apresentado por Daniela Furtado, em sua fala no evento Festival Bi+ (FRENTE BISSEXUAL BRASILEIRA, 2020. Acesso em 21 out. 2020). Na primeira fase, enquanto a militância LGBTQ+ em países como Estados Unidos e Inglaterra já se consolidavam como movimento social desde o final da década de 60, no Brasil o movimento LGBTQ+ surge somente no final da década de 70, possibilitado pela “abertura política” (FACCHINI, 2011), da Ditadura Militar. Na década de 80, contudo, começa a se tornar evidente a participação de pessoas bissexuais na construção do movimento LGBTQ+, num processo marcado pela luta e sobrevivência contra a Aids (JAEGER, et al, 2019).

No período entre 1995 e 2000, Fernando Seffner desenvolveu a Rede Bis-Brasil, um projeto desenvolvido em parte com o financiamento do Fundo de Capacitação e Desenvolvimento de Projetos da MacArthur Foundation (SEFFNER, 2003). Os projetos desse fundo possuíam três dimensões e perspectivas: produção de pesquisa científica, intervenção social, e divulgação científica. Esse projeto abordou a representação de homens bissexuais, partindo do contexto da Aids, como vinha-se fazendo ao analisar essa população (cf. LAGO, 1999; SILVA, 1999). Havia um duplo movimento, ao se criar a Rede, de poder encaminhar

ações de prevenção à Aids e também de investigar as identidades e processos de subjetivação de homens bissexuais.

De início, a proposta da Rede Bis-Brasil era a de organizar rodas de conversas de modo a discutir o tema da sexualidade, em especial da bissexualidade. Frustradas as empreitadas nesse sentido, a Rede se transformou numa rede postal, entre membros e organização, mantendo o anonimato de seus participantes à medida em que ocorria a troca de informações. Em uma época em que não havia ainda movimento bissexual organizado no país (SEFFNER, 2003), os correspondentes da Rede Bis-Brasil encontraram nesse espaço acolhimento e segurança, o que foi central na empreitada de trabalhar e divulgar conteúdos de prevenção à Aids. Dos 500 inscritos, cerca de 305 se mantiveram em correspondência com a organização da Rede (SEFFNER, 2003).

Regina Facchini, militante bissexual e pesquisadora no campo do LGBTQ+, apresenta que a bissexualidade como uma identidade política se dá na passagem da década de 1990 para a década de 2000 (LEÃO, 2018). Assim, a segunda fase do movimento bissexual no Brasil é marcada por uma organização formal e estruturada na forma de coletivos militantes. Em 2004, surge o Espaço B da “Associação da Parada GLBT (Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transgêneros) de São Paulo” (LEÃO, 2018; JAEGER et al, 2019). Impulsionado por Facchini e outros militantes, o Espaço B se propunha a ser um espaço aberto a todos, não só exclusivo às pessoas bissexuais. Operando até 2008, o Espaço B buscava ser “um espaço de formação política acerca da bissexualidade e de acolhimento de pessoas que participavam ou não de movimentos LGBTQ+ em São Paulo” (LEÃO, 2018). Ele visava desconstruir preconceitos contra bissexuais, produzindo pautas políticas nos movimentos sociais, possibilitando discussões sobre bissexualidade em coletivos, ONGs LGBTQ+, pautando bissexualidade nos Encontros Brasileiros GLT e nos Encontros Paulistas GLBT (LEÃO, 2018). Enquanto o Espaço B não foi o único grupo operando nesse momento, existindo por exemplo o Núcleo Bis (Núcleo de Bissexuais de Brasília – Distrito Federal), criado em 2005 (JAEGER et al, 2019), o Espaço B foi um dos que mais teve destaque na militância.

Em 2005, é criado o Coletivo Brasileiro de Bissexuais (CBB), no XII EBGLT (Encontro Brasileiro de Gays, Lésbicas e Transgêneros). O CBB é oficialmente o primeiro coletivo nacional de bissexuais, e ele buscava compor forças junto a um movimento LGBTQ+ em âmbito nacional, mostrando a existência e válida de pessoas bissexuais nesse âmbito (LEÃO, 2018). As atividades do CBB eram localizadas na cidade de São Paulo, SP, de acordo com Facchini, presente no evento Festival Bi+ (FRENTE BISSEXUAL BRASILEIRA, 2020). O CBB encerra suas atividades em 2007, visto que as pessoas que o compunham chegaram a um limite

emocional, em virtude das diversas tentativas de deslegitimação que o movimento vinha sofrendo. O marco que levou ao CBB ser dissolvido ocorreu por conta de um problema com a indicação de representante do Coletivo no Seminário de Saúde GLBTT (FACCHINI, 2010), em que um ativista gay assumiu a cadeira destinada à representação de bissexuais (LEÃO, 2018).

A terceira fase do movimento bissexual no Brasil se inicia em 2010 com a criação do Coletivo Bi-Sides, em São Paulo, por Daniela Furtado (PORTALMPOST, 2010). A marca dessa fase é a ampliação do movimento iniciado pelo CBB, agora em âmbito virtual, ganhando mais visibilidade. As primeiras atividades do Bi-Sides consistiram em rodas de conversas em piqueniques, de modo a relatar e a compartilhar experiências. Em sequência, foi criado um grupo de bissexuais no google grupos e, então, a primeira versão do site do Bi-Sides. Com o tempo, o grupo migrou para a rede social do Facebook, ganhando uma enorme visibilidade, em âmbito nacional.

Entre novembro de 2017 à junho de 2018, com uma curta e esporádica retomada em 2019, o Bi-Sides organizou rodas de acolhimento de validação de experiências bissexuais em São Paulo, SP (SANTOS, OLIVEIRA, BERNARDES & FERREIRA, 2018), uma das mais importantes atividades presenciais do Coletivo. Havia a intenção de se retomarem as atividades das Rodas em 2020, o que foi adiado em virtude da Pandemia da COVID-19. A partir da criação do Bi-Sides, vários outros coletivos bissexuais vão surgindo no território nacional (JAEGER et al, 2019). O Bi-Sides é entendido como o precursor do ciberativismo bissexual no Brasil, de acordo com Regina Facchini (FRENTE BISSEXUAL BRASILEIRA, 2020).

Nesse terceiro período do movimento bissexual nacional, apresento alguns marcos relevantes. Um deles é a inclusão de bissexuais no nome do que se tornou o Seminário Nacional de Lésbicas e Mulheres Bissexuais, em 2010, com a mudança de sigla indo de Senale para Senalesbi, no ano de 2014 (LEÃO, 2018). O então Senale foi fundado em 29 de agosto de 1996, dia que se tornou o Dia Nacional da Visibilidade Lésbica, como um desdobramento da inserção do Brasil na ILGA (*The International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersexual Association* – Associação Internacional de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Trans e Intersexos, em tradução livre). Há bastante tensão entre as bissexuais e as lésbicas na construção do Seminário, visto que as mulheres bissexuais sentiam que apareciam apenas como apêndice das lésbicas, como forma de fortalecer o movimento lésbico, no melhor dos cenários, ou eram sistematicamente apagadas no pior deles (LEÃO, 2018).

No 8º Senalesbi, em 2014, o Coletivo de Bissexuais e Lésbicas (Coletivo BIL), de Minas Gerais, passou a incorporar a comissão organizadora, fazendo frente ao apagamento da pauta bissexual no evento. No segundo dia do Senalesbi, Fernanda Coelho, membra do coletivo, lê

uma carta escrita por uma pessoa do Coletivo BIL para a plenária que ocorria. Esta carta falava de apagamento bissexual nos espaços LGBTQ+ e falava da importância de uma luta conjunta entre lésbicas e bissexuais. Esta leitura fez aflorar o sentimento de mal estar entre as pessoas bissexuais presentes, o que culminou em uma organização de bissexuais e maior mobilização e agrupamento político dentro do Seminário. Surge assim um grupo de trabalho (GT) de bissexualidade, que propõe a mudança de sigla no final do evento (LEÃO, 2018).

A mudança de nome e sigla mostra como bissexuais historicamente sempre estiveram na construção dos movimentos entendidos como somente homossexuais. Bissexuais ajudaram a lutar contra a lesbofobia desde o início do movimento lésbico (LEÃO, 2018), bem como homens bissexuais ajudaram a construir o movimento gay. E, tanto em um quanto outro movimento, as pessoas bissexuais sempre foram reduzidas a esse espaço coadjuvante, no melhor dos cenários. Pessoas monossexuais sempre se valeram dos esforços bissexuais, mas nunca deram os créditos e o reconhecimento às pessoas bissexuais. A mudança de nome e sigla no Seminário marca uma conquista importante na luta contra a invisibilização e apagamento bissexual (YOSHINO, 2000. cf. capítulo 4.4.3 desta dissertação), em que se passa a reconhecer o caráter histórico de luta das pessoas bissexuais neste cenário, elevando-as também ao lugar de protagonistas.

Outro marco, ocorrido em 2016, são as palestras e mesas de discussão organizadas no evento chamado de Primavera Bissexual, em São Paulo, SP (PRIMAVERA BISSEXUAL, 2016). Militantes autônomos, unidos a militantes do Coletivo Bi-Sides e membros do projeto [SSEX BBOX], buscaram trocar experiências e vivências com quem comparecesse, discutindo problemas, tabus, dúvidas quanto ao que tange às experiências de pessoas que se atraem por mais de um gênero. Organizaram um ciclo de oito sábados de atividades entre os meses de setembro a novembro, de forma a “promover socialização entre pessoas bi, divulgação de informações sobre bissexualidade e discussão de estratégias de luta para a nossa comunidade” (PRIMAVERA BISSEXUAL, 2016). Dentre essas atividades, ocorreram palestras, oficinas, dinâmicas, mais de dez mesas de debates e rodas de conversas sobre vários temas e recortes interseccionais à bissexualidade, entre outras apresentações artísticas e festivas. O intuito era que todos os debates e atividades fossem adequados a quem estivesse entrando e se formando na militância.

Um ponto que acho interessante destacar é que esse foi um dos primeiros eventos nacionais de que se tem registro que teve um caráter que não exclusivamente bissexual. Atravessamentos com a pan e polisssexualidade, bem como com outras sexualidades que se atraíam por mais de um gênero, foram lá explicitamente propostas. Ainda que já ocorressem

em espaços virtuais diversos debates acerca dessas várias sexualidades, ainda não havia sido organizado um evento estruturado que as articulassem. É nesse contexto, inclusive, que a ideia de monodissidência ganha uma forma mais estável (VAS, 2020a), em virtude dos debates e das conversas que lá ocorreram.

Em 2018, surge o grupo de trabalho (GT) BiPanPoli+, o primeiro Grupo de Trabalho oficial na Parada LGBT de SP focado exclusivamente nas pessoas que se atraem por mais de um gênero, bissexuais, pansexuais e polisssexuais (GT BIPANPOLI+ DA PARADA LGBT+ DE SÃO PAULO, 2018). Entendendo que em geral mulheres bissexuais andavam no bloco das lésbicas e os homens bissexuais no bloco dos gays, pessoas não-binárias e de outras orientações sexuais não eram representadas oficialmente. O GT BiPanPoli+ é, assim, responsável pelo primeiro bloco de pessoas que se atraem por mais de um gênero na Parada LGBT+ de São Paulo, o Bloco BiPanPoli+. A organização do Bloco se deu pelos próprios membros do GT, junto com outros militantes autônomos e de coletivos, como do Bi-Sides, havendo pouquíssima contribuição da organização da Parada LGBT+. O GT participa de um espaço de disputa na organização da Parada LGBT+ de São Paulo, exigindo desde então a criação de um bloco com a presença de caminhão de trio elétrico, encontrando, contudo, muita resistência dos outros membros da organização

No final da década de 2010, ocorreram a primeira e a segunda edição da Semana de Visibilidade Bissexual de Assis (LOPES, 2018), organizado por Beatriz Hermans na Universidade do Estado de São Paulo (UNESP) de Assis, respectivamente em 2018 e 2019. Vale marcar como sendo um espaço universitário de discussão acerca da bissexualidade e diversos atravessamentos. Bissexualidade vem aparecendo cada vez mais como um tópico de estudo, protagonizado pelas próprias pessoas bissexuais, em especial depois do aumento do ciberativismo nessa terceira fase do movimento bissexual nacional.

A quarta fase do movimento bissexual se situa no momento presente, com ressonâncias do Festival Bi+ realizado em setembro de 2020, organizado por diversos coletivos bissexuais brasileiros, bem como militantes autônomos, articulados com a recém fundada Frente Bissexual Brasileira (FBB). A FBB é uma organização de coletivos e militantes autônomos que visam uma nova empreitada em construir um movimento bissexual mais coeso, em âmbito nacional. Busca-se agora mudar o cenário da militância bissexual nacional, de modo a lutar por direitos, políticas públicas voltadas a bissexuais, bem como a criar redes organizadas em âmbito nacional. Entendendo que a FBB surge no contexto da Pandemia do COVID-19, os eventos e debates foram todos organizados em âmbito virtual. Espera-se que, com o fim da Pandemia, eventos presenciais possam ser organizados.

Percebo que a cada dez anos, em média, se inicia uma nova fase do movimento bissexual no Brasil. Enquanto diversas hipóteses do motivo disto podem ser levantadas, é importante não perder de vista o que há de singular em cada fase e para quais direções o movimento caminha. Começamos na luta contra a Aids, passamos para as primeiras articulações organizadas, o início e consolidação do ciberativismo, e hoje presenciamos uma nova articulação a nível nacional, agenciando diversas frentes de atuação e trabalho. Para onde caminhamos a partir daqui ainda é incerto, mas podemos dizer, talvez, que o movimento vem lenta, mas decididamente, se fortalecendo.

4.2 Definindo bissexualidade

Existem, hoje, algumas formas de definir bissexualidade. Algumas definições cotidianas são: atração pelo mesmo gênero e outro, ou atração por mais de um gênero. A definição atração por homem e mulher tem ficado cada vez mais em desuso, dado que não leva em conta que existem mais de dois gêneros, indo além de homem e mulher, dado todo o espectro de pessoas não-binárias, as quais podem ser homem e mulher concomitantemente, nem homem nem mulher, terceiro gênero, gênero fluido, agênero, entre outras possibilidades. A definição atração por dois ou mais gêneros também não me parece interessante, visto que permitiria uma colocação generalista de bissexualidade que se restringisse a apenas dois gêneros – comumente homem e mulher –, o que excluiria pessoas de gêneros não-binários.

A definição que eu – e grupos de acolhimento e de militância bissexual, como o Bi-Sides (HERMANS, 2020) – entendo ser mais interessante para bissexualidade é **atração por mais de um gênero** por ser suficientemente abrangente e também não excludente com nenhuma identidade de gênero que exista ou possa vir a existir. O mesmo é o caso com a definição atração por todos os gêneros, embora esta é geralmente usada para definir pansexualidade. Atração pelo mesmo gênero e outros aparece um pouco menos que atração por mais de um gênero, mas é também presente. Há a percepção, contudo, de que pessoas não-binárias por vezes têm dificuldades de circunscrever e precisar o gênero com o qual se identificam, deixando esta definição não ideal para descrever bissexualidade, visto que talvez não seja possível se atrair pelo mesmo gênero.

É preciso explicitar, contudo, que durante algum tempo o termo bissexualidade serviu para designar atração apenas por homem e mulher, sem levar em conta outros gêneros. Isso porque a discussão de não-binariedade era embrionária ou inexistente na época em que o termo bissexualidade surgiu. A militância bissexual surgiu ao mesmo tempo em que a militância trans e ambas mantêm até hoje algum grau de aliança e proximidade, quando pensadas em relação a

militâncias de grupos de gays e lésbicas (EISNER, 2013/2021). O termo bissexual foi reivindicado pelo movimento por já existir há décadas e, também, por já existir abertura prévia para o significado que carregava. Contudo, o termo teve seu sentido alterado pelo movimento para dar conta dos fenômenos sociais que surgiam no contexto cultural no qual estava inserido e mudando para as definições supracitadas¹⁰.

Pansexualidade e polisssexualidade são outras duas orientações sexuais que descrevem pessoas que experimentam **atração por todos os gêneros e atração por muitos gêneros**, respectivamente. Pansexualidade foi um termo que surgiu na passagem da década de 90 para a década de 2000, quando identidades de gênero não-binárias começaram a ganhar mais força e visibilidade. Embora seja difícil encontrar referências específicas, há um entendimento dentro da militância na qual me insiro de que pansexualidade surgiu por conta de que algumas pessoas, incluindo até algumas bissexuais, reproduziam noções que hoje se entendem como bifóbicas e transfóbicas, como, por exemplo, de que bissexualidade seria binária (relativo apenas a atração por homem e mulher) e trans excludente, o que hoje não só não é verdade, como se tenta desconstruir tais noções. Para além disso, não se encontram relatos de que o movimento bissexual, historicamente, tenha um passado trans excludente (RITCHIE, 2020).

É importante ressaltar que pansexualidade não é uma orientação sexual ou uma identidade hoje intrinsecamente bifóbica, dado que as pessoas que escolhem se identificar dessa maneira o fazem por assim sentirem que a definição de pansexualidade é mais confortável e lhes cabem melhor do que a de bissexualidade. Mesmo que pansexualidade possa ter um passado influenciado por bifobia – o que, em si, já é pauta para um debate maior –, isso não quer dizer que hoje ela esteja pautada ou sustentada sobre isso.

Polisssexualidade surge na passagem dos anos 2000 para os anos 10 por motivos semelhantes, implicando que havia uma insatisfação com os termos bi e pansexualidade. Sobre polisssexualidade se encontra ainda menos referência sobre o assunto e pouco se fala nas redes sociais e na militância em geral, sendo bastante recente. Além dessas orientações sexuais, existem pessoas que se definem como tendo sexualidades fluidas, sexualidades contempladas pelos chamados microrrotulos, ou sexualidades sem rótulo, ou seja, não se definindo como tendo qualquer identidade sexual definida, como tendo a chamar.

Verifico que Eisner (2013/2021) é uma das poucas autoras que dá um passo além da descrição topográfica da definição de bissexualidade, partindo para uma descrição de uma possível estrutura. Um outro autor que faz isso é Yoshino (2000), que será apresentado mais a

¹⁰ Interessante notar que termos e definições costumam mudar de tempos em tempos dentro do campo social das militâncias, em especial na militância bissexual, como reflexo da fluidez e da complexidade que o compõe.

frente nessa dissertação. Eisner (2013/2021) define bissexualidade, ou ao menos uma forma possível de definir, a partir de três eixos, sendo que qualquer um deles é suficiente para que uma pessoa decida se identificar como bissexual: desejo, comunidade e política.

Ela separa **desejo** em mais que um e igual e diferente. Mais que um implica em perceber bissexualidade como dentro de um *continuum*, como possibilidades várias de sentir atração por mais de um gênero, tanto romântica quanto sexual, de diferentes modos e intensidades. Igual e diferente implica em atração por pessoas do mesmo gênero e por pessoas de gênero diferentes.

Sobre **comunidade**, Eisner (2013/2021) diz que existe uma identidade partilhada na comunidade bissexual, que pode estar ligada ou não ao desejo, seja este sexual ou romântico. Há uma coletividade na qual uma pessoa pode pertencer e se sentir bem-vinda, sobre a qual parte de sua identidade se estrutura. Ela apresenta bissexualidade como um termo guarda-chuva, em que outras sexualidades não-monossexuais podem estar englobadas.

Sobre **política**, Eisner diz que é preciso ver bissexualidade para além de uma identidade. É preciso ter em vista como a orientação sexual é retratada na sociedade e na cultura, quais os problemas e adversidades que surgem e qual a agenda política que deverá ser estabelecida a partir disso.

Acho interessante fazer uma reflexão sobre o tripé de Eisner (2013/2021), propondo uma alternativa a ele. Gosto da definição que ela faz de bissexualidade, em termos gerais, e entendo ser possível extrapolá-la para definir qualquer orientação sexual, ainda que seja necessário fazer algumas críticas. Em primeiro lugar, talvez seja interessante pensar não em desejo como um dos tripés para definir bissexualidade, mas sim em **atração**. Eisner está inserida num campo das Ciências Sociais e pensar desejo ali não é o mesmo que pensar desejo dentro da psicologia. Na minha formação, o curso de psicologia era permeado por um forte viés psicanalítico e a ideia de desejo aqui vinha muito ligada à abordagem lacaniana. Não pretendo me debruçar sobre essa concepção de desejo e, de modo a evitar confusões sobre o que entendo ser relevante nessa discussão, altero desejo por atração, incluindo atração sexual e romântica, bem como a atração platônica, sensual e estética. Nesse sentido, acho interessante pensar atração para além do referencial “igual e diferente” que Eisner (2013/2021) propõe, focando em seu aspecto “mais que um”, pensando no que apresentei sobre pessoas não-binárias nem sempre conseguirem se atrair pelo mesmo gênero.

Em segundo lugar, enquanto em termos gerais a definição de comunidade de Eisner (2013/2021) me parece suficiente, é importante retomar que, aqui, bissexualidade enquanto termo guarda-chuva é substituída por monodissidência. Um dos aspectos mais importantes da ideia de monodissidência justamente se âncora no eixo da comunidade. É entendendo que essa

é uma ideia que contempla múltiplas sexualidades, e que também é o nome de um certo campo-tema (SPINK, 2003), que se pode apreender a importância do eixo comunidade. Isso não faz com que monodissidência, a priori, se constitua enquanto orientação sexual, apenas que um aspecto comunitário de bissexualidade encontra reflexos em monodissidência. Para além das orientações sexuais que atraem por mais de um gênero, outras orientações sexuais também possuem suas comunidades a quem podem recorrer e se sentir acolhidas e protegidas.

Em terceiro lugar, política talvez não seja um dos eixos que estrutura bissexualidade, mas uma resultante que surge da articulação dos outros três eixos. Com essa perspectiva sobre o viés político, é possível entender os problemas que são encontrados na relação com a alteridade, estruturando quais são as estratégias e a agenda política que serão tomadas para trabalhar com as adversidades. Não pretendo, com isso, diminuir a importância do aspecto político que uma orientação sexual possui, e sim focalizar que o fazer político é sempre presente e atravessa todos os outros eixos das orientações sexuais, sendo o solo no qual se firmam.

Se Eisner considera, ao falar sobre política, que devemos entender bissexualidade para além de uma identidade, isso significa que há um âmbito (ou um eixo) da bissexualidade que deve, sim, ser entendida como identidade. Isso faz sentido a partir do seguinte exemplo: uma pessoa monossexual, a dizer por exemplo uma pessoa lésbica, possui um relacionamento afetivo/sexual com uma pessoa que se entendia enquanto uma mulher. Esta segunda pessoa eventualmente se descobre transgênero e transiciona¹¹, usando agora pronomes masculinos e se entendendo dentro do espectro masculino, em geral. Temos agora uma mulher lésbica se relacionando com um homem trans.

Num entendimento cotidiano, ou essa primeira pessoa lésbica terminaria a relação, já que o parceiro não se entende como mulher, e sua orientação sexual lésbica implica que ela somente se atrai por mulheres, ou então a orientação sexual dela mudaria para bissexual ou heterossexual, de modo a entrar num certo entendimento de uma pessoa que se atrai por homem. Isso porque, cotidianamente, definimos orientação sexual a partir dos gêneros pelos quais uma pessoa se sente atraída sexual e/ou romanticamente, tendo essa atração relação com o próprio gênero da pessoa. Contudo, neste exemplo, digamos que a pessoa lésbica continue se entendendo, se **identificando**, enquanto lésbica, mesmo que agora seu parceiro seja um homem. Pela definição típica de orientação sexual isso não seria possível. Contudo, esse não é um

¹¹ Transicionar é o evento que pode incluir, na vivência de uma pessoa trans, a mudança de nome, de pronomes, de aparência (performance de gênero), o uso de um banheiro diferente, mais adequando ao seu gênero, entre outras mudanças pautadas num novo papel social. Importante ressaltar que não é a partir desse momento que uma pessoa passa a ser trans, mas sim que suas vivências são abertas e explicitamente pautadas sobre isso (TRANSWHAT?, acessado em 2019).

fenômeno inexistente na sociedade, como percebemos pela vivência que Urquhart (2016, acessado em 2019) apresenta ao entrevistar sua esposa. Desse modo, então, talvez seja preciso repensar o que estrutura orientação sexual.

Retomando a crítica a Eisner (2013/2021), se política deixa de ser um dos eixos estruturantes de bissexualidade e, enfim, de orientação sexual, dado que ela atravessa os outros eixos mais do que compõe a estrutura ao lado deles, **identidade** pode emergir no seu lugar, ao lado de atração e comunidade. Identidade, nesta pesquisa, parte das discussões feitas à luz da noção de *self* feita a partir de James (1890) e Mead (1934), bem como Deschamps e Moliner (2009), e também Watzlawik, Schachter e Cunha (2015), como será apresentado mais à frente. Esses autores foram escolhidos como disparadores para discussão de identidade visto que Deschamps e Moliner fazem, para falar de identidade, um resgate da origem da noção de *self* em James e Mead, estes sendo pioneiros no assunto de *self* na psicologia. Com essa primeira discussão de *self*, torna-se possível entender um pouco do enquadre que busco realizar e o salto desse conceito para a ideia de Identidade. Watzlawik, Schachter e Cunha aparecem aqui por trazerem identidade relacionada a ideia de orientação sexual, de maneiras diversas, o que não é comum dentro da psicologia cultural-semiótica construtivista.

Logo, há algo de identidade numa orientação sexual. Isso significa que a orientação sexual não é meramente pautada a partir de um referencial em que está o outro, ou seja, somente a partir do gênero da pessoa com quem nos relacionamos. Há algo que surge subjetivamente na pessoa, na relação com a alteridade e que, mesmo que esta mude, consegue se manter mais ou menos estável. O tripé que defendo sustentar orientação sexual é composto, portanto, por atração, comunidade e identidade, com um viés político atravessando e surgindo a partir da articulação destes três. Retornando ao exemplo, mesmo que o parceiro da pessoa lésbica seja homem, isso não necessariamente faz com que essa pessoa deixe de ser lésbica, embora seja muito provável que ela reflita sobre sua experiência inquietante (SIMÃO, 2003b), pensando o que a faz se identificar enquanto lésbica.

Considerando a importância de não se reduzir orientação sexual ao eixo da atração, cabe trazer o que Natasha Oliveira (2020) afirma ao dizer que a bissexualidade não é complexa. Como efeito do monossexismo, orientações sexuais monossexuais são tidas socialmente como mais simples de se entender do que a bi e pansexualidade, em que estas requereriam explicações, desconfiças, e sendo, no melhor dos casos, colocadas como sexualidades exóticas. A autora coloca que, ao contrário, a monossexualidade é mais difícil de se compreender, já que cerca da metade das pessoas são excluídas como opções do espectro de atração para a monossexualidade. Oliveira (2020) questiona se não seria prova desta

complexidade da monossexualidade uma pessoa se atrair boa parte da vida por apenas um gênero e, em certas ocasiões, “abrir exceções” (OLIVEIRA, 2020) para outros gêneros.

Assim, bissexualidade se apresenta como a orientação mais fácil de se explicar, nesse suposto nível pragmático e pautado somente em atração. Homossexualidade não seria uma ideia tão difícil de se apreender, se pensarmos na definição de atração pelo mesmo gênero – e mesmo assim percebemos que existem muitas nuances quando aproximamos a ideia de performance de gênero e a relação desta com gênero e como esses dois nem sempre são consonantes. Heterossexualidade, por outro lado, me parece a mais difícil de se explicar. Tida como normal, o padrão social de qual deveria a orientação sexual tida como referência, heterossexualidade não é pensada para ser um elemento a ser analisado, ainda mais considerando o que apresentarei sobre imperialismo cultural, no capítulo 4.4.2 (cf. p. 69).

A ideia de gênero oposto não faz sentido, já que entendemos que não existem apenas dois gêneros (homem e mulher) e, portanto, não haveria como colocar os gêneros em oposição, como duas metades ou duas faces de uma mesma moeda. Por conta dessa quebra do binarismo de gênero, poderíamos definir, ainda nesse suposto recorte, heterossexualidade como atração por gêneros diferentes do próprio. Isso abre portas para uma miríade de gêneros com os quais alguém hétero poderia se atrair, o que, em tese, aproximaria a heterossexualidade à bissexualidade. A própria ideia de heterossexualidade só se sustenta, me parece, sobre o binarismo de gênero, e isso apenas se levarmos em conta o eixo da atração sexual. Se quebramos o binarismo de gênero, heterossexualidade se torna uma ideia quase que impossível. Talvez uma definição pela negativa, em que não haveria atração pelo mesmo gênero, contemple melhor a heterossexualidade. De qualquer forma, espero que fique nítido com essa reflexão o porquê de me parecerem rasas e insuficientes as definições que se sustentem apenas no eixo da atração.

Oliveira (2020), assim, aponta como é impossível catalogar as pessoas de forma simplista e pragmática, buscando se basear em “o que elas são” (OLIVEIRA, 2020), como se houvesse um ponto irreduzível que definisse tal e tal sexualidade, um certo elemento essencialista do que uma sexualidade é ou deixa de ser. As sexualidades são fluidas e os comportamentos sexuais, incluindo as várias formas de atração que as pessoas sentem, não são elementos que reduzem o que é uma orientação sexual. Se pensarmos no tripé do que estrutura bissexualidade, atração é apenas mais um eixo, ao lado de comunidade e identidade.

Uma ponte possível que poderia ser feita aqui é com a teoria *queer* (BUTLER, 1990), que entende que as orientações sexuais produzem o que nomeiam, o que está ligado com uma noção de discurso-performatividade. Pessoas ligadas a teoria *queer* se afastam de teorias com perspectivas essencialistas de orientação sexual, em virtude de entendimentos dinâmicos. Nesta

pesquisa, contudo, não explorarei debates entre bissexualidade e teoria *queer*, visto que escolhi outros temas e outros campos para explorar, havendo outras pesquisas que se debruçam nessa articulação teórica (cf. LEWIS, 2012).

Essa discussão que apresentei serve para mostrar como não é possível reduzir orientação sexual a um ou outro eixo e como existem sempre diversas facetas a serem analisadas. Isso ocorre mesmo que no cotidiano exista esse entendimento do que supostamente cada orientação sexual signifique, de modo bem delimitado e fechado, e de quais pessoas falamos quando nos referimos a cada uma. Assim, passamos a olhar o porquê de bissexualidade ser a orientação sexual tida como mais complexa de entender, quando todas as outras parecem apresentar desafios maiores nessa empreitada.

Na minha militância e num certo entendimento do que pode ser que constitua bissexualidade, e talvez qualquer orientação sexual historicamente oprimida¹², entendo ser interessante refletir a partir desses três eixos expostos acima, articulados entre si, e em como cada pessoa se vale em maior ou menor grau de cada um dos três. É possível ir além da discussão de que uma pessoa é de determinada orientação sexual apenas pela forma com que ela se atrai por outras pessoas, sendo que só a atração **sexual** é considerada na maior parte das vezes. Para além da atração sexual há a atração romântica, entre várias outras, e mesmo essas duas não são os únicos fatores para alguém reclamar para si alguma orientação sexual. De acordo com Eisner (2013/2021), qualquer um dos três eixos pode ser suficiente para que uma pessoa se entenda como de uma ou outra orientação sexual, embora eu considero que uma reflexão acerca dos outros eixos não deva ser excluída ou pormenorizada. Entendo, assim, que o que Eisner (2013/2021) coloca é que não é necessário que os três eixos sejam totalmente consonantes entre si para que uma pessoa reclame para si uma orientação sexual, seja esta qual for.

4.2.1 Uma possível relação entre orientação sexual e identidade

Apresentado o panorama histórico da bissexualidade na sociedade ocidental moderna, bem como definições de bissexualidade, apresentarei um recorte teórico em psicologia, em especial pela psicologia cultural-semiótica construtivista, por entre os quais as várias ideias acerca da bissexualidade podem ser estudadas. Aqui, apresento um elemento do campo-tema, nomeado por monodissidência, que já me debrucei e mapeei. Levando em conta o movimento do *self* de

¹² Uso, aqui, a ideia de **grupo historicamente oprimido** em vez de minoria ou grupo minoritário porque historicamente oprimido apresenta uma noção de temporalidade e processo, para além da sinalização de um jogo de poder, o que não necessariamente é levado em conta na ideia de grupo minoritário.

se identificar, e sobretudo levando em conta a faceta do *self* pautada pelo eu e que permite um sentimento contínuo e relativamente estável de si mesmo ao longo do tempo (JAMES, 1890), identidade surge como um conceito chave para essa discussão.

O estudo da **identidade**, de acordo com Deschamps & Moliner (2009), se coloca na articulação entre o psicológico e o sociológico. Entre as diferentes noções de identidade, é colocado que identidade social se refere a um sentimento de semelhança com (alguns) outros, enquanto identidade pessoal se refere a um sentimento de diferença em relação a esses mesmos outros. Diferenciação e indiferenciação são tidas como dois polos entre os quais oscilam sem parar os comportamentos.

A identidade, de acordo com os autores, pode ser concebida como um fenômeno subjetivo e dinâmico resultante de uma dupla constatação de semelhanças e diferenças entre si mesmo, os outros, e alguns grupos. Os processos que explicam esse fenômeno, do ponto de vista da psicologia social, intervêm na elaboração de conhecimentos e de crenças sobre si mesmo, sobre os outros, assim como os grupos aos quais os indivíduos pertencem ou não pertencem. Eles permitem também fazer comparações, das quais decorre a percepção de semelhanças e diferenças que é a base do sentimento de identidade.

Watzlawik, Schachter e Cunha (2015) afirmam que uma pessoa está constantemente mudando ao longo do tempo e que identidade como algo objetiva e estavelmente igual é impossível, implicando que identidade é a tentativa de impor e construir uma aparência de estabilidade em algo dinâmico. É preciso lidar com mudanças e identidade é uma forma de dar estabilidade ao fluxo. Um jeito de pensar identidade é que ela é uma construção do *self* que visa assegurar a permanência de algo de si num processo de mudança, ou procurando tópicos de continuidade na mudança, de forma a permitir tal continuidade.

Watzlawik et al. (2015) colocam que, nesse sentido, a sensação subjetiva de identidade pode ser vista como estrutura, implicando que há vários componentes internos que existem, criando um sentimento de congruência. Para manter uma identidade estável, é preciso integrar as mudanças atuais na identidade prévia e modificá-la nesse processo. Apenas realizando esse *looping back* é que se pode entender o desenvolvimento de identidade. Esse *looping back* pode servir para estabelecer “pontes de significado” (BRINEGAR, SALVI, STILES & GREENBERG, 2006), as quais expressam um entendimento ou reconciliação entre opostos (perspectivas contrastantes entre si mesmo e o outro, ou partes de si mesmo, no momento em que uma pessoa descobre discrepâncias ou incongruências na sua identidade). Esse processo envolve esforços na criação de significado que promovem uma conexão entre estruturas identitárias prévias e estruturas identitárias atuais, permitindo que novas formas de

autointegração e reconciliação sejam alcançadas (BRINEGAR et al., 2006).

As identidades são constantemente trabalhadas, sendo que as pontes de significado são estabelecidas, para trás e para frente no tempo, e concorrentemente a vários domínios da identidade (WATZLAWIK et al., 2015). Pode-se pensar que recursividade como parte do desenvolvimento da identidade é caracterizada não somente como um esforço orientado para o futuro, mas também como um processo que inclui olhar para o passado. Nesse sentido, a pessoa passa por uma experiência e faz uma avaliação dessa experiência através de três etapas: a primeira através de um *looping back* como um dos meios primários de autopercepção; na segunda etapa a mudança pode ser observada, caso a experiência não tenha sido rejeitada ou ignorada; e na terceira etapa a experiência nova é integrada e se torna significativa para a experiência (WATZLAWIK et al., 2015).

Aqui parece ser possível realizar uma articulação com o que foi apresentado no capítulo anterior, sobretudo no que se refere aos eixos que estruturam o que é uma orientação sexual. Pensando nos eixos de atração e comunidade, e a relação destes com o eixo da identidade, cabe pensar em como essas estruturas vão se modificando ao longo tempo na trajetória de vida de uma pessoa. Com a transformação de cada eixo, as pontes de significado (BRINEGAR et al., 2006) podem promover a manutenção da identidade. Ainda que mude a maneira como a atração pelos diversos gêneros possíveis se estabeleça, bem como a maneira que uma pessoa se insere e se relaciona com determinada comunidade, essas experiências se tornam relevantes através das pontes de significado e são integradas a identidade, mantendo esta relativamente estável. Ao mesmo tempo, é possível que as pontes de significado construídas não permitam realizar a integração da nova experiência à identidade já previamente estabelecida ou então não sejam suficientes para tanto e, desse modo, se percebe uma transformação, permitindo o surgimento de uma nova identidade.

De modo a ilustrar o que aqui apresento, podemos pensar que o eixo da atração de uma pessoa bissexual se transforme com o tempo, de tal modo que ela percebe que se atrai, agora, muito mais por um gênero do que por outro. Ela pode pensar se faz sentido reivindicar para si uma nova identidade, assumindo uma nova orientação sexual. Construindo pontes de significado, realizando um diálogo entre a atração e a comunidade, essa pessoa bissexual entende que flutuações e uma certa fluidez são parte da identidade bissexual e, assim, ocorre a manutenção de sua identidade, ainda que esta tenha passada por esse processo de transformação.

Entendo que o eixo da identidade não surge apenas como resultado do diálogo entre atração e comunidade. Podemos pensar em mudanças não necessariamente no eixo da atração,

mas no de comunidade ou, até mesmo, uma mudança que se inicia no eixo da identidade. Como apresentado no exemplo do capítulo anterior, da pessoa lésbica que se relaciona com um homem trans, a priori não há a mudança de qualquer um dos três eixos. Relacionando-se com seu parceiro, essa pessoa lésbica pode se deparar com uma experiência inquietante (SIMÃO, 2003b), promovendo uma potencial transformação em todos os eixos de sua orientação sexual. Somente através das pontes de significado é que a identidade dessa pessoa lésbica será mantida ou então transformada.

Identidade pode ser abordada através da noção de *self*, concebida como remetendo a aspectos mais coletivos para uns e aspectos mais pessoais para outros. Isso permite uma discussão sobre pertença social no que define as pessoas enquanto tais, refletindo sobre a integração das pessoas no espaço coletivo (DESCHAMPS & MOLINER, 2009). A identidade de uma pessoa, contudo, não se reduz ao conhecimento que ela tem de si e dos outros. A realidade de um grupo social também não é redutível à percepção que esse grupo tem de si mesmo, nem ao ponto de vista de outros grupos sobre ele (DESCHAMPS & MOLINER, 2009). Nesse sentido, os conhecimentos relativos às pessoas e aos grupos mantém certa distância em relação aos objetos aos quais se referem e são, portanto, representações, dado que permitem evocar objetos sempre inapreensíveis em sua globalidade (DESCHAMPS & MOLINER, 2009).

Deschamps & Moliner (2009) colocam que a noção de representação sugere a existência de estruturas cognitivas relativamente estáveis, subjacentes ao sentimento de identidade, ao mesmo tempo em que elas o cristalizam, em consonância com Watzlawik et al. (2015). Os processos que concorrem para a elaboração dessas representações identitárias são eles mesmos modulados por outras representações. Aqui, podemos considerar que o termo representação contém ao menos dois significados: o primeiro remete à ação de tornar algo ausente em presente, e o segundo remete à ideia de substituição, ou seja, a representação substitui seu objeto. O primeiro pode ser exemplificado quando há a representação figurada de um evento histórico, e o segundo quando falamos da câmara dos deputados para nos referimos de representação nacional. Com esses dois significados, pode-se evocar ao mesmo tempo um processo dinâmico de tornar presente e de substituir.

De acordo com Deschamps & Moliner (2009), a problemática da identidade provavelmente não pode prescindir da noção de representação, dado que é justamente essa noção que permite compreender as distâncias que uma pessoa percebe entre o grupo e ela mesma. Por outro lado, são as representações que são partilhadas, das quais uma pessoa singulariza alguns aspectos, que fazem das pessoas seres individuais e coletivos. Essas noções de representação sugerem que uma abordagem global da identidade deve levar em conta todos

os níveis de representação suscetíveis de intervir neste fenômeno.

Considero que a ideia de que bissexualidade, bem como as outras monodissidências, se configura como identidade e, também, como uma representação social, por ser partilhada por um grupo e relativa a um objeto de seu entorno (MOSCOVICI, 2000). Dentro do processo de diferenciação e indiferenciação, as pessoas bissexuais se configuram como um grupo com semelhanças, sobretudo nas vivências e na forma em que se posicionam na sociedade ou como são vistos e tratados pelos outros (no que diz respeito à bifobia, ao sentimento de pertença ou exclusão na comunidade LGBTQ+ etc.). Ao mesmo tempo, cada um tem uma vivência própria da sua bissexualidade e sua forma de experimentar suas vivências e os significados que cria disso. E é também feita de representações, já que os inúmeros significados e experiências que são evocados e compartilhados, dentro de um entendimento do que é ser bissexual, é que estruturam a identidade bissexual.

4.3 Bifobia

4.3.1 Preconceito, discriminação, estereótipo e opressão

Entendo ser essencial nesta pesquisa realizar um recorte sobre o que é bifobia, entendendo sua estrutura e seus efeitos, por dois motivos: o primeiro porque, antes de ser pesquisador, eu sou bissexual. Ou, ao menos, já me entendia bissexual antes de me entender pesquisador. Enquanto militante, não poderia deixar de falar um tópico tão central quanto o que bifobia é. Quando pensamos sobre quais mazelas a militância monodissidente age contra, estamos então lutando contra a bifobia; o segundo motivo se dá por entender que bifobia se relaciona com as noções de comunidade e identidade, sobretudo, e também fortemente com a noção de monodissidência, por conta do caráter político-comunitário desta.

Se falo recorrentemente de preconceito e opressão ao longo dessa pesquisa, entendo ser importante trazer alguma definição para esses termos, de modo a não trabalhar com eles fora de contexto. Para falar de bifobia, portanto, recorrerei a sociologia, que apresenta uma discussão mais antiga e sólida acerca das ideias que pretendo apreender aqui. Tentarei começar trabalhando cada conceito de forma independente antes de correlacioná-los e colocá-los em perspectiva.

O primeiro conceito que apresento é **preconceito**, por ser não só uma porta de entrada para o restante da discussão, como também por ser uma palavra de uso recorrente em âmbito cotidiano. De acordo com Giddens (2001/2008), preconceito pode ser entendido a partir das opiniões ou atitudes partilhadas por membros de um grupo acerca de outro. Preconceitos e ideias preconceituosas por vezes vem mais de rumores e boatos do que de fatos

concretos. Mesmo frente a novas informações, resistem à mudança. Existem certos preconceitos favoráveis relativamente a certos grupos com que se identificam, frente a preconceitos negativos face a outros. Em psicologia, contudo, costumeiramente adotamos (ALLPORT, 1954/1979) a noção de preconceito em uma conotação quase que exclusivamente negativa. Alguém que tenha preconceitos contra determinado grupo pode se recusar a atender ou a escutar imparcialmente os seus membros.

Fazendo uma ponte com um importante teórico que a psicologia cultural-semiótica construtivista aborda, podemos falar da ideia de preconceção. Gadamer (1959/1997) propõe que à medida que entramos em contato com o mundo e o investigamos, o fazemos a partir de preconceções, ou seja, dos conceitos com os quais nos formamos na cultura acerca da realidade, incluindo outras pessoas. De modo a real conhecer uma outra pessoa, é preciso que as partes de uma interação social modifiquem algumas de suas preconceções. Enquanto isso não significa que se deva abrir mão das preconceções, é essencial que se reconheça a diferença do outro e que, além disso, haja o interesse na construção conjunta do conhecimento sobre cada um. O autor propõe que a coconstrução que resulta dessa empreitada seja entendida como uma fusão de horizontes, a qual, contudo, nunca será inteiramente alcançada, visto que cada participante da relação mantém sua singularidade e um ponto de vista único sobre tal coconstrução.

Pensando numa relação entre Gadamer e Giddens, podemos dizer que todas as pessoas partem de um ponto singular e já vem com suas preconceções acerca de si do outro e do mundo. No encontro com o outro, se as preconceções puderem ser transformadas, é possível coconstruir um conhecimento acerca de si, do outro e do mundo. Porém, em caso contrário, em que haja uma resistência a mudança, a preconceção se estabiliza enquanto um preconceito, diminuindo a possibilidade ao diálogo.

Giddens (2001/2008) afirma que os preconceitos se assentam muitas vezes em **estereótipos**, que são categorizações fixas e inflexíveis de um grupo de pessoas. De acordo com o autor, alguns estereótipos possuem um fundo de verdade, mas são altamente exagerados, enquanto outros são um mecanismo de deslocação, pelo qual sentimentos de hostilidade ou raiva são dirigidos contra pessoas que não são o motivo real desses sentimentos. Mesmo quando nitidamente são uma distorção da realidade, os estereótipos se enraízam nas percepções culturais integralmente, sendo difíceis de se eliminar.

Podemos fazer uma ponte entre estereótipo e a noção de **estigma**, de Goffman (1963/1988). Estigma é o fenômeno em que uma pessoa que possui um atributo malvisto na sociedade é rejeitada por ela, por causa do atributo. O autor entende estigma como o processo

pelo qual a reação das outras pessoas deteriora a identidade da pessoa. O estigma deve ser pensado mais na relação entre as pessoas do que em um atributo em si, visto que um atributo que para uma pessoa pode ser estigmatizante, para outra é algo considerado comum. Estigma pode ser um atributo, comportamento ou reputação que é malvista socialmente, o que faz com que uma pessoa seja vista pelas outras através de um estereótipo indesejável e a ser rejeitado. Goffman entende estigma como uma lacuna entre a identidade social virtual, aquela esperada pelos outros, e a identidade social real, aquela que é de fato vivida pela pessoa.

Pensando nessa relação entre estereótipo e estigma, podemos pensar que o modo de vida (FOCAULT, 1981; cf. p. 89 desta dissertação) de bissexuais afeta a visão de mundo das pessoas monossexuais de tal maneira que é atribuído aos bissexuais um estigma. Desse estigma surgem diversos estereótipos, de modo a colocar os bissexuais na condição de Outro. Entre esses estereótipos estão que pessoas bissexuais são promíscuas, infiéis, vetores de ISTs, indecisas, confusas, enrustidas. Mais à frente neste capítulo abordo com mais detalhamento a presença dos estereótipos bissexuais na estrutura da bifobia. Vale dizer que alguns estereótipos pansexuais também já foram atribuídos a bissexuais (YOSHINO, 2000). Com o surgimento da pansexualidade, parte desses estereótipos foram deslocados a estes, como o de serem pedófilos, necrófilos e zoófilos. Pansexuais carregam, também, boa parte dos estereótipos que os bissexuais.

Se o preconceito descreve atitudes e opiniões, Giddens (2001/2008) afirma que a **discriminação** diz respeito ao comportamento tido em relação a indivíduos ou grupos. Ocorre discriminação quando uma ação nega e restringe oportunidades a membros de um grupo que são dadas a outros. A discriminação, tendo base em preconceitos, também deriva dos estereótipos que um grupo tem em relação ao outro. Com isso, dialoga também com padrões de dominação e opressão, vistas como expressão da busca por poder e manutenção de privilégio (KRIEGER, 2001). Para manter um privilégio, pessoas e instituições podem subordinar grupos que elas oprimem, justificando tais ações através de uma ideologia que se sustentam em ideias de superior e inferioridade, diferença e desvio da norma. Uma pessoa bissexual, por exemplo, sofre discriminação quando é rejeitada sexualmente por uma pessoa monossexual somente pelo fato de ser bissexual.

Preconceito é a base da discriminação, mas nem sempre os dois andam juntos. Uma pessoa pode ter ideias e noções preconceituosas e não agir de forma discriminatória (GIDDENS, 2001/2008). Além disso, algumas discriminações aparecem de forma mais indireta em relação ao preconceito. Por exemplo, uma pessoa monossexual pode sair de um relacionamento com uma pessoa bissexual, não porque esta é hostil com a primeira, mas porque

a pessoa monossexual tem medo de ser traída pela bissexual, devido ao estereótipo de que bissexuais são promíscuos e insaciáveis e, portanto, infiéis.

A partir de preconceito, estereótipo e discriminação, podemos falar então de **opressão**. Opressão é uma ideia de difícil apreensão, sendo em si um exercício defini-la de modo sintético e circunscrito. Um dos recortes possíveis é feito por Taylor (2016), que apresenta que opressão ocorre quando um grupo é injustamente subordinado por outro. Ele não é necessariamente subordinado de forma deliberada, mas é resultado de uma rede complexa de restrições sociais, variando desde leis e instituições a vieses implícitos e estereótipos. Mesmo que subordinação não seja deliberada, não se deve esquecer de que o grupo está sendo injustamente subordinado por essa rede de restrições, implicando que as intenções dos atos de subordinação importam menos do que os efeitos que por ele são gerados.

Um exemplo comum de opressão consiste nas práticas culturais que impõem injustos fardos num grupo social enquanto apresenta vantagens a outro grupo. Podemos falar das práticas normativas de gênero relativas aos cuidados dos filhos, da casa, aparência, carreira, que colocam pesos injustos nas mulheres, quando comparadas a homens. Outro exemplo consiste em alimentar estereótipos negativos a grupos específicos, os quais não são só ofensivos aos membros desse grupo, como também podem promover malefícios, tais como perpetuar crenças e julgamentos acerca desse grupo. Isso pode ser visto nas práticas culturais que reforçam a relação entre jovens negros, especialmente os homens, à violência.

Taylor (2016) apresenta três teorias de opressão em seu artigo, desdobrando diferentes análises metafísicas acerca de cada uma delas. Meu objetivo não é discorrer acerca de cada uma, visto que a presente pesquisa não parte de teóricos da opressão, e sim se vale das ideias deles para se desenvolver. Nesse sentido, vou direto a que me interessa mais, tanto do ponto de vista pessoal, especialmente enquanto militante, como também enquanto pesquisador.

A autora apresenta a distinção entre teorias de opressão individualistas e não-individualistas. As teorias individualistas reconhecem apenas os indivíduos, minimizando a necessidade dos grupos ou os colocando apenas como um aglomerado de indivíduos, tendo pouco influência nos resultados das ações dos indivíduos. Teorias não-individualistas, com as quais me alinho, sustentam que grupos sociais não só são essenciais para se entender o fenômeno de opressão, como existe algo de superior a nível ontológico do grupo em relação aos indivíduos que o compõe. A identidade pessoal de uma pessoa é fortemente influenciada por mudanças na identidade grupal (ou social como podemos pensar nesta pesquisa), como a passagem da juventude para a velhice, ou a passagem de uma classe social a outra.

Dizer-me alinhado a teorias de opressão não-individualistas é entender que mantenho

uma coerência interna com outras colocações que faço aqui nessa pesquisa, como sustentar que uma das partes que estruturam uma orientação sexual é a noção de comunidade. Há algo em uma orientação sexual que se refere diretamente ao grupo do qual uma pessoa compõe. O grupo é constitutivo da orientação sexual, bem como a parte que se refere a identidade da pessoa, implicando que há uma tensão dialógica estabelecida entre grupo e indivíduo em cada orientação sexual.

Taylor apresenta a visão de Young (cf. 1990), uma defensora de teorias não-individualistas. Young (1990) afirma que efeitos causados por grupos não podem ser reduzidos a efeitos individuais, da mesma forma que nem todo evento possui causas individuais suficientes para ser explicado, como fazem as teorias individualistas. Contudo, diferentemente de Young, eu entendo que por maior que um grupo ou entidade social seja, não há algo nas características de um grupo que seja metafisicamente autônomo das características dos indivíduos que o compõe. Entendo que indivíduos e o grupo que esses constituem formam uma relação dialógica, havendo mútuas influências de um sobre o outro.

Dizer-me alinhado a teorias de opressão de ordem não-individualista possui alguns possíveis significados. O primeiro deles é o entendimento e a posição política de que **indivíduos não sofrem opressão, mas sim os grupos que esses indivíduos compõem**. Opressão, pela definição que sustento, implica na subjugação injusta de um grupo sobre o outro. Os mecanismos de opressão, enquanto afetam indivíduos, operam a nível grupal necessariamente e, por estarmos falando de grupos sociais, estamos nos referindo a fenômenos de ordem institucional e social. Os indivíduos sofrem estereotipização, preconceito, e discriminação, mas somente o grupo que fazem parte sofre opressão. De forma a exemplificar essas colocações, uma pessoa andando na rua pode vir a sofrer agressão não por suas particularidades e especificidades, mas por fazer parte de tal grupo social, como ser LGBTQ+. Uma pessoa negra sofre racismo por ser negra, não por conta de suas outras características que não dizem respeito a sua negritude.

Nesse sentido, enquadro preconceito, estereotipia e discriminação como ferramentas e formas pelas quais a opressão, que aqui se configura enquanto processo, é mantida sobre os indivíduos. Se formos analisar atentamente, o processo de discriminação é sofrido a nível individual, na maior parte das vezes, mas não podemos deixar de considerar que ela faz parte de um processo maior que é a opressão e que fundamenta atos discriminatórios. Ao mesmo tempo, precisamos lembrar que grupos podem ser discriminados, como por exemplo os efeitos da xenofobia que muitos povos sofrem quando tentam imigrar de suas terras natal, imersas em conflito, para outra nação. Impedidas de entrar em um país, muitas pessoas se vêm apátridas,

em uma enorme vulnerabilidade social.

Quando observamos como a discussão acerca de opressão vem sendo realizada não só na academia, como também em âmbito cotidiano e coloquial, não é incomum aparecer o termo **opressão estrutural** (RIBEIRO, 2016; GÊNERO E MATERIALISMO, 2015). Para entendê-lo, é preciso deixar nítido o aspecto social no qual uma opressão ocorre. Na minha experiência enquanto militante, percebo que dizer que uma opressão é estrutural significa que a estrutura da sociedade é construída sobre e a partir dessa opressão, ou seja, que estamos imersos num sistema que oprime as pessoas. Assumindo a existência de um sistema no qual estamos imersos, que fundamenta as regras sociais ou, ao menos, dá base a elas, podemos entender que, no ocidente, esse sistema é o modo de funcionamento capitalista. Enquanto não pretendo entrar numa longa discussão sobre o funcionamento do capitalismo, visto que isso foge do escopo desta pesquisa, percebo que olhar a relação entre Capitalismo e opressão é um bom modo de entender o porquê das opressões existirem e o porquê delas serem mantidas na sociedade.

Barroso articula uma discussão interessante sobre o modo de funcionamento capitalista, afirmando que “o capitalismo não é apenas um padrão de produção: trata-se de um amplo, complexo e expansivo processo histórico-social e político-econômico” (BARROSO, 2018). Isso implica que o funcionamento do Capitalismo vai além das relações de trabalho, havendo uma relação explícita entre exploração, tema frequente de discussões materialistas, com opressão. Não faz sentido pensar que as opressões funcionam num sistema autônomo do Capitalismo (ARUZZA, 2015). Pelo contrário, as opressões são produzidas por necessidade, visto que esta autora considera o Capitalismo como uma ordem social complexa e articulada, que tem seu núcleo constituído de relações de exploração, dominação e alienação, indo além de um conjunto de leis puramente econômicas.

Vale dizer também que as opressões não ocorrem separadamente, mas todas ao mesmo tempo e de forma imbricada. Cabe, assim, falar do conceito de interseccionalidade, criado por Kimberlé Crenshaw (2002) ao refletir sobre sua participação no movimento do feminismo negro, nos EUA. Ela analisava como as relações entre gênero, raça e classe se davam entre si e produziam diferentes formas de opressão.

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcado,

a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras (CRENSHAW, 2002. pp. 177).

Assim, podemos dizer que a sociedade é estruturada sobre e a partir de diversas formas de opressão, as quais se relacionam entre si, produzindo efeitos diferentes em cada pessoa. Entender as minúcias que cada pessoa vive é um exercício difícil e talvez até impossível, se pensarmos em sua singularidade, porém é possível analisar as diferentes camadas e formas de opressão que a atravessam, compreendendo as várias formas de sofrimento que surgem disso. Desse modo, afirmo que **toda opressão é estrutural**. Se um certo conjunto de fenômenos puder ser chamado de opressão, ele é parte da estrutura geral da sociedade e por ela é mantido. É preciso entender que nem toda forma de violência necessariamente está enquadrada dentro de um sistema de opressões, mas que toda opressão é reflexo da estrutura da sociedade.

4.3.2 Definindo bifobia e monossexismo

A partir dessa discussão, passo a falar sobre bifobia, a forma de opressão que tem como alvo pessoas bissexuais e, como veremos, todas as pessoas monodissidentes. Para tanto, apresento a ideia de monossexismo, a fim de entender as origens da bifobia para, então, explicitar como a opressão é estruturada. Parto, assim, de Young (1990), que apresenta cinco faces da opressão (exploração, marginalização, impotência, imperialismo cultural, e violência), em uma concepção mais abrangente dessa noção. A essas cinco, aproximo as reflexões propostas por Obradors-Campos (2011) ao falar especificamente de bifobia. Faço um recorte das outras três faces da opressão que Obradors-Campos (2011) apresenta, de modo a realizar a melhor articulação possível nesta pesquisa. Eisner (2013/2021) também está presente nessa discussão por conta de suas contribuições para o entendimento acerca das faces da bifobia.

Eisner (2013/2021) define **monossexismo** como a estrutura social que opera através da presunção de que todas as pessoas são, ou deveriam ser, monossexuais, sendo uma estrutura que privilegia pessoas monossexuais e que recorrentemente pune não-monossexuais, como assexuais e monodissidentes. A autora não coloca monossexismo como uma alternativa a ideia de bifobia, mas apresenta um olhar de que essa estrutura afeta todas as pessoas e não apenas monodissidentes, da mesma forma que o heterossexismo (na relação de pessoas hétero e pessoas não heterossexuais), o cissexismo (pessoas cis e pessoas trans), o patriarcado e o racismo afetam todas as pessoas.

Vale dizer que, enquanto a estrutura afeta a todos, as pessoas que são alvos da opressão possuem vivências muito diferentes daquelas que não são alvos. Pensando nesse enquadre, monossexismo aparece para falar da estrutura social em geral, enquanto bifobia aparece no

contexto para falar de pessoas monodissidentes. É análogo ao patriarcado que afeta a todos e ao machismo que afeta a mulheres e pessoas alinhadas à feminilidade. Esse recorte é mais didático do que pragmático. Eisner (2013/2021) fala que ela não coloca gays e lésbicas no mesmo nível que heterossexuais quando fala dos opressores de bissexuais. Eu concordo com ela, visto que a opressão feita a bissexuais são majoritariamente provocadas pela estrutura social do heterocispatriarcado. Contudo, mantenho a ressalva de que todos os monossexuais, ainda que não da mesma forma, se privilegiam da estrutura do monossexismo e devem, assim, ser responsabilizados pelas posições sociais que ocupam.

Passo agora às estruturas que compõem opressões, de modo a poder entender bifobia.

Young (1990) apresenta a noção marxista de **exploração**, focada nas relações de dominação de uma classe social a outra, no que diz respeito ao trabalho. A injustiça na sociedade capitalista consiste em que algumas pessoas exercem suas capacidades sob o controle, de acordo com os propósitos, e em benefício de outras pessoas. Através da propriedade privada dos meios de produção, e também através dos mercados que compram produtos e distribuem trabalhos, o Capitalismo transfere de forma sistemática o poder de algumas pessoas para outras, aumentando o poder destas. Essa ideia é a base para a afirmação de que exploração ocorre através de um processo estável da transferência de poder e dos produtos de trabalho de um grupo social ao benefício de outro (YOUNG, 1990).

A partir dessa chave de entendimento, Young analisa opressão de gênero (pela via feminista) e opressão racial. Aqui, observando bifobia, Obradors-Campos (2011) apresenta que bissexuais muitas vezes sofrem exploração dentro de organizações LGBTQ+ quando o trabalho por eles produzidos são usados em benefício dos homossexuais, sem que haja retornos a comunidade bissexual no que diz respeito a visibilidade, capital simbólico ou ganhos materiais (EISNER, 2013/2021).

Um caso emblemático é o de Brenda Howard (VAS, 2020a), militante bissexual que em 1970, um ano após a Revolta de Stonewall (AVILA, 2020), criou a primeira parada do orgulho LGBTQ+, sendo por isso chamada de Mãe do Orgulho LGBTQ+ (*Mother of Pride*). O fato de Howard ser uma militante bissexual foi apagado da história do movimento LGBTQ+. Além desse caso, muitos artistas e figuras públicas bissexuais são tratados como homossexuais e tem seus trabalhos usadas em benefício de homossexuais, como é o caso de Freddy Mercury (Queen), Lady Gaga, Renato Russo (Legião Urbana), Cassia Eller, Cazuza, Marielle Franco.

Eisner (2013/2021) aponta que bissexuais também são explorados simbólica e materialmente por heterossexuais. No campo acadêmico podemos citar os trabalhos de teoria da sexualidade de Freud (cf. pp. 33 e 34 desta pesquisa), baseados em seus casos clínicos,

usando as vivências de bissexuais para construir não só suas teorias, como também sua reputação e capital simbólico. Bissexuais são também explorados na pornografia, em que corpos e sexualidades de, sobretudo, mulheres bissexuais são exploradas como um espetáculo a ser desfrutado por homens heterossexuais cisgêneros. Jaeger et al (2019) colocam que “a mídia e a pornografia tradicional parecem estar bastante envolvidas na produção imaginária de uma bissexualidade ‘promíscua’ e ameaçadora”, o que faz com que mulheres bissexuais sejam erotizadas mais facilmente e se tornem, assim, objetos de assédio e violência sexual. É possível pensar, também, que bissexuais são usados como massa de manobra em manifestações e eventos LGBTQ+, sendo considerados somente enquanto números amorfos, sem que uma atenção especial lhes seja dada (EISNER, 2013/2021).

Passando para outra face da opressão, Young (1990) aborda a questão da **marginalização**. Pessoas marginalizadas são aquelas que o sistema de trabalho não pode ou não quer usar. Em países em desenvolvimento, como é o caso do Brasil, as pessoas que tipicamente são marginalizadas são em especial pessoas negras e indígenas, o que é comum também em outros países da América Latina. Mas não apenas esses grupos sofrem marginalização: velhos, desempregados e pessoas com dificuldades de conseguir emprego, mães solteiras e seus filhos, pessoas com deficiência física e mental também estão muito sujeitas a marginalização.

Young (1990) afirma que marginalização é talvez a forma mais perigosa de opressão, dado que uma categoria inteira de pessoas é privada de participação na vida social, e com isso está sujeita a privação material e até extermínio. Privação material não pode ser superada através de políticas de bem-estar social visto que estas produzem novas formas de injustiça, privando aqueles que precisam dessas políticas de uma liberdade que outras pessoas têm. Além disso, a dependência de tais políticas impede certos exercícios de direitos e cidadania, dado que, por causa dessa dependência, tais pessoas sofrem de punições, de paternalismo, humilhações, e tratamentos arbitrários da polícia e de outras instituições ligadas a tais políticas. Na sociedade liberal em que estamos inseridos, dependência significa uma perda potencial de direitos básicos como privacidade, respeito, e escolha individual. Marginalização não deixa de ser opressiva mesmo quando alguém possui casa e comida. Mesmo com condições materiais de sobrevivência, as injustiças da marginalização podem aparecer na forma de inutilidade, tédio, e falta de autorrespeito.

Obradors-Campos (2011) afirma que, em organizações LGBTQ+, bissexuais são marginalizados em grupos de tomada de decisões e outros espaços. Por exemplo, em grupos de mulheres LBT (lésbicas, bissexuais e trans), bissexuais são excluídas ou então tem sua voz

silenciada por outras participantes, mesmo que muitos dos interesses de lésbicas alcancem os de bissexuais, por conta de várias pautas possuírem teor feminista. Não existem, no Brasil, políticas públicas voltadas a pessoas bissexuais especificamente. Ainda que entendemos que políticas públicas não necessariamente resolvam o problema de marginalização, elas contribuem para a diminuição da desigualdade. Das políticas que existem, ou elas se voltam a população trans, ou a pessoas homossexuais. Como se verá mais à frente neste capítulo ao falar de violência, bissexuais encontram uma vulnerabilidade social muito maior quando comparada com gays e lésbicas e, ainda assim, não existe um movimento em direção a saúde de pessoas bissexuais. Imagina-se que quando há uma política pública voltada a LGBTQ+ ela beneficiará bissexuais. Enquanto isso não é de todo falso, tais políticas não dão conta de todo o processo de marginalização sofrido por bissexuais, visto que não consideram as formas diferentes e específicas de opressão que estes sofrem.

Young (1990) passa a falar sobre **impotência**, que Eisner (2013/2021) propõe renomear como desempoderamento (em que uma pessoa perde poder, perde os recursos adquiridos para se fortalecer na luta contra uma opressão, sendo oposta a ideia de empoderamento, usada em discursos de militância). Os impotentes ou desempoderados são aqueles que não possuem a autoridade ou poder, sobre quem o poder é exercido sem que seja por eles, os que são demandados a executar ordens e apenas raramente a dá-las. Impotência também marca uma posição na divisão de trabalho e na concomitante posição social que permite poucas oportunidades de desenvolver e exercitar certas habilidades. Eles possuem pouquíssima autonomia no trabalho, se alguma, exercitam pouca ou nenhuma criatividade sobre o trabalho que exercem, não possuem autoridade, e não são respeitados pelos outros, podendo agir e se expressar de forma constrangedora em público. Pessoas impotentes acreditam que suas opiniões e colocações não são importantes sobre certos resultados, o que pode causar um afastamento da participação de atividades no futuro.

Obradors-Campos (2011) apresenta que, em entidades LGBTQ+, bissexuais muitas vezes se sentem impotentes, seja porque consideram que suas demandas, desejos e necessidades são desrespeitadas, ou então porque sabem que não exercem influência por estarem em um número menor do que o de monossexuais, ou simplesmente por não serem levados em conta na agenda geral da organização. Eu entendo que esse sentimento pode se enraizar na subjetividade de uma pessoa a um ponto que talvez ela não perceba a dimensão do quanto impotente ela está, de tal modo que ela não perceba que existem demandas e necessidades que precisam ser atendidas.

Foi essa percepção que me motivou a organizar a roda de conversa sobre monodissidência, em 2015 (VAS, 2020a). Impotência foi a primeira análise que fiz acerca da

situação que os bissexuais no meu cotidiano se encontravam, mesmo que eu ainda não tivesse uma compreensão teórica disso. Os bissexuais com quem eu convivia não falavam de sua bissexualidade, não a pautavam explicitamente e não pareciam refletir ativamente sobre suas vivências. Apesar de se identificarem com a agenda de um coletivo LGBTQ+, organizado no ano anterior no Instituto de Psicologia da USP, rapidamente foram se afastando por não se identificarem com as agendas internas, voltando a lidar sozinhos e marginalizados com suas questões. Essa questão se aproxima da faceta que Obradors-Campos (2011) propõe, a alienação.

Alienação é descrita como um estado mental (*mind-set*, no original) em que uma pessoa esquece ou negligencia suas necessidades, enfatizando e priorizando as de outras pessoas, dedicando tempo e energia em tarefas que não lhe beneficiam. Em vez de focar em articulações entre todas as pessoas que sofrem os efeitos da bifobia, de modo a promover mudanças sociais e também garantindo que as pautas da comunidade avancem, passa-se mais tempo explicando o significado de bissexualidade, debatendo se esta é ou não transfóbica – o que o Manifesto Bissexual de 1990 já atesta que não – e se envolvendo em conflitos internos, como é comum de ocorrer nas redes sociais.

Particularmente, entendo que essas lutas sempre farão parte das agendas bissexuais, dado a forma que a bifobia se estrutura e apaga os bissexuais. Ainda assim, apresento a minha própria visão de que constantemente pautar questões sobre visibilidade e ter de definir bissexualidade para monossexuais é algo que provoca cansaço e frustração. Eisner (2013/2021) apresenta que alienação poderia ser entendido como bifobia/monossexismo internalizado, ou uma falsa consciência, termo de origem marxista que designa a situação em que um grupo oprimido se identifica com os valores de seus opressores. Entendo essa faceta como um dos efeitos da impotência, deixando o questionamento se alienação é uma faceta independente das outras ou não.

Obradors-Campos (2011) apresenta a faceta da **heteronomia**, uma palavra retirada das discussões feitas por Kant, apresentando-se como o oposto de autonomia. Uma vontade heterônoma é controlada por interesses e causas alheias a ela, enquanto uma vontade autônoma é livre para tomar as decisões que melhor lhe convir. Eu entendo que heteronomia também possa ser entendido como um desdobramento direto de impotência, possuindo uma íntima relação com marginalização. Assim, surge o questionamento se essa também é uma faceta independente das outras, ou apenas um recorte.

De qualquer modo, o autor afirma que uma das principais formas de exercer heteronomia sobre bissexuais surge nas organizações LGBTQ+, em que bissexuais agem de acordo com as agendas gerais, ignorando as suas específicas. Por conta disso, a agenda

bissexual principal se torna a visibilidade, visto que é preciso ser visto para que se possa reivindicar algo. Em um exemplo disso, como apresentado no capítulo 4.1 (cf, p.44), as lésbicas só se interessavam pela presença das bissexuais na construção do Senalesbi enquanto estas estavam na condição de coadjuvantes. Quando as bissexuais reivindicam protagonismo, aí então as lésbicas veem esse movimento enquanto afronta e exigem uma separação total entre lésbicas e bissexuais (LEÃO, 2018).

Young (1990) fala que o que faz **violência** ser uma das facetas de opressão é algo que vai além dos atos particulares de violência. É o contexto social no qual eles ocorrem, em que atos violentos são naturalizados e aceitos socialmente, de caráter sistemático, existindo enquanto prática social. Violência é sistemático por ser direcionada a membros de um grupo social somente por pertencerem a tal grupo. Pessoas de grupos historicamente oprimidos vivem com o conhecimento de que devem ter medo de ataques aleatórios contra si e contra suas propriedades, ataques esses que não possuem outra motivação além de machucar, humilhar ou destruir aquela pessoa. A opressão de violência não está somente nos atos violentos, mas nesse conhecimento cotidiano de que esses grupos sociais são passíveis de violação somente por conta de sua identidade, o que os priva de liberdade e dignidade, algo que é exaustivo.

Violência grupal, provocado por um grupo de pessoas contra um indivíduo ou mesmo contra outro grupo, é muitas vezes legitimada, ao menos num sentido de ser tolerada. Mesmo se pegos em flagrante, violentadores recebem uma pena leve ou, ainda, pena nenhuma. É o que se verifica com os frequentes atos de violação e violência cometidos pelas instituições policiais dentro e fora do Brasil, especialmente no que diz respeito a violência sofrida pela juventude negra. Ao contrário da violência repressora, que possuiria um suposto motivo racional de manter o poder através de ferramentas de coerção, os atos de violência sistêmica são geralmente pautados por uma irracionalidade, marcados pelo medo ou ódio contra o grupo oprimido. Fica a reflexão se é possível fazer essa separação de atos violentos racionais de irracionais.

Obradors-Campos (2011) ressalta que violência contra outras pessoas é uma forma de dominação verbal, física e simbólica, com danos muitas vezes irreparáveis. Violência simbólica, de acordo com o autor, é uma forma específica de violência que uma pessoa sofre desapercivelmente, através de normas, costumes, símbolos e outros aspectos intangíveis. Violência simbólica é perigosa porque suas origens muitas vezes não são identificáveis, podendo levar a depressão, baixa autoestima, pensamentos autodestrutivos e também a execução desses.

Não são poucos os relatos de violência contra pessoas bissexuais, embora não sejam tão expressivas as pesquisas que apresentam dados sobre isso. Na minha experiência enquanto

militante encontrei muitos relatos de bissexuais que, por conta de sua sexualidade, foram expulsos de casa, sofreram estupro corretivo, assédio sexual, foram alvos de agressões físicas e verbais, foram humilhados e desmoralizados. Enquanto uma boa parte dessas violências foi cometida por heterossexuais, já encontrei relatos de assédio sexual de homossexuais contra bissexuais, no caso de uma mulher lésbica contra uma mulher bissexual. Um exemplo disso ocorre quando mulheres lésbicas chamam mulheres bissexuais muitas vezes de “depósito de porra” (por fazerem sexo com homens cis), ou quando gays consideram que homens bissexuais são gays enrustidos.

Um estudo sobre a saúde mental em adultos jovens e de meia idade publicado na Austrália (JORM, KORTEN, RODGERS, JACOMB E CHISTENSEN, 2002) afirma que bissexuais possuem os maiores índices de ansiedade e depressão, seguido da população homossexual, quando comparada com heterossexuais. Tanto bissexuais quanto homossexuais possuíam altas taxas de suicídio. Bissexuais lidavam mais com adversidades, seja na época que a pesquisa foi feita, seja durante a infância, com menos apoio familiar e de amigos, se comparados com homo e heterossexuais.

Nesse mesmo sentido, um estudo estadunidense (SHEARER, HERRES, KODISH, SQUITIERI, JAMES, RUSSON, ATTE & DIAMOND, 2016) feito com adolescentes de 14 a 24 anos afirma que mulheres bissexuais apresentavam maiores níveis de depressão, ansiedade, e estresses causados por traumas do que mulheres heterossexuais. Mulher bissexuais e lésbicas apresentavam índices muito maiores de suicídio do que mulheres hétero, sendo as mulheres bissexuais com o maior índice. Na mesma toada, homens gay e bi apresentavam índices maiores de depressão e ansiedade quando comparados com homens heterossexuais.

Vale notar que, enquanto esses são dados alarmantes, eles estão em um contexto específico, em países específicos, em que a bissexualidade é vivida de maneiras diferentes do que em outros lugares, como é no caso do Brasil. É essencial construir dados nacionais sobre vivências bissexuais, de modo a ser possível falar de maneira precisa sobre o que passamos aqui. Encontramos dados estrangeiros e o movimento bissexual brasileiro os adota como se fossem uma realidade generalizável para o mundo todo. Isso ocorre, provavelmente, porque nos identificamos com o que os dados descrevem e queremos assumi-los como verdade. Sabemos que bissexuais sofrem muito e sistematicamente, porém os dados sobre bissexualidade se encontram disfarçados dentro de dados gerais sobre pessoas LGBTQ+. É hora de produzir pesquisas quantitativas sobre bissexualidade e bifobia no Brasil.

A última faceta aqui apresentada é o que Young (1990) nomeou de **imperialismo cultural**. No imperialismo cultural, ocorre a universalização da cultura e experiência de um

grupo social, que passam a serem tratadas como a norma. Os valores, objetivos, experiências e conquistas do grupo dominante são disseminados socialmente, marcando a perspectiva e a interpretação de eventos e elementos da sociedade, incluindo os outros grupos. O encontro com outros grupos pode contestar a posição do grupo dominante enquanto universal. A expressão cultural do grupo dominante, sendo que é a difundida, é tratada como normal e, assim, neutra, o que coloca as diferenças que os outros grupos apresentam como falta ou negação da norma.

Vivenciar imperialismo cultural significa, de acordo com a autora, experimentar como os significados dominantes de uma sociedade colocam um grupo social enquanto invisível ou inexistente, ao mesmo tempo que ele estereotipado e marcado como o Outro. Essa opressão paradoxal significa que os grupos dominados são marcados com um estereótipo, o qual é tão difundido socialmente que eles não são nem percebidos como contestáveis. Do mesmo modo que as pessoas sabem que a terra gira ao redor do sol, bissexuais são promíscuos, mulheres sempre querem ser mães, e homens negros são agressivos, para citar alguns exemplos de estereotipia. Nesse mesmo sentido, homens brancos, cisgênero, heterossexuais¹³ podem ser tratados como sujeitos e a eles nenhum comentário é feito pela sociedade. Eles são a norma.

Esse duplo movimento de invisibilização e estereotipização é um dos pontos centrais quando abordamos o tema da bifobia. Para entender melhor esse movimento, passo agora a falar do que Yoshino (2000) vai chamar de o **Contrato Epistêmico do Apagamento Bissexual**.

4.3.3 O Contrato Epistêmico do Apagamento Bissexual

Kenji Yoshino é um professor da área do direito na *New York University School of Law*, embora na época em que ele publicou o artigo que aqui apresentarei ele estivesse na *Yale Law School*. Em um seminário que apresentava uma discussão sobre Lei e Orientação Sexual, Yoshino se deparou com várias inconsistências nos discursos vigentes, sobretudo as que estavam pautadas num sistema binário de hétero e homossexualidade, que se mostrava difícil de superar. Essa reflexão foi avançando, de modo a levar em conta como e o porquê de bissexuais e da bissexualidade não estarem dentro desse discurso e o porquê de existir um sistema binário, que não os contemplavam. O longo artigo que ele publica em 2000, “O Contrato Epistêmico do Apagamento Bissexual”, é fruto dessa reflexão¹⁴.

Ao longo deste subcapítulo, a maioria das ideias aqui apresentadas vêm desse artigo de

¹³ Vale dizer que todos as posições de dominância ocupados por essas pessoas constituem a normalidade, sendo que poderia-se falar de pessoas sem deficiência, ricas, dentre outros recortes.

¹⁴ É no mínimo interessante saber que Yoshino é gay, e não bissexual, visto que O Contrato Epistêmico do Apagamento Bissexual é, para a militância bissexual, um dos mais importantes trabalhos já publicados sobre o assunto. Pode ser, em si, um sinal dos problemas que bissexuais sofrem por conta do apagamento bissexual.

Yoshino (2000). Ideias e reflexões de outros autores, incluindo as minhas, estarão devidamente explicitadas e sinalizadas. Enquanto não pretendo discorrer sobre a completude deste trabalho, entendo que é necessário apresentar um recorte que dê conta das questões dessa pesquisa, recomendando a leitura na íntegra sempre que possível.

Yoshino (2000) apresenta que invisibilidade não é um estado natural da bissexualidade, mas sim o resultado de uma construção sociocultural ativa, performada e perpetuada por monossexuais. As estruturas da hétero e da homossexualidade possuem um interesse comum em apagar a bissexualidade, e a esse interesse o autor dá o nome de o contrato epistêmico do apagamento bissexual. Isso significa um contrato que produz e mantém um conhecimento social que apaga a bissexualidade. Eisner (2013/2021) define **apagamento bissexual** como o fenômeno de apagar a bissexualidade de qualquer discussão em que ela seria relevante. A autora entende que esse é o aspecto mais importante da estrutura monossexista e, assim, podemos entender que é um dos pilares da bifobia. Em termos práticos, significa falta de representatividade, falta de comunidade, falta de consciência, falta de discursos e falta de reconhecimento bissexual.

Yoshino (2000) nos diz que existem três causas para o apagamento bissexual. A primeira é relativa a qualquer ponto que seja pertinente ao tema da sexualidade. Essa camada afeta todas as orientações sexuais e atravessa o discurso de sexualidade como um todo. A segunda camada é relativa ao desejo homoerótico, afetando todas as pessoas que se atraem por pessoas de mesmo gênero ou de gêneros similares. A terceira afeta somente bissexuais, sendo relativa às políticas de apagamento bissexual, o contrato epistêmico em si. Essa camada diz respeito a todos os discursos que descrevem atração por mais de um gênero. Hétero e homossexuais se utilizam das mesmas estratégias, na condição de monossexuais, para apagar a bissexualidade. Elas são três: apagamento de classe (ou de categoria, como Eisner (2013/2021) propõe), apagamento do indivíduo, e deslegitimação.

O **apagamento de categoria** consiste em não reconhecer, explicita ou implicitamente, a categoria de bissexuais enquanto existente. Enquanto ainda se encontra a afirmação de que “bissexuais não existem”, é mais comum perceber que hétero e homossexualidade surgem numa relação binária e oposta, contemplando e descrevendo todos os indivíduos, sem espaço para a bissexualidade (ou assexualidade). É interessante notar que isso já surge no início da década de 70 (PAUL, 1998), quando passamos a falar em movimento LGBTQ+ organizado, na época chamado de movimento gay. Enquanto de início o termo gay buscava se contrapor a homossexual, visando romper com as fronteiras de sexualidade e gênero, rapidamente ele se torna um sinônimo de homossexual, reforçando a dicotomia hétero e homossexual. A partir

daqui já podemos observar uma tentativa de invisibilizar a bissexualidade enquanto categoria (PAUL, 1998).

Além disso, Yoshino (2000) diz que não é incomum a percepção de que a mídia trata bissexualidade como se fosse uma moda, pautando bissexualidade como uma fase. De uma perspectiva heterossexual, essa fase seria apenas uma forma de experimentar a sexualidade, quase como uma brincadeira, sem nenhum compromisso com uma identidade bissexual. Aqui, mulheres eventualmente se descobririam hétero, enquanto homens se descobririam gays. Isso se dá porque, ao meu ver, bifobia anda lado a lado com machismo e, portanto, mulheres bissexuais passam a ser fetichizadas e usadas nas fantasias sexuais de homens heterossexuais cisgênero. Enquanto isso, homens bissexuais não possuem nenhum valor ao monossexismo e, assim, são vistos como inexistentes e como gays enrustidos. Eu entendo que pessoas não-binárias são tão invisibilizadas que nem são consideradas como possíveis de terem sexualidade. No fim, a síntese é de que a bissexualidade só é interessante enquanto contempla homens monossexuais cisgênero que exploram bissexuais na condição de objetos.

O **apagamento do indivíduo** reconhece que bissexuais existem enquanto categoria, mas contestando que uma pessoa específica seja bissexual. Aqui, em especial, é aplicada a ideia de que bissexualidade seja uma fase e que a pessoa específica que se diz bissexual vai eventualmente se descobrir monossexual – hétero se for uma mulher; gay se for um homem. Bissexualidade não é vista como uma orientação sexual estável, sendo apenas um ponto de virada para uma identidade monossexual.

Um ponto relevante que trago aqui é que, pensando na perspectiva homossexual, muitas pessoas, especialmente homossexuais, de fato passam por uma “fase” bissexual. Ou seja, quando percebem pela primeira vez que possuem atração por pessoas de mesmo gênero ou de gênero parecido, elas inicialmente se entendem enquanto bissexuais, e só eventualmente se descobrem homo. Com isso, a experiência delas diz que bissexualidade é apenas uma fase de transição. É preciso marcar que a sexualidade das pessoas é fluida e, portanto, não é absurda a ideia de que uma pessoa pode se entender como de uma diferente orientação sexual ao longo do tempo. Enquanto uma pessoa pode ter uma fase bi, isso não implica que bissexualidade em si seja uma fase, já que, do mesmo modo, uma pessoa poderia se entender inicialmente monossexual e eventualmente se descobrir bissexual, sem que por isso monossexualidade seja entendida enquanto fase.

Por fim, a **deslegitimação** ocorre quando a pessoa é reconhecida enquanto bissexual, porém é estigmatizada com os estereótipos bissexuais. Os estereótipos mais comuns, por heterossexuais, são que bissexuais são promíscuos, infiéis, enrustidos e, esse sendo

especialmente grave, vetores de ISTs, trazendo o vírus do HIV da população gay para os heterossexuais. Esse é um estereótipo comum desde o *boom* da Aids na década de 80. Da perspectiva homossexual, os estereótipos são que bissexuais são indecisos, infiéis, enrustidos, sedutores vorazes que pretendem usar e descartar homossexuais (uma visão mais comum entre lésbicas do que em gays), e pessoas que buscam se aproveitar do “privilégio hétero”.

Privilégio hétero é a noção muito difundida entre monossexuais de que, na ocasião de uma pessoa bissexual estar se relacionando com alguém de um gênero diferente, essa pessoa bissexual pareceria publicamente como heterossexual e, com isso, não sofreria nenhuma das formas possíveis de opressão, ao menos não publicamente. Há um diálogo entre apagamento de categoria e apagamento de indivíduo aqui. Enquanto se valida, num primeiro momento, a bissexualidade da pessoa, suas vivências são minimizadas a ponto de ela ser entendida enquanto hétero, na duração do relacionamento.

Entendo que a questão do suposto privilégio hétero é uma noção distorcida de como é a vivência de bissexuais, pautada fortemente em apagamento bissexual (VAS, 2017). O primeiro ponto a ser discutido sobre privilégio hétero é que ele se sustenta na ideia de performance, entendida aqui como a forma como você apresenta e vive seu gênero e sua sexualidade. Aqui, falamos especificamente de passabilidade hétero, uma suposta forma de privilégio hétero. Imagina-se que um casal composto por uma mulher e por um homem bissexuais corresponderia aos padrões de feminilidade e masculinidade que a sociedade normatiza, e esperado para pessoas monossexuais. Isso não é necessariamente verdade já que bissexuais performam sua sexualidade de forma diferente do que heterossexuais e, mesmo acompanhados de pessoas de gêneros diferentes, elas podem não ter a dita passabilidade hétero. Ochs (2005) coloca que a questão do suposto privilégio hétero também apresenta o lado negativo de uma pessoa bissexual precisar se anunciar bissexual repetidas vezes, visto que sua bissexualidade fica disfarçada de heterossexualidade. Essa necessidade surge de modo a não ser identificado erroneamente, bem como lidar com sentimentos de culpa ou desconforto ao se manter em silêncio sobre a própria bissexualidade.

A outra questão problemática do dito privilégio hétero é que ele ignora todas as outras questões apontadas de como a bifobia enquanto opressão opera. Ignora os índices de saúde física e mental, ignora as formas de violência que sofremos, ignora os estereótipos, ignora a solidão bissexual, em que pessoas bi só conseguem se relacionar com outras pessoas bi, dado que o nível de rejeição vinda de monossexuais é alta. A ideia de privilégio hétero se assenta na presunção de que a única forma de violência que alguém pode passar publicamente é a física, o que, com um pouco de reflexão, já se mostra infundada.

Para além do suposto privilégio hétero, é importante falar de bifobia internalizada (OCHS, 2005). Em um processo parecido com a homofobia internalizada, a bifobia internalizada ocorre em virtude os processos de preconceito, discriminação e estereotipização que pessoas bissexuais passam ao sofrer bifobia. Aqui, pessoas bissexuais direcionam raiva, vergonha, frustração, dentre outros sentimentos negativos, contra outras pessoas bissexuais ou contra si mesmas. Bifobia internalizada provoca sentimentos de isolamento, deslegitimação, vergonha e confusão. Um fator que intensifica os efeitos da bifobia internalizada é o fato de que a maioria das pessoas bissexuais passam a maior parte do tempo em comunidades que correspondem ao gênero e orientação sexual de seus parceiros românticos (OCHS, 2005). Isso pode gerar um sentimento de descontinuidade quando, ao se passar de um relacionamento a outro, o gênero da pessoa nova é diferente do da pessoa anterior, em especial quando há uma alternância constante entre comunidades.

Por outro lado, mas ainda num sentido semelhante, muitas pessoas bissexuais possuem fortes ligações com comunidades gays, lésbicas ou héteros, o que pode resultar em toda uma nova gama de conflitos. Se o parceiro da pessoa bissexual não for do “gênero correto” (OCHS, 2005) (em referência a esta comunidade), essa pessoa bissexual pode sentir culpa ou vergonha por trair os amigos e a comunidade. Em virtude disso, de modo a evitar conflitos e se manter ligado a tal e tal comunidade, pessoas bissexuais optam por se identificar publicamente enquanto monossexuais ou até mesmo se manter em silêncio, deixando que outros presumam sua orientação sexual (OCHS, 2005).

Por conta de bifobia internalizada, uma pessoa pode sentir a pressão ou até desejar escolher entre homo e heterossexualidade, de modo a facilitar a vida, evitando conflitos. Muito desejam a facilidade que imaginam que seria ter uma orientação sexual tida como mais nítida, fixa e socialmente aceita (OCHS, 2005). Nesse movimento, pessoas com bifobia internalizada podem se sentir envergonhadas quando outras pessoas bissexuais agem de maneiras que poderiam vir a reforçar estereótipos bifóbicos, a dizer viver de modo não-monogâmico, apresentar comportamentos socialmente tidos enquanto promíscuos, ter um parceiro de um gênero diferente do que o parceiro anterior. Nesse sentido, inclusive, uma pessoa bissexual monogâmica pode vir a sentir que comete uma dupla traição às comunidades homo e hétero e até ao parceiro com quem está (OCHS, 2005).

Enquanto acho compreensível o medo que muitas pessoas possuem em serem vistas enquanto promíscuas, ao entrar em relacionamentos não-monogâmicos, ou mesmo ao se envolverem sexualmente com várias pessoas, é essencial lembrar que os estereótipos são impostos de fora para dentro, ou seja, de pessoas monossexuais para monodissidentes.

Promiscuidade, indecisão, não-monogamia, dentre outras várias possibilidades, não são exclusividade das pessoas que se atraem por mais de um gênero. Enquanto acho importante abordagens acadêmicas de bissexualidade que tentem contornar os estereótipos (cf. LEWIS, 2012), entendo que há uma faceta de uma militância bissexual e também monodissidente que naturalize esses comportamentos. Esses comportamentos, inclusive, já são comuns entre boa parte dos monossexuais, em especial entre os homens heterossexuais cisgêneros. Não vejo problema em “ser” promíscuo, em se atrair e se envolver com várias pessoas, em estar em confusão ou em indecisão sobre a própria sexualidade, visto que boa parte das pessoas passam por isso, não apenas aquelas que se atraem por mais de um gênero. É importante entender que, para o monossexismo, o problema não é ser promíscuo, mas sim não se atrair por apenas um gênero.

Eu vislumbro um caminho que ameniza os efeitos de bifobia internalizada, mas que de modo algum resolve essa problemática. Habitar comunidades bissexuais, se relacionando com pessoas bissexuais, é uma maneira que reforça o sentimento de pertencimento bissexual, sem que isso acarrete num sentimento de traição a uma comunidade hétero ou homo. Mesmo que o gênero de um parceiro anterior seja diferente do parceiro atual, se todos se identificam enquanto bissexuais, o senso de comunidade não se fragiliza. Entendendo que os estereótipos são impostos externamente, esses comportamentos que supostamente reforçam esses estereótipos afetariam menos uma pessoa que habitasse uma comunidade bissexual. Haveria uma compreensão de que esses comportamentos são possíveis e aceitáveis, ao menos naquela esfera relacional.

Duas questões se sobressaem com essa estratégia: a primeira é que pessoas que recorrem a comunidades bissexuais podem se ver isoladas de monossexuais, por medo de sofrerem alguma forma de bifobia. Isso pode provocar sentimentos de solidão e de não pertencimento quando não se está em contato direto com outras pessoas bissexuais. A segunda questão é que, por mais potentes que sejam as comunidades bissexuais, a bifobia internalizada é efeito de monossexismo e bifobia, da qual pessoas bissexuais sempre potencialmente são alvos, independentemente do quão seguro seja o espaço que estamos habitando. Mesmo entendendo a criação e estabelecimento de redes e comunidades bissexuais como um dos caminhos indicados para lidar inicialmente com a questão do isolamento e da bifobia internalizada, é preciso sempre se atentar e lutar contra a opressão do monossexismo e da bifobia para que a vida em sociedade possa ser mais segura e confiada (FIGUEIRED, 1996/2013).

4.3.3.1 Estratégias de apagamento

Retomando Yoshino (2000), ao falar sobre quais os investimentos que monossexuais fazem no contrato epistêmico, o autor afirma que existem três interesses compartilhados entre homo e heterossexuais: o primeiro, um interesse na estabilização das categorias de orientação sexual; o segundo, um interesse na manutenção do gênero como categoria diacrítica; o terceiro, um interesse na preservação da monogamia. Ao analisar cada um desses interesses, o autor separa cada um em três porções: interesse compartilhado por ambos; o interesse específico dos heterossexuais; e o interesse específico dos homossexuais. Apresento aqui somente os recortes que entendo como relevantes e interessantes para esta pesquisa, recomendando sempre a leitura do texto original na íntegra, quando possível.

a) Estabilização da orientação sexual

Yoshino (2000) afirma que bissexualidade desestabiliza as orientações sexuais monossexuais visto que é impossível se provar categoricamente que uma pessoa possua uma identidade monossexual. Num mundo em que bissexualidade não existisse, atração por pessoas de gêneros parecidos e atração por pessoas de gênero diferentes seriam mutuamente exclusivas. Havendo o reconhecimento da existência de bissexuais, uma pessoa heterossexual tem de provar que ela a) não é gay e b) não é bissexual (vale considerar que a mesma análise cabe a homossexuais). Em relação ao primeiro, basta apenas demonstrar a atração por pessoas de gênero diferente, contudo em relação ao segundo seria necessário provar a ausência de atração por pessoas de gêneros parecidos. O problema, aqui, é que é impossível se provar uma negativa. Assim, não só se torna difícil provar a heterossexualidade, como passa a ser impossível (YOSHINO, 2000). Vale notar que, aqui, homossexuais já sofrem muito com o processo de se assumir, sair do armário, e a possibilidade de isso ocorrer novamente, com a descoberta de uma bissexualidade, é tão insuportável para alguns que é preferível rejeitá-la.

No que diz respeito ao investimento heterossexual, Yoshino (2000) afirma que há uma dimensão individual e uma coletiva para buscarem manter sua identidade. No nível individual, reside o que foi discutido acima, sobre a impossibilidade de provarem sua heterossexualidade. Enquanto ocorre um fenômeno de que ao buscarem assegurar sua heterossexualidade, em que tais pessoas colocam mais evidência na homossexualidade, como uma forma de se diferenciar dela, a mesma necessidade não ocorre com a bissexualidade. Nesse sentido, só é possível se contrapor a homossexualidade num universo em que bissexualidade não existe. Em âmbito coletivo, a bissexualidade se torna uma questão aos heterossexuais quando estes buscam manter a posição de dominância na sociedade. Aplicando uma ética binária, pautada em bom e mal,

saudável e doente, limpo e sujo, surge uma relação hétero e homossexual. Bissexualidade ameaça essa ética binária e, assim, a posição de dominância pautada nela.

Quanto ao investimento homossexual, Yoshino (2000) nos diz que há um ensejo a nível individual de defender a homossexualidade como uma característica imutável, calcada na ideia de que ela vem desde o nascimento, a ideia conhecida como *born this way* (nascido desse jeito, em tradução livre). Com isso, não seria cabível de punição algo que está além do controle do indivíduo, diminuindo o estigma associado a homossexualidade. Por estar além do controle do indivíduo, uma pessoa homossexual não poderia fazer uma escolha diferente, no caso a escolha de um parceiro de gênero diferente. Com a bissexualidade, contudo, surge a questão que, mesmo que bissexualidade em si fosse imutável, bissexuais podem escolher parceiros de diferentes gêneros, o que ameaça o argumento da impossibilidade de escolha.

O investimento coletivo dos homossexuais aparece através de um viés político. Por conta da possibilidade de atração por pessoas de mesmo gênero que bissexuais vivem, pessoas gays entendem que bissexuais deveriam se aliar na luta contra a homofobia (YOSHINO, 2000). Isso se apresenta como uma preocupação para gays visto que há o estereótipo de que bissexuais abandonariam a luta para viver uma vida heterossexual, ou que não estariam tão comprometidos a lutar contra o heterossexismo. Eliminando bissexualidade, seria possível tratar a situação numa disputa de homossexuais contra heterossexuais, marcando bem o campo de batalha.

b) Manutenção do gênero como uma característica diacrítica

Passando para a manutenção do gênero como uma característica diacrítica, o segundo investimento que monossexuais fazem em prol do apagamento bissexual, Yoshino (2000) apresenta que héteros e homossexuais investem na primazia do gênero porque a orientação sexual deles depende disso. Em outras palavras, um homem se entende enquanto gay pois a pessoa alvo de sua atração é outro homem. Sua identidade estaria definida a partir do gênero do outro. O autor apresenta que bissexuais são disruptivos nessa questão visto que eles não precisam que uma pessoa alvo de sua atração seja de um gênero específico. Pensando no estereótipo, isso se daria porque bissexuais não possuiriam preferências por um gênero ou outro. Na realidade, muitos bissexuais distinguem gênero e se relacionam com cada um de maneiras específicas, mesmo que sua atração seja direcionada a todos eles. De qualquer maneira, para bissexuais o gênero tem uma relevância diferente do que para os monossexuais.

Yoshino (2000) apresenta que desafiar a primazia do gênero não só afeta a identidade monossexual, mas toda uma identidade humana. Para isso, ele coloca a visão de Butler (1999), de que um bebê só se torna humano quando a ele é designado um gênero. Em inglês isso fica

especialmente nítido pois, até antes de se designar um gênero, se usa com um bebê o pronome *it* (isso), que é destinado para objetos inumanos. Com isso, Butler afirma que corpos que não se enquadrem em um gênero ou outro saem do escopo do humano.

Algo semelhante pode-se falar das violentas cirurgias de reconstrução de genitália em pessoas intersexo, feitas tipicamente no nascimento, de modo a encaixar a genitália dentro do binarismo de gênero. Aqui, não possuir uma genitália bem definida é sinônimo de ser inumano. Trago aqui também o ponto sobre gêneros não-binários, que Yoshino (2000) não se debruça. Essas pessoas, que não são estritamente nem homem e nem mulher, deixam de ser entendidas como humanas, independentemente de qual seja o lugar no espectro de gênero que elas ocupem.

Com isso em perspectiva, Yoshino (2000) nos diz que bissexualidade ameaçaria uma identidade humana, visto que bissexualidade (e intersexualidade e não-binariedade, como apresento) faz com que a pergunta de se uma pessoa é homem ou mulher perca sentido. Como entendo que bissexualidade só ameaçaria uma identidade humana se mantivéssemos a crença de que apenas pessoas de gêneros binários são humanas, passamos a olhar como a identidade monossexual é abalada. Monossexuais, diferentemente de bissexuais, costumam definir sua orientação sexual de acordo com a sua atração por homens e de sua não-atração por mulheres, ou vice-versa. A identidade sexual de uma pessoa pode ser afetada não só desafiando sua estabilidade, como também a estabilidade do gênero de seu objeto de atração. Ou seja, sem uma nítida distinção entre homem e mulher não existe uma nítida distinção entre homo e heterossexuais.

Isso pode ser melhor visualizado retomando o exemplo que apresentei previamente nessa pesquisa, da pessoa lésbica cujo parceiro agora se entende enquanto um homem trans (URQUHART, 2016; cf. p. 51 desta pesquisa). Se em vez de se entender dentro de um gênero binário esse parceiro fosse uma pessoa trans não-binária, nem homem e nem mulher, a lésbica em questão não teria, pensando somente nas categorias de gênero, nenhuma referência externa para estabilizar sua identidade, para além da autoidentificação. É certo que ela ainda se atrai por mulheres, porém ela pode passar por uma experiência inquietante (SIMÃO, 2003b) quando percebe que se relaciona com uma pessoa que não é nem homem e nem mulher.

Num comentário pessoal sobre esse ponto, um estereótipo comum que bissexuais sofrem, vindo especialmente de homossexuais, é o de que nossa atração é somente a homens e mulheres, rejeitando pessoas não-binárias. Não só isso é uma inverdade, como essa é uma questão de ordem precisamente monossexual. São os monossexuais, e não os bissexuais, que reforçam o binarismo de gênero (YOSHINO, 2000), perspectiva que considera a existência somente dos gêneros binários (homem e mulher). Aceitar que bissexuais se atraem por pessoas

não-binárias é aceitar a própria existência dessas pessoas e apropriar a possibilidade de gêneros não-binários. Aceitar isso coloca ainda mais em ameaça a manutenção do gênero como uma característica diacrítica. Quando a estrutura monossexista aponta que bissexuais rejeitam essas pessoas, implicando que são os pansexuais que se atraem por todas as pessoas, ela diminui a força de todas as pessoas que se atraem por mais de um gênero. Nós, monodissidentes, entramos em conflito contra nós mesmos, em vez de juntarmos forças contra a estrutura monossexista. A fragmentação que verificamos em diversas orientações sexuais monodissidentes têm sua origem aqui.

Existe um certo discurso no movimento bissexual brasileiro de que a bissexualidade teria um caráter subversivo no que diz respeito ao chamado binarismo de gênero. Inicialmente, eu me apresentava meio resistente a essa ideia de subversão, por conta do contexto em que pessoas bissexuais se encontram na sociedade: apagadas, invisibilizadas e oprimidas por monossexuais. Entendia que esse contexto não favoreceria uma subversão do binarismo de gênero. Dalgalarrondo (2021), contudo, aponta que bissexualidade tem sim um caráter potencialmente subversivo, quando consideramos que bissexuais se atraem por mais de um gênero, incluindo os gêneros não-binários. O que podemos argumentar é quanto poder e margem de transformação o movimento bissexual organizado possui na sociedade e o quanto realmente é possível mudar e transformar. Ser subversivo, de acordo com Dalgalarrondo (2021), seria mais sobre desafiar lógicas vigentes do que de fato conquistar mudanças políticas. Inclusive, talvez seja justamente pelo caráter subversivo que a bissexualidade (e a pansexualidade também, nesse sentido) possui que verificamos a manutenção do Contrato Epistêmico do Apagamento Bissexual (YOSHINO, 2000) por parte dos monossexuais.

c) Bissexualidade desestabiliza as normas da monogamia

Passando, finalmente, para o último tópico, entramos numa discussão acerca da bissexualidade desestabilizando as normas da monogamia (YOSHINO, 2000). Bissexualidade, aqui, é tratada enquanto um excesso, dado que ser monossexual seria estar somente com um gênero. O investimento compartilhado por monossexuais consiste, basicamente, em ciúmes e na insegurança de serem trocados por uma pessoa de outro gênero. É sustentada a ideia de que bissexuais são insaciáveis e, portanto, promíscuos e infiéis. É muito curiosa essa percepção visto que bissexuais têm justamente menos chances de se envolver de forma romântica/sexual com alguém, já que são rejeitados tanto por hétero, quanto por homossexuais.

Olhando especificamente para os investimentos heterossexuais, voltamos a falar sobre o estereótipo de que bissexuais, promíscuos e infiéis, são vetores de IST, trazendo o vírus do

HIV do mundo homossexual para o mundo heterossexual. Esse estereotipo é especialmente forte com homens bissexuais, já que durante muito tempo a Aids foi tratada como o câncer gay e, assim, seria responsabilidade dos homens bissexuais a transmissão para os heterossexuais. A visibilidade que bissexuais ganham por conta da questão da Aids justamente vira o motivo para seu apagamento, pois muitas pessoas preferem não lidar diretamente com a questão da Aids do que se educar e se proteger. Em outras palavras, a anedota de que se eu não vejo, é porque não existe. Apagando bissexuais se apagaria a questão da Aids.

Bissexuais são aproximados da noção de não-monogamia e, com isso, da noção de que serão infiéis e, assim, num salto lógico, transmitiram ISTs. Enquanto pode parecer uma ideia com etapas em excesso, não é algo tão absurdo ao se considerar a íntima relação que bifobia tem com machismo. Em casos de infidelidade, muitas vezes quem é culpabilizado é o terceiro elemento, e não a pessoa que cometeu a traição, especialmente se esse terceiro elemento for mulher. A lógica de que o fim do relacionamento, ou seja, da ameaça a monogamia é causada por fatores externos é aqui aplicada, com o acréscimo da questão da Aids.

Os investimentos homossexuais não divergem tanto dos heterossexuais. Existe uma percepção por parte de algumas lésbicas que mulheres bissexuais portadoras do HIV vêm para contaminar o seguro espaço delas (YOSHINO, 2000). Além disso, homossexuais buscam não ser retratados enquanto promíscuos. Os homossexuais que desejam não ser mais vistos como promíscuos podem o fazer pela influência do que foi o *boom* da Aids, décadas atrás, que os fizeram se afastar de práticas não-monogâmicas. A questão do casamento se tornou urgente para os homossexuais e, assim, se aproximar e sustentar a monogamia foi uma das formas de poder garantir esse direito ou de, ao menos, lutar por ele. Com isso, rejeitam as ideias de não-monogamia e de promiscuidade, que são estereótipos bissexuais, os quais, portanto, serão rejeitados como aliados políticos.

Um ponto curioso que coloco aqui é que verifico que muitas pessoas em comunidades bissexuais de fato se aproximam de vivências não-monogâmicas. Partindo da possibilidade de se atrair por mais de um gênero, pessoas bissexuais podem passar também a questionar a estrutura monogâmica da sociedade e decidem a construir outras formas de relacionamento. É interessante pensar que pessoas que constroem vivências não-monogâmicas possuem bases mais sólidas sobre consentimento e fidelidade nas suas relações, por discutirem esses tópicos com mais frequência que pessoas em relacionamentos monogâmicos.

Em um comentário pessoal rápido, que Yoshino (2000) não aborda, é como toda a lógica da monogamia, fortemente pautada por relações de posse estimuladas pelo sistema capitalista, é central também para a manutenção da monossexualidade, para além dos bissexuais. Esse

movimento é especialmente forte para os heterossexuais, que colocam o casamento como uma grande meta de vida e consideram que quem não se casa não possui uma vida completa. Daí o estereótipo de “tiazona” para mulheres de meia idade e solteiras. A lógica monogâmica também leva em conta os escapes da norma, como a traição e sua condenação como algo que fortalece a própria norma. É aqui que entram os bissexuais. Considerados infiéis, eles são postos nesse lugar que visa fortalecer a lógica monogâmica. Caso não fossem colocados como bode expiatório pelo monossexuais, estes teriam que lidar com o problema eles mesmos, ao invés de delegar aos bissexuais.

*

Comecei a discussão partindo do que é preconceito, estereótipo e discriminação, passando pelo que constitui uma opressão e as formas como ela opera, até finalmente entender, neste capítulo, o fenômeno da bifobia enquanto uma opressão estrutural, sustentada pelo contrato epistêmico do apagamento bissexual. As reflexões que retiro dessas análises é de que, enquanto não se deve ignorar o termo bissexualidade, é mais frutífero se pudermos entender o que ele de fato significa, quais são as tensões que estão em jogo por trás dele. Percebendo que muito do contrato epistêmico está pautado no fato que bissexuais se atraem por mais de um gênero de pessoas, qualquer um que se encaixe nessa definição, sendo bissexual ou não, sofre os efeitos da opressão estrutural a que damos o nome de bifobia.

Concluo que todos as pessoas que se atraem por mais de um gênero sofrem de uma mesma opressão estrutural, a bifobia, sejam elas bissexuais, pansexuais, polissexuais, pessoas de sexualidade fluida, com microrrótulos, ou sem rótulo. Ainda que possam ser identificados estereótipos distintos para cada um, todos os monodissidentes possuem vivências semelhantes no que tange os efeitos da bifobia. A bifobia se estrutura não sobre a bissexualidade em si, mas no que a constitui. São as supostas ameaças a monossexualidade que levam as pessoas a serem bifóbicas e não as pessoas bissexuais em si. Desse modo, pessoas de qualquer orientação sexual que se atraia por mais de um gênero podem vir a ameaçar monossexuais, não somente bissexuais. Entendo que, com isso, pode ser interessante renomear essa opressão, de modo a acolher as diferentes orientações sexuais. Não pretendo dar o primeiro passo nessa empreitada, por considerar que ela deva necessariamente ser feita coletivamente, além do peso histórico e político que a palavra bifobia possui.

5.0 Perspectivas dialógicas entre pesquisa e militância

Nesta quinta parte, apresento minhas proposições teóricas ao campo do Construtivismo Semiótico-Cultural em psicologia. Desenvolvo propriamente os dois eixos estruturantes desta dissertação: militância e pesquisa. Vou me debruçar sobre o que é militância, em termos estruturais, trazendo a militância monodissidente enquanto caso de militância dialógica. Falarei, também, da relação entre militância e pesquisa enquanto facetas a serem multiplicadas, inclusive como facetas do meu próprio *self*.

Entendo que durante toda esta pesquisa eu me propus a construir esta ponte de forma gradativa, me aproximando ora mais do leitor acadêmico, ora mais do leitor militante, num diálogo constante com ambos. Agora, minha intenção é a de construir uma discussão em que esses dois temas aparecem em articulação direta, o que de certo modo é tentar conversar ao mesmo tempo com pesquisadores e militantes. Mas é, sobretudo, um momento pessoal de integrar esses dois eixos estruturantes de quem eu sou, em uma empreitada dialógica, simultaneamente inter e intrassubjetiva.

5.1 Uma concepção dialógica de militância

Entendo militância como **engajamento coletivo a uma causa social, de modo a modificar uma realidade ou estrutura social, visando melhorar as condições de vida de um grupo focalizado**. Isto está em convergência com a concepção de militância de Wright, Taylor e Moghaddam (1990). Essa definição vai ao encontro do que Valsiner (2003b/2017) afirma ao dizer que é possível considerar a educação enquanto um processo de mudança direta sobre certas questões já existentes. Por necessidade, a mudança promove uma ruptura sobre aquilo que era, construindo algo que ainda não é. Educação permite criar novas formas de conhecimentos, superando as formas antigas, o que gera tensão entre o que já existia e o que se deseja criar. Nesse mesmo sentido, fazendo uma ponte entre educação e militância, podemos apreender algumas ideias desta definição de militância.

A primeira ideia presente na definição de militância acima é a de que um fenômeno de ordem sócio-cultural é percebido como real. Existe algo na sociedade da qual podemos falar sobre e que, no caso da militância, o foco recai sobre um fenômeno que é entendido como indesejável, ou não ideal. Assim, ele é passível de ser transformado em outro, identificando aspectos estruturais envolvidos ou tensionamentos relevantes, de modo a agir efetivamente sobre eles. Por exemplo, militantes percebem que existem pessoas em situação de vulnerabilidade social e buscam que elas não estejam mais nessa situação.

A segunda colocação possível de se depreender da definição de militância em discussão é que entendo que militar por uma causa só pode ocorrer em âmbito coletivo, com outras pessoas que também estão engajadas no processo de transformação movimento, de forma organizada ou não. Não é necessário se inserir em uma organização social, porém enquanto um ato individual e desarticulado da ação de outras pessoas pode ter motivações e até resultados transformadores, ela não implica no aspecto coletivo característico do que estou considerando aqui como militância.

A militância é construída através de intervenções em certos pontos ou estruturas da sociedade, realizando distinções entre o que os militantes julgam ser bom e interessante, e o que julgam não ser. Para efetivar um projeto intervencionista, o militante precisa, portanto, entender o modo de ser da realidade social sobre a qual deseja intervir, muitas vezes partindo das suas próprias vivências e experiências. Para tanto, são criadas distinções de forma a localizar quais são os pontos de diferença entre realidades sociais. Esta ideia está presente quando Valsiner (2003b/2017) apresenta na centralidade da distinção EU (NÓS) < > ISTO/VOCE (ELES) como base para qualquer função psicológica, na relação contrastante sujeito-objeto.

Em termos ontológicos, o contraste “NÓS somos X e ELES são Z” (VALSINER, 2003b/2017, grifos no original) aparece de forma neutra e sem valoração, marcando apenas que existe uma diferença e nada mais. Isso pode ocorrer por conta de pouca informação disponível sobre o outro, bem como quando tal distinção não representa ameaça ou interesse para quem faz a distinção. Ao mesmo tempo em que percebem as diferenças, as pessoas atribuem valor a uma e outra, considerando, por exemplo, uma realidade social como sendo boa e outra sendo ruim ou, então, entendendo que o estado atual é ruim frente a um cenário imaginado como bom a se construir. Valsiner (2003b/2017), afirma que a valoração de uma distinção ocorre quando NÓS nos interessamos sobre ELES, acabando com a neutralidade, gerando dois cenários possíveis: um no qual entendemos que NÓS somos melhores do que ELES e outro no qual NÓS somos piores do que ELES.

Quadro 1: Adicionando valor a uma distinção

Fonte: VALSINER, 2003b/2017. Tradução minha, grifos no original.

Ambas as valorações evocam possibilidades de ação. É possível não se importar com tal diferença ou então tomar um caminho para que tal diferença deixe de existir, no sentido de que eles se tornam como nós ou então nós como eles. Do mesmo modo, é possível tomar um caminho que intensifique a diferença: nós somos melhores/piores do que eles e deveríamos manter isso desse modo. Para este objetivo em específico, não é necessário um movimento de intervenção, apenas manter segregação social e manutenção de castas/estratificações sociais (VALSINER, 2003b/2017).

Por exemplo, antes de se perceber o que entendemos por desigualdade social, percebemos que algumas pessoas possuem uma condição financeira melhor do que algumas outras pessoas. De início, cria-se uma distinção de que existem pessoas pobres e pessoas ricas, embora a percepção do que cada um desses lugares significa não seja imediata. É somente num segundo momento que se entende que pessoas ricas possuem mais estabilidade e poder social do que pessoas pobres e que isso não é bom para as pessoas pobres. E, só então, é que se entende que existe um sistema construído de modo que a sociedade se estruture de tal modo a diferença social entre ricos e pobres se mantenha e seja acentuada ativamente.

Feitas as distinções, uma pessoa pode decidir que quer modificar a realidade social na qual está inserida. Para fazer esta passagem, adicionam-se metas às valorações existentes no processo de distinção:

Quadro 2: Adição de meta a distinção de valor

Fonte: VALSINER, 2003b/2017. Tradução minha, grifos no original.

A distinção NÓS/ELES cria uma malha complexa de decisões sócio-morais para quem se entender enquanto NÓS. ELES são Z e devem se manter assim? Ou então se tornar X, tal qual NÓS somos? Ou então ELES se juntam a NÓS em erradicar essa diferença, de modo a nos tornarmos todos Y? É aqui que surge, do meu ponto de vista, o tensionamento que se torna base para um processo de militância. Se entendemos que militância pode ser a busca pela mudança de uma estrutura social, é porque percebemos que há algo além da mera distinção valorativa entre os vários sujeitos que estão em tensão nesse contexto. Há uma busca pela mudança da estrutura e, por conta disso, uma meta é adicionada às distinções. A partir dessas metas, há uma base relativamente estável para realizar intervenções.

O militante realiza intervenções a partir das distinções que faz entre o que é desejável ou indesejável entre nós e os outros. A intervenção pode se dar a partir de uma ação violenta, com a quebra da ordem estabelecida e mesmo outras formas mais sutis de dominação. Enquanto quem intervém pode se apresentar com uma boa intenção, também pode acabar reproduzindo sistemas de opressão, por vezes até coloniais, como, por exemplo, quando missionários levam o que consideram ser a luz do conhecimento para povos que consideram ser supostamente menos evoluídos (VALSINER, 2003a/2017). É interessante refletir sobre a posição de intervenção enquanto violência que Valsiner (2003a/2017) coloca, visto que muitas vezes um grupo busca realizar uma intervenção sobre um grupo dominante. O grupo dominado, ou oprimido, resiste e busca modificar a situação que está inserido, justamente porque está sujeito a violências e vulnerabilidades.

Há três caminhos típicos que podem ocorrer sobre um sistema de intervenção de uns sobre outros. O primeiro resultado comum de uma intervenção é que ela não surta efeito algum. O segundo resultado é que a intervenção pode ser efetiva pelo período de tempo em que os sistemas de amortecimento não estão ativados, o que evidencia a necessidade de uma ação temporalmente precisa para que haja sucesso. Enquanto a intervenção busca mudar a trajetória

de um sistema, o sistema em si possui uma inércia que visa atenuar os esforços da intervenção. O terceiro resultado foca nos efeitos persistentes e constantes de uma intervenção, menos nos efeitos mais imediatos, evidenciando o aspecto mais duradouro da intervenção em questão. Dado que todas as organizações sociais são sistemas abertos, nenhuma intervenção, por princípio, pode garantir o resultado esperado pelas intenções de quem intervém (VALSINER, 2003a/2017).

Ao focalizar questões de ordem estrutural, ou seja, que ditam sobre o funcionamento da sociedade, as militâncias esperam encontrar muita resistência em relação às suas intervenções. As estruturas sociais não são entidades amorfas e passivas, mas são mantidas, ativamente, por pessoas que participam da sociedade e por ela se beneficiam com a conservação de um estado de coisas. Existem formas de resistir a uma intervenção, algumas mais explícitas do que outras. A nível interpessoal, Valsiner (2003a/2017) coloca que uma pessoa pode simplesmente se recusar a fazer o que é esperado dela, indo diretamente contra a intervenção. Já a nível intrapessoal, a pessoa pode até concordar em realizar o que é esperado dela, porém se distancia psiquicamente da ação. O autor coloca que esse distanciamento psicológico é a base da subversão, podendo até ser pensado um caminho que leve a uma contra intervenção: envolvendo-se num sistema de valores alheio, a pessoa consegue modificar de dentro a situação na qual está inserida, a dizer por exemplo um sistema estrutural da sociedade.

Em um comentário rápido sobre este último ponto, enquanto é possível entender que há espaço para uma noção de mudança da sociedade a partir de um movimento de dentro para fora, ou seja, mergulhar no funcionamento interno da estrutura da sociedade para, então, a modificar aos poucos, como Valsiner (2003a/2017) coloca, acredito que nem sempre esse é um caminho possível ou desejável. Certas estruturas podem ser entendidas como inteiramente indesejáveis ou nocivas, de modo que não é interessante modificar aspectos seus, considerando que sua base é em si algo a ser substituído ou rejeitado. Nesse caso, cabe pensar num movimento de fora para dentro, não como um movimento de subversão, mas como uma revolução que cria novas bases e, assim, novas estruturas. Às vezes faz mais sentido demolir uma casa que está condenada, construindo uma nova por cima, do que tentar consertar uma casa cuja fundação está completamente destruída. E, enfim, o que Valsiner está chamando de subversão mais faz lembrar um movimento de alienação, o que parece ainda mais perigoso.

A nível social, surge um tensionamento pautado por um jogo de forças entre aqueles que buscam mudar a sociedade e aqueles que buscam mantê-la como está ou acentuar as distinções existentes. Valsiner (2003a/2017) considera que uma intervenção pode ser **neutralizada**, **parcialmente incorporada** ou então **repelida**. Esforços de militância são neutralizados quando

as vozes de quem busca mudar a sociedade são silenciadas. Isso pode ser entendido quando criadores de conteúdos em rede social possuem seus canais de diálogo derrubados pelo site em que estão ancorados, as informações sobre suas reivindicações não são noticiadas, ou então qualquer outra forma, que não por confronto direto, que consiga anular os efeitos das intervenções. As intervenções conseguem ser parcialmente incorporadas quando elas de fato passam a mudar alguma realidade ou estrutura da sociedade, ainda que não inteiramente. Legalização do casamento homoafetivo no Brasil é um exemplo desse caso, em que pessoas que experimentam atração pelo mesmo gênero passam a poder casar legalmente, o que foi uma conquista do movimento LGBT+. Contudo, é central lembrar que a LGBTfobia ainda é estruturante da sociedade atual, então o esforço de intervir nisso, de modo a criar uma outra sociedade que não seja construída sobre este pilar, se mantém ativo e necessário. Repelir atos de militância pode ocorrer de diversas formas, como em atos de violência policial, muito comuns em protestos e passeatas públicas de reivindicações diversas, ou ao se criar leis que criminalizem certas atuações políticas e manifestações de luta.

A maioria dos esforços de intervenção militante são fadados ao fracasso (VALSINER, 2003a/2017). Isso porque nem sempre o alvo da intervenção está com suas defesas amortecidas, ainda mais levando em conta as tentativas dele de neutralizá-la e repeli-la. Nos casos em que as defesas estão amortecidas, certos avanços podem ser feitos e certas conquistas podem ser alcançadas, como o exemplo acima do casamento civil. Considerando, porém, que as militâncias possuem metas de transformação social estrutural, é essencial pensar nos efeitos duradouros que buscam efetivar, para além dos efeitos imediatos, ainda que estes sejam importantes, visto que vão pavimentando o caminho para conquistas mais longas e persistentes.

Um último ponto, aqui elaborado a partir da articulação com as reflexões de Valsiner (2003a/2017), fala sobre o processo de mudança do próprio militante na sua relação com o processo de militância e com outros militantes. Para intervir na sociedade, de modo a modificá-la, é essencial realizarmos uma intervenção em nós mesmos quanto à questão em foco no processo de militância. Não é possível intervir na sociedade, de modo a modificá-la, sem que, concomitantemente, realizemos uma intervenção em nós mesmos nesse mesmo quesito. Assim, podemos pensar um passo além dos processos de distinção que foram descritos acima por Valsiner (2003b/2017), visto que até agora quem ocupa a posição de NÓS não está possibilitado de tomar a posição que ELES já ocupam. Podemos considerar que no processo de mudança a valoração não precisa somente estar centrada de cima para baixo, ou seja, perceber o outro como inferior e buscar que eles mudem a partir de um referencial NOSSO. Podemos nos entender numa posição em que NÓS buscamos mudar, diante o referencial do outro.

Consideremos a percepção de uma distinção na qual o outro está numa posição que julgamos mais interessante que a nossa, no caso uma posição mais desconstruída no que diz respeito as estruturas sociais que buscamos intervir. Podemos pensar que NÓS estamos numa posição X e ELES numa posição Z, e buscamos estar também na posição Z, de desconstrução. Levando em conta as várias possibilidades, percebemos que o esforço de uma intervenção é mudar a realidade do outro, este que está na posição que reproduz os efeitos da estrutura que buscamos intervir. Atuamos para desconstruir racismo, LGBTfobia, machismo, capacitismo, psicofobia, gordofobia, dentre tantas outras estruturas, que vemos nas outras pessoas e nas instituições sociais. Nesse sentido, há sempre também um esforço contínuo para desconstruir esses efeitos que existem em nós, passando para a posição desconstruída.

Quadro 3: Referencial múltiplo no esquema de distinção de valor adicionado de meta

Fonte: Produção própria, baseada no esquema de VALSINER (2003/2017)

Com esse esquema, damos conta de várias direções que uma valoração pode assumir quando uma distinção é feita entre eu e outro, sem necessariamente assumir que NÓS sempre estamos buscando realizar um movimento de proteção egóico, em que vemos o outro como uma ameaça e algo a ser rejeito ou transformado. O processo de transformação pode ter diferentes centros e todos eles podem ser valorados como positivos, negativos ou neutros.

Consideremos o cenário específico (cf. p. 22), no processo de construção da noção de monodissidência, em que eu me deparo com a pessoa assexual e arromântica, e percebo que a definição de monodissidência da época não estava circunscrita a apenas a presença de atração por mais de um gênero. Percebemos que NÓS, aqui consistindo de pessoas que se atraem por mais de um gênero, não somos monossexuais, do mesmo modo que ELES, que são assexuais e arromânticos, também não o são. Poderíamos pensar, num primeiro momento, que tanto NÓS quanto ELES estaríamos imbricados em ser monodissidentes. Contudo, a distinção ocorre quando percebemos que NÓS nos atraímos por vários gêneros e ELES não. No que diz respeito a definição de monodissidência, uma meta é adicionada a essa distinção, de modo que ela

contemple a característica comum das orientações sexuais que se atraem por mais de um gênero, que é a intenção inicial proposta. Assim, a mudança da definição de monodissidência, que apresento mais acima na dissertação, pode ser entendida, então, como a aplicação da meta na distinção valorada, como pensada no esquema a seguir:

Quadro 4: Aplicação da meta na distinção valorada da noção de monodissidência

Fonte: Produção própria

Um desafio que se impõe a militância é que não existe um consenso geral nem em quais são as estratégias mais interessantes para realizar essa passagem, nem em quais são os objetivos a longo prazo que buscam ser alcançados. Entre militâncias diversas, esses objetivos e estratégias podem convergir ou divergir, podendo ser motivo de embates e tensões entre diferentes militantes. É por isso que militar pode ser cansativo e frustrante, visto que são várias intervenções a serem feitas simultaneamente, além das divergências encontradas entre militantes. Não só há tensão entre militante e sociedade, como há entre militantes de diferentes abordagens, e até de parecidas. Buscar construir caminhos mais próximos, unificando-os quando possível, ainda que mantendo sua pluralidade e diversidade, é o que entendo por ser uma boa estratégia de modificar a sociedade de modo mais efetivo.

5.1.1 Problematicando concepções monológicas de militância

Figueiredo (1993) discute a militância como um modo de vida emergente a partir do século XIX, que passa a cultivar novas formas de subjetividade. Nesse contexto, a militância emerge como um sintoma de sua realidade sociocultural “excluindo-se, porém, o que neste mundo já poderia apontar para a abertura de novos espaços” (FIGUEIREDO, 1993, p. 207). Trata-se de um enrijecimento da ordem do dogmatismo resistente à experiência, outro tema profundamente trabalhado pelo autor (cf. FIGUEIREDO, 1992/2007; 1989/2009; 1996/2013) para discorrer sobre dificuldades de se lidar com a angústia ou inquietação. Essas dificuldades são decorrentes da negatividade que as experiências em sua dimensão de alteridade impõem ao sujeito em relação a suas concepções.

Figueiredo (1993) enfatiza que o militante se configura como uma “identidade essencialmente *resistente*, consagrada à mesmice e à própria conservação” (p.2. grifos no original), pautada em uma “rede de exclusões, negações, vedação e defesas”. Enfatiza, portanto, um caráter autocentrado que afasta o militante de forças externas, as quais colocariam em ameaça sua identidade resistente. O modo de subjetivação militante acabaria por repetir o próprio contexto que busca modificar, excluindo qualquer possibilidade de transformação, sem atingir resultados concretos. Figueiredo (1993) entende, portanto, a militância como o oposto de uma verdadeira ação política.

Nesse ponto, essa descrição entra em conflito com a apresentada na articulação teórica com Valsiner. Defendo que o objetivo maior do militante deva ser a mudança, longa e duradoura, da realidade social na qual ele está inserido, buscando para tanto se modificar no processo de desconstrução. Entendo que tais posições que Figueiredo (1993) assume são de caráter monológico. Linell (2009) caracteriza monologismo como parte de teorias cognitivas de processamento de informação, as quais concebem comunicação como uma mera transferência de mensagem de um transmissor para um receptor. No monologismo, existem concepções da linguagem consistindo em signos estáticos e significados fixos, enquanto os contextos nos quais essas linguagens existem são tratados como alheios a elas, considerando seus usos, pensamentos e a comunicação em si.

O cenário apresentado por Figueiredo (1993) não alcança a totalidade dos fenômenos que podem ser entendidos como militância. Boa parte da crítica de Figueiredo está pautada em afirmar que é um problema quando a militância se torna modo de vida e, enquanto ele não elabora em si o que é o modo de vida, entendo que não seja a mesma ideia trazida por Foucault em seu texto “A amizade como modo de vida”. Foucault (1981) coloca que existem valores que são compartilhados entre pessoas de um certo grupo, um conjunto de ideias e símbolos que por vezes só possuem sentido quando considerados dentro de um contexto específico e que, fora dele, ou não aparecem ou se apresentam de forma diluída, disfarçada. Não é possível desvincular a ideia de modo de vida a uma ideia de *locus*, de localidade onde ela se manifesta. Um modo de vida é necessariamente compartilhado dentre um grupo de pessoas, e, portanto, nunca por uma pessoa sozinha, fora de contexto. É preciso, então, entender que lugar é esse que as pessoas se encontram e que podem realizar suas trocas simbólicas e materiais.

Para Foucault (1981), a amizade como modo de vida é a possibilidade de uma abertura ao diálogo e de coconstrução de sentidos e significados compartilhados, um aspecto significativo das militâncias contemporâneas e que irei aprofundar mais adiante nesta dissertação nas reflexões sobre a militância monodissidente. Considerando que militância pode

ser um modo de vida, compreendo que o que caracterizaria o ethos da militância são as criações de sentidos, significados e experiências comuns, que apontam para uma direção de mudança social, levando em conta contradições e tensionamentos que surgem nesse encontro. Entendo a noção foucaultiana de modo de vida como sendo intimamente ligada a noção de ethos que traz Figueiredo (1996/2013) considerando que a amizade como modo de vida aponta para possibilidades do “gozar, do trabalhar, do pensar, do representar, do brincar e do experimentar” (FIGUEIREDO, 1996/2013), como apresentado no capítulo 3.2. desta dissertação.

Retomando a reflexão sobre a militância, coloco que é importante considerar que conquistas de direitos que ocorreram no passado e ocorrem no presente sejam afirmadas, por parte das militâncias, como tentativas de diminuir o sofrimento e a vulnerabilidade social de segmentos da sociedade. Em outras palavras, que visem ampliar as condições do habitar sereno e confiado, condição para a saúde no entendimento de Figueiredo (1996/2013). As pautas de grande parte das militâncias não podem ser diminuídas, como se a região da militância “vida política, religiosa, acadêmica” e sua direção “revolucionária, conservadora ou alternativa” não deveriam ter centralidade nas análises. Defendo, então, que quando a militância se torna um modo de vida, ela passa a demandar uma abertura ao diálogo e autoquestionamentos. Ou seja, quando uma pessoa decide se inserir em uma militância, sua práxis, seu engajamento sócio-político, seus estudos afetam a maneira como ela lida com o mundo. A militância passa a ser um convite ao diálogo, em vez de um autocentrimento redundante.

5.2 Construindo uma militância monodissidente

Para ilustrar as ideias expostas, apresento um levantamento bibliográfico realizado nas publicações localizadas no site do Coletivo Bi-Sides. Parto do Bi-Sides por ser a minha referência mais próxima, dado que sou membro do coletivo. Escrevo para o blog presente no site e acompanho as publicações de meus colegas e parceiros de militância. Pensando ainda em participação observante (BASTIEN, 2007; MALFITANO & MARQUES, 2011), entendo que faz sentido começar por onde já me insiro e, então, ir expandindo meu campo de análise para as referências externas a essas.

Entendo que por mais enviesado que possa ser esse recorte, é perceber que ele é justamente isso: um recorte. Com essa coletânea de textos, eu consigo delimitar bem os meus entendimentos sobre as construções acerca do tema da militância bissexual, expandindo para uma militância monodissidente também. Meu objetivo não é apresentar uma compreensão exaustiva acerca da militância bissexual ou monodissidente, visto que isso seria uma empreitada impossível. O campo-tema em questão não só é multifacetado, como também é tenso e fluido,

em constante transformação. Sempre haverá algum tópico a ser discutido e uma voz em discordância com outra. Entendendo a fronteira entre militância e pesquisa, busco aqui circunscrever uma certa construção de militância, localizada no tempo, no espaço, e com rostos e vozes específicos. Posto isso, abordarei a seguir textos de militantes que versam sobre o tema de construção militância, de monodissidência, bem como os textos citados por esses primeiros. No âmbito da atuação militante do coletivo selecionado para estudo, está presente a defesa de uma militância dialógica, pautada na experiência de abertura para uma construção em coautoria, inclusiva de diversidades de perspectivas sobre os temas focalizados pelo coletivo.

No campo-tema (SPINK, 2003) da militância monodissidente, Hermans (2020) coloca que, na discussão de qual é o limite prático entre alguém ser bi e alguém ser pansexual, “esse limite por si só não existe, o que existe e é extremamente válido são as próprias percepções de sua sexualidade e com qual bandeira/sexualidade você se identifica”. Jussara Oliveira (2019) destaca a necessidade de irmos além de focar em quais são as definições de uma orientação sexual e outra, e afirma acreditar “que as vezes a gente se desgasta demais nesses termos e perde o foco que é a busca de direitos para nossa comunidade, que passa por preconceitos em comum, independente da forma com que vocês se identificam” (OLIVEIRA, 2019). Essa é uma discussão que muito se encontra no campo social, em especial quando se busca entender a diferença entre bi e pansexualidade.

Kaique Oliveira Fontes (2020d) vai ao encontro da posição de Oliveira (2019), ao afirmar que o movimento bissexual, podendo-se pensar em outros movimentos também, está centrado excessivamente em achar definições do que bissexualidade é e deixa de ser, em vez de começar a criar outras demandas e lutar por objetivos mais amplos. Há uma ilusão de desunião e de falta de comunidade que precisa ser combatida, dando passos mais firmes na construção da militância.

Visibilidade é escancarar, ainda mais, a falta de dados que nós temos sobre nossa participação apagada nas articulações em conjunto com movimentos gay, por exemplo; continuar pautando a necessidade da construção de dados científicos que incluem pessoas bissexuais como categoria própria, reconhecendo que temos especificidades a serem observadas; é discutir cada vez mais a patologização de nossas vivências e combater as violências que enfrentamos em diversos campos da saúde; focar na construção de espaços em que a maioria **NÃO SEJA BRANCA, NEM CIS** (OLIVEIRA FONTES, 2020d. Acesso em 22 out. 2020. Grifos no original).

A militância monodissidente não é o único caminho possível para a construção de uma militância dialógica, mesmo quando a luta é contra a bifobia e o monossexismo. Nesse sentido, Oliveira Fontes e Avila (2020) lembram que é importante olhar bissexualidade e pansexualidade não só “como maneiras de enxergar e se relacionar com as questões de gênero e sexualidade,

mas também como movimentos políticos”. Com isso, é possível ver que esses movimentos políticos são diferentes, ainda que não se apaguem. Essa perspectiva é importante não só por levar em conta o processo de construção de cada uma dessas identidades políticas, suas histórias e atravessamentos. Ela também é importante porque quando bissexuais e pansexuais direcionam esforços à uma militância conjunta, existe o risco de se deixar de lado que o processo de consolidação de uma identidade ocorreu de forma diferente da outra (OLIVEIRA FONTES e AVILA, 2020).

Ao se pensar monodissidência sem levar em conta a integralidade da pansexualidade, e de outras orientações sexuais, como identidades autônomas, corre-se o risco de homogeneizar movimentos que possuem diferenças, a despeito de suas similaridades. Assim,

pensar exclusivamente em uma militância conjunta sem considerar as especificidades de outras identidades pode acabar prejudicando e até mesmo impedindo que a pan e polisssexualidade sejam reconhecidas como identidades que não derivam da bissexualidade (OLIVEIRA FONTES e AVILA, 2020).

Esse é um cuidado essencial para que monodissidência, enquanto ferramenta analítica e proposta político-comunitária, se mantenha como um dos caminhos possíveis para uma militância dialógica. Monodissidência deve operar enquanto via de diálogo e troca, sustentando diferenças, disparidades e inclusive desencontros. E, nesse sentido, justamente por ser uma ferramenta, ela não é essencial para que se crie uma militância que permita diálogo entre diferentes movimentos políticos.

Oliveira Fontes e Avila (2020) afirmam que uma proposta de luta conjunta não pode representar ameaças a qualquer movimento contemplado pela monodissidência, visto que a intenção de se unir é justamente para lutar contra estruturas que entendem que o campo das orientações sexuais se limita apenas ao binarismo homem-mulher. Porém, uma proposta de luta conjunta só se torna possível quando todas as orientações contempladas respeitam os espaços, as posições e as definições que cada uma possui de si própria, o que nem sempre acontece (OLIVEIRA FONTES e AVILA, 2020). Estes autores apontam a necessidade de pensar uma articulação entre um movimento integralmente bissexual e um movimento integralmente pansexual.

Entendo que é importante ter cuidado em relação a este último ponto. Pensar em articulação entre movimentos integrais, sejam eles de quaisquer orientações sexuais, só se faz possível quando existem, em primeiro lugar, orientações sexuais bem delimitadas e com identidades já bem estabelecidas. Assim, pessoas com sexualidades fluidas, com microrrótulos e/ou sem rótulos, bem como outras orientações sexuais que não possuem uma movimentação

política atuante, correm o risco de ficar à deriva nessa articulação. Nesse sentido, monodissidência ainda se apresenta como uma ferramenta útil para pensar uma articulação entre as mais diversas formas de sexualidades que se atraem por mais de um gênero.

Levando em conta o que Oliveira Fontes e Avila (2020) colocam, torna-se central que uma militância pautada num projeto monodissidente leve em conta a pluralidade de cada ator que por ela esteja contemplada, de uma maneira que suas especificidades não sejam anuladas em prol de um objetivo em comum. Com isso, percebo que ainda que monodissidência não seja o único caminho possível para uma articulação entre movimentos distintos, de modo a construir uma militância dialógica nesse campo, ela ainda pode ocupar um lugar relevante nessa empreitada. É assim que monodissidência se torna uma ferramenta analítica, o que significa que é central identificar quais são os momentos adequados para usá-la e quando ela pode se apresentar como um empecilho para uma articulação dialógica.

Considerando monodissidência enquanto ferramenta analítica, podemos realçar seu caráter político, de uma maneira análoga ao que Wuwei (2015) diz ao afirmar que sua bissexualidade é uma ferramenta política. A autora coloca que sua bissexualidade é uma ferramenta contra o heteropatriarcado, contra as normatizações impostas pela sociedade às pessoas que se atraem por mais de um gênero, contra a construção binária de natural/artificial. “Definitivamente, é uma ferramenta contra a ordem estabelecida, a favor da multiplicidade, do híbrido, da mudança e da não suposição, que nos permite acessar de forma mais sensível nossos desejos e os das outras pessoas” (WUWEI, 2015. Tradução de Natasha Oliveira). Monodissidência, assim, aparece nesse recorte político enquanto uma forma de resistência ao heterocispatriarcado, ao heterossexismo e ao monossexismo.

Fazendo uma ponte com o capítulo anterior, cabe pensar em como e quais as frentes possíveis em se assumir militância monodissidente, dialógica desde sua proposição. Na empreitada contra o monossexismo, monodissidência permite um diálogo maior entre as militâncias bissexuais e pansexuais no que diz respeito ao combate do binarismo de gênero. Bissexualidade assume formalmente essa frente com a publicação do Manifesto Bissexual de 1990 (ANYTHING THAT MOVES, 1991. Acesso em 06 abr. 2021) e a pansexualidade justamente já surge levando em conta os gêneros não-binários (JAKUBOWSKI, 2014).

Essa discussão permite uma reflexão sobre o caráter dialógico de monodissidência. Se pensamos que uma militância dialógica é aquela aberta e a mudança e ao autoquestionamento, é importante que o movimento bissexual não caia num autocentrismo redundante. Se, digamos, militantes bissexuais se fechassem ao diálogo com um movimento pansexual, que possui mais reconhecimento nessa empreitada, clamando já defenderem há décadas uma

posição contra o binarismo de gênero, ninguém se fortaleceria. Estabelecer uma aliança com o movimento pansexual, de modo a também mudar a imagem que o movimento bissexual possui, é interessante às duas partes. Não é negar que bissexuais também já estão nessa luta há anos, mas entender por quais caminhos fazemos nossa voz ser ouvida.

Trabalhando em conjunto, bi e pansexuais conseguem construir mais ferramentas e agir de forma mais efetiva na luta contra o binarismo de gênero. Somam-se esforços e se articulam os movimentos. Além disso, operando em conjunto, torna-se possível diminuir o estereótipo atrelado a bissexualidade de que ela seja uma orientação binarista, visto que, aliada a pansexualidade, torna-se mais fácil o reconhecimento da bissexualidade nessa frente. Enquanto entendo que a bissexualidade possui um papel histórico no combate ao binarismo de gênero, e que não deveria ser necessário ter que ficar se provando, considero que é benéfico para o movimento bissexual se aliar ao movimento pansexual nessa empreitada. O movimento pansexual, do mesmo modo, se beneficia de uma longa tradição de luta contra o monossexismo, protagonizado pelo movimento bissexual. Em vez de reinventar a roda, pansexuais podem aproveitar o caminho já aberto por bissexuais para se fortalecer em suas lutas. Monodissidência, portanto, surge como um dos caminhos viáveis para essa luta conjunta.

5.3 Militância e pesquisa: territórios de multiplicações dialógicas

Apresentado o que entendo enquanto militância de âmbito dialógico, trazendo o caso da militância monodissidente, passo agora a articular militância a pesquisa acadêmica enquanto facetas em diálogo. Entendo essa ponte como interessante não só por sentir falta nos estudos de psicologia por uma abordagem que aproxime esses dois campos, mas também como forma de colocar frente a frente esses eixos que sustentam e guiam essa pesquisa. Em certa medida, a discussão a seguir é uma maneira de colocar em diálogo duas facetas pessoais que, até antes dessa pesquisa, andavam apartadas e com pouco diálogo entre si.

De modo a construir essa ponte entre militância e pesquisa, apresento agora a noção de multiplicação dialógica, a qual se origina nos estudos de Guimarães (cf. 2010, 2013) como uma ferramenta teórico-metodológica que permite focar nas lacunas que existem na interação de um *self* com um outro. Existem diferentes objetos, simbólicos, no discurso de uma pessoa que dialoga com a alteridade, objetos simbólicos estes que estão ligados na emergência de um campo comum que serve de referência para esse diálogo (BASTOS e GUIMARÃES, 2014). A multiplicação dialógica permite entender a alteridade de uma pessoa no momento que o eu e o outro constroem um campo comum de diálogo. Ao mesmo tempo, concebe interpolações e aproximações, encontros e desencontros, entre as mais diversas trocas que podem permitir que

o diálogo continue ou se encerre (BASTOS e GUIMARÃES, 2014).

Uma das questões principais que a multiplicação dialógica apresenta é que, em diálogos interculturais, conceitos similares não coincidem um com outro de forma objetiva (GUIMARÃES, 2013), visto que mal-entendidos são inerentes ao diálogo e, dessa forma, é necessário um esforço mútuo entre duas pessoas para que possam sintonizar entre si (ROMMETVEIT, 1992). Existem dimensões não traduzíveis entre culturas e, assim, certas experiências subjetivas não podem ser comunicadas entre planos semióticos incompatíveis.

Quadro 5: A multiplicação das unidades tríades dialógicas

Fonte: GUIMARÃES, 2010.

A figura apresenta o triângulo semiótico de Moscovici (cf. MARKOVÁ, 2006), porém duplicado. O triângulo “indica que um objeto representado socialmente se constitui como resultado de uma negociação simbólica dialógica entre membros de uma determinada comunidade” (GUIMARÃES, 2010). Estão apresentados os planos de injunção e disjunção em meio a diferentes perspectivas, que aqui são entendidas enquanto multiplicação dialógica (GUIMARÃES, 2010).

Esse quadro apresenta um ponto central da multiplicação dialógica: existem diferentes objetos de referência no discurso de um *self* que está engajado no encontro com outro *self*, ou então de uma faceta de um *self* frente a outra faceta desse mesmo *self*, mutualmente se afetando num campo de nebulosidade imanente. Por nebulosidade, entende-se o fluxo de experiência

pré-semiótica na fronteira do *self*, do outro e do mundo (cf. VALSINER, 2007a; 2007b). Ao mesmo tempo, limites semióticos são criados e socialmente compartilhados de modo a lidar com as experiências inquietantes (SIMÃO, 2003b) que emergem desse campo nebuloso (GUIMARÃES, 2013). É também desse campo nebuloso, em que coexistem e se interpenetram tais planos de imanência, compartilhamento e interdição, que emerge a novidade (GUIMARÃES, 2010).

Guimarães propõe que:

(...) essa duplicidade multiplicada enseja todo acontecimento social, evidenciando interdições entre pontos de vista. Os diferentes pontos de vista, por sua vez, demandam a coexistência em paralelo, simultânea, portanto, de diversos campos de relações dialógicas (GUIMARÃES, 2010. p. 114).

A multiplicação de objetos simbólicos, no cerne de intercâmbios culturais, apresenta alguns limites para a integração entre os planos inter e intrasubjetivos de experiências do *self* (GUIMARÃES, 2013). Para pensar esses planos, presentes na multiplicação dialógica, apresento aqui a noção de recurso simbólico (ZITTON, DUVEEN, GILLESPIE, INVISION & PSALTIS, 2003) e a noção de ação simbólica (BOESCH, 2001). Por recurso simbólico, entende-se que:

(...) o uso de elementos simbólicos por um agente em ordem a atingir algo em um contexto social, cultural e temporal particular constitui aquele aparelho simbólico como um recurso que permite o agente a realizar uma transição de uma formação sociocultural a outra (ZITTON et al, 2003, p. 416, tradução minha).

Retomando o que é ação simbólica, podemos entender que:

(...) uma ação sempre irá ser performada por um indivíduo imerso em uma cultura que se beneficia das oportunidades ou facilidades culturais e é limitado por suas restrições; ao mesmo tempo, o ator irá selecionar e adaptar conteúdos culturais e assim criar um sentido idiossincrático da ação (BOESCH, 2001, p. 480-481, tradução minha).

Recursos e ações simbólicas, enquanto mediações das relações do *self* com o outro e com os objetos, são expressões de dialogicidade psicológica. Ambos agem sobre o tensionamento entre as aspirações pessoais e a experiência concreta, revelando significações negociáveis entre diferentes pontos de vista (GUIMARÃES, 2013). Tanto as ações simbólicas quanto os recursos simbólicos são aspectos do campo cultural (BOESCH, 1991) nas quais se desdobram nas trajetórias de vida (VALSINER, 2007b). Assim, intersubjetividade é um processo que também acontece em níveis intrasubjetivos do *self*, como por exemplo o diálogo interno (GUIMARÃES, 2013). Hermans (1996) salienta que os outros que habitam diálogos imaginários internos são derivados da nossa relação com os outros externos. Assim, o *self* é um espaço intrassubjetivo em que diversas posições são integradas, através de elaborações

semióticas de experiências afetivas e nebulosas (GUIMARÃES, 2013).

Quadro 6: Planos de injunção e disjunção de perspectivas levando a diferentes trajetórias de desenvolvimento de recursos simbólicos

Fonte: GUIMARÃES, 2010

O quadro acima apresenta como agem os planos inter e intrassubjetivos na construção do sentido da experiência através de trajetórias singulares. Tal qual apresentado nos triângulos multiplicados, nesse quadro há também uma articulação entre planos de imanência, de modo pré-ontológico, em que não há nitidez com os sentidos da experiência. “Esse plano pode ser descrito como um fluxo caótico e dinâmico de afecções que servem de base para possíveis significações” (GUIMARÃES, 2010, p. 127). As significações se constituem como naturezas-culturas que uma sociedade convencionada como uma configuração de mundo, se situando enquanto sujeitos e objetos num certo contexto simbólico (GUIMARÃES, 2010). Pode emergir a elaboração simbólica como forma de dar sentido as tensões dialógicas que se dão na fronteira do plano relacional frente o encontro com o outro (BASTOS, 2017).

No eixo horizontal da figura está a relação do *self* com o outro num plano intersubjetivo, orientada pela percepção. Aqui, pensa-se numa relação com o mundo externo, incluindo-se os outros que lá habitam, num movimento de afetar e ser afetado mutuamente. No eixo vertical está a relação do *self* com os outros internalizados, numa elaboração gerada por meio da reflexão das experiências vividas, num plano intrassubjetivo, orientado pela imaginação (GUIMARÃES, 2010; 2013). Os recursos e as ações simbólicas articulam experiências

perceptivas da exterioridade com experiências imaginárias, ou seja, articulam intersubjetividade com intrassubjetividade. Trajetórias de vida são transformadas em narrativas subjetivas enquanto são elaboradas experiências afetivo-cognitivas nebulosas (GUIMARÃES, 2013).

5.3.1 Pesquisa e militância em multiplicação

Como apresentam Bastos e Guimarães (2014), a pesquisa psicológica em psicologia cultural não pode excluir a perspectiva do pesquisador no processo de construção de conhecimento. Pelo contrário, questões teórico-metodológicas surgem da atividade construtiva do pesquisador na sua relação com o mundo e com os outros, operando através de seletividade das pessoas analisadas e dos dados construídos (cf. SIMÃO, 2007). O pesquisador é construtor de conhecimento e assume uma posição que lhe permite apresentar uma perspectiva psicológica acerca de um tema que esteja investigando. Existe uma interdependência entre pesquisador, objeto de investigação e construção de conhecimento, de forma que se faz necessário levar em conta o processo semiótico-cultural-científico que permite a emergência de novidades nesse enquadre psicológico (BASTOS E GUIMARÃES, 2014).

É importante, contudo, que a perspectiva do pesquisador não se confunda com a dos participantes da pesquisa, como aponta James (1890) como sendo uma das principais armadilhas que o psicólogo encontra. É preciso levar em conta os limites da interpretação do fenômeno psicológico, visto que tais limites no compartilhamento intersubjetivo com a alteridade podem provocar um sentimento inevitável e desconfortável no pesquisador (cf. SIMÃO, 2010), que vai tentar diminuir a tensão na sua relação com o outro.

Bastos e Guimarães (2014) ressaltam a importância da multiplicação dialógica como uma ferramenta útil para a descrição da construção de conhecimento em diálogos interdisciplinares, interespecíficos, interétnicos e interculturais (GUIMARÃES, 2011). Apresento agora as minhas contribuições à esta teoria psicológica, realizando uma ponte entre o *self* pesquisador e o *self* militante, partindo da minha própria experiência como caso a ser discutido.

Quadro 7: Multiplicação dialógica entre o *self* pesquisador e *self* militante

Fonte: adaptado de GUIMARÃES, 2010.

O quadro acima mostra duas facetas de meu *self*, uma frente a outra, num plano imanente de nebulosidade. De um lado, o *self* de pesquisador, que escolhe monodissidência como tema de investigação científica, frente a psicologia cultural-semiótica construtivista, e que está inserido num contexto que contempla outros pesquisadores, o orientador, e todo o modo de vida de um pesquisador que tento construir ao longo da minha formação acadêmica. Do outro, a faceta do *self* militante bissexual, que também tem monodissidência como seu objeto de construção e investigação de discurso político-social, contemplando outros militantes da causa, bem como pessoas monodissidentes, sejam elas militantes ou não, levando em conta minha própria experiência não só enquanto militante, mas também enquanto pessoa bissexual, independentemente da militância.

Esse quadro mostra a ambivalência entre minha posição enquanto pesquisador que se debruça sobre o tema da bissexualidade e da monodissidência, e pessoa bissexual e, portanto, de monodissidente. Minhas experiências prévias afetam a construção que faço na minha relação com a pesquisa, afetando o campo de trabalho e a relação com os participantes de pesquisa. É inevitável me considerar, na figura de pesquisador, enquanto parte do campo que estudo, e seria imprudente realizar o oposto. As experiências intersubjetivas são internalizadas, ocorrendo assim um tensionamento, intrassubjetivo, entre o objeto de investigação científico e o objeto não científico de interesse que permeia o campo sociocultural (BASTOS e GUIMARÃES, 2014).

Uma reflexão que entendo ser pertinente e que pode ser apreendida desse quadro é que, nesse recorte, ambas as facetas do *self* têm monodissidência como seu objeto, porém com

tratamentos bastante distintos. A faceta do pesquisador tenta investigar a ideia de monodissidência perante um enquadre psicológico, analisando com quais conceitos ela melhor dialoga e buscando entender quais conhecimentos científicos são construídos sobre e a partir de monodissidência. Já a faceta do militante se preocupa não em enquadres psicológicos, mas em tentar entender quais os efeitos que essa ideia possui junto a seus colegas de militância, na própria militância, e também com outros monodissidentes. O enquadre, aqui, é sócio-político, focado na ideia de comunidade e união.

Habitando o campo imanente de nebulosidade, há um encontro de cada uma das facetas que passam a negociar um diálogo que ora é construtivo, promovendo construções e permitindo a emergência da novidade, e ora encontra tensionamentos. A faceta do pesquisador por vezes encontra dificuldades em lidar com a monodissidência que o militante tem como objeto. Essa monodissidência está enquadrada num contexto em que o pesquisador pouco tem como dialogar, sendo necessário realizar uma tradução em seu sentido de modo que possa ser apreendida e internalizada como objeto. O mesmo ocorre com a faceta do militante, que precisa traduzir o objeto monodissidência do pesquisador, de modo a poder apreendê-la e colocá-la em diálogo consigo e com os vários outros que tal faceta possui.

Partindo da discussão apresentada sobre multiplicação dialógica, em que estão colocadas frente a frente as facetas de militante e de pesquisador, é possível encarar o *self* a partir da ideia de camadas que se dialogam. Aqui poderei mostrar um recorte de como bifobia e o apagamento bissexual tensionam as diferentes camadas da sexualidade. Para isso, trago a ideia de *self* epistêmico (GUIMARÃES, 2017), que visa articular as dimensões constitutivas do *self* à uma certa forma de entender como se dá elaborações de conhecimentos.

Quadro 8: *Self* epistêmico do sujeito empírico

Fonte: GUIMARÃES, 2017

Ele parte de bases afetivas, pautadas na experiência de regularidades e irregularidade das trocas das pessoas com seus ambientes, construído socialmente, através de ritos da vida estabelecidos dentro de um campo cultural específico. Em sequência a ideia de rito, podemos falar de um segmento referente a narrativas de experiências sendo reportadas e transformadas na cultura, permitindo a elaboração da experiência numa linguagem abstrata. Aqui, os mitos se reconhecem junto a crenças e os contratos fundamentais para a elaboração dos afetos da pessoa. Depois, dizemos que nas sociedades ocidentais há um segmento pautado por uma filosofia, a partir da emergência de uma lógica crítico-racional. Esse segmento se dá a partir da reflexão argumentativa sobre as imagens contrastadas nos mitos e nas experiências. O segmento pautado na filosofia solidifica a construção de ciências modernas, as quais se propõem ser operações metodológicas para a validação de conhecimento.

A apresentação do *self* epistêmico é útil para a discussão aqui feita visto que se pudermos multiplicar essa forma de entender *self*, colocando-a lado a lado de outras facetas do *self*, seja em âmbito intra, seja em âmbito intersubjetivo, encontramos uma ferramenta valiosa para a compreensão de tensionamentos possíveis que uma camada de *self* realiza sobre outra. Isso quer dizer que podemos pensar, relacionando com as multiplicações apresentadas anteriormente nesta pesquisa, quais ritos da camada militante do *self* se relacionam com ritos da camada pesquisador do *self*, ou seja, como se relacionam as diferentes trocas afetivas de uma e outra. Como se dão as aproximações entre os respectivos mitos de cada um, bem como as críticas pautas nos desregramentos e reorganizações de sentidos, e também suas operações

metodológicas.

Quadro 9: Camadas do *self*

Fonte: GUIMARÃES, 2017.

Podemos, por exemplo, dizer que na camada pesquisador do *self* existem ritos pautados em frequência em aulas de pós-graduação, leituras de textos acadêmicos e a escrita do texto científico como ações concretas sobre o mundo. Estão presentes temas míticos pautados nas formas de quais são os preceitos e crenças que estão operando num certo fazer científico, dando margem para a criação de uma certa filosofia, uma argumentação lógico-racional que permite uma reflexão de como é que a ciência deve operar. Com isso, a ciência, em si, surge como ferramenta para fundamentar teorias e métodos que validem essas formas de conhecimento. Monodissidência, aqui, se apresenta como um objeto de interesse científico, pautado em certos ritos, mitos e filosofias típicas de um fazer científico, e que diverge do aporte típico de uma camada pautada na militância.

No paralelo que aqui se constrói, considero que na camada da militância estão se estruturando certos ritos que pessoas monodissidentes realizam, práticas culturais como formas específicas de se vestir, formas de falar, lugares e comunidades específicas que são frequentadas, e as relações com seus pares. Parte dos mitos são criados a partir disso e compartilhados socialmente, e passa-se a ser possível construir uma certa ideia de que algumas

dessas experiências se constituem como de excelência para um certo modo de vida bissexual, como por exemplo a forma como cada pessoa se envolve sexual e/ou romanticamente com os diferentes gêneros que existem.

Ao mesmo tempo, vamos construindo uma certa compreensão de quais são os problemas e desafios que pessoas bissexuais enfrentam com seus outros, estando imersos em determinadas culturas. Realizamos, então, uma crítica racional pautada nessas experiências e assim um entendimento de o que é uma bifobia, como ela se estrutura, quais as necessidades de pessoas bissexuais e quais as suas demandas (cf. capítulos 4.2 e 4.3 nesta dissertação). Poderíamos pensar que a militância é uma operação metodológica em si, que se vale de fundamentos e metodologias como forma não só de validar esses conhecimentos construídos, como também de endereçar objetivamente as necessidades e demandas em ações concretas no mundo. Monodissidência surge como objeto de interesse que articula ritos e, sobretudo, mitos de pessoas bissexuais, ao redor de um certo entendimento crítico de qual o caminho mais interessante para se construir uma certa militância, orientada sob preceitos político-comunitários. Cabe pensar se monodissidência em uma e outra camada são objetos diferentes ou se são camadas diferentes de um mesmo objeto, que poderiam em si ser multiplicadas.

Considerando o efeito da bifobia sobre as diferentes camadas da sexualidade do *self*, não é difícil perceber como monossexuais (ou como a camada da sexualidade do *self* de monossexuais) tensionam as camadas de ritos e mitos de monodissidentes. Se olharmos para os mitos, podemos pensar especialmente nas discriminações e nas formas de violências que monodissidentes sofrem. Pessoas monodissidentes possuem seus ritos atravessados por tensionamentos que, necessariamente, afetam a forma como eles operam. Muitas atividades, sobretudo os atos de militância, são estruturados pensando nos efeitos da bifobia e do monossexismo. Nesse mesmo sentido, os mitos construídos sobre bissexuais, os apagamentos, estereótipos, preconceitos sofridos alteram as narrativas que bissexuais tem de si próprios ou então quais narrativas querem construir sobre si mesmos.

Considerando essa multiplicação pautada em camadas do *self*, podemos também pensar que outras camadas são tensionadas a partir de uma camada mais abrangente do *self*, uma camada da sexualidade. Pensar em como camadas políticas, artísticas, religiosas, dentre outras, tem seus mitos, seus ritos, suas críticas racionais e suas operações colocadas frente a frente, de modo que novos significados surjam a partir de um possível diálogo entre elas. Nesse caminho, cabe pensar como a bifobia afeta e atravessa essas outras camadas e como elas se estruturam a partir disso, também. Parte dos objetivos da presente pesquisa se voltaram justamente para essa questão, de modo a poder entender quais significados emergem dos diferentes encontros

possíveis entre os diversos *selves* e suas camadas.

6.0 Considerações finais: suspendendo o diálogo

Passo, agora, às palavras finais desta conversa que venho construindo ao longo dessas páginas. Como apresentei, o diálogo nunca é de fato encerrado, apenas deixado em suspenso para ser continuado depois, em outros formatos e com outros interlocutores. Iriei recapitular algumas das discussões que aqui foram desenhadas, analisando se os objetivos foram alcançados, quais transformações ocorreram nas ideias ao longo do tempo, quais foram as lacunas que foram inevitavelmente deixadas e que são convites a novos diálogos em trabalhos futuros.

Entre os objetivos gerais da pesquisa, busquei discutir o que é militância, a partir de uma perspectiva dialógica, visando nisso identificar as relações dialógicas que se estabelecem entre um militante e os significados que ele cria acerca de sua orientação sexual. Entre os objetivos específicos, busquei investigar o que militantes bissexuais e monodissidentes em geral entendiam acerca da própria ideia de monodissidência e da pluralidade de sexualidades que se atraem por mais de um gênero. Mais especificamente, quis entender o que militantes monodissidentes sentem e pensam acerca da realidade em que se inserem, investigando no que divergem e no que concordam, em especial ao que tange aos temas da monodissidência em si. E, como fio condutor geral desta dissertação, busquei favorecer as condições de criar novas ferramentas e instrumentos para que as pessoas contempladas pela monodissidência pudessem construir suas lutas e militâncias de forma mais serena e confiada (FIGUEIREDO, 1996/2013).

Entendo que, enquanto em um primeiro momento eu busquei um suposto lugar de neutralidade, como sendo apenas mais um monodissidente dentre vários outros, inevitavelmente eu precisei me confrontar com o lugar que ocupo, para a partir dele poder me engajar em diálogos com os que vieram antes de mim, com os que andaram ao meu lado, e com aqueles que aqui leem este trabalho. Assim, esta dissertação parte do meu lugar enquanto bissexual. Um militante bissexual e um pesquisador bissexual, mas definitivamente bissexual, e não apenas só mais um monodissidente, neutro, parte de um aglomerado sem forma ou rosto identificável para além das características que nos são parecidas.

Essa posição fica mais nítida sob a luz do que apresentei nos últimos capítulos desta dissertação, ao realizar uma multiplicação dialógica entre meus *selves* militante e pesquisador. Partindo enquanto uma pessoa bissexual que discute monodissidência, entendo que para construir entendimentos acerca desse tema de forma mais ampla é interessante que eu habite o campo imanente de nebulosidade com pessoas de outras orientações sexuais contempladas pela

monodissidência. Enquanto é verdade que pouco encontrei de pessoas que não bissexuais falando sobre isso em escritos militantes, não posso deixar de assinalar que meus planos de realizar uma empreitada empírica foram frustradas pela Pandemia da COVID-19. E, para além disso, seria essencial analisar se as vias ao diálogo estão abertas àqueles que não são bissexuais. Se busco dialogar com certos interlocutores, preciso estar seguro das condições para que eles participem do diálogo de forma segura e confiada (FIGUEIREDO, 1996/2013). Assim, investigar como e se pansexuais, polisssexuais, dentre vários outros grupos e pessoas, estão falando de monodissidência e, se não estão, o porquê disso.

Isso quer dizer que talvez meus objetivos de entender o que monodissidentes em geral entendem acerca de militância, de monodissidência, desse lugar que ocupam e que participam, não tenha sido alcançado. Enquanto entendo que consegui trazer diversas discussões acerca de tópicos que tangem monodissidência, eu o fiz do ponto de vista bissexual. Apresentei perspectivas bissexuais acerca da bissexualidade, de monodissidência, tanto nos atravessamentos militantes, quanto nos acadêmicos e nas pontes entre um e outro. Isso não quer dizer que falhei na empreitada de debater os temas que aqui me propus a, e sim que percebi que para abordar monodissidência de uma maneira mais ampla, seria necessário mais tempo de pesquisa, abordando um escopo maior de reflexões e, talvez de maneira central, construindo uma parte empírica, em que eu pudesse de fato falar com pessoas e ouvir o que elas têm a dizer. A presença destes outros para uma compreensão mais ampla do que é monodissidência me parece não só inescapável, como essencial.

Monodissidência não surge como um substituto ou um termo que vise superar bissexualidade. É uma nova proposta, de caráter latino-americano, que busca colocar bissexualidade lado a lado com outras orientações sexuais que se atraem por mais de um gênero. Ao mesmo tempo, entendendo o processo histórico de construção da bissexualidade tanto enquanto orientação sexual, quanto como um movimento político organizado, é que percebo uma assimetria entre ela e as pan e polisssexualidade, além das outras diversas sexualidades contempladas pela monodissidência. É entendendo que monodissidência surge enquanto um diálogo assimétrico que talvez se possa delinear caminhos para uma maior escuta e troca entre as diversas partes envolvidas.

Ao mesmo tempo, entendo que consegui apresentar e discutir diversas posições e proposições do que é, afinal, militância, tomando enquanto caso a militância monodissidente. Nesse sentido, apresentei um longo panorama histórico do movimento bissexual na perspectiva do movimento LGBTQ+. Assim, meu recorte se deu pensando nos eventos que se iniciaram no Estados Unidos da América e que se desdobraram para o resto do ocidente e eventualmente

para o resto do mundo. Não penso que bissexualidade se encerre, ou se inicie nesse recorte, entendendo que experiências bissexuais datam de milênios em diversas culturas. Mas bissexualidade enquanto movimento político possui um contexto bastante específico e é esse que busquei explorar. Outros trabalhos, como o de Lewis (2012), abordam o caráter histórico para além do movimento político da bissexualidade.

Assim, abordando militância enquanto convite ao diálogo, apresentei seu possível caráter dialógico. Entendo que militância seja engajamento coletivo a uma causa social, de modo a modificar uma realidade ou estrutura social através de um processo envolvendo distinções e intervenções, visando melhorar as condições de vida de um grupo focalizado. Discuto como militância pode se configurar enquanto um modo de vida, pela perspectiva focaultiana (FOCAULT, 1981), demandando abertura ao diálogo e autoquestionamento. Enquanto não abordei as diferenças entre militância e ativismo, tanto pela perspectiva acadêmica, quanto pela militante, meu objetivo aqui foi o de delinear pelo olhar da psicologia cultural quais seriam os elementos comuns e generalizáveis do que estrutura uma militância enquanto tal. Meu intuito foi o de circunscrever quais são os elementos comuns a todas as militâncias, não centralizando seus recortes e especificidades.

Dessa forma, acabei não realizando recortes raciais, de classe, passando apenas muito rapidamente por recortes de gênero¹⁵, e isso obviamente tem suas implicações. Enquanto não pretendi descrever ou contemplar todas as vivências bissexuais existentes, como se esse fosse um exercício possível, é importante realçar que este trabalho se pretendeu a falar do que é comum, não do que é singular. Com isso, entendo a responsabilidade que tenho que assumir ao construir uma narrativa que seja de fato compartilhada com os mais diversos grupos, tomando muito cuidado para que eu não coloque certas experiências específicas como o padrão, privilegiando certos grupos em detrimento de outros. É essencial que sejam realizadas outras discussões que entrem nos detalhes e especificidades de cada intersecção que atravessam a bissexualidade.

Monodissidência, como apresentei nos capítulos anteriores, está proposta, também, enquanto uma ferramenta analítica. Ferramenta disponível na luta contra o binarismo de gênero, como forma de articular esforços entre movimentos distintos e que possuem, talvez, objetivos bastante próximos, a dizer a desconstrução e eventual fim da bifobia e do monossexismo. Se fiz uma leitura adequada do Contrato Epistêmico do Apagamento Bissexual (YOSHINO, 2000), entendi que o alvo da bifobia não são os bissexuais, a nível pessoal, mas sim todos aqueles que

¹⁵ Entre os trabalhos que focavam na intersecção entre bissexualidade e gênero, recomendo a leitura de Seffner (2003), Lewis (2012), Jaeger (2018) e Leão (2018) para quem se interessar em se aprofundar nessa discussão.

não correspondem à norma do monossexismo. Ou seja, mais do que os bissexuais, as pessoas e grupos que destoam e divergem da prerrogativa monossexual de se atrair por apenas um gênero.

Cabe, então, retomar que não apenas aqueles que se atraem por mais de um gênero sofrem pela estrutura do monossexismo, mas também as pessoas que estão no espectro das orientações sexuais que não experimentam atração sexual, os assexuais. Se a prerrogativa da monossexualidade é a atração por apenas um gênero, sofrem aqueles que tanto experimentam atração por mais de um gênero, quanto aqueles que não experimentam atração num geral. Enquanto não pretendi adentrar no campo das assexualidades, é nítido para mim, enquanto militante, o quanto muitas das vivências de pessoas bi e *ace* são parecidas, visto que ambas são atravessadas pela mesma estrutura social. Entendendo que os efeitos da bifobia afetam aqueles que se atraem por mais de um gênero, é importante também lembrar que a estrutura prévia do monossexismo viabiliza essa opressão, provocando efeitos tanto em quem foge da sua norma, como monodissidentes e assexuais, quanto em todos os outros grupos que não se distanciam dela, os homo e heterossexuais.

No que tange às orientações sexuais em si, entendo como sendo importante realçar alguns pontos que talvez tenham ficado pouco articulados nesse trabalho. Trazendo a proposição de que uma orientação sexual (ou romântica) é composta por um tripé, aqui apresentado através dos eixos de atração, identidade e comunidade, atravessados por uma aspecto político, já de início entendemos como é essencial ir além das compreensões mais superficiais das definições pautadas somente no eixo da atração. Até mesmo, aqui nesta dissertação, eu apresento definições de algumas orientações sexuais através desse eixo, por conta da simplicidade que ele oferece. Percebo que definições que apresentam tal e tal orientação sexual por meio de suas comunidades e entendimentos identitários acabam sendo secundarizadas ou até ignoradas. O próprio fazer político que atravessa todos os três eixos costumeiramente fica de fora.

Assim, perdemos de perspectiva como as definições de orientação sexual são, para além de arbitrarias, extremamente limitantes. Entendendo que são construções sociais, visando enquadrar um espectro inteiro de atrações, identidades e comunidades em alguns poucos rótulos, vemos como é fácil certa sexualidade escapar dos enquadres muitas vezes rígidos que são essas categorias. Por exemplo, são constantes os questionamentos feitos a pessoas bissexuais que majoritariamente só se relacionam com um gênero, uma pessoa monossexual que ocasionalmente se relaciona com mais de um gênero, ou então uma pessoa assexual que se envolve sexualmente com alguma parceria. Isso ocorre já que muitas vezes não é feita uma diferenciação entre comportamentos sexuais e identidades sexuais, o que gera confusão e faz

com que essas pessoas sejam alvos de ataques e violências.

Não proponho, contudo, uma abolição destas categorias. Compreendo que orientações sexuais, enquanto tais, em uma perspectiva especialmente pautada pelo eixo da identidade, são produtoras de significados e se constituem não como pontos de chegada, que reduzem as experiências vividas, e sim como pontos de partida. Em outras palavras, ao se identificar com certa orientação sexual, incluindo também a heterossexualidade cisgênera, é que se torna possível construir todo um conjunto de referências e simbolismo produtores de significados. Estes podem ser recursos simbólicos (ZITTON et al., 2003), moradas semióticas (cf. p. 31 desta dissertação), dentre tantas outras possibilidades que não encerrem, mas iniciem uma série de diálogos tanto de forma intra, quanto intersubjetivamente.

Em um movimento semelhante, não se nomear também não se configura, a priori, enquanto um problema. Compreendendo e construindo significados por meio das dimensões da atração, da identidade e a comunidade, atravessadas pela esfera política, uma pessoa consegue criar seus próprios significados. Isso não quer dizer que a nomeação de uma sexualidade seja algo supérfluo ou acessório, e sim que o dar nome a esse conjunto de experiências é, talvez, uma forma de dar mais definição ao campo-tema (SPINK, 2003) compartilhado entre as pessoas que o habitam. O campo-tema não surge ao ser nomeado, ele primeiro é construído e só depois recebe (ou não) um nome, ainda que por vezes só ao se nomear é que se identifica o campo-tema.

Assim foi o processo de escrever essa dissertação: articulando dimensões pessoais, enfrentando momentos de tensão, de crise, de angústia, achando que não conseguiria mais caminhar em frente e lidando com frustrações e lutos que não imaginaria encontrar. Junto a tantos sentimentos tão difíceis, vivi também grandes epifanias e alegrias. Cresci enquanto pesquisador e cresci enquanto militante. Conheci novas perspectivas em psicologia, articulando conhecimentos que vim construindo em anos prévios a novas reflexões, pondo em prática o trabalho de militância que por tantas vezes me parecia pedir molduras e desenvolvimentos que eu ainda não havia explorado.

Essa dissertação nada mais é do que um constante e turbulento diálogo entre minhas facetas militante e pesquisador. Ora se parece mais uma conversa amistosa, ora um conflito tenso e repleto de ruídos. De modo algum, contudo, tive a intenção de propor um cabo de guerra, em que haveria um lado vencedor. Como já disse, todo diálogo, independentemente de qual for o seu tom, é eventualmente interrompido e deixado temporariamente em suspenso, a fim de ser continuado com novos interlocutores. Assim, cabe a quem lê esta dissertação que escolha qual diálogo quer embarcar e desenvolver, a fim de chegar a lugares que não explorei, ou então

revisitando proposições, concordando ou discordando delas, e expandindo o horizonte de ideias e de conhecimentos.

Espero que a trajetória de leitura deste trabalho tenha permitido construir novos entendimentos acerca de militância, de bissexualidade, de psicologia, de como elas se destringem, se conectam e se afastam, em um diálogo ora tenso e ora harmonioso. Eu entendo que escrever esse texto foi um dos maiores desafios que já me propus enfrentar. Monodissidência foi uma proposta que surgiu na minha militância, talvez sendo o marco formal do início da minha trajetória nesse campo de disputa. Surge em um momento em que falar de militância no contexto universitário que eu estava inserido era receita pronta para que qualquer diálogo que pudesse ocorrer se encerrasse ali mesmo. Entender que a base da ideia de monodissidência se estabelece através de rodas de acolhimento, de conversas e trocas íntimas é o contexto necessário para direcionar o olhar para talvez uma de suas mais importantes dimensões: a do convite ao diálogo.

Referências Bibliográficas

ABOUT OUR NAME... In: **Anything That Moves**, São Francisco, v.1. Inverno de 1991. p. 3. Disponível em: <https://anythingthatmovesarchive.carrd.co/#scans>. Acesso em 06 abr. 2021.

AGUIAR, D. Mitos sobre Pansexualidade! **Mídia Ninja**, 10 nov. 2019. Disponível em: <https://midianinja.org/driadeaguiar1/mitos-sobre-pansexualidade/>. Acesso em 06 abr. 2021.

ALLPORT, G. W. (1954/1979). **The nature of prejudice**. 3ª Ed. Wokingham: Addison-Wesley.

ARRUZZA, C. Considerações sobre gênero: reabrindo o debate sobre patriarcado e/ou capitalismo. In: **Outubro Revista**, n. 23, 2015. pp. 33-58;

AVILA, K. Quem jogou a primeira pedra em Stonewall? In: Bi-Sides. **Bi-Sides**, 1 mar. 2020/20 mai. 2021. Disponível em: <https://www.bisides.com/post/quem-jogou-a-primeira-pedra-em-stonewall>. Acesso em 26 out. 2020.

BAKHTIN, M. M. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Tradução: P. Bezerra, 5a. ed., 3a. imp. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1929/2013.

_____. **Estética da criação verbal**. Tradução: P. Bezerra, 6a. ed., 2a. tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 1979/2015.

BARROSO, M. F. Notas para o debate das relações de exploração-opressão na sociedade patriarcal-racista-capitalista. In: **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 133, 2018. pp. 446-462.

BASTOS, S. **Selves Itinerantes**: a construção da confiança na temporalidade do circo. 2017. 417 p. Tese (Doutorado em Psicologia Experimental) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

_____; GUIMARÃES, D. S. Cultural-affective bonds in field--research: Towards a semiotic-constructivist understanding of circus daily life. In: **Psychology & Society**, v.6, n.2, 2014. pp. 1-19.

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**: Tratado sobre a sociologia do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 1966/2003. 240 p.

BINET USA. **As the community organization that helped generate the flag, we were**

asking a question about organizations benefiting from sales from the flag while we hoped for even more. EUA, 26 maio 2020. Twitter: @BiNetUSA. Disponível em:

<https://twitter.com/BiNetUSA/status/1265146330923466753?s=20>. Acesso em 03 jun. 2021.

BISEXUALITY DAY CELEBRATED. **Long Beach Post News**, 23 set. 2008. Disponível em:

<https://lbpost.com/news/bisexuality-day-celebrated>. Acesso em 01 mar. 2021.

BOESCH, E. E. **Symbolic action theory and cultural psychology**. Berlin-Heidelberg: Springer-Verlag, 1991. 387 p.

_____. Reasons for a Symbolic Concept of Action. In: **Culture & Psychology**, v.3, n.3, 1997. pp 423-431.

BRINEGAR, M. G.; SALVI, L. M.; STILES, W. B.; GREENBERG, L. S. Building a meaning bridge: Therapeutic progress from problem formulation to understanding. In: **Journal of Counseling Psychology**, v.53, n.2, 2006. pp. 165–180.

BULGARELLI, L. **[ALERTA TEXTÃO]** - Estratégias de engajamento do movimento LGBT de São Paulo em espaços de interação online e offline (2015-2016). 2018, 199 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018.

BUTLER, J. **Gender trouble: Feminism and the subversion of identity**. New York: Routledge, 1999. 236 p.

CHELTENHAM, F. **BiNet USA**. 2020. Disponível em:

<https://binetusa2020.blogspot.com/2020/11/binet-usa.html>. Acesso em: 02. fev. 2021

CRENSHAW, K. W. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. In: **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, 2002. pp. 171-188.

DALGALARRONDO, G. J. M. **Mas daí isso n seria melhor descrito como a bissexualidade, ou o mov bi, não tendo poder, mais do q não sendo subversivo?** São Paulo, SP, 26 mar. 2021. Twitter: @penseiumacoisa. Disponível em: <https://twitter.com/penseiumacoisa/status/1375477606846492675>. Acesso em 06 abr. 2021.

DESCHAMPS, J; MOLINER, P. **Identidade em psicologia social: dos processos identitários**

às representações sociais. Petrópolis: Vozes, 2009. pp 14-24; 80-84.

DURAN, A. P. Psicoterapia e construtivismo. In: **Congresso Norte-Nordeste de Psicologia**, 1. Salvador. UFBA, 1999.

_____. Relação eu - outro: um Paradigma sob a Perspectiva do Construtivismo Terapêutico. In: Simão, L. M.; Martínez, A. M. (orgs.) **O outro no desenvolvimento humano**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004. pp. 131-144.

EISNER, S. Some differences and similarities between bisexuality and pansexuality. In: Eisner, S. **Radical Bi**, 17 out. 2011. Disponível em: <https://radicalbi.wordpress.com/2011/10/17/some-differences-and-similarities-between-bisexuality-and-pansexuality/> Acesso em 27 out. 2018.

_____. **Bi**: notas para uma revolução bissexual. Tradução: Isabela Moskovich. 1. ed. São Paulo: Editorial Linha a Linha. 2013/2021. 319 p.

ELLIS, H. **Studies in the Psychology of Sex**, Volume 2 (of 6) – Sexual Inversion, [eBook #13611]ISO-8859-1, The Project Gutenberg, 1927/2004.

FACCHINI, R. Dissolução do Coletivo Brasileiro de Bissexuais (agosto de 2007). Espaço B. **Espaço B**, 22 jun. 2010. Disponível em: <http://blog-espaco-b.blogspot.com/2010/06/dissolucao-do-coletivo-brasileiro-de.html>. Acesso em 21 out. 2020.

_____. Histórico da luta de LGBT no Brasil. CRPSP. **Caderno Temático nº 11 – Psicologia e diversidade sexual**, 2011. Disponível em: http://www.crsp.org.br/portal/comunicacao/cadernos_tematicos/11/frames/fr_historico.aspx. Acesso em 22 fev. 2021.

FIGUEIREDO, L. C. M. **Matrizes do pensamento psicológico**. Petrópolis: Vozes, 1989/2009. 208 p.

_____. **A invenção do psicológico**: Quatro séculos de subjetivação 1500-1900. São Paulo: Escuta, 1992/2007. 184 p.

_____. A militância como modo de vida: um capítulo na história dos (maus) costumes contemporâneos. In: **Cadernos de Subjetividade**, v. 1, n. 2, 1993. pp. 205-216.

_____. **Revisitando as psicologias:** da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos. Petrópolis: Vozes, 1996/2013. pp. 70-71.

FOCAULT, M. De l'amitié comme mode de vie. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. In: [Entrevista de Michel Foucault a] R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux, **Gai Pied**, nº 25, abril de 1981, pp. 38-39.

FONTANA, A. M. **Manual de Clínica em Psiquiatria**. 1. ed. São Paulo: Atheneu. v. 1, 2005. 511p.

FRENTE BISSEXUAL BRASILEIRA. **Festival Bi+ (Parte 1)**. 2020. 1 vídeo (7h. 48 min. 15 seg). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=x6QV9O0SdaI>. Acesso em 21. Out. 2020

FREUD, S. (1905) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: **Obras psicológicas completas**: Edição Standart Brasileira. Vol VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996. pp. 127-135.

_____. (1937) Análise terminável e interminável (parte VI). In: **Obras psicológicas completas**: Edição Standart Brasileira. Vol XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996. pp. 277-278.

GÊNERO E MATERIALISMO. **O que é opressão estrutural? Já repararam como essa pergunta é feita com bastante frequência ultimamente? Para respondê-la de acordo com a perspectiva marxista [...]**. Facebook. Brasil, 19 nov. 2015. Facebook: Gênero e Materialismo @generoematerialismo. Disponível em: <https://www.facebook.com/generoematerialismo/posts/1642465029367257/>. Acesso em: 21 jan. 2020.

GIDDENS, A. **Sociologia**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 4ª edição, 2001/2008. 725 p.

GOFFMAN, E. **Stigma** – Notes On The Management Of Spoiled Identity. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc, 1963. 147 p.

GT BIPANPOLI+ DA PARADA LGBT+ DE SÃO PAULO. **Está indo para a Parada LGBT de SP e quer estar entre pessoas bi, pan e polisssexuais e românticas?** [...] Facebook. Brasil, 28 maio 2018. Facebook: @bipanpoli. Disponível em: <https://www.facebook.com/bipanpoli/posts/2160013500898663>. Acesso em: 28 maio 2021.

GUIMARÃES, D. S. **Intersubjetividade e desejo nas relações sociais: O caso dos jogos de representação de papéis**. 2007, 187 p. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

_____. Intersubjetividade e desejo nas relações sociais: O caso dos jogos de representação de papéis. In: **Interacções (Portugal)**, 3, 2007. pp. 30-54.

_____. A Negociação Intersubjetiva de Significados em Jogos de Interpretação de Papéis. In: **Psicologia: Teoria e Pesquisa.**, Vol. 24 n. 4, Out-Dez 2008. pp. 433-439.

_____. **Articulações e implicações da noção de perspectiva no construtivismo semiótico-cultural para a compreensão das relações eu - outro: possível diálogo com o perspectivismo ameríndio**. 2010, 160 p. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2010.

_____. Amerindian anthropology and cultural psychology: Crossing boundaries and meeting otherness' worlds. In: **Culture & Psychology**, v.17, n.2, 2011. pp. 139–157.

_____. Desdobramentos de um possível diálogo entre psicologia cultural e antropologia americanista. In: Vichiatti, S. M. P (Org.). **Psicologia Social e Imaginário**. Leituras Introdutórias. São Paulo: Zagodoni, 2012. pp. 153-167.

_____. Self and Dialogical Multiplication. In: **Interaccões**, v. 9, 2013. pp. 214-242.

_____. Descending and ascending trajectories of dialogical analysis: seventh analytic interpretation on the short story “The guerrillero”. In: **Psicologia USP**, v.27, n.2, 2016. pp. 189-200.

_____. **Multiplicação dialógica: ensaios de psicologia cultural**. Livre-docência. 2017, 298 p. Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2017.

HERBST, D. P. What happens when we made a distinction: an elementary introduction to co-genetic logic. In: Kindermann, T. A. e Valsiner, J. (Orgs.) **Development of Person- Context Relations**. Hillsdale: Lawrence Erlbaum, 1995.

HERMANS, A. Entre Bi e Pan: respeito para além das similaridades. In: Bi-Sides. **Bi-Sides**, 1 mar. 2020/ 24 mar. 2021. Disponível em: <https://www.bisides.com/post/entre-bi-e-pan->

respeito-para-além-das-similaridades. Acesso em 20 out. 2020

HERMANS, H. J. M. Opposites in a dialogical self: constructs as characters. In: **Journal of Constructivist Psychology**, 9(1), 1996. pp. 01-26.

_____. The dialogical self: Toward a theory of personal and cultural positioning. In: **Culture & Psychology**, v.7, 2001a. pp. 243-281.

_____; KEMPEN, H. J. G.; VAN LOON, R. J. P. The dialogical self: beyond individualism and rationalism. In: **American Psychologist**, v.47, 1992. pp. 23-33.

HIRSCHFELD, M. **Die Homosexualität des Mannes und des Weibes**. Berlin: Louis Marcus, 1919. 1067 p.

JAEGER, M. B. **Experiência de minas bissexuais: políticas identitárias e processos de marginalização**. 2018, 131 p. Dissertação (mestrado) em Psicologia Social e Cultural. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina. 2018.

JAEGER, M.B.; LONGUINI, G.D.N.; OLIVEIRA, J.M.C; TONELI, M.J.F. Bissexualidade, bifobia e monossexismo: problematizando enquadramentos. In: **Periódicus**, Salvador, v.2, n.11, mai-out. 2019. pp. 16.

JAKUBOWSKI, K. Pansexuality 101: It's More Than 'Just Another Letter'. **Everyday Feminism**, 12 nov. 2014. Disponível em: <https://everydayfeminism.com/2014/11/pansexuality-101/>. Acesso em 24. Mar. 2021.

JAMES, W. **Principles of psychology**. Nova York: Holt, 1890.

JUNE 1972: THE ITHACA STATEMENT. **BiMedia.org**, 10 fev. 2012. Disponível em: <http://www.bimedia.org/1984/june-1972-the-ithaca-statement/>. Acesso em: 09 jan. 2018.

JORM, A.; KORTEN, A.; RODGERS, B.; JACOMB, P.; CHRISTENSEN, H. Sexual orientation and mental health: Results from a community survey of young and middle – aged adults. In: **British Journal of Psychiatry**, v.180, n.5, 2002. pp. 423-427.

KINSEY, A. C; POMEROY, W. B; MARTIN, C. E. **Sexual Behavior in the Human Male**. Philadelphia: W. B. Saunders, 1948. 804 p.

- KLEIN, F. **The Bisexual Option**. 2. ed. Binghamton: The Haworth Press, 1978/1993. 230 p.
- KRAFFT-EBING, R. **Psychopathia Sexualis** Stuttgart: Enke, 1886. 110 pp.
- KRIGER, N. A glossary for social epidemiology. In: **J Epidemiol Community Health**; 2001. pp. 693–700.
- LAGO, R. F. do. **Bissexualidade Masculina: dilemas de construção de identidade sexual**. 1999. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Instituto de Medicina Social, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 1999.
- LEÃO, M. **Os unicórnios no fim do arco-íris: bissexualidade feminina, identidades e política no Seminário Nacional de Lésbicas e Mulheres Bissexuais**. 2018, 116 p. Dissertação de Mestrado em Saúde Coletiva – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- LEÃO, M. E. A.; GUIMARÃES, D. S. Perspectiva poética da alteridade: diálogos entre Rimbaud e Bakhtin. In: **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 33, n. 1, 2021. pp. 2-11.
- LEE, S. Second annual Bisexual Awareness Week to be held Sept. 20 – 26; events across U.S. and online. **LGBT Weekly**, 16 set. 2015. Disponível em:
<https://web.archive.org/web/20150921055642/http://lgbtweekly.com/2015/09/16/second-annual-bisexual-awareness-week-to-be-held-sept-20-26-events-across-u-s-and-online/>.
 Acesso em 13 mar. 2021
- LINELL, P. Troubles with mutualities: towards a dialogical theory of misunderstanding and miscommunication. Em: I. Marková, C. Graumann e K. Foppa (orgs.), **Mutualities in Dialogue**, Cambridge University Press, 1995. pp. 176-213.
- _____. **Rethinking Language, Mind and World Dialogically: Interactional and Contextual Theories of Human Sense-Making**. Charlotte: Information Age Publisher, 2009.
- LOPES, A. Primeira Semana da Visibilidade Bissexual acontece na FCL-Assis. In: **Jornal NOSSO CAMPUS**. Ano XI ed. 42. pp 8-9. setembro, 2018. Acesso em 15 mar. 2021. Disponível em: http://www2.assis.unesp.br/jnc/setembro_2018.pdf.
- LOVETAPESCOLLECTIVE. **L020A Sylvia Rivera, “Y’all Better Quiet Down” Original Authorized Video, 1973 Gay Pride Rally NYC**. 2019. 1 vídeo (5 min 28 seg). Disponível

em: <https://www.youtube.com/watch?v=Jb-JIOWUw1o>. Acesso em 28 maio 2021.

_____. **L002A Intro 475 Marsha P Johnson interviewed by Betty Brown 4 27 73**. 2020. 1 vídeo (57 seg). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tvW-Fif4KFE>. Acesso em 24 fev. 2021.

MACHADO, B. Qual a diferença entre identidade de gênero e orientação sexual? **Super Interessante**, 28 jan. 2016/ 29 jan. 2021. Disponível em: <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/qual-a-diferenca-entre-identidade-de-genero-e-orientacao-sexual/> Acesso em: 27 jan. 2020.

MARKOVÁ, I. **Dialogicidade e representações sociais**: As dinâmicas da mente. Rio de Janeiro: Vozes, 2003. 112 p.

MARTIN, K. The Mattachine Society & LGBTQ History. **Magellan TV**. *set. 2018/* 06 jan. 2021. Disponível em: <https://www.magellantv.com/articles/the-mattachine-society-lgbtq-history>. Acesso em 28. mar. 2021.

MEAD, G. **Mind, Self, and Society**: From the Standpoint of a Social Behaviorist. Ed: Charles W. Morris. Chicago: University of Chicago Press. 1934. p. 178.

MOJO; ELLIOT; KROL. Sobre assexualidade. In: Mojo, Elliot, Callisto, Barros. M. **Aroaceiros**. 5 set. 2020. Disponível em: <https://aroaceiros.com/2020/09/05/sobre-assexualidade/>. Acesso em 31 mai. 2021.

MOSCOVICI, S. **Psicologia das minorias ativas**. Rio de Janeiro: Vozes, 1979/2011. 288 p.

_____. **Representações sociais**: Investigações em psicologia social. 11. Ed. Rio de Janeiro: Vozes. 2000/2015. 408 p.

OCHS, R. Biphobia. In: Ochs, R.; Rowley, S. E. (org.). **Getting Bi**: Voices of Bisexuals Around the World. Boston: Bisexual Resource Center, 2005/2015. pp. 201-205. Disponível em <<https://robynocho.com/biphobia/>>. Acessado em 28. mar. 2021.

OLIVEIRA, J. R. Bi, Pan, Poli? Aro, Ace? Desafios na construção de um movimento monodissidente. In: Jussara R. Oliveira. **Nerd, treteira, ativista e acadêmica**, 3 jul. 2019. Disponível em: <https://medium.com/nerd-treteira-ativista-e-academica/bi-pan-poli-aroe-desafios-na-construcao-de-um-movimento-monodissidente-50bd0898a105>. Acesso em 21 out.

2020

OLIVEIRA, N. A bissexualidade não é complexa. In: Bi-Sides. **Bi-Sides**, 24 ago. 2020/ 15 out. 2020. Disponível em: <https://www.bisides.com/post/a-bissexualidade-nao-e-complexa>. Acesso em 26. Mar. 2021

OLIVEIRA FONTES, K. Vamos falar de referências? In: Bi-Sides. **Bi-Sides**, 22 jun. 2020(a). Disponível em: <https://www.bisides.com/post/vamos-falar-de-referencias>. Acesso 21 out. 2020.

_____. Repensando a visibilidade bissexual. In: Bi-Sides. **Bi-Sides**, 11 set. 2020(d). Disponível em: <https://www.bisides.com/post/repensando-a-visibilidade-bissexual>. Acesso 21 out. 2020

_____; AVILA, K. As diferenças entre o ativismo bi e pan. In: Bi-Sides. **Bi-Sides**, 26 ago. 2020. Disponível em: <https://www.bisides.com/post/as-diferencas-entre-ativismo-bi-e-pan>. Acesso em 22 out. 2020.

OUR HISTORY. **Bisexual Resource Center**. Disponível em: <https://biresource.org/about/our-history>. Acesso em 28 mar. 2021

PAGE, M. History of the bi flag. **BiFlag.com**, 10 jun. 2001/ 04 fev. 2012. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20120204070907/http://www.biflag.com/Activism.asp>. Acesso em 01. Mar. 2021.

PAUL, J. P. San Francisco's Bisexual Center And The Emergence Of A Bisexual Movement. In: **Bisexualities: The Ideology and Practice of Sexual Contact with both Men and Women**. EJ. Haeberle and R. Gindorf, (eds). New York, 1998. pp. 130-139

PFLAG. The PFLAG Queens Chapter Names New Award for Bisexual Activist Brenda Howard. **PFLAG**, 15 out. 2005. Disponível em: <http://www.pflag-queens.org/BrendaHoward-PressRelease.txt>. Acesso em 15 mar. 2021.

PORTALMPOST. **Bissexual começa movimento por nova representação na sociedade brasileira**. PORTALMPOST, 2010. 1 vídeo (3 min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=QeCWtJWn150&feature=emb_logo. Acesso em 21 out. 2020

PRIMAVERA BISSEXUAL. **Dia 23 de setembro é o dia internacional da visibilidade bissexual! Visto que a bissexualidade ainda é um tema pouco discutido no movimento LGBT [...]** Facebook. Brasil, ago.? 2016. Facebook: Primavera Bissexual @PrimaveraBi. Disponível em: <https://www.facebook.com/events/950802671714726/>. Acesso em: 28 mai. 2021.

RIBEIRO, D. “É preciso considerar as opressões estruturais, como o racismo, para discutir currículo”. In: [Entrevista concedida a] Ana Luiza Basílio. **Centro de Referências de Educação Integral**. 21 nov. 2016. Disponível em: <https://educacaointegral.org.br/reportagens/e-preciso-considerar-as-opressoes-estruturais-como-o-racismo-para-discutir-curriculo/>. Acesso em: 21 jan. 2020.

RITCHIE, V. **The "Rampant Transphobia" of Bisexual History**. Verilybitchie, 2020. 1 vídeo (12 min 7 seg). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7-e8C80VEfY>. Acesso em 06 abr. 2021.

ROMMETVEIT, R. Outlines of a dialogically based socio-cognitive approach to human cognition and communication. In: A. H. Wold (Ed.), **The dialogical alternative: Towards a theory of language and mind**. Oslo: Scandinavian University Press, 1992. pp. 19-44.

SANTOS, M. A.; GOMES, W. B. Self Dialógico: Teoria e Pesquisa. In: **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 15, n. 2, 2010. p. 353-361.

SANTOS, C. G. C. O. dos; OLIVEIRA, N. BERNARDES, S. P.; FERREIRA, W. T. R. Da invisibilidade ao reconhecimento: experiência de roda de conversa e validação da bissexualidade em São Paulo. In: **Bis**, vol. 19, n. 2, dez. 2018. pp. 77-85.

SHEARER, A; HERRES, J; KODISH, T; SQUITIERI, H; JAMES, K; RUSSON, J; ATTE, T; DIAMOND G. Differences in Mental Health Symptoms Across Lesbian, Gay, Bisexual, and Questioning Youth in Primary Care Settings. In: **J Adolesc Health**, 2016. pp. 38-43.

SIGNIFICANT GAY EVENTS ~ TIMELINE. **GPA Training Services**, 2006. Disponível em: https://web.archive.org/web/20140315172313/http://www.gpascotland.com/Reference_files/GPA%20Gay%20Events%20Timeline.pdf. Acesso em 09 jan. 2018.

SILVA, V. G. da. **Faca de Dois Gumes: percepções da bissexualidade masculina em João Pessoa**. 1999. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia,

Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1999.

SIMÃO, L. M. Interação verbal e construção de conhecimento: aspectos do diálogo pesquisador-sujeito. In: **Psic.: Teor. e Pesq.**, Brasília, v.8, n.2, 1992, pp. 219-229

_____. A noção de objeto e a concepção de sujeito em Boesch. In: Simão, L. M.; Souza, M. T. C. C.; Coelho Junior, N. E. **Noção de objeto, concepção de sujeito**: Freud, Piaget e Boesch. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002. pp 88-120.

_____. Beside Rupture – Disquiet; Beyond the Other - Alterity. In: **Culture & Psychology**, v. 9, n. 4, 2003b. pp. 449-459.

_____. **Sociogênese e alteridade em Pierre Janet**. Texto apresentado no III congresso norte-nordeste de psicologia, João Pessoa, PB. 2003c.

_____. Alteridade no diálogo e construção de conhecimento. In: Simão, L. M.; Martínez, A. M. **O outro no desenvolvimento Humano**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004a. pp. 29-39.

_____. Semiose e diálogo: para onde aponta o construtivismo semiótico-cultural. In: Souza, M. T. C. C. **Os sentidos de construção**: o si-mesmo e o outro. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004b. pp. 13-24.

_____. **Why otherness in research domain of semiotic-cultural constructivism**. Texto apresentado no Third international conference on the dialogical *self*. 2004c

_____. We Researchers: Unquiet people disquieting others. A Commentary on Duarte & Gonçalves “Negotiating motherhood: A dialogical approach”. In: **International Journal for Dialogical Science**, v.2, n.1, 2007. pp. 277-285.

_____. **Ensaio Dialógicos**: compartilhamento e diferença nas relações eu outro. São Paulo: HUCITEC, 2010. 286 p.

SOCIAL TRANSITION. **TransWhat?**. Disponível em:

<https://transwhat.org/transition/socialtrans.html>. Acesso em 18 abr. 2019.

SPINK, P. K. Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós-construtivista. In: **Psicologia & Sociedade**; v. 15, n.2, Jul-Dez 2003. pp 18-42.

TAYLOR, E. Groups and oppression. In: **Hypatia**, v.31, n.3, 2016. pp. 520-536.

TIMELINE: THE BISEXUAL HEALTH MOVEMENT IN THE US. **BiNet USA**. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20191022104318/http://www.binetusa.org/bihealth.html>
Acesso em: 09 jan. 2018.

URQUHART, E. Staying Married Through a Gender Transition. In: **Slate**, 21 dez. 2016.
Disponível em: <https://slate.com/human-interest/2016/12/staying-married-through-a-gender-transition.html>. Acesso em 17 abr. 2019.

VALSINER, J. **Human development and culture**. Lexington, MA: Heath, 1989. 396 p.

_____. Dialogical models of Psychological Processes: Capturing dynamics of development. In: **Polish Quarterly of Developmental Psychology**, vol. 3, no. 2, 1997. pp. 155-160.

_____. **Culture in minds and societies: Foundations of Cultural Psychology**. New Delhi: Sage Publications, 2007a.

_____. Human Development as Migration: Striving toward the unknown. In: Simão, L. M. & Valsiner, J. (Eds.) **Otherness in Question: Labyrinths of the self**. Charlotte: Information Age Publishing, 2007b. pp. 349-378.

VAS, D. Sobre (não) ter passabilidade hétero. In: Bi-Sides. **Bi-Sides**, 23 set. 2017. Disponível em: <https://www.bisides.com/post/sobre-nao-ter-passabilidade-hetero>. Acesso em: 26 jan. 2020.

_____. Minha militância monodissidente. In: Bi-Sides. **Bi-Sides**, 7 abr. 2020a. Disponível em: <https://www.bisides.com/post/minha-militancia-monodissidente>. Acesso em 08 ago. 2020.

_____. Brenda Howard e o porquê de não dizermos Parada Gay. In: Bi-Sides. **Bi-Sides**, 22 jun. 2020c. Disponível em: <https://www.bisides.com/post/brenda-howard-e-o-por-que-de-nao-dizemos-parada-gay>. Acesso em 26 out. 2020.

WATZLAWIK, M.; SCHACHTER, E.; CUNHA, C. Exploring Explorations as a Recursive Process. In: Beckstead, Z (ed). **Cultural Psychology of Recursive Process**. Charlotte: Information Age Publishing, 2015. pp. 161-192.

WERTSCH, J. V. **Voices of the mind**: a sociocultural approach to mediated action. Cambridge: First Harvard University Press, 1991. 169 p.

WUWEI, N. Mi bisexualidad es una herramienta política. In: Wuwei, N. **Reflexiones Degeneradas**, 15 nov. 2015. Disponível em: <https://reflexionesdegeneradas.wordpress.com/2015/11/15/mi-bisexualidad-es-una-herramienta-politica/>. Acesso em 24. Mar. 2021

YOSHINO, K. The epistemic contract of bisexual erasure. In: **Stanford Law Review (Refereed)**, v.52, n.2. 2000. pp. 353-478.

YOUNG, I. M. **Justice and the politics of difference**. Princeton: Princeton University Press, 1990. 293 p.

ZITTOUN, T.; DUVEEN, G.; GILLESPIE, A.; INVISION, G.; PSALTIS, C. The use of developmental resources in developmental transition. In: **Culture & Psychology**, 9(4), 2003. pp. 415-448.