

## MOVIMENTO LGBT: UMA ESCOLA DE EMANCIPAÇÃO

ALLENE CARVALHO LAGE<sup>\*</sup>  
RAFAEL LIMA VIEIRA<sup>\*\*</sup>

### RESUMO

Este trabalho nasce das reflexões empreendidas no curso de Mestrado em Educação na Universidade Federal de Pernambuco/CAA, em que buscamos conhecer o perfil político-identitário do movimento LGBT em Caruaru-PE. Tomamos a analogia entre o Movimento LGBT e a Escola em suas atribuições de transmissão do conhecimento e de transformação de subjetividades. Dessa forma, o movimento LGBT pode ser considerado uma escola de emancipação. Caracterizamos a atuação educativa e emancipatória desse movimento como transformadora das bases sociais que estruturam nossa sociedade, sendo a Razão Indolente particularmente reorganizada a partir das suas conquistas. Vozes de sujeitos da militância dão respaldo a nossas colocações sobre as transformações sociais e estruturais emancipatórias possíveis, a partir da ação educativa da militância LGBT.

**Palavras-chave:** Movimento LGBT. Escola. Emancipação. Sociologia das ausências. Pernambuco.

### ABSTRACT

*This article is the result of reflections developed during a Master in Education at the Federal University of Pernambuco/CAA, in which we seek to comprehend both the political and identity profile of the LGBT movement in Caruaru-PE. We adopt the analogy between the LGBT movement and the School in its functions of diffusing knowledge and transforming subjectivities. Thus, the movement ought to be considered a school of emancipation. We also depict the educative and emancipatory activities of the LGBT movement, whose*

---

<sup>\*</sup> Pós-doutora em Educação na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2012). Doutora em Sociologia pela Universidade de Coimbra (2006). Desde março de 2006, é Professora Adjunta da Universidade Federal de Pernambuco/Núcleo de Formação Docente do Centro Acadêmico do Agreste (Caruaru). Professora do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação Contemporânea e Coordenadora do Observatório dos Movimentos Sociais na América Latina da UFPE/CAA. Endereço eletrônico: allenelage@yahoo.com.br.

<sup>\*\*</sup> Mestre em Educação pela Universidade Federal de Pernambuco – Centro Acadêmico do Agreste. Graduado em Pedagogia pela mesma instituição. Pesquisador do Observatório dos Movimentos Sociais na América Latina da UFPE/CAA. Professor dos Anos Iniciais da Educação Básica da Rede Municipal de Brejo da Madre de Deus – PE. Endereço eletrônico: rafaellimavieira@yahoo.com.br.

*achievements reorganize the Indolent Reason, as transformative of the social bases that underpin our society. Voices of militant actors support our conclusions on the social and structural emancipatory potential of the educational activities in LGBT activism.*

**Keywords:** LGBT movement. School. Emancipation. Sociology of absences. Pernambuco.

## INTRODUÇÃO

Este trabalho contempla algumas reflexões resultantes de uma pesquisa realizada no âmbito do curso de mestrado em educação<sup>1</sup>, em que buscamos conhecer o perfil político-identitário do movimento LGBT<sup>2</sup> no município de Caruaru-PE. Procuramos nas vozes de sujeitos militantes o alcance emancipatório da educação desse Movimento.

Partimos do pressuposto de que o Movimento LGBT é um espaço propriamente educativo. Isso não é apenas uma perspectiva, mas uma constatação. Anderson Ferrari (2004) vai dizer que o Movimento LGBT é educativo em primeiro lugar por propiciar uma sociabilidade educadora para os próprios militantes e para a sociedade em geral; segundo, por se apresentar como forma de transformação social através da mobilização coletiva; terceiro, por que desenvolve ações de caráter formador e transformador das visões, posturas e hábitos dos seus integrantes.

Sua justificativa está no pensamento de Boaventura de Sousa Santos (2001), que “entende a educação como todo campo de criação de ‘subjetividades paradigmáticas, ou seja, local em que o pensamento crítico independente, de transformação emancipatória, pode e deve ocorrer.” (FERRARI, 2004, p. 107).

Concepção semelhante acerca do caráter educativo dos coletivos de reivindicação política também pode ser encontrada na perspectiva de Sônia Azevedo (2000), ao conceber a ação coletiva dos sindicatos como um espaço privilegiado de aprendizagem e construção de identidades transgressoras. A frase final que pode ser encontrada em sua obra *Sindicato: um local de aprendizagem* sintetiza a capacidade que as ações coletivas têm na transformação

---

<sup>1</sup> Dissertação defendida e aprovada em maio de 2013, no Programa de Pós-Graduação em Educação Contemporânea – Centro Acadêmico do Agreste (CAA) da Universidade Federal de Pernambuco, tendo como título o seguinte: “Intencionalidades políticas no pensamento educativo da militância LGBT em Caruaru”.

<sup>2</sup> LGBT ou ainda, LGBTTTs, é a sigla construída pelos movimentos sociais para designar Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transsexuais e Transgêneros.

dos agentes que os compõem e na estrutura social e política do mundo: “Afim, sindicato é para lutar e, felizmente, um extraordinário espaço de aprendizagem!” (AZEVEDO, 2000, p. 80).

De fato, são várias as afirmações acerca do caráter educativo do movimento LGBT. Mas cabe levarmos em consideração que a proposta educativa desse Movimento para a emancipação é muito mais profunda do que costumamos perceber. Essa ideia de emancipação vai além da questão legal e de obtenção de direitos. Também não é, de forma alguma, uma iniciativa hermética ou egoísta que busca vantagens para um segmento específico da população. Podemos confirmar isso ao percebermos como a emancipação almejada pelo movimento LGBT está ligada a uma transformação profunda do mundo em que vivemos, e não apenas da situação social e política da população LGBT.

Este trabalho pretende mostrar como o movimento LGBT, partindo das reivindicações específicas de um grupo identitário, tem a capacidade de modificar a lógica que rege nossa sociedade através de processos eminentemente educativos, dos quais participam tanto seus integrantes quanto a sociedade de uma maneira geral. Por esse motivo, pode ser caracterizada, por analogia, como o espaço escolar seja no que diz respeito à sua atribuição de transmissora do conhecimento ou de transformadora de subjetividades.

De fato, o mundo contemporâneo vive sob o domínio de uma lógica criada a partir de interesses de controle estatal e dominação econômica. Essa lógica está fundamentada por uma estrutura social que pode ser facilmente identificada a partir da análise da racionalidade científica que lhe serve de suporte. A Razão Indolente é, pois, o modelo de racionalidade científica determinante da forma de pensar as experiências sociais contemporâneas. E é essa racionalidade que a ação educativa emancipatória do movimento LGBT consegue tocar.

## **O CAMINHO DA EMANCIPAÇÃO**

No filme estadunidense *Direito de Amar*, ambientado no início da década de 1960, o personagem principal, George, interpretado pelo ator inglês Colin Firth, em vários momentos se refere a si e a seu namorado como invisíveis, numa clara alusão à homossexualidade de ambos. Durante todo o filme, enxergamos a homossexualidade sob o olhar desse personagem, que lida com ela como algo impedido de se manifestar, impossibilitado de ser no

mundo, detentora de uma lógica que não se enquadra nos padrões “normais” de sociabilidade e, por isso, é obrigada a se tornar invisível para conseguir “sobre-viver”. Para que essa invisibilidade tenha sucesso, é necessário que esses personagens se revistam de um modo de vida aceitável, normal, decente, civilizado, padronizado; um modo de vida estético-moral que impossibilite a denúncia de sua transgressão.

Em algum momento, numa de suas aulas, o personagem George, que é professor universitário, diz o seguinte:

[...] uma minoria é considerada como tal só quando constitui um tipo de ameaça à maioria. Uma ameaça real, ou suposta. E é aí que reside o medo... E se for uma minoria de certo modo invisível, então o medo é maior. É por causa desse medo que a minoria é perseguida (DIREITO, 2009).

A fala desse personagem sobre as minorias e sobre o medo que elas desencadeiam serve como catarse para ele, considerando que ele próprio faz parte de tal “minorias sexual”. O medo, na análise do personagem, não diz respeito às minorias em si, mas à desestabilização das normas, à ruptura do “sossego” social que ela é capaz de provocar.

Portanto, a invisibilidade a que o filme faz referência não parece ser uma invisibilidade real, pois como parece, a não identificação da ameaça é mais nociva que a sua simples existência; ela precisa antes ser identificada. É suficiente que a identidade dessa minoria seja refutada em troca da identidade da maioria; nesse caso, que a homossexualidade transforme a si própria em heterossexualidade, invisibilizando-se, pois se considera ser ela um tipo de manifestação social não autorizada à existência. Ela é produzida, então, como não existente a partir de sua invisibilidade.

É também em relação a uma “não-existência ativamente produzida” que Boaventura de Sousa Santos (2002, 2006) desenvolve uma parte de sua reflexão teórica e epistemológica. Numa síntese introdutória dessa teorização, Lage (2005) afirma:

O quadro teórico da Sociologia das Ausências, desenvolvido por Boaventura de Sousa Santos [...], procura demonstrar que aquilo que não existe é, na verdade, activamente produzido como não existente, como uma alternativa não-credível ao que existe. A questão da não existência incide então numa invisibilidade produzida, numa descredibilidade construída de modo a apontar cenários sem alternativas (LAGE, 2005, p. 36).

Podemos considerar que a Sociologia das Ausências se debruça a desvendar a forma como a racionalidade ocidental, que se desenvolveu ao longo dos últimos duzentos anos, tem se caracterizado por uma lógica de exclusão tanto de saberes quanto de experiências diversas, inclusive saberes e experiências sobre a sexualidade. O argumento inicial de Boaventura de Sousa Santos é que essa invisibilidade e essa exclusão estão a serviço do capitalismo global e da globalização neoliberal.

Para isso, Boaventura de Sousa Santos (2006, p. 94) foi buscar dados nas “lutas, iniciativas, movimentos alternativos, muitos dos quais locais, muitas vezes em lugares remotos do mundo”, para justificar seu ponto de vista e criar alternativas a essa situação. Defendemos que um dos perfis de ativismo político e militante LGBT assume a forma de oposição à racionalidade ocidental que Boaventura de Sousa Santos critica.

A escolha de Santos pelas experiências e saberes locais foi feita com base na constatação de que tais lutas e experiências tem certo potencial de transformação social se consideradas à luz de uma nova forma de racionalidade. É certo que, com base nas Ciências Sociais, tais como as conhecemos, seria impossível pensar uma alternativa ao capitalismo a partir de lutas e iniciativas locais, e muitas vezes individuais; entretanto o autor propõe uma nova sociologia, um novo olhar epistemológico sobre o mundo.

Em primeiro lugar, a experiência social em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que a tradição científica ou filosófica ocidental conhece e considera importante. Em segundo lugar, esta riqueza social está a ser desperdiçada. É deste desperdício que se nutrem as ideias que proclamam que não há alternativa, que a história chegou ao fim e outras semelhantes. Em terceiro lugar, para combater esse desperdício da experiência, para tornar visíveis as iniciativas e os movimentos alternativos e para lhes dar credibilidade, de pouco serve recorrer à ciência social tal como as conhecemos. No fim das contas, essa ciência é responsável por esconder ou desacreditar as alternativas (SANTOS, 2006, p. 94).

Nessa direção, é necessário conhecermos qual o modelo de racionalidade que dirige nossa perspectiva de transformação do mundo, para podermos operar mudanças epistemológicas e práticas nela. O modelo de racionalidade criticado por Santos vai ser denominado de Razão Indolente. Essa Razão é, pois, o modelo de racionalidade científica determinante da forma de pensar as experiências sociais contemporâneas. O princípio máximo dessa

lógica é, por um lado, o de estimular a descrença na diversidade de experiências como possibilidade de existência no mundo; por outro lado, estimular a adesão de um consenso em relação a tais experiências, e esse consenso sempre está ligado a iniciativas e metas neoliberais e globalizantes (LAGE, 2005, p. 36). Por isso, as monoculturas são as únicas formas permitidas de manifestação social, pois se nega, a partir da razão indolente, a possibilidade de multiplicidade social.

Essas cinco monoculturas são justamente as criadoras de não-existências e de invisibilidades de vários saberes e experiências sociais. Elas podem ser explicadas ao concebermos a capacidade da razão indolente de criar totalidades e destruir diversidades; a tal capacidade da razão indolente, Santos chama de “razão metonímica” (SANTOS, 2006).

Como diz Santos, “A razão metonímica é obcecada pela ideia de totalidade sob a forma de ordem. Não há compreensão nem ação que não seja referida a um todo e o todo tem total primazia sobre cada uma das partes que o compõem” (SANTOS, 2006, p. 97). Nesse sentido, as monoculturas são o reduto empobrecido de significados sobre o mundo; pode ser tido como um enorme espaço dominado por uma única forma de pensar, por isso monocultural. Podem-se considerar cinco as monoculturas definidas por Santos, conforme a figura a seguir:

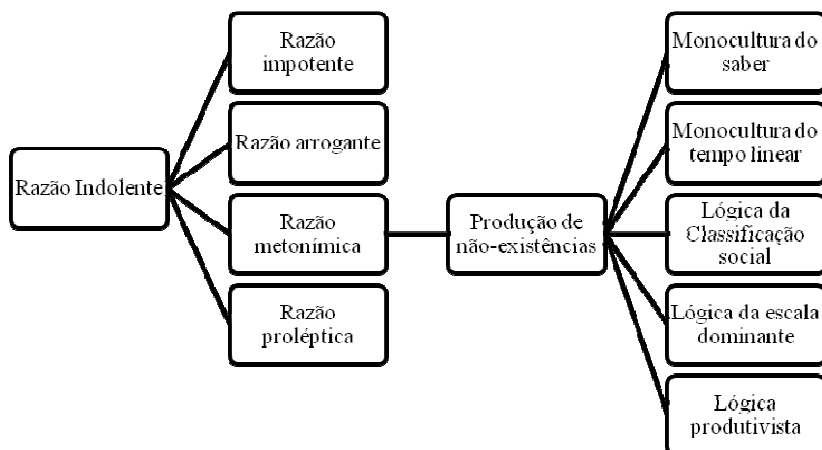


FIGURA 1 – Esquema ilustrativo da Razão Indolente<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Esquema construído a partir de Santos (2006).

Como podemos constatar, a razão indolente se manifesta a partir de várias formas, mas a ênfase dada por Boaventura de Sousa Santos à sua face metonímica não é arbitrária. O autor justifica sua escolha por ter sido essa uma das formas da razão indolente que menos suscitou debate, interpretação e alternativas. Portanto, ao considerar que a racionalidade ocidental age a partir da criação de ausência, da criação de não-existências, Santos elabora um quadro de análise até então desconhecido e pouco explorado.

Sinteticamente, as monoculturas responsáveis pelas não-existências e invisibilidades das experiências sociais, e que dão conta de explicar a extrema exclusão social das várias experiências sociais, inclusive das formas de vida não heterossexuais, podem ser apresentadas nos seguintes termos:

*i) monocultura do saber e do rigor do saber:* aqui, a relação dicotômica que encobre uma relação hierárquica diz respeito à “transformação da ciência moderna e da alta cultura em critérios únicos de verdade e de qualidade, respectivamente” (SANTOS, 2006, p. 102). A não-existência pode ser reconhecida aqui a partir dos critérios que determinam o que é ignorância ou incultura.

A facilidade com que identificamos o nível de instrução das pessoas ou a qualificação intelectual a partir de critérios como a língua, por exemplo, ao distinguir aquele que “fala certo” daquele que “fala errado” denunciam nossa introdução nessa lógica que ditando as fronteiras entre o ignorante e o intelectual nos situam na lógica totalitária que transforma saberes diferentes em saberes abjetos.

*ii) monocultura do tempo linear:* essa lógica determina que a história tem um fim e uma direção além de únicos, de antemão conhecidos. O progresso, o desenvolvimento, a modernização, a revolução, a globalização e o crescimento são suas principais expressões. “esta lógica produz não-existência declarando atrasado tudo o que, segundo a norma temporal, é assimétrico em relação ao que é declarado avançado” (SANTOS, 2006, p. 103).

No Brasil e em outros lugares do mundo, a desqualificação das formas de vida indígenas, por exemplo, que não são regidas pela temporalidade capitalista, na qual “tempo é dinheiro”, prova o quanto a monocultura das temporalidades tem o papel de desqualificar um enorme contingente de experiências sociais. Talvez viver sob uma temporalidade destoante tenha sido o motivo de as populações indígenas nunca terem conseguido “acompanhar” e se adequar ao sistema de dominação colonial que vigorou no território brasileiro desde a chegada dos europeus. Também sobre a forma de

vida camponesa tradicional, essa mesma lógica diz ser uma forma atrasada ou obsoleta de utilização do tempo, muitas vezes associada ao escravismo e à subvida por não pretender a geração de lucro e excedentes.

iii) *lógica da classificação social*: assenta na monocultura da naturalização das diferenças. Aqui temos uma lógica em que a divisão das populações em categorias determinam, por si só, hierarquias baseadas numa relação inferioridade/superioridade naturalizada. “A classificação racial e a classificação sexual são as mais salientes manifestações dessa lógica” (SANTOS, 2006, p. 103). A ideia de classificação justifica o argumento de que a hierarquia consequente dela não é intencionalmente estabelecida, mas naturalmente determinada; daí a obrigação de quem é considerado superior exercer a sua superioridade sob a forma de dominação, como o exemplo da dominação do masculino sobre o feminino, do branco sobre o negro etc. A não-existência expressa por essa lógica é a da insuperável inferioridade por que natural<sup>4</sup>. A natureza da inferioridade determina a sua eterna condição.

iv) *lógica da escala dominante*: aparece como estratégia de tornar irrelevante qualquer outra escala que não a adotada como primordial. O universal e o global é a escala ocidental tida como única em que pode se manifestar as experiências sociais. “trata-se da escala que privilegia as entidades ou realidades que alargam o seu âmbito a todo o globo e que, ao fazê-lo, adquirem a prerrogativa de designar entidades ou realidades rivais como locais” (SANTOS, 2006, p. 104).

v) *lógica produtivista*: “Nos termos dessa lógica, o crescimento econômico é um objetivo racional inquestionável e, como tal, é inquestionável o critério de produtividade que mais bem serve esse objetivo” (SANTOS, 2006, p. 104). Aplicada ao trabalho humano, mas também à natureza, a não-existência aparece aqui sob a forma de preguiça ou desqualificação profissional e esterilidade,

---

<sup>4</sup> Estudos acerca das relações de gênero e sexualidade podem dar indícios sobre a manipulação que a razão indolente operou nos discursos científicos hegemônicos que sempre determinaram essa naturalização da inferioridade. Judith Butler vem problematizar a constituição do sujeito homossexual e da mulher concebidos como perverso e continente obscuro, respectivamente, no interior da lógica psicanalítica lacaniana. Seu trabalho mostra como esses discursos foram possíveis, pois emergiram de uma lógica que já predeterminava tais exclusões e invisibilidades. Ver: BUTLER (1993; 1997).



respectivamente<sup>5</sup>.

De acordo com essa perspectiva teórica, é fácil nos situarmos no interior dessa reflexão. Podemos retomar os apontamentos de Luiz Mott (1998) sobre a transformação que o território americano sofreu em relação às condutas e às formas de expressão da sexualidade entre pessoas do mesmo sexo a partir da colonização portuguesa e espanhola, em que a diversidade de expressões sexuais vividas pelos indígenas no território americano foi violentamente reprimida a favor da conduta sexual europeia.

Também são muito esclarecedoras as contribuições de Verena Stolke (2006) referente às relações entre homens e mulheres e a produção das discriminações e dos impedimentos sexuais que se forjaram com base nas relações de gênero necessárias à colonização.

Perceberemos, então, que os ideais de hierarquização sexual não são definidos pelo critério de dominação da mulher pelo homem, mas pela imposição do modelo de masculinidade hegemônico sobre qualquer outra forma de expressão sexual; seja a feminilidade (de mulheres, mas também de homens), seja a homossexualidade, ou ainda as relações conjugais não monogâmicas, ou ainda outras formas “desviantes” de viver a sexualidade; ou seja, a expressão que se mostrasse discordante do modelo de sexualidade necessário à dominação colonial se transformava em alvo de invisibilidade e de não-existência. Foi dessa forma que, segundo Luiz Mott (1998),

---

<sup>5</sup> A forma como essa lógica metonímica atua na produção tanto de invisibilidades quanto de não-existências de experiências excedem em muito o patamar das práticas e iniciativas puramente sociais. A exemplo disso, Sobonfu Somé (2003), ao detalhar as relações de afetividade e espiritualidade da tribo Dagara, que fica no oeste africano e ao fazer uma comparação com os mesmos tipos de relacionamentos no Ocidente chama a atenção para a processual canibalização que as noções ocidentais de afeto e amor efetuam nos modelos ancestrais africanos: “O amor romântico afasta o espírito e a comunidade; faz com que o casal tenha que inventar o relacionamento sozinho. É o oposto de um relacionamento que deixa o espírito ser o guia. O romance ignora todos os estágios de uma união espiritual, em que começamos embaixo da montanha e, gradualmente, caminhamos juntos até o topo; [...]. Hoje, nas cidades da África Ocidental, você vê o mesmo tipo de amor romântico que se vê aqui [no Ocidente]. A influência da televisão e do cinema está em toda parte. Os jovens na cidade acreditam que esse é o jeito do Ocidente. E como foram à escola, têm de provar que são civilizados e fazer coisas da forma civilizada” (SOMÉ, 2003, p. 107). Dessa forma, a capacidade de invisibilização da razão indolente brinca com nossas emoções e nossos sentimentos, o que confunde ainda mais a percepção acerca da nossa imersão nos processos de globalização e totalidade do que se considera inteligível. Essa é uma potencialidade muito perigosa da razão indolente, pois é capaz de nos identificar afetivamente com tais processos, o que torna mais difícil o trabalho de identificação dessas totalidades invisibilizadoras.

proliferaram-se formas de extermínio materiais e simbólicas de “invertidos” entre os indígenas do território americano; ou também que se manifestaram as formas de refutação da sociabilidade das mulheres no sentido de lhes vetarem certa autonomia em relação aos homens, culminando na conhecida dominação dos homens sobre as mulheres (STOLKE, 2006).

De fato, foi o modelo masculino de sexualidade eurocêntrica que desenvolveu a monocultura da classificação social, tendo a sexualidade como mediadora. Como face do modelo de sexualidade hegemônico colonial e imperial, transformou-se o binarismo masculinidade/feminilidade em uma hierarquia. Entretanto, uma hierarquia que não dizia respeito apenas ao sexo biológico, mas também aos tipos de práticas que são simbolicamente associadas ao masculino e ao feminino. Conforme nos aponta Pierre Bourdieu (2011), o significado da masculinidade não diz respeito apenas à valorização do masculino, mas à descredibilização do feminino e a tudo o que a ele é associado. Assim, nessa monocultura que se enriquece da hierarquia masculino/feminino, podemos notar duas faces: a masculinidade e a heterossexualidade, em oposição à feminilidade e à homossexualidade, já que esta está simbolicamente associada ao feminino e à mulher.

A marca do homem europeu como modelo de civilização para todo o ocidente marca também a imposição de certo modelo de sexualidade no ocidente. É sabido que a sexualidade europeia no ano de 1500 estava dominada pelo modelo de sexualidade judaico-cristão que era monogâmico, reprodutivo, heterossexual; as grandes navegações e a colonização da América talvez explique o processo histórico de consolidação das monoculturas discutidas por Santos.

Nessa direção, fica evidente a localização das identidades não heterossexuais na lógica de exclusão e invisibilidade que a produção ativa de não-existência promoveu para com as sexualidades desviantes do modelo eurocêntrico de sexualidade: masculino e heterossexual. Diferentemente, a Sociologia das Ausências vai buscar nessas experiências e ações descentradas, frágeis, localizadas, e por vezes individuais, os fundamentos para uma sociologia alternativa, pois acredita que a existência de uma trama social diversa e múltipla é fundamental para desestabilizar a razão indolente.

É na visibilidade de existências marginais, abjetas, e desqualificadas que o perfil identitário do movimento LGBT vem dar ênfase. E de maneira condizente com a confrontação proposta por Boaventura de Sousa Santos. O autor propõe cinco ecologias, em

oposição às cinco monoculturas. Conforme o esquema a seguir, a Sociologia das Ausências pretende escrever uma nova racionalidade alternativa, chamada por Santos de Razão Cosmopolita.

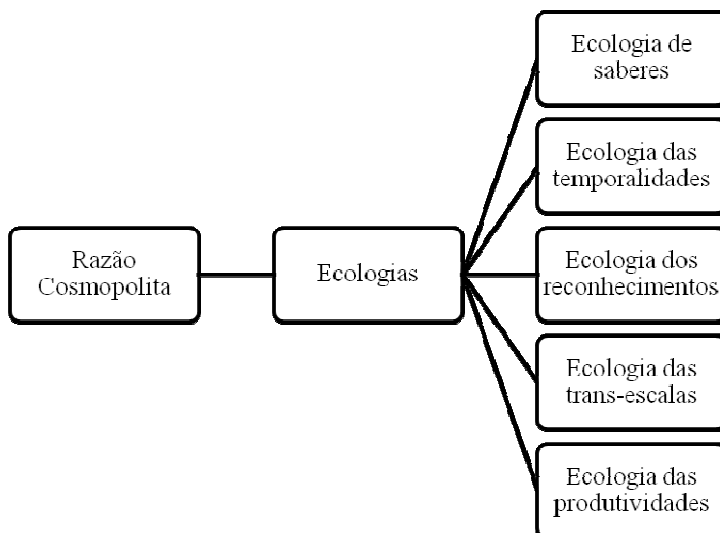


FIGURA 2 – Esquema ilustrativo da Razão Cosmopolita<sup>6</sup>

i) *Ecologia de saberes*: em oposição à lógica monocultural, que dita um saber único como credível e superior em detrimento a todos os outros, a ecologia de saberes tem como central a ideia de que “não há ignorância em geral nem saber em geral. Toda a ignorância é ignorante de um certo saber e todo saber é a superação de uma ignorância particular” (SANTOS, 2006, p. 106).

Para Boaventura de Sousa Santos, essa deve ser considerada a monocultura mais perigosa, já que transforma o saber em verdade ao torná-lo credível e em inverdade ao torná-lo invisível ou excluído. A ecologia dos saberes não pretende descredibilizar o saber científico em favor de outros, mesmo que esses tenham sido tidos como não credíveis, mas pretende, antes, fazer coabitar diferentes formas de saber e diferentes conhecimentos, vindos de diferentes lugares, adquiridos de diversas maneiras. Nessa direção, não se pretende instituir uma monocultura do saber, retirando o rigor

<sup>6</sup> Esquema construído a partir de Santos (2006)

científico ocidental e trocando por outro qualquer, mas fundar uma lógica em que a complementaridade entre vários saberes que existam em conjunto: saber científico, espiritual, tradicional, ocidental, oriental, saberes localizados e saberes globalizados podem coabitar conforme essa ecologia.

*ii) Ecologia das temporalidades:* A sociologia das ausências concebe essa ecologia a partir da negação do tempo linear e retilíneo como concepção temporal única. A afirmação de que “a linguagem silenciosa das culturas é acima de tudo uma linguagem temporal”, assim como a de que “as sociedades são constituídas por diferentes tempos e temporalidades e de que diferentes culturas geram diferentes regras temporais” (SANTOS, 2006, p. 109) justifica dizer que fazer uso de um modelo único de temporalidade, seja ele qual for, é condenar ao extermínio as formas de vida que não são regidas por ele, ou, na melhor das hipóteses, obrigar essas formas de vida a colocarem sua temporalidade específica dentro de parênteses mínimos para conseguirem sobreviver.

Assim, essa ecologia pretende libertar as práticas sociais de estatuto residual que lhes é atribuído pelo cânone temporal – porque não convergentes com a lógica temporal capitalista – devolvendo sua temporalidade específica.

*iii) Ecologia dos reconhecimentos:* Sob o olhar de Santos (2006) a lógica da classificação social é gerada pela colonialidade do poder capitalista moderno e ocidental, que opera a partir da naturalização dos binarismos/hierarquias. Esse poder colonial consiste em transformar as diferenças em critérios geradores de desigualdades. Através da ecologia dos reconhecimentos,

a sociologia das ausências confronta-se com a colonialidade, procurando uma nova articulação entre o princípio da igualdade e o princípio da diferença e abrindo espaços para a possibilidade de diferenças iguais – uma ecologia de diferenças feita de reconhecimentos recíprocos (SANTOS, 2006, p. 110).

Nessa direção, pode-se entender o esforço da ecologia dos reconhecimentos em desfazer as diferenças que foram transformadas em hierarquias e desigualdades, a exemplo das históricas divisões masculino/feminino, índio/negro/branco, homem/mulher, heterossexual/homossexual, campo/cidade etc.

*iv) Ecologia das trans-escalas:* Negando o universalismo e a escala global que se expressa como lógica convergente do capitalismo neoliberal, a ecologia das trans-escalas atua pela

“recuperação simultânea de aspirações universais ocultas e de escalas locais/globais alternativas que não resultam da globalização neoliberal” (SANTOS, 2006, p. 112). Essa ecologia constitui um tipo novo de generalização, pois concebe as experiências sociais contextualizadas e incorporadas globalmente, mas sem ter suas particularidades locais violadas.

Ainda, conforme diz Lage (2005), deve-se pensar a ecologia das trans-escalas na perspectiva de desagregar a ideia do local da relação com o global. Nessa direção, afirma “Se, por um lado, o local, ao contrário do que se pensa, não é consequência da globalização, mas vem antes dela, por outro, é apropriação deste pela globalização que o coloca numa perspectiva de subalternidade, à medida que insere elementos globalizadores” (LAGE, 2005, p. 49-50).

v: *Ecologia das produtividades*: Boaventura de Sousa Santos diz que esse é o domínio mais controverso da sociologia das ausências, pois “põe diretamente em questão o paradigma do desenvolvimento e do crescimento econômico infinito” (SANTOS, 2006, p. 114). Essa ecologia atua justamente na recuperação e valorização dos sistemas alternativos de produção que foram descredibilizados pelo sistema capitalista que os tornou invisíveis com o objetivo de desqualificá-los. As organizações econômicas populares, as cooperativas operárias, as empresas autogeridas e a economia solidária são exemplos de lógicas produtivistas que foram descredibilizadas em consequência da instituição da lógica produtivista capitalista pela razão indolente.

Tendo em conta as diversas possibilidades de produção de não-existências e de invisibilidades arbitrárias a partir da lógica monocultural da razão indolente, mas na mesma medida as suas respectivas possibilidades de superação através das ecologias da razão cosmopolita, fica fácil enxergar o lugar onde se estabelece nosso esforço argumentativo: a ação educativa emancipatória do movimento LGBT tem o objetivo de empreender esforços em torno de uma questão muito específica: a da conquista de direitos e da superação da violência e discriminação relacionadas às sexualidades. Mas, ao fazer isso, tem a potencialidade de realizar uma transformação profunda no mundo a partir da forma como permitimos que as experiências sociais existam; se numa perspectiva de invisibilidade – e aí alimentamos uma lógica de não-existência de várias sexualidades – ou de emancipação – em que a multiplicidade de formas de vida é algo desejado e necessário à transformação do mundo.

## ESCOLA DE EMANCIPAÇÃO

O caráter educativo emancipatório do movimento LGBT pode ser percebido em relação à oposição que empreende à lógica de invisibilidade e não-existência das sexualidades anormais e não convencionais. A partir de agora, mostraremos como a militância LGBT no município de Caruaru materializa sua ação educativa emancipatória em vários espaços de manutenção da monocultura sexual.

O primeiro elemento de preocupação da militância LGBT diz respeito à constatação da invisibilidade das identidades que ela representa. De fato, é importante que a invisibilidade seja problematizada, pois ela garante a inexistência social da homossexualidade. A invisibilidade se materializa de maneira eficaz por estar associada a uma estrutura de produção de sujeitos visíveis e de sujeitos invisíveis.

Nessa direção, existe uma forte ligação entre a invisibilidade e o silenciamento. Silenciamento deve ser entendido em várias dimensões, inclusive como outra possibilidade de comunicação, como nos aponta Anderson Ferrari e Luciana Pacheco (2011); mas aqui o tomamos como necessidade na medida em que falar de si, dar testemunho de sua existência é motivo de descrédito e de punição.

Não são poucos os espaços onde podemos enxergar esses fenômenos se materializarem. Entretanto, existem alguns que podem ser considerados privilegiados. São espaços onde a menor menção às identidades que fogem à norma heterossexual desencadeia um processo de intensa violência. Um desses espaços é a própria escola, como exemplifica um dos sujeitos da militância:

Cleyton: O movimento LGBT foca a escola como um campo de atuação direta para transformar essas lógicas opressoras para a comunidade LGBT. E a escola pode aprender a partir desse diálogo, mesmo... de que a escola viola; por várias vezes ela viola direitos; viola cidadania; ela constrange pessoas; ela oprime cidadãos e cidadãs. (Diários de Campo. 30 de outubro de 2012).

A escola é, para Cleyton, o lugar onde melhor se constata a invisibilidade LGBT; é o lugar onde a invisibilidade é requisito para a sobrevivência. Sua resposta vai nessa direção ao ser questionado sobre o fato de que na escola a expressão da sexualidade LGBT é ainda mais difícil do que em outros ambientes de convivência. Ele

afirma essa necessidade de invisibilizar-se, que a escola impõe a toda sexualidade que não esteja nos padrões de normalidade:

Cleyton: [...] Então, por exemplo, dar pinta na escola, paquerar outras pessoas... e... demonstrar espontaneidade... Todos esses elementos que rompem com a escola torna-se um movimento bastante perigoso para o sujeito que tá ali naquele espaço, por que ele pode ser perseguido, ele pode ser vítima de exclusão.

Entrevistador: você acha, então, que a discrição seria o ideal?

Cleyton: Eu não diria que ela é o mais ideal, mas ela pode servir como estratégia de sobrevivência naquele espaço. (Diários de Campo. 30 de outubro de 2012).

Essas afirmações nos remetem à questão da construção de ausências apontada por Boaventura de Sousa Santos (2006), que diz que algumas identidades são silenciadas e transformadas em não-existências, pois são consideradas empecilhos para a manutenção da ordem monocultural da experiência social. Nesse caso, nos parece que o silenciamento das identidades LGBT responde à necessidade de manutenção da hegemonia sexual que dita que a heterossexualidade é a norma sexual legítima, enquanto que as demais formas de expressão sexual são inferiores e devem permanecer silenciadas. Mas, ao mesmo tempo, fica evidenciada a possibilidade de o movimento LGBT se tornar uma Escola para a escola convencional.

Nas conversas com Theodora, outro sujeito da militância, ao surgir o tema da visibilidade e invisibilidade, ela também fez uma declaração que nos remete à constatação da invisibilidade e do silenciamento que é imposto à população LGBT. Theodora faz de sua própria vida um ato de militância e de transformação, ato esse que se opõe, justamente, à lógica de invisibilidade e silenciamento LGBT. Ela e sua esposa nunca viram problema em expressar afeto em espaços públicos; entretanto, essa transgressão ao silenciamento recebe, segundo Theodora, violentos atos de oposição como os que relata a seguir:

Entrevistador: Vocês ficam tensas de mostrar afetividade em público? De pegarem na mão? Nem nunca sofreram nenhuma represália, não?

Theodora: Nada... nada, nada, nada. De jeito nenhum. Eu nunca tive isso. Agora já sofremos. A gente estava em Toritama, a gente foi lá pra um bar, saiu daqui de São Caetano e fomos pra Toritama. Chegou no bar, estava todo mundo lá sentado, começou a tocar uma

musica “Bora dançar? Bora!” aí fomos dançar. Aí, uns caras bigodudos já olharam assim. Por que eles acham que isso é uma ofensa. [...]. Ruim foi na hora da saída, o cara chegou e disse: “Olhe, tem muita gente se incomodando aqui com vocês, não é por mim, não; é por meus clientes”. [...]. Aí nas horas de sair os caras saíram, um saiu com uma garrafa... “que moto bonita! Essa moto é tua?”. Aí Raquel já ficou assim, minha irmã estava de carro, aí ela saiu do carro, já veio... “por quê?”; e ele: “não, é por que ela é bonita.” E ele escondendo uma garrafa atrás. O cara que saiu de dentro do bar com uma garrafa não ia dizer assim: “toma uma garrafa pra tu, toma mais uma cerveja de saideira.” Claro que não, eles se sentiram ofendidos e no direito, o que é pior ainda, no DIREITO de fazer alguma coisa com a gente (Diários de Campo. 10 de novembro de 2012).

No trecho a seguir Theodora conta mais uma vez sobre a imposição do silenciamento e da invisibilidade que ela sofre constantemente, e dessa vez acontecido numa escola em que sua filha estudou:

Theodora: Dificuldade com a escola a gente já teve. Teve um caso em São Caetano, da escola, que ela estava sendo discriminada por que tinha duas mães. Nós fomos chamadas à atenção porque a diretora disse: “alguns pais estão reclamando porque está sabendo que vocês duas estão vindo de mãos dadas aqui pra escola, e que queria, por favor... não me entendam mal, não me interpretem mal...” aquele negócio bem puritano e por trás disso aquele preconceito enorme (Diários de Campo. 10 de novembro de 2012).

Notamos, pois, uma forte tendência de descredibilização e intolerância de qualquer expressão que remonte às identidades LGBTs. Mas, a oportunidade de manifestação criada por Theodora não é apenas uma maneira de expressar sua afetividade, seu sentimento; é uma forma de criar na sociedade uma nova maneira de olhar a homossexualidade.

Outro exemplo é o de Priscilla, que traz uma riqueza tanto porque ilustra esse fenômeno, quanto porque o momento em que se deu marcou sua entrada na militância e a gênese de sua reflexão sobre a necessidade de romper com essa lógica de silenciamento e invisibilidade:

Entrevistador: ...Como foi que você entrou no movimento? Como você começou a se envolver com questões políticas?

Priscilla: Como eu comecei... foi praticamente há seis anos atrás. Há



seis anos atrás eu precisei de um trabalho aqui que foi com a caixa Econômica Federal. Foi eu e uma travesti. A gente foi receber meu dinheiro na Caixa e logo quando eu vim aqui pra Caruaru eu identifiquei na Caixa Econômica Federal que, eu tendo uma deficiência, tenho todo o direito de usar a fila preferencial. Tudo bem, então a primeira vez eu me identifiquei e... e quase um ano depois eu fui receber um dinheiro com essa travesti amiga minha e o rapaz do caixa se negou a me atender. [...]. Quando eu fui falar com a gerente, a gerente mal olhou para minha cara. Nem levantou a cabeça... que estava falando no telefone, fez de conta que não tinha ninguém na frente dela (Diários de Campo. 18 de novembro de 2012).

A extensão do problema da invisibilidade e do silenciamento é algo sério a ponto de não se limitar a espaços específicos. São elementos básicos da lógica de descrédito das diversas sexualidades que extrapolam a estrutura de alguns espaços ou instituições. O silenciamento e a invisibilidade fazem parte da lógica do mundo ocidental. Vemos que a continuação da história de Priscilla não aponta possibilidade de a ordem do mundo conceber tal multiplicidade de expressões sexuais.

Priscilla: [...]. Aí eu saí da Caixa Econômica Federal e fui na delegacia que era no monte e quando eu cheguei aqui na delegacia, o delegado, que na época quem era o delegado aqui da delegacia era o Dr. Edson. E ele disse que, infelizmente, a burocracia do Brasil era ainda um pouco lenta e eu tinha que voltar para a Caixa Econômica Federal e pegar duas testemunhas para prestar essa queixa. Aí eu disse a ele: “Não, se eu voltar para a Caixa, as pessoas que viram não estão mais lá”. Aí ele disse que infelizmente era assim. Aí não me atendeu (Diários de Campo. 18 de novembro de 2012).

Apesar de o argumento de necessidade de apresentação de suas testemunhas seja uma regra geral, no caso de Priscilla, isso se constitui como mais um obstáculo diante das várias tentativas de ser escutada com a dignidade que seria uma pessoa heterossexual. Essa fala não é rica apenas pelos motivos já levantados, mas por que mostra os efeitos desastrosos da invisibilidade e do silenciamento. Mostra que o silêncio a que estão condenadas as identidades LGBTs não é um silêncio pacífico; é um silêncio opressor e violento.

Priscilla tem uma deficiência física. E quem ouve seu relato na íntegra fica com a impressão de que o fato ocorrido se deu motivado por essa questão; ao esclarecermos isso, ela deixa entendido que o fato foi mesmo uma tentativa de censura à característica forma de se vestir e se comportar que uma travesti mostra; a transgressão à norma comportamental de Priscilla parece ter sido agravada por ela estar, naquele momento, acompanhada de uma amiga, também travesti.

Entrevistador: mas isso foi por causa da deficiência... Não por você ser travesti!

Priscilla: Não, não! Tanto pela deficiência quanto por eu ser uma travesti. Ter cabelo grande, meu cabelo era vermelho nessa época.

Entrevistador: Então, você acha que a discriminação foi por causa de ambos ou especificamente por uma causa?

Priscilla: Especificamente por ser travesti. Por que, até então, quando eu chegava no banco de cabelo preso, com uma camisa normal, calça... então eu nunca passei por isso. E nesse dia eu estava de cabelo solto, estava mais arrumadinho... Então, justamente quando foi na casa lotérica do mesmo jeito. Então eu pensei que se precisava fazer alguma revolução em Caruaru que mostre que aqui tem homossexual (Diários de Campo. 18 de novembro de 2012).

A última frase dita por Priscilla deve ser problematizada. Não existe nenhuma evidência de que as pessoas não saibam da existência de homossexuais em Caruaru ou em qualquer outro lugar do mundo. Ela quer dizer que as pessoas precisam entender que, em primeiro lugar, há muitas pessoas homossexuais em Caruaru e, em segundo lugar, que ser homossexual - no caso dela mais especificamente aplicável, já que é travesti - significa a transgressão das normas de gênero convencionais, sejam elas pelos padrões estéticos, linguísticos, anatômicos etc. No caso de Priscilla, sua voz se fez ouvir ao aparecer naquela instituição sendo ela mesma, encarnando-se de sua identidade, que é transgressora das normas convencionais de gênero e sexualidade.

Essa transgressão da normalidade é o que há de inaceitável em Priscilla por parte da sociedade. Ela coloca em questão a lógica da classificação social, que, conforme Boaventura de Sousa Santos, indica, tem a masculinidade como umas das principais referências. Essa lógica não consegue conceber outras formas de vida que não tenham como base a masculinidade e a feminilidade convencionais e, por consequência, a heterossexualidade.

Com sua voz, Priscilla, assim como tantas outras pessoas, fere a ordem social estabelecida com base naquilo que se pode chamar de *monocultura heterossexual* ou *heteronormatividade*. Esses dois termos se referem à legitimidade e à aceitação da heterossexualidade como a maneira adequada de expressar sua identidade sexual.

De fato, em nosso estudo, esse fenômeno aparece como a base de comportamento sexual que, quando rompido, é violentamente reprimido. Stephane, mais uma militante, sujeito de nossa pesquisa, explica que a violência homofóbica se dá no momento em que essa ordem é quebrada:

Stephane: [...] eu vejo que muitas pessoas que não têm a sexualidade muito exposta, que vive discretamente... Eu creio que não deve sofrer muito. Mas aquelas pessoas que mostram muito sua sexualidade, tanto uma lésbica mais masculinizada, ou até um homossexual mais feminino, sem ser travesti, ele sofre (Diários de Campo. 10 de dezembro de 2012.).

Isso se dá de maneira agressiva, por isso as pessoas precisam se encobrir de uma identidade que não lhes pertence, mas que é a única que lhes possibilita estar numa zona de conforto. Ainda é Stephane quem nos dá indicativos para pensar isso:

Entrevistador: Você acha que um gay assumido, que não tenha “pinta”, sofre homofobia da mesma forma que uma travesti?

Stephane: Não, creio que sofre menos. Por que muitas vezes ele vai passar despercebido, né?! [...].

Entrevistador: Mesmo quando ele é assumidamente gay?

Stephane: É, por que veja: você pode ser assumido na sua família, dizer: “sou homossexual, gosto de homem”, mas para a rua ser um homem comum, como qualquer outro. (Diários de Campo. 10 de dezembro de 2012.).

Esta é a forma básica como a heteronormatividade age: definindo que as sexualidades devem estar escondidas, devem se colocar atrás de máscaras para sobreviver. Nesse caso, a máscara da heterossexualidade é a máscara que escolhemos para vestir, pois é a que goza de um *status* confortável e de livre expressão.

Como nos lembra Guacira Lopes Louro (2010, p. 09-34), a heteronormatividade gera uma autorização para a violência com toda identidade que se distingue dela; e como Boaventura de Sousa Santos vem dizer, a lógica monocultural é uma redução do mundo, é

uma estratégia de manutenção de uma ordem totalitária que se mantém à custa da impossibilidade de existência multicultural (SANTOS, 2006, p. 93-136).

A experiência da militância LGBT em Caruaru nos mostra que existe a perspectiva de reconhecimento das identidades LGBT, mas também um forte desejo de mudar o mundo amplamente. Podemos perceber que o pensamento educativo de tal militância está fortemente vinculado à ideia de emancipação em relação a si mesmos e aos outros, como nos indica Stephane:

Entrevistador: Vocês fazem alguma atividade educativa?

Stephane: Fazemos. Em escolas, em presídios.

Entrevistador: Qual é o objetivo dessas ações?

Stephane: Assim, mostrar que uma travesti, uma transexual é uma mulher comum, como qualquer outra pessoa, entendeu? Que o mesmo direito que uma mulher, que um homem têm, uma travesti e uma transexual também têm (Diários de Campo. 10 de dezembro de 2012.).

Da mesma forma que Stephane, Theodora também nos deixa acreditando que existe uma relação entre o que ela acredita sobre educação e a questão do reconhecimento da identidade LGBT. Esse reconhecimento está definido como a busca de direitos básicos que geralmente as pessoas heterossexuais conseguem, sem o questionamento de sua sexualidade:

Entrevistador: Você e sua companheira oficializaram a união aqui em Caruaru, não foi? Já era um plano de vocês?

Theodora: Sim, há muito tempo. Desde quando a gente se conheceu, eu perguntei a Raquel se ela tinha intenção de casar. Aí foi quando saiu a aprovação civil de pessoas do mesmo sexo, a união estável, e eu disse “Raquel, vamos esperar, porque com essa aprovação da união entre pessoas do mesmo sexo, vai vir o casamento. No nosso caso, casamos, pelo civil como minha mãe casou no civil, com todos os direitos garantidos (Diários de Campo. 10 de novembro de 2012.).

Como temos discutido, essa conquista de direitos semelhantes aos que uma pessoa heterossexual detém naturalmente foi, para Theodora, mais que uma simples aquisição legal e jurídica. Ela se torna um exemplo e, por isso se torna um agente educativo. Aos poucos, vamos percebendo o quanto Theodora tem sua militância como um ato educativo e emancipatório. Quando perguntada sobre a repercussão que seu

casamento teve na mídia, Theodora se distancia de uma resposta que indique que essa conquista foi uma conquista pessoal, de interesse apenas das identidades LGBT.

Theodora: Graças a Deus, eu só penso assim, que as pessoas... Elas mudam os pensamentos de acordo com o que a própria mídia fala. [...]. Muita gente entrou no facebook de Raquel e disse “parabéns!”. Eu encontro pessoas na rua, no meu bairro... “Theodora, parabéns pela coragem”. Graças a Deus que ela entende que isso seja uma coragem, muito pelo contrário se ela tivesse dito: “Que coisa feia! Isso é coisa do inferno; tu vai queimar no inferno” como eu sei que têm pessoas que dizem isso, que disseram isso (Diários de Campo. 10 de novembro de 2012.).

Por sua vez, Paulo Roberto, dirigente de uma ONG LGBT, ao ser questionado sobre o alcance que essa união teve na mídia, demonstrou não reconhecer o potencial transformador dessa união civil, ou pelo menos desvalorizou o casamento lésbico, como ato que rompe com normas dominantes de sexualidade, conforme se pode ver em sua fala:

Entrevistador: O que você achou da repercussão do casamento lésbico que teve aqui em Caruaru?

Paulo: Eu achei que faltou um segmento gay pra fortalecer. Porque foi uma coisa muito... Um homem aceita duas mulheres, ele quer até entrar no meio, mas repudia dois homens se casando. Então, é muito mais cômodo pra elas (Diários de Campo. 15 de dezembro de 2012.).

De fato, existe um mito de que o lesbianismo atrai sexualmente os homens heterossexuais. Mas a questão do casamento entre pessoas do mesmo sexo não implica uma relação fetichizada; ao contrário, ela é um ato concreto de normatização e legitimidade, que vai contra a ideia de fetiche, de imaginário. Portanto, o casamento entre pessoas do mesmo sexo é um golpe à norma vigente, que dita que as uniões conjugais devem acontecer entre pessoas de sexos diferentes.

Nessa direção, o casamento de Raquel e Theodora, portanto, foi um ato que colocou em questão a territorialidade hegemônica heterossexual. Não parece, portanto, um ato confortável, nem um ato cômodo, já que foi contra convenções estabelecidas há séculos e naturalizadas no mundo ocidental, que é a união conjugal heterossexual.

Ao contrário, as mulheres historicamente foram reprimidas e silenciadas, e esse casamento rompe não apenas com as regras da heteronormatividade, mas também com as estruturas de poder dentro de uma sociedade patriarcal.

O fato de ainda hoje no Brasil não existir uma legislação que endosse esse tipo de união mostra o quanto tal casamento foi um ato que vai contra todas as convenções sociais atuais. A própria Theodora nos contou vários acontecimentos que marcaram esse momento como difícil e muitas vezes doloroso, já que ele possibilita a transgressão de uma norma tão obsoleta, mas também a expõe, junto com sua esposa a momentos de dor e constrangimento:

Theodora: Eu estava no ponto de ônibus aí uma vez “Olha, é aquela menina que casou”. Aí eu já olhei assim pra ver se era comigo. Aí eu disse: “Foi, fui eu que casei” E a outra “Eita, ela ouviu, fulana”... Que falem mal ou que falem bem, eu não me importo. Eu não me importo com a opinião das pessoas. Quando a gente está no movimento, a gente tem que dar a cara a bater (Diários de Campo. 10 de novembro de 2012.).

A conquista de direitos para a população de identidade LGBT tem sido uma constante no pensamento educativo emancipatório da militância LGBT de Caruaru. Entretanto, algumas diferenças podem ser reconhecidas nas falas de cada militante ao discorrer sobre a mesma questão. Paulo Roberto, por exemplo, vem dizer que a criminalização da homofobia seria uma reivindicação identitária necessária, mas não coloca nenhuma perspectiva educativa nela. Para ele, a criminalização seria algo que serviria para punir determinado tipo de crime, mas não seria capaz de efetuar nenhuma mudança na realidade de opressão LGBT além da diminuição das violências.

Entrevistador: Você acha que a criminalização da homofobia acabaria com a discriminação contra LGBTs?

Paulo: Bem... A gente veria uma diminuição, mas continuaria um preconceito velado. Por causa da criminalização da homofobia não teria uma discriminação evidente, mas seria aquele preconceito velado.

Entrevistador: O que você acha que seria necessário para acabar com essa discriminação e esse preconceito?

Paulo: A educação é a solução! A educação é a solução para o preconceito e a violência (Diários de Campo. 15 de dezembro.).

Para Paulo, a criminalização da homofobia teria como resultado apenas a contenção da violência. Enquanto que, para Theodora, falar de educação e emancipação está intimamente ligado a falar de criminalização. Para ela, a criminalização da homofobia, a punição contra as forma de violência a homossexuais não pode ser encarada como um simples ato punitivo. Do pensamento educativo de Theodora emerge a problematização da criminalização como um ato de transformação da realidade, muito mais que um simples paliativo a uma situação de violência.

Em nossa conversa sobre a questão da diversidade sexual e da questão LGBT no espaço escolar, nosso diálogo evoluiu para a problematização sobre uma legislação específica que imponha o tratamento de assuntos como a homoparentalidade nas escolas e sobre a criminalização da homofobia.

Theodora: A militância tem que se organizar e reivindicar, por exemplo, livros didáticos que tratem da questão... Não tem a questão negra? Tem lei e tudo?... Eu não vejo necessidade disso porque partindo do princípio de que nós somos diferentes e iguais em relação a direitos e deveres... Mas como o ser humano é falho, então é preciso ter uma lei que faça a coerção daquilo que está sendo ilegal.

Entrevistador: Então você acha que a instituição de uma lei para isso é desnecessária?

Theodora: É necessária. Mas aí quando não se reconhece, aí sim, vem a força da lei pra dizer. Porque quando a gente não reconhece e diz “aquele negro safado! ah! aquele negrinho! tinha que ser negro!” hoje Theodora tem que pensar duas vezes porque tem uma pena, e uma pena pesada. Então, mesmo que eu tenha meu preconceito aqui bem caladinho, eu vou ter que deixar ele à força e caladinho [...]. É a história da multa de carros, dos cintos. Desde 1997, o código de trânsito dizia: “use o cinto” e quem era que em noventa e sete usava cinto? Ninguém! Aí quando começaram a penalizar aquelas pessoas no bolso, quando passou a penalizar no bolso,... as multas são altas... as pessoas começaram a usar o cinto. Meu filho, ele usa o cinto, mas ele não usa porque vai doer no bolso dele não, ele usa porque ele viu o pai e a mãe usando, então é automático. Então, na hora que eu paro com o meu preconceito, meu filho vai parar também, então é uma educação.

Entrevistador: Entendi. Então a legislação punitiva serve pra educar as pessoas?

Theodora: Sim, ela serve pra coagir e, em determinado momento, ela vai coagir as pessoas que praticam determinado preconceito, mas a geração daquelas pessoas não vai ser penalizada, porque não

conviveram com o preconceito. Automaticamente Bi<sup>7</sup> quando entra no carro já coloca o cinto porque sabe que é necessário, porque vai proteger a vida dela, ela não coloca o cinto pensando na multa, entendeu? Se tivesse uma lei LGBT, como a lei do racismo que coíbe, como a PL122, entendeu? Ela vem, a princípio, pra punir que se não fizer assim... Mas as gerações seguintes não vão precisar daquilo (Diários de Campo. 10 de novembro de 2012.).

## CONCLUSÃO

Se existe uma consideração que podemos fazer com certa propriedade é que o movimento LGBT é um espaço que se encarna de características educativas, seja em relação à transmissão de conhecimentos quanto de transformação de subjetividades, tanto de seus integrantes quanto da sociedade como um todo. Nessa direção, a emancipação que o movimento LGBT materializa não é qualquer uma. Ela está na direção de uma emancipação que toca tanto aos LGBTs quanto aqueles que são seus algozes, e que nem por isso deixam de ser vítimas da lógica monocultural que rege nossa sociedade.

Romper com as monoculturas da sexualidade, quebrando as barreiras da invisibilidade, conforme vimos, não é tarefa fácil, porque expõe e tira os sujeitos da zona de conforto. Mas também viver no armário se constitui numa violência que deseduca e traz sofrimentos muitas vezes por uma vida inteira. Assim, a cidadania das pessoas LGBT para existir nos interroga a buscar maneiras de subverter as lógicas da invisibilidade em troca dos reconhecimentos mútuos, e a aprender com os movimentos sociais que lutam pelo direito a muitas identidades diferentes, sem perder a sua humanidade. Sair da subalternidade para a conquista da emancipação.

Como dizia Paulo Freire (2005), o primeiro passo para a emancipação é a libertação do opressor; pois ele também é uma vítima, a diferença é que ocupa posição diferente do oprimido. Diferente, mas não mais privilegiada. O opressor também sofre, também é cobrado pelas suas ações. Sua credibilidade reside justamente no cumprimento de determinado papel, ao qual muitas vezes realiza respondendo às exigências da lógica social, e não a um desejo natural de opressão. O movimento LGBT, antes de tudo, parece estar na direção de emancipação não apenas dos LGBTs, mas da sociedade como um todo. Podendo, de acordo com essa

---

<sup>7</sup> Apelido colocado aqui em forma de pseudônimo, que faz referência à filha de Theodora e sua esposa Raquel.



perspectiva, ser considerado uma escola de emancipação.

## REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Sônia Latgé Milward de. Sindicato: um lugar de aprendizagem. In: GARCIA, Regina Leite (org.). **Aprendendo com os movimentos sociais**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina** (Tradução de Maria Helena Kühner). – 10ª edição -. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BUTLER, Judith. **Bodies that matter: On the discursive limits of 'sex'**. New York: Routledge, 1993.

DIREITO de Amar. Direção: Tom Ford. Produção: Tom Ford, Chris Weitz, Andrew Miano, Robert. Artina Filmes, 2009. DVD.

\_\_\_\_\_. **Excitable Speech: A politics of the performative**. New York: Routledge, 1997.

FERRARI, Anderson. **Revisando o passado e construindo o presente: o movimento LGBT como espaço educativo**. Revista Brasileira de Educação, nº 25, janeiro a abril de 2004.

FERRARI, Anderson; PACHECO, Luciana. Silêncios e educação. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Silêncios e educação**. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2011.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

LAGE, Allene Carvalho. **Lutas por inclusão nas margens do Atlântico: Um estudo comparado entre as experiências do Movimento dos Sem Terra/Brasil e da Associação In Loco/Portugal**. Volume I – Dissertação de Doutorado. Orientador: Boaventura de Sousa Santos. Coimbra: Universidade de Coimbra. Faculdade de Economia. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 2005.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil**. La Salle, Illinois: Open Court, 1985.

MOTT, Luiz. Etno-história da homossexualidade na América latina. **História em Revista**, Pelotas, vol. 4: 7-28, dezembro, 1998.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Dilemas do nosso tempo: globalização, multiculturalismo e conhecimento. Entrevista. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, UFRGS, pág. 13-32; v. 26, nº 1, 2001.

\_\_\_\_\_. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra. v. 63: 237-280, outubro, 2002.

\_\_\_\_\_. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.

SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade**: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar (Tradução: Deborah Weinberg). São Paulo: Odysseus Editora, 2003.

STOLKE, Verena. O enigma das interseções: classe, “raça”, sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX. **Estudos Feministas**. Florianópolis, 14(1): 15-42, janeiro-abril, 2006.