

**PASSANDO ATRAVÉS DAS FRONTEIRAS:  
(DES)ENQUADRAMENTOS BINARIZANTES DE CORPOS-VESTI-  
DOS BISSEXUAIS<sup>1</sup>**

*Passing through borders:  
binarizing (mis)framing of bisexuals dressed-bodies*

*Pasando a través de fronteras:  
(des)encuadramiento de cuerpos-vestidos bissexuales*

Jamilie Santos de Souza<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Este trabalho é fruto de fomento do CNPq por meio de bolsa de mestrado, e 75% do texto presente advém da dissertação produzida nesse projeto

<sup>2</sup> Jamilie Santos de Souza é mestra em Psicologia Social pela PUC-SP, graduada em Moda pela Fasm, graduanda em História pela UNB, e coordena o grupo Às Avestas, de estudos de moda, gênero, sexualidades e decolonialidades. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8896894224686349>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-6560-2886>. E-mail: [jamiliesouzaj@gmail.com](mailto:jamiliesouzaj@gmail.com)

## RESUMO

Neste artigo serão analisadas narrativas de mulheres bissexuais sobre suas percepções e experiências atreladas ao vestir, à bissexualidade e aos seus processos identitários, assim como de que forma as construções estético-corporais das interlocutoras relacionam-se com diferentes ambientes, sejam da comunidade LGBTI+ ou heteronormativos. Como aporte teórico foram utilizados conceitos dos estudos de moda, como o vestir (ENTWISTLE, 2015); da psicologia social, como identidade (CIAMPA, 1989) e narrativas de história de vida (ALVES, 2017); de teorias feministas e queer, como fronteiras (ANZALDÚA), tecnologia de gênero (LAURETIS, 1987), matriz heterossexual e performatividade (BUTLER, 1990); e de epistemologias bissexuais como passabilidade (EISNER, 2013) e o contrato de apagamento epistêmico da bissexualidade (YOSHINO, 2000). Como resultado da análise das narrativas, seguindo a metodologia de núcleos de significação (AGUIAR;OZELLA, 2006), foi possível entender que por não haver uma (ou algumas) estética(s) específica(s) que socialmente sejam relacionadas à bissexualidade, a experiência de mulheres bissexuais é quase sempre de passabilidade — seja lésbica ou heterossexual — e de não reconhecimento, o que pode causar a elas sentimentos de incompreensão e isolamento. No entanto, essas mesmas experiências de não reconhecimento e desengajamento das expectativas estético-corporais vigentes podem configurar-se enquanto terreno fértil para questionamentos de normas e estruturas sociais para além do âmbito do vestir e da sexualidade.

**Palavras-chaves:** Bissexualidade; Vestir; Narrativas.

### Abstract

*In this article, narratives of bisexual women about their perceptions and experiences linked to dressing, bissexuality and their identity processes will be analyzed, as well as how the interlocutors' corporal-aesthetic constructions relate to different environments, whether from the LGBTI+ community or heteronormative ones. As theoretical support, concepts from different areas of study were used, such as dressing (ENTWISTLE, 2015), from fashion studies, identity (CIAMPA, 1989) and life story narratives (ALVES, 2017), from social psychology, borders (ANZALDÚA), gender technology (LAURETIS, 1987), heterosexual matrix and performativity (BUTLER, 1990), from feminist and queer theories, and passability (EISNER, 2013) and the epistemic erasure contract of bissexuality (YOSHINO, 2000), from bisexual epistemologies. As a result of the narratives' analysis, following the methodology of core meanings (AGUIAR;OZELLA, 2006), it was possible to understand that as there isn't one (or some) specific aesthetic(s) which are socially related to bissexuality, the bisexual women's experience is almost always one of passability—whether lesbian or heterosexual—and misrecognition, which can cause them to feel misunderstood and isolated. However, these same experiences of non-recognition and disengagement from prevailing corporal-aesthetic expectations can be seen as a fertile ground for questioning social norms and structures beyond the scope of dressing and sexuality.*

**Keywords:** Bissexuality; Dressing; Narratives.

### Resumen

*En este artículo se analizarán narrativas de mujeres bissexuales sobre sus percepciones y vivencias vinculadas al vestir, la bissexualidad y sus procesos identitarios, así como cómo las construcciones estético-corporales de los interlocutores se relacionan con diferentes entornos, ya sean del colectivo LGBTI+ o heteronormativo. Se utilizaron como soporte teórico*

conceptos de los estudios de moda, como el vestir (ENTWISTLE, 2015), de la psicología social, como la identidad (CIAMPA, 1989) y las narrativas de historia de vida (ALVES XX), de las teorías feministas y queer, como las fronteras (ANZALDÚA, 1987), la tecnología de género (LAURETIS, 1987), la matriz heterosexual y la performatividad (BUTLER, 1990), y de las epistemologías bisexuales como la pasabilidad (EISNER, 2013) y el contrato de borrado epistémico de la bisexualidad (YOSHINO, 2000). Como resultado del análisis de las narrativas, siguiendo la metodología de núcleos de significados (AGUIAR; OZELLA, 2006), fue posible comprender que por no existir una (o algunas) estéticas específicas que se relacionen socialmente con la bisexualidad, la experiencia de las mujeres bisexuales es casi siempre de pasabilidad —sea lesbiana o heterosexual— y de no reconocimiento, lo que puede hacerlas sentir incomprendidas y aisladas. Sin embargo, estas mismas experiencias de no reconocimiento y desvinculación de las expectativas estético-corporales imperantes pueden configurarse como terreno fértil para cuestionar normas y estructuras sociales más allá del ámbito del vestir y la sexualidad.

**Palabras clave:** *Bisexualidade; Vestir; Narrativas.*

## 1 INTRODUÇÃO: DESENROLANDO ALGUNS FIOS

O vestir, como atos estético-corporais situados em determinados contextos, culturas, espaços e tempos históricos, extrapola a moda, enquanto uma indústria de massificação da produção e da venda de peças e de estilos efêmeros, já que o vestir abarca toda modificação e toda construção estético corporal dos seres humanos sobre seus próprios corpos— roupas, pinturas, perfumes, trejeitos, etc (ENTWISTLE, 2015). Parto da impossibilidade de que os processos identitários dos sujeitos ocorram alheios ao contexto em que estão inseridos, os vestires não seriam os intermediários entre as subjetividades e os corpos dos sujeitos, em redor dos quais está a sociedade, mas sim lugares privilegiados para apreciar essa fronteira conurbada<sup>3</sup>. Em outras palavras, o corpo-vestido é sempre contaminado pela sociedade, e a sociedade é sempre construída de forma pessoal. Parto também do entendimento de que o processo de construção estética de si, o que chamo de tecelagem identitária, advém tanto dos fios disponíveis em diferentes contextos, quanto da autonomia em escolher e em modificar os materiais sociais encontrados. Enfatizo aqui a ação, entendendo a identidade como um processo de construção sempre metamorfoseante, que se dá entre a agência e a condição social do indivíduo (CIAMPA, 1987).

Nessa perspectiva, o vestir configurou-se historicamente enquanto um importante instrumento de experimentação, de construção e de comunicação de identidades de grupos LGBTI+, que se encontram fora da matriz heterossexual (BUTLER, 1990)<sup>4</sup>, ao enfatizarem, por meio de suas estéticas corporais, a agência de corpos oprimidos em sociedades opressoras. Por ser utilizado como ferramenta política para subversão das normas de gênero e de sexualidade, o vestir configura-se como uma tecnologia de gênero (LAURETIS, 1987), que, é utilizado também, por outro lado, pela hegemonia para reproduzir as normas binárias e opositoras de gênero e de sexualidade — o dimorfismo sexual e a heterossexualidade. Dessa forma, “dificilmente as vestes serão neutras: os conceitos de feminilidades e masculinidades nos costumes do vestir criam moldes (com variações de rigidez ao longo do tempo), para impedir desvios das normas” (SOUZA, 2021).

Mesmo no caso da comunidade LGBTI+, diversos outros padrões estéticos surgem, como forma de identificação e de pertencimento a um grupo — como os ursos ou as butch. Sendo a homossexualidade uma identidade sexual monossexual, ou seja, relativa à atração a apenas um gênero, o entendimento dos grupos (gays e lésbicas) dentro da lógica binária e opositora da hegemônica é, de certa forma, mais cabível. Nesta ótica, como uma identidade monodissidente (VAS, 2021), a bissexualidade é menos palatável, e permane-

<sup>3</sup> Nesse contexto, empresto do urbanismo o termo “conurbação”, utilizado quando dois ou mais territórios próximos expandem-se sobre os limites uns dos outros, tornando-se impossível estabelecer onde um termina e o outro começa.

<sup>4</sup> A matriz heterossexual seria a “[...] grade de inteligibilidade cultural por meio da qual os corpos, gêneros e desejos são naturalizados” (BUTLER, 2009, p.216), que presume que os indivíduos normais seriam heterossexuais, cisgêneros e estariam alinhados aos comportamentos e papéis de gênero binários.

cendo ainda invisibilizada mesmo dentro da comunidade LGBTI+. Não apenas o movimento bissexual é pouco conhecido, como há também um apagamento da própria existência de pessoas bissexuais e de suas sexualidades. Yoshino (2000) afirma que essa invisibilidade não ocorre por um suposto baixo número de pessoas bissexuais, mas que há um contrato social de apagamento epistêmico da bissexualidade, como um acordo tácito mononormativo entre a comunidade heterossexual e grupos homossexuais, motivados pelo desejo de estabilização das identidades. Logo, é preservado um muro, fronteira que delimita a divisão bem clara entre o certo e o errado, entre o grupo hegemônico e o grupo marginalizado, entre héteros e gays/lésbicas. Do lado hegemônico, pessoas heterossexuais mantêm-se com a segurança da certeza de seu lugar de privilégios e de dominação. À margem, movimentos de gays e lésbicas, tendo se utilizado da estratégia de estabilização de suas identidades sexuais para a criação de uma política assimilacionista, mantêm a homossexualidade como uma identidade tão confiável quanto a heterossexualidade e, portanto, igualmente genuína e merecedora de direitos (SOUZA, 2021).

Portanto, entendendo a necessidade de iluminar caminhos não percorridos, em minha pesquisa de mestrado (SOUZA, 2021) — da qual este artigo é fruto — empenhei-me em investigar como mulheres bissexuais utilizam o vestir como tecnologia de gênero em seus processos de tecelagem identitária, e como perpetuam ou subvertem as normas hegemônicas em suas realidades concretas, além de examinar como as realidades de diferentes ambientes — heteronormativos e da comunidade LGBTI+ — percebem e enquadram essas mulheres. Este trabalho não pretende encontrar um suposto estilo bissexual escancarado nas falas ou escondido nas entrelinhas das narrativas das participantes, mas sim perceber fios comuns e destoantes, que se originaram em seus tecidos sociais viventes.

Apartir de uma investigação prévia dos temas importantes para a comunidade bissexual brasileira em grupos virtuais, esta pesquisa foi realizada, por meio de grupos de conversa e de entrevistas individuais com as interlocutoras da pesquisa. Para chegar às participantes, fiz uma chamada aberta em posts nos grupos virtuais Bi-Sides e Bissexuais BR, explicando o intuito da pesquisa e convidando mulheres interessadas a participar, o que culminou, por fim, em um grupo de quatro mulheres autodeclaradas bissexuais. Após o contato e a confirmação das participantes, foram realizados encontros virtuais em duas etapas nas plataformas Google Meets e Microsoft Teams. Neste artigo, analisarei a primeira etapa de entrevistas, realizada no segundo semestre de 2020 e composta por, feitas conversas em grupo com todas juntas. As entrevistas, gravadas e transcritas, foram aprovadas pela Plataforma Brasil, e as entrevistadas tiveram acesso a um termo de consentimento livre e esclarecido.

Todas as quatro interlocutoras são mulheres cisgêneras brancas, de classe mé-

dia, sem filhos, nascidas (ou residentes) no Sul ou no Sudeste do país. São elas: Fernanda<sup>5</sup>, de 27 anos<sup>6</sup>, médica, nascida na Bahia e residente atualmente na capital de Minas Gerais, é uma mulher magra, de pele clara, cabelos castanho-claros ondulados com comprimento um pouco abaixo dos ombros, luzes loiras e cachos nas pontas; Joana, 27 anos, designer de interiores, natural e residente na capital de São Paulo, de cabelos ruivos, longos e naturalmente cacheados (mas usados também lisos), rosto arredondado, tatuagens e piercings no nariz e orelhas e autodenomina-se plus size; Michele, 25 anos, estudante de medicina, nascida em São Paulo e residente no interior de Minas Gerais, é uma mulher plus size, de cabelos castanho-escuros, lisos, com o comprimento na altura dos ombros; Paula, 25 anos, pedagoga, natural do e residente no interior do Rio Grande do Sul, é uma mulher magra, de cabelos castanho-escuros curtos cujas laterais são raspadas, tem alargadores em espiral em cada orelha.

Para a realização das entrevistas, elaborei um roteiro de perguntas, parcialmente deixado de lado diante da imensa vontade que as participantes — ao perceberem-se em um espaço com outras mulheres bissexuais com quem poderiam compartilhar suas experiências sobre bissexualidade — mostraram de relatar sobre si. Nesse sentido, as narrativas de história de vida foram desenvolvidas, pelas participantes, como forma de criar suturas, de elaborar senso de identidade por meio das experiências contadas (LIMA; CIAMPA, 2017, p. 2), e, para mim como pesquisadora, constituiu o método pelo qual foi possível identificar as condições sociais nas quais elas estavam inseridas, assim como seus processos de identidade (ALVES, 2017, p. 40-41), incluindo os modos como elas se relacionavam com as fronteiras sociais binárias na construção do seu vestir.

Em conformidade com a perspectiva do feminismo da diferença e da psicologia social crítica, que rejeitam verdades neutras e universalizantes, não é de minha pretensão que esta pesquisa seja neutra ou desencarnada, já que todo conhecimento é sempre parcial e situado (HARAWAY, 2009). Portanto, é necessário que explicitemos as particularidades de nossas perspectivas, para que nos responsabilizemos pela parcialidade do conhecimento que produzimos. Dessa forma, entendo a mim mesma como uma pesquisadora-produto-histórico (LANE, 1989). Compreendo que minha pesquisa e minha escrita não estão desatreladas da minha realidade de mulher bissexual, cisgênera, jovem, branca, nortista e migrante. Estar residindo em São Paulo no meio da inesperada pandemia de COVID-19 foi a condição que permeou grande parte do processo desta pesquisa e que deu o tom das possibilidades de recorte do tema de pesquisa, assim como das metodologias de investigação. Considero este trabalho como uma tecelagem intersubjetiva localizada entre a minha autoria, o pensamento de teóricas da psicologia social, da moda e do vestir,

---

<sup>5</sup> Foram utilizados pseudônimos para preservar o anonimato das participantes.

<sup>6</sup> As informações das interlocutoras referem-se ao momento de realização das entrevistas: entre 2020 e 2021.

dos estudos feministas, decoloniais, queer e bissexuais, assim como os pensamentos das participantes Fernanda, Michele, Paula e Joana, que, com suas experiências, detêm igual peso na elaboração deste texto.

Nas páginas seguintes, abordo os principais temas que foram elaborados a partir das conversas em grupo com as interlocutoras e da análise conjunta de suas falas, seguindo a metodologia dos núcleos de significação (AGUIAR; OZELLA, 2006), a partir da análise conjunta de suas falas, com o intuito de entender os referenciais sociais, identitários e estéticos das interlocutoras e quais os sentidos que elas atribuem a esses temas. São eles: “A heterossexualidade do vestir e os estereótipos binários”, “Passabilidades e não reconhecimentos” e “Questionamentos, escolhas e ressignificações estéticas”.

## 2 A HETEROSSEXUALIDADE DO VESTIR E OS ESTEREÓTIPOS BINÁRIOS

O entendimento da sociedade em geral de que a heterossexualidade é um dado natural, presumível a respeito de qualquer pessoa, foi constatado e mencionado pelas participantes da pesquisa em diversos momentos de nossas conversas. Segundo Fernanda, “no geral, na sociedade, desde que você nasce, você é assumida como uma mulher hétero. A menos que você passe por um processo de sair do armário, o que não deveria ser necessário, sabe?”. Seu incômodo com a premissa da heterossexualidade é evidente em sua fala. Michele também afirma que, como a heterossexualidade é a norma, espera-se que todas as pessoas sejam heterossexuais até que se prove o contrário; nunca se pensa que um homem comum que esteja vestindo uma camisa social e trabalhando no banco possa ser LGBTI+. Dessa forma, se não há nada que pareça fora do lugar em uma pessoa aos olhos da normatividade, não há motivos para imaginar que essa pessoa não seja heterossexual. Ou seja, “a pessoa precisa, digamos, de provas, sabe? Como uma pista. A partir do momento que a mulher está negando a feminilidade é que a pessoa vai pensar ‘Ah, será que ela é hétero mesmo?’” (MICHELE, 2020).

Outro pensamento comum às participantes é que os parâmetros de feminilidade hegemônica, relacionados a estéticas e comportamentos, guiam o entendimento que a sociedade tem sobre a heterossexualidade das mulheres. É como se os dois termos, feminilidade e heterossexualidade, fossem equivalentes na leitura social de mulheres. Em outras palavras, para além de uma heterossexualidade do vestir, que é tanto reproduzida, quanto presumida, ela seria, para mulheres, guiada pela heterofeminilidade<sup>7</sup>. Joana, por exemplo, ao pensar sobre o estereótipo da mulher heterossexual, aciona o seguinte imaginário social:

<sup>7</sup> Termo cunhado por Natália Rosa Epaminondas — autora da dissertação “O design de calças femininas: Rio de Janeiro e São Paulo no início do século XX” (2014) — em uma de nossas conversas sobre esta pesquisa.

[...] uma mulher feminina tem o cabelo comprido, tem o cabelo arrumado, ela usa maquiagem, ela faz sobrancelha, ela não tem pelos, ela usa vestido e salto, ela cuida do corpo. [...] Então, eu acho que o primeiro impacto do feminino é visual, principalmente. O feminino, ele aproxima a mulher da fase infantilizada mesmo. Então é uma mulher que fala com uma voz mais fina, a mulher que olha assim, de baixo pra cima, como as crianças fazem. A mulher sem pelo; crianças não têm pelo. [...] Também tem aquela coisa, assim, de o feminino ser muito passivo. A mulher que concorda com tudo que um homem fala, ela é muito feminina. A mulher que não concorda, ela não é feminina, e ainda é satirizada, porque fica isso de que o comportamento dela parece de um homem, o que é ridículo! (JOANA, 2020)

Tanto para Joana, quanto para as outras, a maquiagem, a depilação, as unhas pintadas, os saltos altos, as saias e os vestidos são naturalizados pelo olhar hegemônico como manifestação da vaidade feminina. Além dos símbolos estéticos citados, todas acreditam que comportamentos passivos e infantilizados, que fariam com que mulheres tivessem “um papel secundário à presença de um homem, na família, no trabalho, etc.” (Michele), são vistos como características da heterofeminilidade. Desse modo, a feminilidade padrão configura-se como uma ferramenta para a reiteração da hierarquia dos gêneros.

As interpretações das interlocutoras do que a sociedade espera de mulheres mostram que os estereótipos elaborados por pensadores iluministas do século XVIII, como Rousseau<sup>8</sup>, ainda permeiam o imaginário e as expectativas sociais que recaem sobre as mulheres. É importante destacar que tanto os pensadores mencionados, quanto as interlocutoras tratam em suas falas de um grupo específico de mulheres: as mulheres brancas. Estereótipos de fragilidade e de passividade nunca foram associados a mulheres negras ou indígenas, como muito bem evidencia Sojourner Truth em seu discurso “E eu não sou uma mulher?” (2014)<sup>9</sup>.

Para Joana, “tudo isso é uma grande estrutura feita para manter as mulheres onde os homens querem, né? É dizer assim ‘Olha, se você se comporta dessa forma, você é feminina o suficiente pra eu me interessar por você’”. A imposição desse modelo de feminilidade às mulheres brancas faz parte de uma estrutura machista e heterossexual cuja função é o controle de seus corpos. Quando Joana diz que existe a necessidade de mulheres se mostrarem suficientemente femininas, isto é, de vestirem um comportamento de vaidade e submissão, me vem à mente uma frase dita comumente a mulheres que rompem com esses padrões de feminilidade no âmbito familiar — uma frase que eu mesma ouvi diversas

8 Rousseau afirma que “Uma mulher perfeita e um homem perfeito não devem assemelhar-se nem de espírito nem de fisionomia, e a perfeição não é suscetível nem de mais nem de menos. [...] Um deve ser ativo e forte, o outro passivo e fraco [...]. Estabelecido esse princípio, segue-se que a mulher é feita especialmente para agradar ao homem.” (1995, p. 424)

9 O discurso de Sojourner Truth foi proferido como uma intervenção na Women’s Rights Convention em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851, após ouvir de pastores que as mulheres não deveriam ter o direito do voto por serem seres frágeis demais. Nos anos 1970 e 1980, mulheres lésbicas feministas resgataram a frase título do discurso de Truth para reivindicar seus lugares no movimento feminista que não as queria por perto por serem lésbicas.

vezes: “Desse jeito, nenhum homem vai te querer!”.

Nesse sentido, o reconhecimento e a aprovação masculina deveriam ser os objetivos almejados pelas mulheres que querem ser desejadas por homens, o que configura um aspecto da heterossexualidade compulsória (RICH, 2012) que não apenas controla a sexualidade das mulheres, mas também ensina que sua identidade, suas atividades cotidianas, suas estéticas devem ser validados pelo olhar masculino heterossexual. Ou seja, para a norma, a mulher feminina é sempre vista como heterossexual e, para ser vista como heterossexual, a mulher precisa vestir-se de feminilidade.

Porém, os limites da heterofeminilidade não são fixos e universais, podendo mudar de acordo com diferentes localizações geográficas e culturais. Por exemplo, Michele, que faz faculdade no interior de Minas Gerais, afirma que:

Em São Paulo, eu tenho a noção de que é mais comum homens e mulheres usarem roupas mais semelhantes. Até mesmo a [roupa] social do trabalho da mulher é também uma camisa social de botão e um blazer. Em comparação, por exemplo, aqui em Minas as meninas vão vestidas mais socialmente de vestido, ou de macacão florido. Usam muito floral aqui, coisa que em São Paulo você tem que gostar muito pra usar. Junto com um cabelo longo e com movimento... pra mulher mineira o cabelo é uma questão muito [importante] de feminilidade. (MICHELE, 2020)

Por meio da fala de Michele, é possível perceber que diferentes localidades também influenciam no nível de conservadorismo e rigidez relativa aos padrões estéticos de heterofeminilidade. Essas variações relativas aos limites socialmente definidos acontecem até dentro de uma mesma cidade, dependendo dos locais e dos círculos sociais frequentados. Segundo Fernanda, médica que trabalha em um hospital em Belo Horizonte, as pressões estéticas sobre mulheres são ainda mais intensas no seu meio profissional. No hospital onde trabalha, além de cabelos longos e de unhas feitas serem a norma, remédios para emagrecer e cirurgias plásticas, que padronizam rostos e corpos de acordo com um ideal magro e eurocentrado, fazem parte do cotidiano das mulheres heterossexuais. Ela relata:

Na última reunião que teve da equipe do hospital, tava todo mundo se vestindo igual! É todo mundo igual! Era a mesma calça, a mesma blusa, o mesmo cabelo, a mesma maquiagem. É bizarro o que acontece. Ninguém tem identidade, sabe? [...] Aí, claro, quando você se enfia no meio LGBT+, aí muda a situação. Tem gente de todos os jeitos, de cabelo colorido, de cabelo raspado, gente vestida de todo jeito, o que é muito mais legal. (FERNANDA, 2020)

Fernanda entende que, no próprio efeito da padronização estética, se encontra a heteronormatividade. Enquanto ela vê o meio médico como um espaço padronizante no qual as pessoas não podem desenvolver as suas identidades estéticas próprias, o meio LGBTI+ permitiria uma variedade de possibilidades do vestir. A heterofeminilidade seria tão

restritiva que, para as interlocutoras, quando uma mulher diverge do padrão de feminilidade, a sociedade ao redor passa a levantar a possibilidade de que ela seja homossexual. Desse modo, criam-se também estereótipos sociais sobre mulheres lésbicas:

Ah, o estereótipo de sapatão é a mulher que...Começa com uma mulher que é vista como desleixada, porque o cabelo dela é curto, porque é mais prático. Ela não faz a sobrancelha, não usa tanta maquiagem, ela usa roupas mais confortáveis, né...A feminilidade também tá ligada àquela frase “beauty hurts”. Tipo, isso é ridículo, porque, se você tá desconfortável, você é feminina, se você não tá, você é sapatão! Então eu acho que o conforto tem tudo a ver com a mulher ser lida como sapatão. E eu acho que a praticidade também. Porque usar salto não é prático, não ter bolso no vestido não é prático. O bolso da calça feminina não cabe nem o seu cartão, não é nada prático, então você tem que usar uma bolsa. Mas se você comprar uma calça com o corte masculino, o bolso vai caber tudo que você precisa, você não vai precisar de bolsa, então, você é sapatão. (JOANA, 2020)

Dessa forma, quando uma mulher não corresponde às expectativas de vaidade, preferindo a praticidade, sua (hetero)sexualidade é questionada. O aspecto do conforto no vestir também é um parâmetro chave para a determinação social da sexualidade de mulheres.

Michele diz que “a forma de se comportar como uma mulher mais assertiva, uma mulher que se impõe e não fica cheia de floreios pra fazer um pedido” seria vista também como algo fora da heterofeminilidade, e como o conforto, a praticidade e a assertividade foram historicamente entendidas como ideais da masculinidade racional ocidental, mulheres que priorizam esses aspectos são entendidas como mais alinhadas à masculinidade, e, portanto, lidas automaticamente pelo pensamento binário como lésbicas. Nessa ótica, o vestir de mulheres lésbicas também seria “naturalmente” repleto de símbolos masculinos.

Essa leitura heteronormativa sobre lesbianidades advém da teoria de inversão sexual<sup>10</sup>, segundo a qual os papéis sociais (estéticos e comportamentais) de homens e de mulheres são naturais, opostos e complementares, em conformidade com a atração heterossexual, e que, portanto, pessoas homossexuais seguiriam essas premissas de forma invertida, já que internamente se assemelhariam ao gênero “oposto”. Em outras palavras, essa linha de interpretação – vigente no imaginário social até os dias de hoje – acredita que mulheres que se atraem por outras mulheres possuem características psicológicas e performam papéis e estéticas (historicamente vistas como) masculinas. Segundo as interlocutoras, como a sociedade hétero parte desses estereótipos, é muito difícil para essa mesma sociedade conceber a existência de mulheres que se atraem por outras mulheres e que se apresentam visualmente portando símbolos de feminilidade (como cabelos longos, unhas pintadas, maquiagem etc.).

<sup>10</sup> Pensamento que foi utilizado por cientistas, médicos e psicanalistas para classificar as sexualidades e patologizar homossexuais, conforme abordado no primeiro capítulo.

Ao entender que gênero, sexualidade e performance identitária se relacionam na construção dos estereótipos estéticos de mulheres, a análise das participantes da pesquisa alinha-se com a leitura que Butler (2019) faz do gênero na sociedade enquanto performativo, ou seja, criado mediante performances sociais contínuas de masculinidade e feminilidade binárias, alinhadas à matriz heterossexual. Nesse sentido, identidades de gênero e sexualidade hegemônicas também são vestidas com indumentárias, processos estéticos, comportamentos, etc.

Tendo como base o pensamento binário de gênero, não é possível que existam estereótipos visuais específicos da bissexualidade. Segundo as interlocutoras, apesar de existirem brincadeiras em grupos virtuais bissexuais — por exemplo, de que pessoas bis usam a barra da calça dobrada ou que conseguem fazer um delineado perfeito —, elas seriam mais uma tentativa de identificação com a comunidade do que símbolos que comunicam uma cultura coletiva. Pelo apagamento epistêmico (YOSHINO, 2000) pelo qual a bissexualidade passa, é extremamente difícil que essa sexualidade seja considerada uma possibilidade quando se “lê” o corpo-vestido de alguém. Desse modo, a passabilidade é uma experiência constante para mulheres bissexuais.

### **3 PASSABILIDADES E NÃO RECONHECIMENTOS**

A passabilidade geralmente se dá quando uma pessoa pertencente a um grupo marginalizado é socialmente lida como parte do grupo dominante. Dentro da comunidade LGBTQ+, é comum a ideia de que pessoas bissexuais, especialmente mulheres bis, teriam “naturalmente” uma passabilidade heterossexual, pois a sua dissidência sexual seria aparente apenas quando estivessem acompanhadas de parceiras ou de parceiros do mesmo gênero. A maior parte da comunidade não leva em consideração a possibilidade de mulheres bissexuais serem lidas à primeira vista como lésbicas quando estão desacompanhadas.

Indo contra essa premissa da passabilidade hétero inerente a bissexuais, Joana contou-nos, em mais de uma ocasião, sobre como era lida como sapatão mesmo antes de ter ideia de que era bissexual:

Na minha infância, eu era sempre lida como sapatão. Sempre tive uma postura não tão feminina nem delicada ou frágil, sempre me coloquei como forte, precisando me posicionar. [...] Ah, [hoje] eu uso maquiagem, uso vestido, pinto a unha, meu cabelo fica liso, enfim. Mas eu sou uma pessoa que tem uma presença mais masculina, sabe? Eu gosto de beber cerveja, tipo os símbolos masculinos: beber cerveja, sentar com a perna aberta, falar palavrão, ter muitos amigos homens, enfim. (JOANA, 2020)

Mesmo que Joana vista uma estética feminina por meio da maquiagem, vestido

e unhas pintadas, sua postura corporal é marcada por comportamentos estereotipadamente masculinos: ela se senta com as pernas abertas, fala palavrão, coloca-se como forte, bebe muita cerveja. Dessa forma, o desalinhamento entre Joana e as expectativas sociais sobre seu gênero frente à matriz heterossexual fez com que fosse lida como sapatão por seus familiares. Com esse exemplo, o pressuposto de que mulheres bissexuais seriam naturalmente lidas como heterossexuais cai por terra, e a questão da passabilidade torna-se mais complexa.

À medida que Joana entende como as sexualidades de mulheres são avaliadas a partir das suas estéticas corporais — e que existem sexualidades não desejadas pela sua família —, ela passa a manipular os estereótipos no seu vestir de forma consciente:

Quando eu vou visitar a minha família eu uso um vestido ou uma saia. Não um salto, mas uma rasteirinha beeem feminina, uma coisa assim com strass, [...] uma tornozeleira, uma rasteirinha bem feminina, uma saia, uma blusa sem manga, uma coisa assim mais cavada. Se eu tô com uma camisa que eu tenho, tipo, xadrez, que é manga  $\frac{3}{4}$  eu já fico com cara de sapatão! Mesmo de saia. Saia e salto com essa camisa, já é sapatão. [...] Quando eu trabalhava em uma sala de aula, eu me vestia mais masculina mesmo. Meu único problema mesmo é estar junto com a minha família, ouvir críticas, ser repreendida de alguma forma...A família inteira da minha avó é muito crítica; são racistas, são homofóbicos, então eu [os] evito. O problema é que eu sinto uma pressão por conta da minha mãe. Ela fica muito preocupada com o que as pessoas pensam ou acham, e eu tento preservar isso, mas ao mesmo tempo eu tenho feito o movimento de falar com ela sobre isso...Eu sei que eu tô num lugar de conforto porque eu estou casada com um homem. Mas já era uma coisa que eu queria fazer, falar com eles antes...Eu não posso ter essa posição política [de assumir a bissexualidade] ainda porque vai ser difícil essa conversa. Enquanto isso não acontecer, vou continuar respeitando as preocupações da minha mãe, até que tudo se encaixe e ela entenda como uma coisa normal. (JOANA, 2020)

A partir de seu relato, é possível perceber que, mesmo estando casada com um homem, ser percebida como heterossexual pela família, especialmente pela mãe, é uma preocupação para Joana. A escolha por um vestuário mais feminino, com saias, sandálias e afins, é permeada pela necessidade de proteger a si mesma diante de comentários LGBTfóbicos e de rejeições familiares que possam surgir. No caso de Joana, a passabilidade heterossexual não foi premissa do seu processo identitário, mas hoje se configura como estratégia contra rupturas em suas relações familiares. O vestir de Joana, nesse contexto, é um ato consciente de preparar sua estética corporal para lidar com as expectativas sociais. Como afirma Entwistle (2015), o corpo vestido é o resultado de práticas postas em jogo pelo indivíduo, mas constituídas em limites sociais. Por isso, não há como pensar o tecer identitário isolado do contexto das relações com outros, como apenas agência do indivíduo.

Já Michele, que transita entre a capital de São Paulo e o interior de Minas Gerais, onde os padrões de heterofeminilidade são mais conservadores, diz sentir pressões diferentes relacionadas ao seu vestir, dependendo de onde está:

Eu senti muito essa pressão da feminilidade vindo pra Minas. Hoje, por exemplo, tá muito calor aqui [no interior de Minas Gerais], e por isso eu tô usando uma blusa que é só um tecido, tipo um grande babado. Mas, se eu saísse com meus amigos LGBTQ+ de São Paulo com essa blusa, eu me sentiria muito feminina para lá [...]. Quando eu vou para São Paulo, para passear na [Av.] Paulista, que eu sei que aceita mais gente de todo tipo, me sinto mais à vontade de sair com uma blusinha diferente ou com arco-íris. Aqui é raro eu ver um casal LGBTQ+, então não me sinto à vontade. Eu sinto essa diferença: parece que o meu normal e casual daqui destoa em São Paulo, e o meu normal casual de São Paulo destoa daqui. (MICHELE, 2020)

Ou seja, Michele consegue ler de forma clara quais são os padrões estéticos de gênero em cada lugar e adaptar-se a eles de modo a não passar por situações sociais desconfortáveis. Michele entende que a cidade na qual estuda está dentro dos parâmetros mais conservadores da heterossexualidade, o que não a deixa à vontade para passar uma imagem menos feminina ou para utilizar símbolos que indiquem a sua não heterossexualidade. Ao passo que, estando em uma cidade menos conservadora, mais próxima de outras pessoas LGBTQI+, ela se sente mais segura para se vestir como tem vontade. Ela continua:

Ainda é um risco para a segurança de muitas pessoas ser visto como uma pessoa LGBTQ+ no Brasil. Então, é arriscado, dependendo de onde eu tô, e em que situação eu tô, eu ser reconhecida como uma pessoa LGBTQ+. Mas, por outro lado, existe a parte do orgulho, existe a parte de se reafirmar e existe a parte de querer ser vista por outras pessoas que são também [LGBTQ+], de criar uma comunidade, e se sentir parte dessa comunidade. Quando você é bissexual, não é tão entendida como LGBTQ+, como se fosse um meio termo, tipo “Ah, tem um pezinho no Vale, mas é só de balada”. E, quando você não se sente tão parte dessa comunidade, [isso] afeta também essa sensação de segurança que a comunidade trás, afeta a nossa noção de identidade...(MICHELE, 2020)

Os relatos de Joana e Michele evidenciam o quanto espaços heterossexistas e LGBTQófobos são limitadores para suas construções identitárias e estéticas. Além disso, revelam o quão importantes são espaços com referenciais de pessoas dissidentes de gênero e sexualidades para mulheres bissexuais sentirem-se mais à vontade de experimentarem e criarem a si mesmas. Logo, os ambientes nos quais elas estão inseridas são elementos de extrema importância por poderem ampliar ou cercear as liberdades de suas tecelagens identitárias.

Por sua vez, Fernanda, médica que vive em Belo Horizonte, relata não sentir que seu vestir muda estando em ambientes heteronormativos ou em ambientes LGBTQ+. Para ela, o que muda é a percepção alheia sobre sua identidade. Fernanda diz que é lida (por colegas do corpo médico) como sapatão no hospital onde trabalha. No seu ambiente de trabalho, há uma reprodução muito forte da heterofeminilidade, já que “todas as meninas têm a unha feita, sobancelha desenhada, todo mundo é cheio de botox e cirurgia plástica”.

Assim, mesmo que ela se considere com uma aparência muito feminina, ao ter optado por não usar mais maquiagem e salto alto, e ao criticar o excesso de procedimentos estéticos, tem sua aparência e seus comportamentos lidos como desviantes da norma (do meio médico), e, portanto, entendidos como indícios de lesbianidade.

No entanto, apesar de possuir uma passabilidade lésbica entre o corpo médico no trabalho, e de relacionar-se quase que exclusivamente com mulheres há anos, Fernanda diz que em meios LGBTI+ sua estética é considerada muito feminina, fazendo com que não a leiam:

[...] como bissexual ou como alguém que gosta de meninas. Por causa disso, a minha saída era me encher de arco-íris, usar filtro [em fotos nas redes sociais] de arco-íris, chaveiro de arco-íris, pra saberem que eu não era hétero. [...] Quando eu namorava uma menina, eu tinha muito menos problema em “parecer uma menina”, porque você tá com uma menina, então não vão achar que você é hétero. Aí quando você não tá com uma menina fica isso “eu preciso estar me reafirmando, eu preciso estar me reafirmando.” [...] Será que eu preciso raspar a minha cabeça pras pessoas verem que eu sou bissexual? (FERNANDA, 2020)

Dessa forma, com o mesmo vestir, a leitura que fazem sobre Fernanda muda com base no espaço no qual se encontra. Ela pode ser lida como lésbica em locais extremamente heteronormativos, como seu ambiente de trabalho, e ter uma passabilidade heterossexual em ambientes LGBTI+ sem ter necessariamente a intenção de despertar essas diferentes leituras. Em nossas conversas, Fernanda afirmou diversas vezes que acha uma bobagem existirem estereótipos de mulher heterossexual e de mulher lésbica. Ela acredita que as pessoas deveriam poder vestir-se do jeito que querem, sem amarras sociais. Porém, ela também está ciente de que as pessoas utilizam símbolos estéticos para comunicar suas dissidências da norma. Como ela mesma menciona, por ter uma aparência que comunica feminilidade heterossexual, ela utiliza outros símbolos chave, como o arco-íris, um dos maiores ícones da comunidade LGBTI+, para que não seja lida como heterossexual quando não está acompanhada de uma namorada ou parceira romântica. Segundo Harvey, “vestimo-nos para sermos associados a um grupo e para escapar de grupos do passado, também nos vestimos de forma dissociativa para nos diferenciarmos de tipos com os quais não queremos ser confundidos” (2003, p. 24). Nesse caso, diferente das situações de Joana e Michele, Fernanda não gostaria de ser lida como uma mulher heterossexual.

Quando diz que precisa sempre se reafirmar, ela indica o quão difícil é para as comunidades monossexuais conceberem que há existências possíveis para além dos enquadramentos binários. Apesar de dizer não se importar muito com o que as pessoas ao seu redor vão pensar em relação ao que veste, o desejo de reconhecimento, especialmente por parte de outras mulheres lésbicas e bissexuais, em certa medida, permeia sua fala:

Muitas vezes eu me pegava pensando se tinha que fazer alguma coisa com o meu estilo, tipo assim “Será que eu tenho que me vestir de uma forma diferente para ser identificada assim [como não hétero]? Porque eu não quero continuar sendo identificada como estou sendo. Então, o que é que eu preciso fazer?” (FERNANDA, 2020)

Em um contexto completamente diferente, Paula conta que, embora em sua adolescência tentasse vestir símbolos de feminilidade por pressão social e por ter sofrido bullying, a interpretação que as pessoas ao seu redor tinham a seu respeito sempre foi a de ser uma mulher lésbica. Ela atribui isso à sua atitude assertiva, de quem briga pelo que acredita: “Eu podia estar do jeito mais delicado que a minha atitude gritava que eu era alguma coisa para além de hétero”, trazendo novamente à tona a noção de que a heterofeminilidade está ligada à submissão.

Paula acredita que é possível utilizar os estereótipos estéticos de forma estratégica, não apenas para a reprodução das normas hegemônicas, mas também para a subversão das mesmas. Nesse sentido, ela trata os estereótipos do vestir como tecnologias de gênero, que podem ser acionadas para usos inesperados, como, por exemplo, uma estratégia de proteção. Diferentemente dos casos de Joana e Michele, que vestem estéticas mais femininas em locais potencialmente intolerantes, Paula usa símbolos visuais ligados à lesbianidade para afastar homens:

Tem muito isso de homens que chegam nas minas sendo desagradáveis, sabe? E eu não recebo isso porque eu utilizo do estereótipo [sapatão] pra deixar eles [os homens] longe de mim. E, cara, não apenas utilizo como gosto dele [do estereótipo] e gosto das roupas ‘masculinas’ e dos meus cabelos curtos e etc. Mas eu utilizo disso pra deixar eles bem longe de mim. E só pra quem eu quiser que realmente fique perto, eu permito e mostro o docinho que eu sou. [...] Mas por fora eu passo a mensagem: “Meu deus, olha aquela ali! Não chegue perto!” Hahahahaha. A minha aparência já é um ótimo filtro pra uma série de homens babacas. Eu consigo ficar em uma bolha muito boa de homens por causa disso. (PAULA, 2020)

Ou seja, ela usa sua passabilidade lésbica para evitar assédios e situações desconfortáveis, invasivas, às quais muitos homens submetem mulheres ao “chegar nas minas”. Esse vestir impõe limites a avanços não solicitados e seleciona homens que não buscam apenas mulheres que reproduzem a heterofeminilidade, com os quais ela estaria disposta a se relacionar. Apesar de dizer que de certa forma sua passabilidade lésbica é útil, Paula também afirma que sua aparência a expõe a situações de tratamentos homofóbicos em espaços públicos quando está sozinha, mesmo que seja casada com um homem.

Além disso, ela também compartilha da sensação de não reconhecimento da sua bissexualidade, relatada pelas outras interlocutoras. Entretanto, no seu caso, esse não reconhecimento parte de sua passabilidade lésbica:

Por aqui a única coisa que me faz ser bi é ser casada com homem! Porque de resto todo mundo fica tipo “Como assim tu não é sapatão?” [...] Eu tenho uma prima muito

mais nova do que eu, e ela ficou conversando com a minha irmã assim: “Nossa, a Paula tem muito jeito de lésbica, né? Mas ela é casada! E parece que ela é feliz... Será que ela não percebeu que ela é lésbica?”. [...] Para vocês verem o quanto é pesado, sabe? (PAULA, 2020)

Associar a aparência de Paula à lesbianidade causa grande confusão para quem a vê casada com um homem. Quando sua prima diz “Será que ela não percebeu que é lésbica?”, assume que Paula estaria se iludindo, em um processo de autoengano, ao não aceitar a sua própria (gritante) lesbianidade. Nesse cenário, Paula não é considerada uma pessoa com credibilidade para nomear a sua própria sexualidade — experiência extremamente comum a mulheres bissexuais. Além da desconfiança da validade de sua bissexualidade por parte de sua família, Paula também precisa lidar com o que diz a família de Rafael:

Eles acham que eu casei com o Rafael de fachada! E eles falaram isso pro Rafael: “Ai, qualquer dia desses tu vai encontrar ela com uma mulher!”. [...] Até hoje a família dele acha que ele é gay, e que eu sou lésbica, e que nós somos melhores amigos, e [que] a gente casou pra um dar suporte para o outro, e para gente viver bem. (PAULA, 2020)

Pelo fato de seu corpo-vestido compor-se com símbolos imagéticos popularmente associados à lesbianidade, o casamento, teoricamente heterossexual, de Paula — vista como “claramente” sapatão — com Rafael não recebe o reconhecimento familiar. Para eles, ou Paula estaria enganando Rafael e usando o casamento com para não sair do armário, ou ambos seriam homossexuais e, em comum acordo, usariam o casamento como proteção contra estigmas. Segundo ela, por sua estética pessoal incluir elementos tidos como masculinos, a família do marido não apenas não acredita em sua bissexualidade, mas desconfia também da heterossexualidade de Rafael, como se, para sentir atração por uma mulher que não performa feminilidade, um homem tivesse que ser, ao menos, bissexual.

O reconhecimento deles como um casal complica-se mais ainda quando, em determinadas situações, por causa da pandemia, Paula, de cabelos curtos, vestia máscara e roupas largas. Ela relata que nesses momentos não foi vista como uma mulher lésbica, e sim como um homem, o que fez com que os dois fossem lidos como um casal gay por familiares mais distantes de Rafael. Em outras palavras, mesmo que componha um “casal heterossexual”, com sua bissexualidade e com sua passabilidade lésbica (ou mesmo masculina), Paula cria uma bagunça na heteronorma, que não possui referenciais para a compreendê-la em sua totalidade.

Mesmo que tenham experiências de passabilidade muito diferentes, as interlocutoras possuem em comum a experiência do não reconhecimento de suas identidades como bissexuais. Além disso, as suas narrativas deixam claro que as leituras sociais sobre suas orientações sexuais muitas vezes têm menos a ver com as pessoas com quem elas

se relacionam — como no caso de Paula, no qual a relação com seu esposo é ignorada, ou no caso de Joana, que já era lida como sapatão quando criança —, e muito mais a ver com suas aparências e seus comportamentos, além dos referenciais daquele contexto.

#### 4 QUESTIONAMENTOS, ESCOLHAS E RESSIGNIFICAÇÕES

Diante da lógica monossexista, que entende que as existências possíveis seriam heterossexuais ou homossexuais, mulheres bis acabam por habitar o lugar da fronteira (ANZALDÚA, 1987). Como outsiders, que não pertencem a nenhum dos polos do binarismo heterossexualidade/homossexualidade, elas podem ter sentimentos de insegurança e de solidão. Porém, esse lugar da contradição, do estar simultaneamente dentro e fora dos espaços, pode configurar um ponto privilegiado para o questionamento das normas estabelecidas.

Fernanda, por exemplo, diz que quando começou a sair com mulheres, começou a se questionar sobre o que deveria vestir para que outras mulheres percebessem que ela não era heterossexual: “O que eu quero colocar em mim? O que eu quero parecer?”. Ela relata que, em outros momentos de sua vida, tentou usar vestimentas e acessórios considerados menos femininos para ser identificada por outras mulheres LGBTI+, mas logo percebeu que aqueles símbolos não faziam sentido para sua composição estética:

Todo mundo me falava “Ai, você tem que usar um anel de coquinho” Hahahahah. Eu não uso, nada! Eu não tô dizendo que é feio, só que não tem nada a ver comigo! [...] Eu não vou me transformar em uma pessoa que eu não sou, começar a usar coisas que me deixam desconfortável, que é a mesma coisa que a sociedade faz com a mulher. Tem que usar um monte de coisa que te deixa desconfortável para você ser aceita! Se eu não faço isso para sociedade, sabe? Eu já te falei, eu não vou pro hospital usando maquiagem, e todo mundo vai pro hospital usando maquiagem. Eu não faço isso [usar maquiagem] porque eu não me sinto confortável, assim como eu não vou trabalhar de salto! Então, assim, eu não faço nada que me deixe desconfortável. Eu já fiz. Hoje eu não faço mais. *Então, se eu não faço para um lado, eu também não vou fazer para o outro. Então, eu também não vou usar nada que me deixe desconfortável só porque eu quero ser lida como parte da comunidade LGBT+.* (FERNANDA, 2020) (grifo nosso)

Em sua narrativa, Fernanda mostra que consegue identificar nitidamente não apenas os padrões heteronormativos, mas também os dissidentes. E ela escolhe não se adequar tanto a um quanto ao outro. Se não faz sentido usar maquiagem e salto alto para atender às expectativas de heterofeminilidade do seu local de trabalho, também não faz sentido usar anel de coquinho para atender às expectativas de como uma mulher que se relaciona com outras mulheres deveria parecer para ser reconhecida pela comunidade LGBTI+. Assim, Fernanda abdica da sua vontade de reconhecimento, em prol do seu con-

forto pessoal, de modo que a construção do seu corpo-vestido ocorra da forma como a faz melhor se sentir.

Já Joana, que, por conta da pressão familiar, sempre teve a preocupação de performar mais feminilidade, começou a se sentir mais à vontade consigo mesma depois que acolheu a sua bissexualidade. Segundo ela:

Essa coisa da passabilidade [hétero], é uma coisa que protege a gente, ao mesmo tempo que é uma coisa que condena porque volta naquilo do “bi de balada”. Mas eu acho que...é muito massa eu saber que a minha bissexualidade tem...ela tem a minha cara, sabe? O meu visual, a minha cara, o meu comportamento são a minha bissexualidade. E eu acho massa poder fluir, dentro da minha bissexualidade, poder fluir dentro desses extremos do espectro sapatão, mais masculinizada, e o espectro feminino. Eu posso, sabe? [...] Se eu vou sair com os meus amigos que sabem que eu sou bissexual, então eu vou do jeito que eu quiser. Se eu quiser usar uma saia, eu vou usar uma saia; se eu quiser usar uma calça, eu vou usar uma calça. E, se ficar sapatão, ficou. E aí tô maravilhosa. Vou usar uma maquiagem forte ou não vou usar...Hoje eu quero parecer o quê? Hoje eu quero que todo mundo saiba que eu sou bissexual ou hoje eu quero que todo mundo saiba que eu sou mais sapatão do quê...? Não importa. O que o meu coração mandar, eu vou pôr. (JOANA, 2020)

Joana ressignifica o aspecto do trânsito – tão relacionado à bissexualidade de forma negativa como “apenas uma fase” –, positivando o ato de fluir por meio da própria liberdade que essa identidade, sem estereótipos ou prescrições prévias, possibilita. Por mais que crie diversas situações de não reconhecimento, o movimento nas fronteiras das sexualidades configura-se como essencial para a tecelagem identitária de suas estéticas não estáticas. Para Joana, a bissexualidade seria não uma orientação sexual transitória, conforme o entendimento popular, e sim uma identidade que favorece o próprio ato de caminhar. Nesse mesmo sentido, Shiri Eisner (2013) fala sobre transformar a passabilidade em um ato de caminhar através dos limites reguladores das identidades; em vez de concentrarmos nossa atenção no “passar por” hetero/homossexual, como uma pressuposição de identidades estáticas, deveríamos focar no “passar através” das fronteiras das sexualidades, enfatizando o próprio movimento (SOUZA, 2021).

Já no caso de Paula, em seu processo de entendimento como bissexual, ela passou a se ver também como uma mulher andrógina. Ela diz estar satisfeita com o seu gênero, mas não com as expectativas sociais a respeito dele. Em seu processo de tecelagem identitária, houve um período de busca por entendimento e experimentação de si:

No momento que eu percebi que eu tava me tornando uma mulher adulta, eu fiquei: “Não, peraí, o que é meu e o que me botaram? Tá, cabelo grande: é meu ou me botaram? Não, me botaram. Detesto cabelo grande, tira. Brinco? Ugh, não! Detesto brinco, cancela! Bota alargador. Roupa? Ah, tem umas roupas que são legais, mas, humm, tem outras que não. Pelos: qual deles eu gosto, qual deles eu não gosto?” E aí eu fui me reconstruindo, sabe? (PAULA, 2020)

Paula questiona cada item que coloca em seu corpo-vestido, desenvolvendo uma consciência muito clara do que acredita que lhe serve ou não. Um aspecto importante do seu vestir que foi ressignificado é seu cabelo curto e raspado dos lados. Ela conta que nunca gostou de cuidar do seu cabelo quando era longo, mas que adora aparar seu cabelo curto com a maquininha. Hoje, é o seu momento de autocuidado e de beleza.

Apesar de, por um lado, ter verbalizado diversas vezes a insatisfação com o não reconhecimento da sua bissexualidade (e, por consequência, o não reconhecimento da validade do seu casamento por familiares do seu companheiro), por outro lado, ela diz gostar da confusão que a sua aparência causa em outros lugares. Por exemplo, conta que às vezes posta nudes nas redes sociais e, como tem o típico corpo de “uma mulher gostosa”, mas com um rosto andrógino, alguns homens “desavisados” ficam confusos, com cara de “Como assim eu achei ela gostosa, e ela tem um cabelo raspado? Mas ela gosta de mulher? Mas ela gosta de homem? Mas ela disse que pode usar qualquer pronome com ela? Mas ela...?”, imita ela divertindo-se em meio a caretas e risadas.

Para além de desafiar as expectativas sociais a fim de tecer sua identidade como quer, Paula considera outros aspectos sociais enquanto motivadores importantes. Com uma fala empolgada e empolgante, conta ao grupo que o fato de não encontrar muitas pessoas LGBTI+ no interior do Rio Grande do Sul, onde mora, a faz querer ser mais visível para outras pessoas que se sentem acuadas pela heteronorma. Ela afirma que, em cada escolha do seu vestir, leva em conta também outras pessoas que possam se identificar com a sua dissidência:

Eu acho incrível quando as pessoas se permitem por si, mas eu vejo que me permito pelos outros também. Olha o pelo no sovaco, olha o alargador, olha a roupa que eu tô usando [uma camisa xadrez masculina]. Já é o suficiente que eu faça diferença pra uma criaturinha, que eu seja referência para alguém porque alguém vai dizer “ah, eu tenho curiosidade de ter o cabelo assim. Eu usaria a roupa que ela tá usando”. Mesmo que eu não me sinta tão desconstruída. [...] Quando eu tô em ambientes não LGBT+ é aí que eu me reafirmo, é aí que eu crio uma guerra silenciosa e digo “tem pessoas como eu por aí!”. Eu vou cutucar a família tradicional brasileira. Tô aqui, existindo! (PAULA, 2020)

Ressignificando seu próprio não reconhecimento, ela trata seu corpo-vestido como político, com o potencial de ajudar outras, que se sentem deslocadas, a se reconhecerem em suas inconformidades. Habitando sua identidade conurbada, ela “não apenas sustenta contradições, como também transforma a ambivalência em outra coisa” (ANZALDÚA Apud. COSTA; ÁVILA, 2005, p. 325).

No caso de Michele, entender a sua bissexualidade a fez ressignificar os processos de inconformidade estética já que a acompanhavam: “eu fui percebendo a relação entre o meu corpo, a minha sexualidade e a minha ‘esquisitice’”. Ela diz que, apesar de existirem

momentos em que se sentiu e se sente intimidada pelas pressões heteronormativas, nunca quis usar o que todo mundo estava usando. Hoje entende que o aspecto do seu vestir interpretado pela norma como esquisito está relacionado justamente à sua dissidência sexual. Michele conta que, em seu processo de aceitação como uma mulher bissexual, começou, inconscientemente, a ousar mais em seu estilo, brincando com elementos tidos como tradicionalmente masculinos e femininos. Mesmo que não tenha uma passabilidade lésbica, essas misturas fazem com que se diferencie no interior de Minas Gerais:

Todo mundo na festa... as meninas vão usando salto alto, ou, pelo menos, uma sapatilha, uma botinha e tal, e eu vou ou de coturno, ou de tênis. Teve uma época em que eu até tentei usar uns sapatos mais assim [como das meninas hétero], mas eu vejo que eu não consigo, eu não aguento. Então eu acabo indo com uns sapatos que eu gosto mesmo. Mas as vezes eu vou de vestido, não é aquela coisa assim... Eu acho que as pessoas separam, ou masculino ou feminino, e eu pego coisas dos dois, assim, e eu acho que eu brinco com isso, sabe? Então, já fui usando camisa masculina com uma saia de tule com meia arrastão, sabe? E é uma coisa que eu não vejo as outras pessoas daqui usando, as pessoas aqui são bem tradicionais no estilo. Tipo assim minissaia e cropped, de conjuntinho, sabe? (MICHELE, 2020)

Michele brinca inclusive com elementos LGBTI+ que seriam considerados muito mais próximos da cultura gay, do que da cultura lésbica. Um amigo gay de Michele diz que ela é um gay afeminado no corpo de uma mulher bi, porque ela gosta “de coisas extravagantes, de drag queen, de maquiagens artísticas, etc. Glitter eu coloco em tudo!” (Michele). Além de explorar vestires tradicionalmente vistos como masculinos e como femininos, na construção de seu corpo-vestido, ela também explora outros caminhos dentro das próprias estéticas dissidentes.

Apesar de afirmar diversas vezes, assim como outras participantes, que não existe um estilo bissexual ou símbolos estéticos bissexuais identificáveis, Michele acredita que o próprio cuidado quanto à construção do vestir, o que o vestir comunica, e a própria reflexão sobre a relação entre o vestir e o contexto no qual ele está inserido, pode ser algo comum à experiência de mulheres bissexuais. Segundo ela, “a gente reflete um pouco sobre isso e pensa no que é imposto ou não”. Em um cenário em que não há referências populares para além das culturas homo e heterossexual, isso poderia ser explicado pela própria necessidade de construir a identidade bissexual. Em suas palavras:

Eu acho que quando você percebe que você se atrai por pessoas de todos os gêneros, você se desprende um pouco desses papéis em outras áreas também. Porque eu percebo, assim, por exemplo, se eu fosse hétero, eu ia me ver como uma mulher, do mesmo lado que outras mulheres, e aí ia ter os homens, que são digamos que correspondentes, sabe? Quando você percebe que não tem essa divisão, é que as coisas não são claras assim, sabe, não são tão separadas assim, e que é tudo coisa que enfiam na sua cabeça, você se permite fazer mais coisas. Você enxerga as coisas de outra maneira também, nesse âmbito de gênero e de sexualidade.

Então, eu acho que [se entender bissexual] abriu muito a minha cabeça pra outras coisas, fora do âmbito da sexualidade. (MICHELE, 2020)

O “não lugar” da bissexualidade, nesse sentido, transforma-se em “uma recusa a nos conduzirmos com base nas limitações estreitas da sociedade” (EISNER, 2013, p. 44). Aqui reside uma das próprias potencialidades da bissexualidade: romper com as visões que limitam e que estabilizam as identidades vigentes. Não por acaso, essa visão também configura um perigo para mononorma e um dos principais motivos do apagamento epistêmico da bissexualidade.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: ALGUNS ARREMATES

Como disse na introdução deste artigo, a intenção desta investigação nunca foi encontrar um estilo bissexual específico ou marcas estéticas comuns a mulheres bissexuais, e sim entender os processos de tecelagem identitária — ou seja, como são construídas as identidades por meio dos corpos-vestidos — e como, nesses processos, se entrelaçam as bissexualidades das quatro interlocutoras desta pesquisa — Paula, Fernanda, Michele e Joana.

Considerando a multiplicidade de suas experiências, há diversas divergências, mas há também muitas aproximações, sendo a maior delas a experiência de não reconhecimento de sua identidade como bissexual pelos olhares de outros. Devido ao fato de a leitura hegemônica sobre seus corpos partir de um referencial binário, a experiência dessas mulheres bissexuais configura-se como uma experiência de passabilidade — por vezes lésbica, e, por vezes, heterossexual.

Contudo, a vontade de serem reconhecidas não diz respeito ao reconhecimento institucional, legal ou mesmo médico de suas identidades. Tampouco se limita à identificação da sexualidade em contexto de flerte. O reconhecimento tem muito mais relação com o acolhimento, com o apoio tácito, com a cumplicidade entre pessoas que passam por experiências semelhantes, no caso de Joana e Fernanda, ou mesmo com a aceitação e o acolhimento de um relacionamento que poderia ser entendido como heterossexual, no caso de Paula.

Outro ponto a ser destacado é a própria heterossexualidade do vestir, presente nos relatos das interlocutoras. Em diversos momentos, elas mencionaram a relação entre a heterofeminilidade e a normatividade do vestir, especialmente em ambientes mais conservadores; Joana no ambiente familiar materno, Michele no interior de Minas Gerais, e Fernanda no meio médico.

As narrativas apresentadas também mostram que as aparências corporais e a

performatividade das identidades, ou seja, os corpos-vestidos, ocupam um lugar de extrema relevância na regulação social e na reprodução da matriz heterossexual. Em uma concepção conservadora sobre as identidades, como caixas fixas com conteúdos previsíveis, o corpo-vestido do indivíduo traduziria, de forma automática, outros âmbitos de sua vida, como práticas sexuais e amorosas, que se encontram fora do contexto de análise imediata feita pelo olhar público. No entanto, as narrativas analisadas das mulheres bissexuais participantes desta pesquisa explicitam diversas falhas e rachaduras desse enquadramento.

Tendo em vista que esta é uma produção teórica a partir de um ponto de vista parcial e situado, é importante frisar algumas de suas limitações. Para além das limitações físicas que ocorreram devido à pandemia de COVID-19, há limitações em relação à demografia das interlocutoras: todas eram mulheres cisgêneras, brancas, de classe média, na faixa dos 20 anos de idade, sem filhos e residentes nas regiões Sul e Sudeste do país. Certamente, outros recortes de pesquisa que considerem mulheres bissexuais de outras intersecções de raça, classe, idade, situação familiar e localidade geográfica, trarão outras percepções e experiências da bissexualidade, que não foi possível abordar nesta pesquisa.

Por fim, se faz importante ressaltar a potência que reside nas experiências de mulheres bissexuais. Se, por um lado, tanto o reconhecimento quanto o acolhimento são escassos, por outro, tecer identidades nas fronteiras das sexualidades pode propiciar existências mais plurais, desestabilizando a segurança dos rótulos e das aparências pré-escritas. Nesse sentido, a bissexualidade configura-se como um ponto de vista privilegiado para revelar as fragilidades do sistema da matriz heterossexual, o que não significa que somente pessoas bissexuais têm a possibilidade de vivenciar multiplicidade e fluidez em suas experiências. Significa que as narrativas de pessoas monodissidentes escancaram as limitações do enquadramento imposto pelo sistema binário — perpetuador de uma visão essencialista das identidades — às possibilidades de experiências de vida de todas as pessoas, sejam elas bis, hetero, homo e até mesmo assexuais.

É necessário que purismos identitários sejam deixados de lado; precisamos não mais presumir a heterossexualidade de mulheres cujas estéticas estejam alinhadas à norma, assim como precisamos não mais presumir a lesbianidade de mulheres que não performam feminilidade. A potência da bissexualidade reside na própria desestabilização das identidades e das certezas<sup>11</sup>.

## REFERÊNCIAS

AGUIAR, Wanda M. J.; OZELLA, Sergio. **Núcleos de significação como instrumento para a apreensão da constituição dos sentidos**. *Psicologia, Ciência e Profissão*, v. 26,

11 Revisão de Flora Schroeder Garcia, <http://lattes.cnpq.br/8952328198647228>, [sgarciaflora@gmail.com](mailto:sgarciaflora@gmail.com)..

ALVES, Cecília P. **Narrativas de história de vida e projeto de futuro no estudo do processo de identidade.** Textos e Debates, Boa Vista, RR, n. 31, p. 33-41, jan./jun. 2017.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/ La frontera: the new mestiza.** San Francisco, USA: Aunt Lute Books, 1987.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

CIAMPA, Antônio da C. Identidade. In: CODO, Wanderley; LANE, Silvia T. M. (Org). **Psicologia Social: o homem em movimento.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1989, p. 58-75.

COSTA, Claudia de L.; ÁVILA, Eliana. **Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o “feminismo da diferença”.** Revista Estudos Feministas, Florianópolis, SC, v. 13, n. 3, p. 691-703, dez. 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2005000300014> Acesso em: 12 mar. 2021.

EISNER, Shiri. **Bi: notes for a bisexual revolution.** Berkeley: Seal Press, 2013.

ENTWISTLE, Joanne. **The fashioned body: fashion, dress, and modern social theory.** Cambridge: Polity Press, 2015.

EPAMINONDAS, Natalia R. **O design de calças femininas: Rio de Janeiro e São Paulo no início do século XX.** 2014. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Design) — Universidade Anhembi Morumbi, São Paulo, SP, 2014.

HARAWAY, Donna. **Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial.** Cadernos Pagu, Campinas, SP, n. 5, p. 7-41, 2009. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 12 mar. 2021.

LANE, Silvia T. M. **A Psicologia Social e uma nova concepção do homem para a psicologia.** In: CODO, Wanderley; LANE, Silvia T. M. (Org). **Psicologia Social: o homem em movimento.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1989, p. 10-19.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, Heloísa B. (Org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura.** Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 206-241.

LIMA, Aluísio F. de; CIAMPA, Antonio da C. **Sem pedras o arco não existe: o lugar da narrativa no estudo crítico da identidade.** Psicologia & Sociedade, Belo Horizonte, MG, v. 29, p. 1-10, 2017.

RICH, Adrienne. **Heterossexualidade compulsória e existência lésbica.** Bagoas: estudos gays, gêneros e sexualidades. Natal, RN, v. 4, n. 05, p. 18-44, nov. 2012.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da educação.** Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1995.

TRUTH, Sojourner. **E não sou uma mulher?** Trad. Osmundo Pinho. Geledés, 2014 [1851]. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em: 06 set. 2021.

VAS, Dani. **Militância enquanto convite ao diálogo:** o caso da militância monodissidente. 2021. Dissertação (Mestrado em Psicologia Experimental) - Instituto de Psicologia, Universidad de São Paulo, São Paulo, 2021.

YOSHINO, Kenji. **The epistemic contract of bisexual erasure.** Stanford Law Review. Palo Alto, USA, v. 52, n. 2, 1 jan. 2000.

Data de submissão: 30/03/2023

Data de aceite: 15/05/2023

Data de publicação: 21/06/2023

