

# Entre amor, vergonha e culpa: uma análise política das emoções no contexto familiar de homens trans<sup>1</sup>

Love, shame and guilt: a political analysis of emotions in the family context of transgender men

**Anne Alencar Monteiro**

Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil

**Cecilia Anne McCallum**

Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil

## RESUMO

Este artigo analisa os discursos emocionais e emocionados ligados às experiências de familiares de homens trans durante o processo de transição de gênero. A discussão trata dos resultados de uma pesquisa etnográfica que utilizou diferentes estratégias metodológicas em três cidades do nordeste brasileiro, sendo duas capitais e uma cidade do interior, entre 2020 e 2023. Inicialmente o artigo aborda os sentimentos, relatados pelos parentes dos homens trans, de vergonha e culpa associados a transgeneridade, frente às hierarquias de gênero e ao papel hegemônico que se espera que uma “boa mãe” performe. Em seguida, a análise explora como esses sentimentos “negativos” dão lugar ao amor, nas falas das nossas interlocutoras. A descrição sobre o amor emerge nos discursos familiares como justificativa para aceitar e apoiar a transição de gênero, tornando-se parte constitutiva das relações de parentesco. Além disso, o amor é utilizado como estratégia de mobilização política em um grupo ativista composto majoritariamente por mães de filhos e filhas LGBTQIAPN+. A análise dessas retóricas políticas da emoção demonstra que as concepções hegemônicas sobre a maternidade, ligadas ao amor e ao cuidado, abrem a possibilidade para que essas pessoas possam agir frente às normas de gênero e sexualidade. O artigo contribui, portanto, para compreender a maneira como as emoções são acionadas como elementos constitutivos dos meios e dos limites da agência individual e coletiva, conforme colocado por Saba Mahmood (2019), demonstrando a complexidade do potencial político das emoções frente às relações normativas de subordinação e poder.

**Palavras-chave:** Transgeneridade, Política das emoções, Parentesco, Agência, Poder.

<sup>1</sup> A presente pesquisa foi realizada com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb).

Recebido em 12 de março de 2024.  
Avaliador A: 23 de maio de 2024.  
Avaliador B: 28 de maio de 2024.  
Aceito em 21 de agosto de 2024.



**ABSTRACT**

This article analyzes the emotional and emotive discourses linked to the experiences of members of trans men's families during the gender transition process. The discussion refers to the results of ethnographic research using different methodological strategies in three cities in Northeast Brazil, two of which state capitals, one a small town, between 2020 and 2023. Initially, the article addresses family member's expressed feelings of shame and guilt associated with transgenderism, considered with respect to gender hierarchies and the hegemonic role that a "good mother" is expected to play. Next, the analysis explores how these "negative" feelings give way to love, in our interlocutors' statements. Love emerges in family discourses as a justification for accepting and supporting gender transition, becoming a constitutive part of kinship relationships. Furthermore, love is used as a political mobilization strategy in an activist group composed mainly of mothers of LGBTQIAPN+ sons and daughters. Analysis of these political rhetorics of emotion demonstrate that hegemonic conceptions about motherhood, linked to love and care, open the possibility for these people to act in the face of gender and sexuality norms. The article therefore contributes to understanding the way in which emotions are activated as constitutive elements of the means and limits of individual and collective agency, in the sense postulated by Saba Mahmood, demonstrating the complexity of the political potential of emotions in the face of normative relations of subordination and power.

**Keywords:** Transgenderity, Politics of emotions, Kinship, Agency, Power.

**INTRODUÇÃO**

Este artigo aborda os aspectos micropolíticos das emoções a partir da análise das vivências e experiências de familiares de homens trans<sup>2</sup>, destacando o modo como lidam com o processo de transição de gênero<sup>3</sup>. Esses parentes, em sua maioria mães ligadas ao ativismo político, ao

---

2 O termo "homem trans" é utilizado aqui como um termo "guarda-chuva" para se referir às pessoas que foram inicialmente consideradas como mulheres ao nascer, a partir da observação de suas genitálias, mas que, se opuseram a essa determinação e se autoidentificam enquanto homens. Tal experiência se caracteriza por uma diversidade de termos como: trans homem, *transman*, FTM (sigla derivada do inglês *female-to-male*), transexual masculino, homem transexual, pessoa transmasculina, dentre outros (Almeida, 2012).

3 Transição de gênero é uma expressão êmica utilizada para se referir aos processos pelos quais pessoas trans e travestis vivenciam suas experiências de gênero. Esse processo, complexo e não linear, envolve questões intersubjetivas e pode estar acompanhando por diferentes formas de transformações corporais, comportamentais e legais. Essa transição possui muitas nuances, e tem como ponto principal a autoidentificação. No caso dos homens trans e pessoas transmasculinas, esse processo pode incluir desde a utilização de roupas e acessórios considerados

narrarem o momento em que “descobriram” a transgeneridade de seus filhos, expressaram um misto de sentimentos descritos por elas como confusão, medo, vergonha, culpa, amor e orgulho. Esses sentimentos, ou melhor, esses discursos sobre os sentimentos serão interpretados à luz do campo teórico e etnográfico da antropologia das emoções<sup>4</sup> e sua intersecção com os temas de gênero, parentesco e poder. Em suma, o artigo mostra como os caminhos emocionais relatados por alguns indivíduos interseccionam com a tomada de poder, através de práticas discursivas que elaboram sobre emoções normativas, de um coletivo formado por mães e parentes de homens trans. Ao fazer esse argumento, o artigo dialoga com a noção de “agência” cunhada por Saba Mahmood (2019), em que esta é definida como a capacidade para a ação que é constituída no bojo de “relações concretas de subordinação historicamente configuradas” (Mahmood, 2019, p. 139). A vida de homens trans leva os seus familiares a um confronto direto com a cisheteronormatividade<sup>5</sup> obrigatória e a vivência do impensável e inaceitável nesse mundo de gênero – ou seja, a rejeição do sexo determinado genitalmente, para um gênero a ser alcançado a partir de transformações físicas, sociais, políticas e emocionais.

Os relatos que fundamentam a análise deste artigo<sup>6</sup> compreendem parte da etnografia realizada para uma pesquisa mais ampla de doutorado<sup>7</sup>. O trabalho de campo foi realizado entre os anos de 2020 e 2023 e contou com as seguintes estratégias metodológicas: observação participante nos espaços de convivência de homens trans e suas famílias em três cidades do nordeste brasileiro, sendo duas capitais e uma cidade do interior; entrevistas semiestruturadas

---

masculinos até as intervenções cirúrgicas e hormonais (Almeida, 2012; Ávila, 2014).

4 A antropologia da emoção emerge como um subcampo teórico durante a década de 1980, a partir de abordagens que criticavam o viés essencialista que considerava os sentimentos como a essência das emoções. Essas críticas destacavam que o essencialismo reforçava a concepção de que as emoções são inatas, naturais e universais por não levar em consideração as dinâmicas sociais e culturais (Abu-Lughod; Lutz, 1990; Víctora; Coelho, 2019). Diferentes abordagens se opuseram a esse essencialismo e contribuíram para livrar as emoções do paradigma psicológico que dominava o tema até então, para mais detalhes ver Lila Abu-Lughod e Catherine Lutz (1990).

5 Cisheteronormatividade é uma noção que propõe expandir a ideia de heteronormatividade, a partir da incorporação da cisgeneridade. A heteronormatividade se refere às expectativas e responsabilidades sociais que partem da premissa da heterossexualidade como norma, constituindo, assim, um conjunto de relações sociais de regulação e controle que serve de parâmetro para que as pessoas estruturam suas vidas a partir do modelo heterossexual. A cisheteronormatividade amplia essa ideia, chamando atenção para a forma como a cisgeneridade também contribui com a formação e manutenção desses processos normativos, criando, portanto, hierarquias de poder que excluem identidades sexuais e de gênero dissidentes.

6 Este artigo foi escrito por duas autoras, porém o trabalho de campo foi realizado exclusivamente pela primeira autora. Assim, adotamos a primeira pessoa do plural (nós) ao tratar das reflexões e escolhas de escrita em conjunto, e a primeira pessoa do singular (eu) ao nos referirmos especificamente às experiências vividas durante o campo.

7 Essa pesquisa, que está em andamento, possui como principal objetivo analisar a relacionalidade produzida nas experiências cotidianas de homens trans junto a sua rede de parentes e afins. O escopo teórico e etnográfico mais amplo que fundamenta essa investigação se insere naquilo que ficou conhecido na antropologia como “estudos do novo parentesco” e da noção de relacionalidade (Carsten, 2000; 2004).

em profundidade que aconteceram de forma presencial e online; e conversas informais por meio de aplicativos de celular. Para este artigo, focamos na perspectiva dos parentes cisgêneros e no modo como lidam com seus familiares que passaram a se identificar enquanto homens trans. Assim, a partir da análise dos discursos das entrevistas, das conversas informais e do que foi observado durante o campo, será enfatizada a dimensão micropolítica das emoções (Abu-Lughod; Lutz, 1990; Rezende; Coelho, 2010). Evidenciaremos, ao longo do texto, como essas emoções são produzidas e expressas e como tais exercem um papel político que dão os limites e os contornos da agência dos sujeitos diante da cisheteronormatividade.

Para desenvolver a articulação entre emoções e poder, tomamos como base a abordagem conhecida como contextualista, sistematizada por Lila Abu-Lughod e Catherine Lutz (1990). Essas autoras argumentam que as emoções – além de serem construções socioculturais e históricas – são discursos sociais que afetam e são afetados pelas relações de poder. Sob forte influência das contribuições de Foucault (2008; 2017), as autoras defendem uma visão da emoção como prática discursiva, entendida a partir do contexto social e das relações de poder das quais emerge. Essa abordagem ressalta a dimensão micropolítica das emoções, demonstrando como estas são articuladas em contextos marcados por hierarquias sociais. Outro aspecto relevante destacado por essa perspectiva é de que a emoção, enquanto discurso, não é simplesmente um sentimento interno que é demonstrado por meio da fala, mas “pode-se dizer que a emoção é criada no discurso e não moldada por ele, no sentido de que ela é postulada como uma entidade na linguagem onde seu significado para os atores sociais também é elaborado” (Abu-Lughod; Lutz, 1990, p. 12, tradução nossa)<sup>8</sup>. Vale ressaltar que discurso aqui é entendido a partir da conceituação de Foucault (2008) como práticas que produzem sistematicamente o objeto do qual falamos, ou seja, os discursos não são simplesmente utilizados para descrever ou designar “coisas”, mas formam aquilo que está sendo dito. Dessa maneira, a compreensão das emoções como práticas discursivas em um contexto de poder é fundamental para uma análise das dinâmicas emocionais (Abu-Lughod; Lutz, 1990).

Entretanto, enfatizar o discurso na análise das emoções não significa negligenciar o aspecto corporal envolvido nos sentimentos. Michelle Rosaldo (1984) contribui de forma significativa nesse campo ao definir as emoções como pensamentos que são “‘sentidos’ em rubores, pulsos, ‘movimentos’ de nossos fígados, mentes, corações, estômagos, pele. Eles são pensamentos *incorporados*” (Rosaldo, 1984, p. 143, tradução nossa, grifo da autora)<sup>9</sup>. Dessa forma, essa definição traz à tona duas tensões constitutivas desse campo: a relação entre corpo/

---

8 “Emotion can be said to be created in, rather than shaped by, speech in the sense that it is postulated as an entity in language where its’ meaning to social actors is also elaborated” (Abu-Lughod; Lutz, 1990, p. 12).

9 “‘felt’ in flushes, pulses, ‘movements’ of our livers, minds, hearts, stomachs, skin. They are embodied” (Rosaldo, 1984, p. 143).

emoção e emoção/razão, evidenciando que tais tensões são características que compõem a “etnopsicologia euro-americana”<sup>10</sup> e como tal, é atravessada pelas relações de gênero (Lutz, 1988; Vítora; Coelho, 2019). Dessa maneira, tomando como referência essas autoras, aqui compreendemos as emoções como discursos que são corporificados (Abu-Lughod; Lutz, 1990).

Com base nisso, as narrativas apresentadas ao longo do texto são tomadas como exemplos de discursos emocionais que estão emaranhados com os vínculos familiares, as relações hierárquicas de gênero e sexualidade, o entendimento do que seja a transgeneridade e a mobilização política. O objetivo deste artigo, portanto, é analisar como tais discursos emergem na descrição de determinadas situações que envolvem os familiares dos homens trans, uma vez que a transição de gênero impacta as relações de parentesco e esse impacto é percebido e expresso pelas pessoas através das emoções. No primeiro tópico serão analisados os sentimentos de vergonha e culpa na manutenção das hierarquias de gênero. A vergonha emerge nos discursos das mães como uma resposta ao olhar julgador daqueles que não compreendem a transgeneridade de seus filhos. Com isso, observamos que a vergonha possui uma estreita relação com a moralidade, em que o corpo generificado e racializado assume destaque. A culpa, por sua vez, está atrelada ao papel social do que se espera ser uma “boa mãe”. Será evidenciado como recai sobre as mulheres a culpabilização da transgeneridade de seus filhos, percebida como um “erro” de conduta.

Em seguida, será demonstrada a maneira como esses sentimentos tidos como “negativos” podem dar lugar a sentimentos mais “positivos”, como o amor. O amor emerge nos discursos dos parentes como justificativa para “aceitar” e “apoiar” a transição de gênero. Dessa maneira, essa emoção se torna parte constitutiva da relacionalidade (*relatedness*) (Carsten, 2000; 2004), o que garante a continuidade das relações. Além de conotar como um sentimento individual capaz de superar qualquer adversidade, o amor aparece, também, como uma estratégia de mobilização política, compondo um forte senso de coletividade nos grupos ativistas de mães de filhos e filhas LGBTQIAPN+. Esse tema será explorado no terceiro e último tópico. Analisaremos as retóricas políticas emocionais que são utilizadas para ensinar e orientar as famílias a “aceitarem” a sexualidade ou a identidade de gênero dissidentes. O amor ao ser enunciado nesse contexto tem o intuito de alterar o estado das relações entre as pessoas, evidenciando assim a potencialidade política das emoções.

---

10 Lutz (1988) sistematiza o conceito de “etnopsicologia” para se referir ao conjunto de concepções locais e culturais acerca da vida emocional e/ou de emoções específicas. Este ponto será retomado na terceira parte deste artigo.

## VERGONHA E CULPA NA MANUTENÇÃO DAS HIERARQUIAS DE GÊNERO

Ao iniciar a pesquisa de campo, não tinha ideia de que as histórias compartilhadas pelos parentes fossem tão carregadas de emoções. Uma dessas narrativas em especial me chamou à atenção: a história de Ana<sup>11</sup>, uma mãe cujo filho, Leo, havia recentemente revelado a sua identidade transmasculina. Ana é uma mulher cisgênera negra<sup>12</sup>, de 44 anos, que mora em um apartamento do programa “Minha casa, Minha vida” em um bairro periférico de uma capital do nordeste do Brasil. Seu filho Leo, também negro, tem 22 anos e mora no mesmo prédio que a mãe, mas em andares diferentes. Ambos trabalham, ela como empregada doméstica e ele como vendedor de “sonhos” em uma estação de metrô. Era março de 2022 quando encontrei Ana pela primeira vez no local onde trabalha. Essa conversa aconteceu ao final do expediente de Ana. Sentamos juntas em um sofá localizado no hall de entrada do prédio. Após a apresentação da pesquisa, Ana começou a compartilhar sua história com Leo. Desde o início, suas palavras expressavam um misto de amor, confusão e culpa. Os olhos marejados de Ana revelaram para mim a intensidade do vínculo que ela tem com seu filho que agora passa por uma transformação que ela ainda não entende muito bem. A revelação de Leo em se identificar como um homem trans abalou Ana de maneiras que ela não conseguia prever, mas que ela estava disposta a elaborar e aceitar. A cada palavra pronunciada, lágrimas escorriam por seu rosto e Ana parecia emaranhada em um turbilhão de sentimentos. A entrevista, que deveria seguir um roteiro formal, foi rapidamente abandonada por mim na tentativa de acolhê-la. Poucas perguntas foram feitas e me coloquei como uma ouvinte atenta. As emoções que envolvem a transição de Leo ganharam sentidos particulares na fala de Ana. O seu choro deu lugar a muitas palavras que não foram ditas, complementou frases e sobretudo ditou o tom da nossa interlocução.

Ao refletir sobre esse encontro inicial e interpretar esse choro enquanto um discurso emotivo e um sentimento incorporado, percebo com mais nitidez que ele emergiu em momentos particulares da narrativa de Ana. Um desses momentos aconteceu quando ela explicava sua dificuldade em entender a transgeneridade de seu filho:

Quando vejo ele [o filho] na minha frente cheio de barba, meu deus, ficou bonitão, mas eu não consigo ainda entender.... Não é que eu não consiga vê, porque eu já estou vendo [...] mas eu não consigo entender, porque mudou assim de repente. Tem

---

11 Com a finalidade de preservar a identidade das interlocutoras e dos interlocutores desta pesquisa, todos os nomes mencionados são fictícios.

12 Raça autodeclarada.

hora que eu ainda fico assim... com a cabeça meia doida, sabe, mas eu vou consertar (Ana, 2022).

Segundo Ana, essa dificuldade não se trata de preconceito, pois ela apoiou seu filho quando ele revelou que tinha preferência por se relacionar sexualmente com mulheres. No entanto, a mudança de gênero é algo que ainda a deixa confusa, sobretudo por envolver mudanças corporais<sup>13</sup> que podem ser irreversíveis. Isso revela o desafio que ela enfrenta ao tentar compreender e aceitar a identidade de gênero de seu filho.

É relevante mencionar que esses desafios surgem a partir da revelação da transição aos membros da família. Esse ato de comunicar sobre a transição impacta diretamente a forma como as relações familiares passam a ser estabelecidas, pois estas são “testadas” a partir da rejeição ou aceitação dessa nova identidade de gênero. Conforme observado nesta pesquisa e em outros contextos de famílias de pessoas trans, como no estudo de Méndez e Arjonilla (2017) sobre a realidade espanhola, essa revelação não é simples. Os autores destacam, dentre outras conclusões, que a partir da revelação inicia-se um processo pelo qual as famílias “fazem uma transição que alude à sua própria narrativa de quem são, como são compreendidos seus vínculos e expectativas familiares” (Méndez; Arjonilla, 2017, p. 162, tradução nossa)<sup>14</sup>. Assim, o ato de revelar, torna evidente as próprias relações familiares. Nos casos aqui analisados, essa revelação é descrita a partir de uma forte carga emocional. Ana, por exemplo, a descreve como um processo que causa confusão devido à sua dificuldade em compreender o que se passa com seu filho.

Essa complexidade, que é descrita como uma confusão, acarreta outros sentimentos que possuem um forte componente moral, tais como a vergonha, o medo e a culpa. A vergonha, em particular, é uma emoção que costuma surgir em situações de interação social que implicam processos de produção de desigualdades vinculados à estigmatização, ao desrespeito e à inferiorização. A vergonha está relacionada a ideias como respeito, honra e reputação, levando o sujeito a sentir-se envergonhado diante de outras pessoas (Rui, 2021; Díaz-Benítez; Gadelha; Rangel, 2021; Oliveira, 2019). No caso dos parentes de homens trans, a vergonha aparece quando se faz necessário expressar a transgeneridade para terceiros. A narrativa de Ana é um exemplo disso. Por diversas vezes, ela me relatou chorando que possui vergonha de publicizar a identidade de gênero de seu filho:

---

13 No caso das transmasculinidades, as principais modificações corporais incluem a utilização de diferentes fármacos à base de testosterona; a realização de cirurgias plásticas com o intuito de masculinizar o tórax a partir da retirada dos seios, como a mastectomia ou mamoplastia masculinizadora; e a utilização de *binder*, que são faixas ou colete compressores que diminuem o tamanho dos seios.

14 “hacen una transición que alude a la propia narrativa de quienes son, cómo se entienden sus vínculos y sus expectativas familiares” (Méndez; Arjonilla, 2017, p. 162).

Na realidade eu tinha vergonha de falar assim: ah, eu tenho uma filha que está virando homem. Eu tenho vergonha ainda de falar assim com certas pessoas sabe, porque ninguém entende [...], eu fico com vergonha é disso, se todo mundo tivesse uma cabeça normal, seria diferente [...]. Eu tenho vergonha, eu tenho medo do povo dizer assim: “a filha de Ana deu para virar homem”. Já falaram sabe, mas se falarem na minha frente eu fico morta de vergonha, tu não sabe a vergonha que eu fico (Ana, 2022).

A vergonha, nesse contexto, se estabelece como uma resposta ao olhar julgador do outro que não entende a transgeneridade. Nesse sentido, Ana se sente afetada pelos comentários alheios que a fazem se sentir envergonhada, como se ela, por possuir um filho trans, fosse uma pessoa inferior diante da moralidade cisheteronormativa e dos discursos hegemônicos que circulam no Brasil sobre as hierarquias de gênero e sexualidade. Isso revela como a vergonha (re)produz as hierarquias de poder social, em que a transgeneridade é percebida como algo ruim, negativo e inferior portanto, é motivo de constrangimento.

Outro aspecto que caracteriza essa produção de desigualdades das emoções reside nas formas de evitação, evidenciadas no discurso de Ana através do segredo. Ela explica o sentimento da vergonha como tendo raízes no passado, quando situações que envolviam minorias sexuais e de gênero eram consideradas problemáticas pelas famílias e pela sociedade como um todo, por isso fazia-se necessário evitar falar sobre esse assunto de forma pública. Assim, o segredo era utilizado para se manter longe do julgamento e da reprovação social:

[...] eu me sinto envergonhada, porque, eu não sei se você lembra, mas antigamente quando tinha um negócio desse na família, ave Maria, era o fim do mundo [...], era por debaixo dos panos mais sete capas para ninguém saber. Quando sabia, era uma barbaridade: “o filho de fulana é isso e aquilo”. É isso que eu fico imaginando o que, por exemplo, o meu vizinho vai dizer de mim: “a filha de Ana tá isso”, entendeu. Eu fico muito nessa concepção, aí eu não falo (Ana, 2022).

A vergonha nesse contexto emerge a partir da relação com os outros, como uma reação a situações de desigualdade e por isso deve ser evitada. A vergonha, como define Agnes Heller (2003), é um sentimento de exposição diante do olhar de outrem, que age como um julgamento moral. Esse sentimento acaba se tornando mediador das relações que Ana tece. Sentir-se envergonhada é algo que a impede de falar abertamente sobre o assunto, pois teme a reação negativa das pessoas ao seu redor. Momentos simples do cotidiano, que até então não eram um problema, agora, se tornaram angustiantes. Em um dos nossos encontros, enquanto nós estávamos conversando em uma pequena lanchonete do bairro onde Ana mora, ela recebeu uma ligação, era sua tia a convidando para uma feijoada de aniversário. Ao desligar o celular, Ana me explica como foi o diálogo entre elas:



Agora mesmo, minha tia perguntando:

- Oh Ana, tudo bom?

- Tudo bom minha tia, como é que está a senhora?

- Tô bem. Escute nega, eu vou fazer aniversário aqui, um feijão, traga as meninas [...]. Como é que eu vou dizer que agora eu tenho duas filhas e um filho? Eu não vou para essa festa não [...]. É complicado para a minha cabeça, [...] que eu tenho duas filhas e um filho, na minha cabeça ainda é três filhas. [...] eu não sei como é que de repente virou um filho, entendeu, eu não sei como é que eu vou falar. Eu tenho vergonha (Ana, 2022).

Essa dificuldade de Ana em falar com as pessoas sobre a transição de Leo é justificada por dois momentos vivenciados por ela, os quais a deixaram extremamente desconfortável. Uma dessas situações ocorreu durante uma festa familiar, quando a madrinha de sua filha mais velha fez comentários pejorativos sobre seus filhos, referindo-se ao nome de registro de Leo, que era Luana, de uma forma masculinizada: “Cadê seu Luano?”. Ana relata que se sentiu extremamente envergonhada e triste com a situação: “eu ficava morta de vergonha, não sabia onde metia a cara”. Esses comentários foram feitos na presença de outras pessoas, gerando um constrangimento moral. Esse constrangimento carrega os sentidos do insulto que, como tal, precisa ser público para que seus efeitos funcionem e é feito para que a pessoa insultada se sinta envergonhada a partir das convenções sociais da vergonha, a presença física do ofensor exerce um papel fundamental na presença do sentimento de vergonha (Oliveira, 2019).

Ruth Benedict (1972) faz uma análise sobre as diferenças entre aquilo que ela chama de “culturas de vergonha” e “culturas de culpa”. Ao comparar diferentes culturas, mais especificamente a do Japão e a dos Estados Unidos, a autora destaca que as culturas de vergonha, se baseiam em punições externas para promover a boa conduta, ao contrário das culturas de culpa, em que há uma internalização dessa sanção. Nesse contexto, a vergonha surge como uma resposta à crítica dos outros, por meio de uma exposição pública, e é considerada uma forma poderosa de coerção, assim a vergonha depende da presença de uma audiência. Em contrapartida, a culpa não requer esse aspecto público. Em uma sociedade onde a honra é associada a viver de acordo com a imagem que se tem de si mesmo, a culpa pode afligir uma pessoa, mesmo que os outros desconheçam a transgressão (Benedict, 1972). Embora a autora aborde essas emoções a partir de uma visão dualista como vergonha/externo e culpa/interno, essa descrição nos ajuda a perceber como o par eu-outro é relevante para as dinâmicas emocionais. Focaremos na análise da culpa mais adiante, por ora, enfatizamos as situações públicas de ofensa expressas pela vergonha que revelam desigualdades.

A outra situação vivenciada por Ana, a qual ela descreve também como constrangedora, aconteceu durante uma paquera. Ela estava conhecendo um rapaz, no qual tinha interesse. Eles começaram a conversar e marcaram alguns encontros. Em um desses encontros, esse rapaz emitiu seu posicionamento político dizendo que Bolsonaro, o então presidente do Brasil na época,

“deveria mandar matar todos os viados e as sapatonas”. Ao ouvir isso, Ana ficou extremamente assustada e resolveu terminar o relacionamento. Ela diz: “Imagine só a minha vergonha, ele chega aqui em casa encontra a minha filha, aí é um homem, aí vai dizer o que... ele vendo isso aí vai querer até me matar e matar meu filho”. Essa situação evidencia dois aspectos que estão relacionados à vergonha: o corpo e o medo. Quando Ana diz que o rapaz poderia ver um homem, ela está se referindo às mudanças corporais que seu filho já havia iniciado. A transgeneridade de Leo estava explícita no corpo através das roupas, do corte de cabelo e dos primeiros fios de barba que começavam a nascer. Essa transformação está relacionada, no discurso de Ana, à uma falha em aderir aos padrões da cisgeneridade, fato que a deixa envergonhada e com medo, pois coloca em risco a vida dela e de sua família.

Essa relação entre o sentimento de vergonha e o corpo também é percebida em outros contextos etnográficos completamente distintos. Rui (2021), por exemplo, analisa essa mesma relação entre os usuários de crack em situação de rua nas cidades de Campinas (SP) e Rio de Janeiro (RJ). A autora observa como as mudanças corporais dessas pessoas estão ligadas ao uso intensivo de drogas, à sujeira e ao emagrecimento, resultando num corpo repulsivo, o qual é atribuído a uma falha moral de caráter. Por isso, esses usuários se sentem envergonhados da situação em que se encontram e evitam expor seus corpos diante de pessoas conhecidas. Assim, a vergonha sinaliza uma contraparte da humilhação, demonstrando que esses usuários se preocupam com a autoimagem e com o que os outros vão pensar. Nesse sentido, a relevância do corpo na inter-relação entre emoções e hierarquias torna-se evidente, uma vez que a vergonha é sentida como uma introdução do julgamento externo (Rui, 2021).

Além disso, é importante destacar que essa dinâmica de desigualdades e corporalidade é influenciada pelas experiências de abjeção (Kristeva, 1982; Butler, 2001) e, ao mesmo tempo, é construída de forma interseccional, considerando fatores como raça, gênero e sexualidade. María Elvira Díaz-Benítez, Kaciano Gadelha e Everton Rangel (2021) destacam a importância de considerar as dimensões corporais para a análise das emoções em relação à interseccionalidade. Eles observam que a marcação da diferença muitas vezes é expressa através de emoções ou sentimentos como o nojo relacionado a odores, secreções/substâncias e proximidade com sujeitos que são inferiorizados, como sujeitos racializados, minorias sexuais e pessoas em condições de pauperização física. Esses autores argumentam que é relevante perceber quando essas emoções reativas se manifestam no âmbito das sensações e quando estão relacionadas a sentimentos internalizados. Da mesma forma, os gestos de criação de fronteiras e evitação (étnicas, raciais, sociais, de gênero e sexualidade) também estão relacionados às diferenças corporais (Díaz-Benítez; Gadelha; Rangel, 2021). Nas experiências de Ana, o sentimento de vergonha atrelado ao corpo não aparece apenas por se ter um filho trans, mas está interseccionado com o fato de ser negro, pertencer às classes sociais mais baixas e às minorias sexuais e de gênero. Nas

palavras dela:

Eu fico com vergonha, sabe, do povo dizer assim: “ah, a filha de Ana deu pra viado, tá virando sapatona”. [...] eu fico com vergonha [...] do que o povo vai falar de mim, fala logo que é porque a gente é preto, pobre, que a gente não tem condições [...]. E o meu medo e a minha vergonha é os que não aceita [...]. Outro dia ela [uma amiga] estava dizendo que isso aí é para rico, que para pobre é muito feio, horrível [...] que para filho de rico é gay, e de pobre é viadinho. Aí a gente fica com vergonha de ouvir certas coisas (Ana, 2022).

Nesse cenário, a vergonha é um sentimento evocado a partir de juízos morais que são constituídos pelas relações desiguais de raça, classe, gênero e sexualidade. Assim, esses sentimentos não dizem respeito somente a pessoa que os sente, mas também revelam um conjunto de relações sociais de poder, como o racismo, a homofobia e a transfobia, demonstrando o potencial micropolítico das emoções. Além da vergonha, outro sentimento aparece atrelado à forma como os parentes lidam com a transgeneridade: a culpa. As mães se sentem responsáveis e se culpam pelas escolhas de seus filhos. Em vários momentos, Ana se questiona se errou ao desempenhar seu papel de mãe:

Só eu que tenho essa vergonha assim, sabe, do povo achar que eu que errei [...]. Eu penso que o povo acha que eu errei na criação dela, sabe [...]. Eu não tirei isso da minha cabeça que quem errou em relação a ela, dela ficar na cabeça e querer ser trans, querer gostar de mulher, foi eu, então enquanto eu não tirar essa culpa de dentro de mim, eu acho que eu não vou nunca ficar bem, eu acho que a culpada foi eu (Ana, 2022).

Nesse momento em que Ana começava a se culpar, ela chora muito e repete várias vezes: “no fundo, no fundo eu acho que eu que errei na criação dela”. Ela continua: “Mas eu começo a procurar o erro e não consigo achar, aí me revolta, fico chateada comigo mesma. Meu Deus, minha filha está nessa vida por causa de mim, onde foi que eu errei?”. Eu tento argumentar e, ao mesmo tempo, oferecer conforto ao dizer que o fato dela procurar o erro e não achar pode indicar que, na verdade, o erro não existe. Ana então respira fundo e diz: “Eu sei minha filha, mas eu ainda não consigo tirar isso da minha cabeça” e volta a chorar dizendo:

Eu fico tentando achar o erro e não acho. Eu não fui uma mãe displicente, não vivia em porta de bar, eu não larguei à toa, entendeu, sempre estive ali presente com todas as agonias, nunca fui de reclamar, nunca usei droga, nunca sai pra festa para largar elas sozinhas em casa, todas duas estão de prova que eu fui... sou e, até onde eu tiver viva, serei uma mãe, uma mãe mesmo [...]. Eu deixei minha vida de lado, deixei de viver minha vida por causa de minhas filhas (Ana, 2022).

Esse sentimento de culpa está relacionado com a imagem social do que se considera ter atitudes de uma boa mãe. A figura da mãe descrita por Ana como aquela que cuida, não

abandona e não “troca” seus filhos pelos prazeres e diversão contrasta com as figuras das mães que possuem condutas consideradas desviantes, tão bem analisadas por Camila Fernandes (2017) em sua etnografia em dois morros da cidade do Rio de Janeiro. A autora observa o modo como três figuras presentes no discurso popular (as “novinhas”, as “mães nervosas” e as “mães abandonantes”) estão ligadas à reprodução e sexualidade das mulheres, sobretudo das negras, e como tais criam determinadas expectativas sociais a respeito da conduta feminina. Espera-se, por exemplo, que essas mulheres não possuam muitos filhos e que consigam “controlar” a sexualidade de suas filhas mais novas. Essas mulheres são submetidas ao julgamento moral baseado em sua habilidade para lidar com os filhos e podem ser consideradas nervosas ou violentas, sendo alvo de acusações de negligência e abandono infantil. Esse julgamento recai, dentre outras coisas, a partir da culpabilização das mães pelos comportamentos de suas filhas e por infortúnios que aparentemente não possuem ligação de causa e efeito, como, por exemplo, mortes, desigualdades, violência e agressividade (Fernandes, 2017). Assim, recai sobre as mães a responsabilidade do que acontece com sua família, sobretudo com seus filhos e filhas. O dilema descrito por Ana, na busca pelo erro, reside na controvérsia entre sua posição como mãe, sendo responsabilizada pela conduta de seus filhos, e sua autotransformação como uma “boa mãe”. Ela se questiona como é possível que um de seus filhos tenha um comportamento considerado desviante. A culpa emerge como uma resposta a essa controvérsia e que é expressa pelo sentimento de “erro” em cumprir o seu papel de uma “boa mãe”.

Ana não é a única mãe a expressar esse sentimento, Vilma, por exemplo, conta, com menos dor e sofrimento, que também se sentiu culpada pela transgeneridade de seu filho Caio. Vilma é uma mulher negra aposentada de 52 anos. Antes de se afastar do trabalho por questões de saúde, ela trabalhava como atendente de telemarketing. Seu filho Caio, um homem trans negro de 23 anos, cursa psicologia em uma faculdade particular e trabalha como educador e artista. Ambos moram em um bairro periférico de uma capital do nordeste brasileiro. Na ocasião do meu encontro com Vilma, dentre vários assuntos que nós conversamos, ela me contou sobre seu sentimento de culpa em relação a transição de gênero de Caio:

Ah, meu Deus! Eu me culpei muito... Ah, isso aconteceu por causa de mim [...], depois ele [o filho] mesmo falou: “Minha mãe, a culpa não é de ninguém, eu também sempre procurei culpado e a senhora também deve tá procurando, deve tá se culpando, mas a culpa não é de ninguém, não”. Na hora da aceitação, nessa fase da aceitação, a gente fica mesmo assim, querendo culpar alguém (Vilma, 2021).

A busca por culpados parte do entendimento da transgeneridade como um erro de conduta, como um desvio das normas de gênero e sexualidade. Quando esse “erro” acontece com um parente, nesse caso com um filho, dentro das relações familiares as mães ao mesmo tempo são culpadas e sentem culpa por esse “desvio”. Isso demonstra como as relações desiguais de

gênero, em que se atribui muito mais às mulheres a reponsabilidade pelo que acontece com suas famílias, são (re)produzidas através do sentimento de culpa, sendo que essa cobrança não recai na mesma intensidade sobre os homens e nem sobre os pais.

A experiência de Diana, uma mulher cisgênera branca, farmacêutica, de 37 anos, que mora em um bairro de classe média de uma capital do nordeste do Brasil, ilustra bem essa desigualdade. Diana é mãe de Rafael, uma criança trans de 7 anos. Quando ele estava próximo de completar 3 anos de idade, houve uma festa na escola onde estudava em comemoração ao São João. Nessa época, as primeiras impressões sobre a sua transgeneridade ainda estavam começando a ser notadas. Diana não entendia muito bem o porquê Rafael tinha alguns comportamentos considerados masculinos. No momento em que eles foram juntos em busca de um vestido típico para festa de São João, conhecido como caipira, Diana ansiava em achar um que fosse rodado, cheio de detalhes e babados. No entanto, Rafael não demonstrava muito interesse no vestido. Na realidade, ele tinha, há algum tempo, o desejo de ter uma espada e um escudo de brinquedo. Sempre pedia à mãe para ter esses itens. Diana, apreensiva, relutava em atender o pedido, temendo que fosse inadequado dar uma arma a uma criança tão nova. Ao chegarem a uma pequena loja para comprar o vestido caipira, a situação começou a se complicar. Rafael não queria experimentar os vestidos, chorava e se recusava a cooperar. Foi nesse momento que Diana, exasperada, resolveu renunciar à vontade do filho e oferecer-lhe a espada e o escudo, para que ele cedesse e colocasse o vestido. Contudo, Rafael não aceitou e desatou em um choro intenso, chegando ao ponto de vomitar de tanto chorar. Diana, diante daquela situação, resolveu dar um basta. Parou de insistir no vestido e Rafael acabou ficando sem a caipira. Essa atitude de Diana foi interpretada por outros familiares como muito permissiva, pois ela estava deixando uma criança tomar as decisões:

Aí o pai ficou com raiva de mim, os familiares, todo mundo dizia: “Essa menina vai bater em você, porque você escuta, como é que se escuta uma criança. Como é que você deixa escolher uma roupa” [...]. E aí... as pessoas reclamavam muito, familiares, até o pai: “Ah, porque você dá muita ousadia, porque você escuta demais” (Diana, 2021).

Essas críticas tomaram contornos de culpabilização. Perguntei a Diana: “como era a reação das outras pessoas da família?”. Diana responde de forma curta e direta: “É culpa da mãe, a culpa é da mãe, é loucura da mãe, o pai também, mas é sempre mais da mãe”. Essa culpa não foi só percebida por Diana. Mauricio, atual marido do pai de Rafael, também faz uma leitura sobre a forma como as pessoas julgaram Diana a partir do momento em que ela decidiu apoiar a transgeneridade de seu filho:

Infelizmente, eu acho que para Diana foi pior essa transição, porque a sociedade é muito machista e quando acontece qualquer coisa com uma criança a família sempre

coloca a culpa na mãe, então, “ah é porque a mãe não criou direito, a mãe não deu a atenção devida, não deu educação, porque se fosse meu filho não deixaria” (Maurício, 2021).

A partir desse caso vivenciado por Diana, percebe-se uma (re)produção das normas hegemônicas de gênero imbricadas no parentesco, em que é atribuído às mulheres, especialmente às mães, o encargo das questões familiares a partir da culpabilização, em que o julgamento exterior é sentido e expresso a partir da culpa pela transição de seus filhos. Assim, as mães são colocadas e ao mesmo tempo se colocam como cuidadoras e responsáveis pelas moralidades e pela educação da própria família, a elas são atribuídas a responsabilidade das formas consideradas “corretas” de relacionalidade. Nesse caso, se os filhos são desviantes da norma, a relacionalidade parece ruir, sendo as mães culpadas por esse desmoronamento.

Observamos, portanto, que, nos diferentes discursos aqui apresentados, a culpa evidencia duas formas de manutenção das hierarquias de gênero: 1) o entendimento da transgeneridade como um erro, uma falha moral, um desvio de conduta em contraponto com a cisgeneridade percebida como um comportamento “normal” e esperado; 2) e a responsabilização das mulheres por esse “erro”, evidenciando o lugar que elas ocupam – principalmente as mães – nas relações de parentesco, por serem julgadas e responsabilizadas por aquilo que acontece com sua família. Dessa maneira, embora o par vergonha/culpa apareça nos discursos dessas mães como sentimentos individuais, estes revelam dinâmicas que evidenciam o caráter social das emoções. A seguir, analisaremos os sentimentos que são considerados mais positivos, como o amor.

## **O AMOR COMO CONSTITUTIVO DA RELACIONALIDADE**

Os parentes cisgêneros descrevem suas emoções como fases que passam, como estados transitórios. Então, se em algum momento houve medo, culpa ou vergonha em relação à transgeneridade, isso pode mudar, “é uma fase ruim que passa”, como costumam dizer. Isso dá lugar a outros sentimentos descritos como mais positivos como a aceitação, o respeito, o orgulho e, principalmente, o amor. O amor aos filhos foi a emoção mais evocada e expressada pelas mães ao explicar a forma como conseguiram manter aquele “novo filho” dentro das relações de parentesco. Essas pessoas narraram que, após o momento de confusão e angústia, passaram a “entender, aceitar e respeitar” a transição de seus parentes. Diversas estratégias foram descritas para superar esse momento, como a busca por ler e estudar mais sobre o assunto; idas a profissionais de saúde, sobretudo, psicólogos e assistentes sociais; e procura por pessoas que estejam passando pela mesma situação. Independente do caminho escolhido, o que faz

com que as pessoas busquem uma estratégia para lidar com essa dor é o amor. Assim, durante o campo, pude perceber que o amor assumiu centralidade nos discursos dos parentes cisgêneros. Essa centralidade pode ser compreendida, de um modo mais geral, a partir daquilo que Mari Luz Esteban (2011) definiu como “pensamento amoroso”, ou seja:

[...] um conjunto articulado de símbolos, noções e teorias em torno do amor, que permeia todos os espaços sociais, inclusive institucionais, e influencia diretamente as práticas das pessoas, estruturando relações desiguais de gênero, classe e etnia, e uma forma concreta e heterossexual de compreender o desejo, a identidade e, em última instância, o sujeito (Esteban, 2011, p. 23, tradução nossa)<sup>15</sup>.

A autora enfatiza a centralidade que o amor assume no modo em que sociedades “ocidentais” ou “euro-americanas” organizam, classificam e ordenam o mundo e suas relações. Esse modo de organização produz, sobretudo, relações hierárquicas de poder que definem papéis, atitudes e identidades que privilegiam os homens em detrimento das mulheres (Esteban, 2011). Abordaremos essa desigualdade mais adiante. Salientamos que nossa análise aborda o amor com foco nessa perspectiva, mas a partir das relações familiares, para posteriormente explorá-lo no âmbito político.

No contexto das relações de parentesco, nossas interlocutoras, especialmente as mães, descreveram o amor como uma emoção capaz de suportar as dores e promover mudanças. Elas evocaram o amor como um sentimento poderoso capaz de fazê-las mudarem ao longo do tempo, pois passaram a “aceitar” a transição de seus filhos. A experiência de Vilma ilustra bem esse ponto. Ao lidar com a transgeneridade de Caio, ela passou por um momento difícil, mas que gradualmente começou a “aceitar” a transição. A família, o que inclui o marido e os filhos, também era afetada por essa transição; todos sentiam “o peso” da situação. No entanto, Vilma, ao enfrentar essa questão, passou a estudar sobre o assunto e buscava compartilhar suas reflexões com a família. Com muita conversa, a situação foi melhorando progressivamente. Essa mudança trouxe para Vilma e sua família uma imensa felicidade: “E ele [o filho] voltou a estar feliz. Parou de sofrer! Que no momento que eu nego, que às vezes a família nega, ele também sofria muito [...]. A família toda sofrendo”. E foi graças ao amor que isso foi possível:

Esse amor por ele, sabe, fazendo suportar aquilo tudo... agora eu compreendo. Foi isso! [...]. Porque todo mundo passa, é um susto, é uma dificuldade, mas o amor supera tudo isso [...] (Vilma, 2021).

---

15 “un conjunto articulado de símbolos, nociones y teorías en torno al amor, que permea todos los espacios sociales, también los institucionales, e influye directamente en las prácticas de la gente, estructurando unas relaciones desiguales de género, clase y etnia, y un modo concreto y heterossexual de entender el deseo, la identidad y, en definitiva, el sujeto” (Esteban, 2011, p. 23).

Vilma conclui dizendo que o amor a fez permanecer ao lado do filho: “E eu entendi também que amava muito meu filho, independente de ser menina e virar menino. Eu amava muito e não queria ficar distante”. A partir desse discurso, percebemos que o amor aparece como um vetor que transmite a qualidade do parentesco (Carsten, 2019). Quando Vilma afirma que “amava muito e não queria ficar distante”, ela, assim como outros parentes, está evocando o amor como um símbolo – para usar os termos de Schneider (2016) – que não só conecta as pessoas umas às outras, mas também assegura a continuidade das relações após a transição.

Além disso, o amor pode ser utilizado como uma forma de definir as próprias relações de parentesco e é frequentemente colocado na oposição com os “laços de sangue”. Durante o evento de confraternização do coletivo Mães Coloridas<sup>16</sup> (evento ao qual retornamos no tópico seguinte), após uma longa fala sobre a importância do amor, Luci, compartilhou a sua experiência enquanto mãe de uma mulher trans. Ela revelou que quando a filha “saiu do armário” e assumiu a identidade trans, ela deu a mão e saiu junto. Para Luci, essa ação foi uma questão de justiça e “amor incondicional”, pois ela não via sentido ficar “presa no armário também”, uma vez que ela não tem “vergonha de expor sua filha”. Com isso, Luci acabou perdendo muitos amigos e em sua família houve muitas brigas. Entretanto, tudo isso foi importante, uma vez que agora ela pode desfrutar da companhia de sua filha e receber o “lindo presente” que ela lhe deu: um neto. A filha de Luci, que estava presente, se emocionou ao ouvir as palavras da mãe e completou dizendo que tem a mãe como uma referência, pois para ela “família é onde tem amor, independente dos laços de sangue”.

Esses discursos condensam aspectos relevantes sobre os diferentes sentidos que o amor pode assumir nas relações de parentesco. Na fala de Luci, o amor é colocado como justificativa para a “aceitação” da transgeneridade da filha. A partir desse amor, ela conseguiu transicionar junto, exemplificado por ela, como “sair do armário”. A partir disso ela consegue garantir a continuidade da relação com a filha, sendo intensificada agora com o neto. Já a fala da filha de Luci ao definir a família como o lugar “onde tem amor, independente dos laços de sangue”, enfatiza o modo como as relações de parentesco são criadas e mantidas, minimizando a confirmação “biológica” (sendo expressa através da metáfora do “sangue”). Ao comparar “amor” e “sangue”, a filha de Luci compartilha de uma noção de parentesco mais ampla, mobilizando duas categorias relevantes que compõem aquilo que Schneider (2016) e outros estudiosos do parentesco chamam de “solidariedade difusa e duradoura”.

Schneider (2016) analisa o papel central do amor no modo como os membros das famílias norte-americanas se relacionam. Ele diferencia dois tipos de amor: o amor cognático,

---

<sup>16</sup> Mães Coloridas é um nome fictício de um coletivo ativista formado majoritariamente por mães cisgêneras de filhos LGBTQIAPN+, que atua em uma capital do nordeste brasileiro desenvolvendo projetos de acolhimento para essa população.



que se refere às relações entre mãe e filhos, e pai e filhos; e o amor conjugal, relacionado ao amor romântico e ao ato sexual entre marido e esposa. Dessa forma, as pessoas definem as relações familiares como sendo relações de amor. Esse amor pode ser interpretado como uma “solidariedade difusa e duradoura”, uma vez que esses relacionamentos amorosos são baseados em apoio, ajuda mútua e confiança. Eles não possuem um objetivo específico e espera-se que perdurem ao longo do tempo, de forma indeterminada. De acordo com Schneider (2016), o amor possui centralidade no simbolismo do que é uma família. Ele não apenas define, de forma abstrata, o significado do que um parente é como, também, revela o conjunto de normas que guiam o comportamento de um indivíduo com base nessas abstrações. O amor é, portanto, um símbolo central que compõe o parentesco norte-americano.

Durante o campo, observei que meus interlocutores, a partir da transição de gênero, ampliam a noção de amor para além dos contornos dados por Schneider (2016). O amor é utilizado como justificativa que orienta suas ações, como um modo de agir dentro das relações de parentesco. “Agir em nome do amor” ou “tomar uma decisão por amor”, como as pessoas descrevem, é utilizado para justificar a “aceitação” de um parente trans. Assim, a ideia de solidariedade difusa e duradoura evocada pelo amor se atualiza a partir do momento em que se “apoia” a transição. Denise, por exemplo, relata o momento em que “descobriu” a transgeneridade de seu irmão Diego afirmando que o amor que ela sente por ele não mudou: “Mas nada de mudar o amor, nada de não apoiar. Então, [...] quando eu vi a mudança e a felicidade dele, eu falei: então é isso que você quer? Então, vamos lá! E aí apoiei ele na decisão dele”. Denise e Diego são gêmeos, ambos têm 27 anos, são negros e moram em uma cidade do interior. Quando Diego revelou sua identidade transmasculina para sua irmã, ela decidiu apoiá-lo, justificando essa aceitação a partir do vínculo especial e pelo amor que eles consideram que possuem por serem gêmeos. Esse “apoio” ou “aceitação” dada a um parente trans possui diferentes significados e é expressa por diversas ações, como, o respeito ao nome e aos pronomes masculinos, comprar roupas ditas masculinas, incentivar as mudanças corporais, como corte de cabelo, ajudar na administração de hormônios e acompanhar nas cirurgias, com isso espera-se, sobretudo, que se mantenha a proximidade do convívio da relação. Assim, no contexto da transição de gênero, a ideia de solidariedade difusa e duradoura se atualiza e se concretiza a partir do apoio e da aceitação da transgeneridade.

Esse “amor”, traduzido em aceitação, percebido inicialmente como algo individual ou particular de suas famílias, começa a ganhar contornos coletivos a partir do momento em que se busca pessoas que estejam passando pela mesma questão. Camila, uma mãe de um adolescente trans de 15 anos, explica com mais detalhes o que para ela significa essa “aceitação” que possui uma forte ligação com um “amor incondicional” que ela sente pelo filho. Camila é uma mulher cisgênera branca de 44 anos, é professora, formada em pedagogia e que mora em um bairro

popular na capital de um estado do nordeste do Brasil. Ela diz que com a transição de gênero de seu filho sentiu uma dor muito profunda, pois teve que enterrar as expectativas que tinha dele enquanto uma menina, como por exemplo, uma grandiosa festa de aniversário de 15 anos no estilo baile de debutante. No entanto, ela se viu obrigada a enterrar esses sonhos, como um ato de “amor incondicional” para apoiar a transição do seu filho: “Então assim, se eu já amava meus filhos, hoje eu sei, eu sei o que é amor, e é o amor incondicional”. Para Camila, esse “amor incondicional” é o cerne da sua experiência como mãe de uma pessoa trans. Ela ressalta que as mães que acolhem, aceitam e apoiam seus filhos nessa jornada estão exercendo esse tipo de amor “poderoso”:

E toda mãe de homem trans, de uma mulher trans, e que ela aceita, que ela acolhe, que ela luta e que ela se coloca na frente, ela está praticando esse amor incondicional. E o amor é tão grande que a gente passa a acolher os filhos dos outros. Então esse é o sentimento e é um sentimento lindo, porque você deixa de ser você mesmo, dentro do seu ser [...] e transcende para o mundo inteiro. E hoje eu olho para todos os meninos e as meninas [trans] com um olhar de mãe [...] (Camila, 2021).

Nesse trecho, Camila descreve o sentimento do “amor incondicional”, manifestado através da aceitação, como algo que transcende e que toma dimensões mais coletivas. É justamente através dessa mobilização do amor que esta emoção ganha centralidade na articulação política. Pude perceber mais nitidamente essa dinâmica durante as minhas participações nos encontros mensais do coletivo Mães Coloridas, aspecto analisado a seguir.

## **O AMOR COMO FERRAMENTA POLÍTICA**

Numa tarde de sábado em dezembro de 2022, participei do evento de confraternização do coletivo Mães Coloridas, que aconteceu em formato de piquenique em um parque público localizado em uma cidade do nordeste do Brasil. Durante esse encontro, foi realizada uma dinâmica chamada Bingo da Diversidade, conduzida por Carla, uma das fundadoras do coletivo e mãe de uma mulher trans. Antes de iniciar o jogo, Carla distribuiu alguns papéis contendo quatro palavras diferentes, cada uma com um significado especial. Algumas palavras representavam desejos para o próximo ano, 2023, que estava prestes a começar, enquanto outras eram palavras que compõem a sigla LGBTQIAPN+. À medida que as palavras eram sorteadas, Carla tecia comentários sobre o significado e a importância de cada uma delas. A empolgação tomou conta de todas as pessoas presentes, crianças e adultos, aguardavam ansiosamente a oportunidade de completar as quatro palavras nas cartelas e assim ganhar um brinde. Para dar início ao jogo,

Carla convidou uma criança para sortear a primeira palavra. A menina então puxa um pequeno papel do saco de pano que Carla tinha na mão e diz: “Eu quero ler! Está escrito aqui amor!”. Após isso, Carla segue com uma longa fala sobre o amor, como numa espécie de sermão. Ela começa falando: “nós somos o amor, enquanto o governo prega o ódio, aqui nós somos o amor. Enquanto o governo assume uma postura que mata nossas filhas, filhos e filhas nossa principal bandeira é o amor”. Ela continua:

Nosso maior trabalho enquanto ativistas é reduzir os danos dentro das casas, é explicar para as mães sobre a diversidade, apresentar as formas que elas podem lidar com um filho, filha ou filho LGBTQIAPN+. Nós apresentamos a essa mãe uma rede de apoio e acolhimento, para que ela entenda que não precisa estar sofrendo sozinha e nem reproduzindo violências. Afinal, o preconceito é sofrido, o preconceito dói. Por isso, devemos colocar o amor em primeiro lugar. Nada é maior que o amor de mãe, então precisamos colocar esse amor na frente, para que nossos filhos, filhas e filhas sejam pessoas realizadas e felizes. É o amor que torna tudo isso possível (Carla, 2022).

Essa cena ilustra o modo como o amor é utilizado nos discursos públicos das mães ativistas que compõem o coletivo Mães Coloridas. Elas mobilizam estrategicamente essa emoção para atribuir-lhe um sentido útil e prático em suas vidas, fazendo com que essa emoção perca seu caráter abstrato. Carla, por exemplo, produz um discurso com uma forte retórica emotiva. Ela posiciona o amor como antítese do “preconceito”, do “governo”, da “violência” e do “ódio” ao proferir que “nossa principal bandeira é o amor”. Essa afirmação (re)cria um mundo dividido na oposição “nós” e “eles”, onde o primeiro representa as pessoas LGBTQIAPN+ e suas famílias que “aceitam”, enquanto o segundo é composto pelos preconceituosos, pelos violentos e pelo governo. O amor, nesse contexto, se torna o divisor dessa linha que separa “nós” e “eles”. Dessa forma, essa emoção ganha um duplo movimento: o de constituir o sentido do coletivo, definir quem somos “nós” e ao mesmo tempo nos separa dos outros, da oposição. A intenção é provocar sentimentos para que as pessoas se identifiquem cada vez mais com o “nós” e se engajem politicamente nas pautas que estão sendo defendidas. Com essa estratégia, Carla, juntamente com o grupo das mães, produz um argumento político com a finalidade de sensibilizar as pessoas a aceitarem e acolherem as dissidências sexuais e de gênero em suas famílias. Isso demonstra o potencial político que o amor possui em modificar a forma como as pessoas se relacionam, tanto em suas vidas particulares, como também em seus posicionamentos públicos.

A utilização de retóricas emotivas por parte dos movimentos sociais não é exclusividade desse grupo de mães ativistas. Machado (2018) faz uma breve revisão sobre o tema e demonstra como diversos autores e autoras argumentam sobre a relevância das emoções para a análise política. Em sua análise, o autor também observa como o amor é utilizado como estratégia política no contexto das eleições na cidade de São Paulo, no ano de 2012, e no debate sobre a aprovação da união civil entre pessoas do mesmo sexo nos Estados Unidos, em 2015. Após

traçar comparações e fazer paralelos entre os movimentos sociais e políticos dos dois países, Machado (2018) conclui afirmando que o amor serviu como argumento de alta inteligibilidade e transcendência nos discursos oficiais. O amor seria capaz de transcender as barreiras das oposições partidárias, sexuais e ideológicas, mesmo sendo, nos casos abordados, uma categoria que carrega marcas de gênero e sexualidade. Com isso, o amor permanece como um argumento difícil de ser atacado, tornando-se um poderoso instrumento político discursivo. Portanto, a mobilização do amor é uma estratégia utilizada por muitos grupos minoritários – assim como as Mães Coloridas – para disputarem direitos políticos e ascensão moral.

Podemos observar nesses contextos como o amor e a política se interseccionam de maneira que um campo não pode ser compreendido sem o outro. De forma comparativa, a pesquisa de Marentes (2022) enfatiza bem este ponto, demonstrando como o amor e a política se entrelaçam nas trajetórias de homens gays argentinos. Nesse cenário, o político surge como uma condição de possibilidade para exploração do amor e do erotismo, ocorrendo de diferentes maneiras. A política se torna uma abertura para a sedução, já que o posicionamento político é um atributo valorizado na escolha de possíveis parceiros. Desse modo, a política funciona como uma das formas pelas quais as relações entre esses casais são estabilizadas, ou seja, a política atua como meio em que os casais podem começar, manter ou romper suas relações. Assim, Marentes (2022) demonstra como o amor não é uma categoria autônoma, mas está imbricada em outras dimensões da vida, como a política. Isso revela, portanto, diferentes formas como o amor, a política e as questões de gênero e sexualidade dissidentes estão interseccionadas em diferentes contextos sociais.

Nos casos empíricos aqui analisados, essa intersecção entre amor e política aparece, por exemplo, no discurso de Carla, quando ela convoca as pessoas presentes a colocarem “o amor em primeiro lugar”, afirmando que “nada é maior que o amor de mãe”, ela está proferindo frases com um teor político capaz de provocar mudanças sociais, pois utiliza das emoções como forma de desqualificar quem não defende as pautas de pessoas LGBTQIAPN+, afinal o “amor” seria capaz de transcender as diferenças entre as pessoas. Dessa maneira, amar seus filhos e filhas dissidentes configura como um dos principais atos políticos desse coletivo. De modo semelhante, Novais (2018), em sua etnografia com o grupo Mães pela Diversidade (associação formada por mães, pais e outros familiares de pessoas LGBTQIAPN+), que atua no estado de Goiás, também constata que o amor é a principal bandeira de luta desse coletivo. Segundo o autor, a expressão de experiências emocionais entrelaçadas às trajetórias de suas interlocutoras evidencia o caráter micropolítico das emoções, à medida que transcende o âmbito pessoal para adentrar a rede coletiva das Mães pela Diversidade. Tal estratégia visa afetar os lares das pessoas, ao mesmo tempo em que influencia e transforma a esfera política pública, ao denunciar as violências e lutar pelos direitos das diversas identidades sexuais e de gênero. O grupo Mães

Coloridas segue essa mesma estratégia política. Segundo Carla, o amor é utilizado por esse coletivo como uma forma “pedagógica” de “sensibilização” das famílias, sendo este o meio pelo qual as pessoas passam a conhecer as demandas e as vivências das pessoas dissidentes, assim esse sentimento é utilizado pelas mães ativistas como uma ferramenta de mudança social. Criando, portanto, um senso coletivo de maternidade capaz de impactar a cena política e pública da sociedade.

Os discursos sobre as emoções e os discursos emotivos são utilizados frequentemente como estratégia de mobilização nos encontros desse coletivo. No mês de maio de 2023, participei de um encontro promovido pelas Mães Coloridas. Esse encontro aconteceu numa tarde de sábado, no auditório da Defensoria Pública do Estado. Nesse dia, Carla inicia a dinâmica ao apresentar um vídeo protagonizado pela cantora Liniker<sup>17</sup>. O vídeo, concebido como parte de uma campanha publicitária, traz como mensagem central a forma como Liniker conseguiu assumir sua identidade enquanto mulher trans a partir do afeto de sua mãe. Após a exibição, Carla conduziu uma fala, enfatizando que o propósito do conteúdo era explorar o tema do amor, ela diz que: “mesmo o mundo todo estando contra a identidade de gênero de Liniker, a mãe dela soube exatamente como amar. A grande razão de existir o nosso coletivo é que ele alcance outras mães para que elas entendam que podem amar e apoiar [...]”. Após a fala de Carla, outras mães compartilharam suas vivências, narrando como “aceitaram” e “apoiaram” a sexualidade ou a identidade de gênero de seus filhos. Assim, o que seguiu foi a formação de uma roda de escuta e acolhimento, semelhante a reuniões de grupos de apoio, no qual diversas mães e outros familiares compartilharam suas experiências a partir de relatos acompanhados de muito choro. Dessa maneira, a fala inicial de Carla tornou-se um gatilho para que as emoções assumissem lugar central nesse tipo de encontro.

Os encontros mensais das Mães seguiram basicamente esse mesmo modelo de dinâmica em que, frequentemente, as emoções ganharam centralidade nos discursos e no modo de agir dessas pessoas. Essa centralidade das emoções pode ser interpretada a partir da definição de Lutz (1988) sobre a etnopsicologia euro-americana. Para a autora, a etnopsicologia euro-americana é atravessada pelas relações de gênero e está organizada em relação a duas oposições fundamentais: emoção/razão e emoção/distanciamento. No primeiro par de oposição, a emoção está associada ao feminino e ao descontrole, ganhando conotação negativa; enquanto a razão relacionada ao controle está associada aos atributos masculino, e, portanto, se torna o polo positivo. No segundo par de oposição, os polos se invertem: a emoção ganha um atributo positivo, embora ainda esteja associado ao feminino, pois se refere a capacidade de envolvimento

---

<sup>17</sup> Liniker é uma cantora, compositora e artista visual brasileira, que ganhou notoriedade na cena pública por seus talentos musicais e por se posicionar a partir das suas vivências enquanto uma mulher trans negra. O vídeo citado pode ser visualizado em Liniker (2023).

emocional e empatia com o sofrimento do outro. Já o distanciamento, reservado ao masculino, aparece como algo negativo por conotar frieza e ausência de empatia. Assim, para Lutz (1988), a etnopsicologia euro-americana se constitui a partir desses dois eixos, tornando o gênero e o (des)controle temas relevantes na análise da antropologia das emoções (Víctora; Coelho, 2019).

Ainda sobre o lugar que as emoções ocupam nas relações desiguais de gênero, Esteban (2011) observa que as culturas europeias e norte-americanas se constituem centralmente a partir do amor. O “pensamento amoroso”, como formulado pela autora, compõe as relações entre homens e mulheres através de um regime emocional específico que os moldam como opostos complementares e hierarquizados. Com isso, a autora problematiza os discursos predominantes que afirmam a biologia ou os hormônios como governadores exclusivos dos sentimentos e desejos. Esteban (2011) ressalta que existem determinadas diretrizes culturais que consolidam esse “pensamento amoroso”, em que as mulheres são sentimentalizadas e vistas como incompletas e dependentes, enquanto os homens são percebidos como completos e independentes. Além disso, esse eixo desigual de relações produz a ideia de uma “autenticidade amorosa feminina” que não necessariamente necessita de reciprocidade. Assim, as mulheres são ensinadas a amarem as pessoas, sobretudo seus parceiros sexuais e seus familiares, sem esperar nada em troca, uma vez que esse amor é compreendido e explicado como “inato”. Este pensamento é, portanto, justificado por uma suposta biologia e fisiologia diferenciada entre homens e mulheres, fazendo, assim, do amor o cerne da identidade ou subjetividade feminina.

No caso etnográfico aqui analisado, é pertinente chamar a atenção para o fato de que o coletivo é majoritariamente formado por mulheres cisgêneras que são mães. Como tal, elas se valem dessas diferentes associações entre o feminino e a emoção, sobretudo o amor, e conseguem tirar proveito de percepções sobre os papéis tradicionais de gênero, nos quais as mulheres são frequentemente consideradas mais emocionais e mais ligadas aos aspectos afetivos. Desse modo, essas mães utilizam de emoções que são consideradas tipicamente maternas, como o amor, para causar transformações sociais e construir uma política dos afetos e da empatia. Assim, como também constatado por Novais (2018), as mães ativistas se apropriam da simplificação associada à emoção ligada à “feminilidade” para construir uma maternidade que subverte os determinismos da maternidade convencional, porém utilizam de noções hegemônicas sobre o amor e outras emoções consideradas tipicamente maternas. Percebemos, assim, um essencialismo estratégico (Spivak, 1996), em que são reproduzidos atributos hegemônicos do que é considerado ser uma “boa mãe” como aquela que ama e cuida, ao mesmo tempo em que são produzidas formas de resistência e deslocamento da norma ao assumirem a continuidade da relacionalidade com seus filhos e filhas dissidentes. Essa abordagem estratégica não apenas amplia o alcance da mensagem política das mães ativistas, mas também causa impacto significativo na vida cotidiana das pessoas. Ao utilizar o amor como um instrumento político

dentro dos discursos sobre a família e parentesco, as experiências dessas mulheres, além de demonstrarem a potencialidade política das emoções, mostram, também, a contradição ligada à agência, que envolve a resistência e o reforço às normas.

## EMOÇÕES, AGÊNCIA E NORMAS

Iniciamos este artigo analisando experiências mais singulares e individuais para chegarmos em exemplos mais coletivos sobre como as emoções estão articuladas nos discursos de pessoas que precisaram lidar com a transição de gênero. Observamos como a micropolítica das emoções, no interior das diferentes famílias de homens trans, está estreitamente conectada com os discursos públicos e políticos sobre o amor das mães ativistas. Além disso, identificamos uma contradição presente nesses discursos emocionais. Por um lado, vemos mães e familiares alinhados às agendas políticas mais progressistas em defesa da comunidade LGBTQIAPN+, mas, ao mesmo tempo, reforçam discursos normativos sobre a maternidade, associados à culpa, vergonha e amor. Como conclusão, abordaremos esse aspecto com maior profundidade.

Essa divergência encontrada nesses discursos emocionais revela o paradoxo relativo ao lugar da agência do sujeito frente às normas e regulações de gênero e sexualidade, já bem abordados por teóricos e teóricas queer como Judith Butler (2015). No entanto, nos alinhamos teoricamente a partir da definição mais abrangente de agência proposta por Saba Mahmood (2019). Ao criticar tradições feministas que definem a agência humana como sinônimo de autonomia moral e política do sujeito frente ao poder, Mahmood (2019) argumenta que esse modelo de agência é limitado, pois não permite uma compreensão mais ampla que abarque realidades que não são pautadas nessas tradições. Nesse sentido, a agência não seria simplesmente uma resistência às relações de dominação, mas sim “uma capacidade para a ação criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas” (Mahmood, 2019, p. 139). Ao postular a agência como “capacidade para a ação” que possui um caráter situacional baseado nas relações de subordinação, a autora amplia essa concepção além do binarismo subversão/resistência às normas hegemônicas. Dessa maneira, os sentidos e significados de agência não devem ser dados a priori, mas devem ser compreendidos a partir de modos concretos de experiências que estão baseadas nos discursos de subordinação. Portanto, a capacidade de agência não se limita apenas à resistência às normas, pois se encontra nas diversas maneiras pelas quais essas mesmas normas são internalizadas e incorporadas. Nesse sentido, as normas não são apenas reforçadas ou subvertidas, mas também são habitadas e performadas de diferentes maneiras. Assim, existem modos de agência que não estão totalmente

baseados na resistência e no reforço à subordinação, mas abrem possibilidade para a inovação e reconfiguração das normas, sem necessariamente revertê-las por completo (Mahmood, 2019).

Embora Mahmood (2019) esteja tratando de um contexto etnográfico específico – o movimento pietista feminino das mesquitas no revivalismo islâmico no Egito –, sua separação da noção de agência e resistência, focada na ação situada conferida por meio das relações de subordinação, permite uma compreensão mais complexa das atuações das mães ativistas e dos familiares de homens trans para além da dicotomia entre subversão e reforço das normas. Os casos empíricos aqui mencionados demonstram que os sujeitos lidam com as normas de gênero e sexualidade a partir de seus próprios repertórios culturais e sociais, os quais são constituídos por essas mesmas normas. Concepções hegemônicas sobre o papel das mulheres e da maternidade ligadas ao cuidado e ao amor presente nos discursos das mães abrem a possibilidade para agir de maneira política frente às normas. Fica evidente, portanto, que as mães ativistas e os familiares de homens trans mobilizam em seus discursos emocionais a culpa, a vergonha e o amor como parte constitutiva de seus modos de agir diante da cisheteronormatividade. Dessa forma, as emoções são acionadas como elementos constitutivos dos meios e dos limites da agência, que é ao mesmo tempo, individual e coletiva, demonstrando, assim, a complexidade do potencial político das emoções frente às relações de subordinação e poder.

## REFERÊNCIAS

1. ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life. *In*: LUTZ, Catherine; ABU-LUGHOD, Lila. **Language and the politics of emotion**. New York: Cambridge University Press, 1990. p. 1-23.
2. ALMEIDA, Guilherme. ‘Homens trans’: novos matizes na aquarela das masculinidades? **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 513-523, ago. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/wkWvfpf58vHyvr35KTZyvtr/abstract/?lang=pt#>. Acesso em: 1 out. 2024.
3. ÁVILA, Simone. **Transmasculinidades: A emergência de novas identidades**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2014.
4. BENEDICT, Ruth. **O Crisântemo e a Espada: padrões da cultura japonesa**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
5. BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do ‘sexo’. *In*: LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 151-172.
6. BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. ed. 9.



- Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
7. CARSTEN, Janet (org.). **Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
  8. CARSTEN, Janet. **After Kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
  9. CARSTEN, Janet. The Stuff of Kinship. In: BAMFORD, Sandra (ed.). **The Cambridge Handbook of Kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. p. 133-150.
  10. DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira; GADELHA, Kaciano; RANGEL, Everton. Nojo, humilhação e desprezo: uma antropologia das emoções hostis e da hierarquia social. **Anuário Antropológico**, [s. l.], v. 46, n. 46, p. 10-29, 2021. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/8898>. Acesso em: 20 jul. 2023.
  11. ESTEBAN, Mari Luz. **Crítica del pensamiento amoroso: temas contemporáneos**. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2011.
  12. FERNANDES, Camila. **Figuras da causação: sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de estado**. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) —Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/861571.pdf>. Acesso em: 1 out. 2024.
  13. FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de: Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
  14. FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.
  15. HELLER, Agnes. Five Approaches to the Phenomenon of Shame. **Social Research**, Baltimore, v. 70, n. 4, p. 1015-1030, 2003. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40971959>. Acesso em: 25 jul. 2023.
  16. KRISTEVA, Julia. **Powers of Horror: an Essay on Abjection**. New York: Columbia University Press, 1982.
  17. LINIKER. **Dela eu herdei o amor e a coragem que me move. Ela que conhece e abraça [...]**. 9 maio 2023. Instagram: @linikeroficial. Disponível em: [https://www.instagram.com/reel/CsCaMuHgp8B/?utm\\_source=ig\\_web\\_copy\\_link&igshid=MzRIODBiNWFIZA](https://www.instagram.com/reel/CsCaMuHgp8B/?utm_source=ig_web_copy_link&igshid=MzRIODBiNWFIZA). Acesso em: 2 fev. 2024.
  18. LUTZ, Catherine. **Unnatural emotions: everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to western theory**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
  19. MACHADO, Bernardo Fonseca. Emoções em disputa: usos do “amor” em manifestações. **Revista de Antropologia**, [s. l.], v. 61, n. 3, p. 86-108, 2018. Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/152039>. Acesso em: 25 jul. 2023.
  20. MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica**, [s. l.], v. 23, n. 1, p. 135-175, 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/6431>. Acesso em: 5 set.

2023.

21. MARENTES, Maximiliano. Seducir, levantar, estabilizar: amor y política entre varones gays argentinos. **Debates en Sociología**, [s. l.], n. 54, p. 1-37, 9 jun. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.202201.008>. Acesso em: 20 jul. 2023.
22. MÉNDEZ, Lucas Platero; ARJONILLA, Esther Ortega. **Investigación sociológica sobre las personas transexuales y sus experiencias familiares**. Madrid: Paredós Artes Gráficas, 2017.
23. NOVAIS, Kaito Campos de. **Gestos de amor, gestações de lutas: uma etnografia desenhada sobre o movimento Mães pela Diversidade**. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2018. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/8536>. Acesso em: 18 jul. 2023.
24. OLIVEIRA, Leandro de. A “vergonha” como uma “ofensa”: homossexualidade feminina, família e micropolíticas da emoção. **Horizontes Antropológicos**, [s. l.], v. 25, n. 54, p. 141-171, ago. 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/FJ9DqKDWH3BHx5kJ3yWVztf/?lang=pt>. Acesso em: 3 jul. 2023.
25. REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Claudia. **Antropologia das emoções**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
26. ROSALDO, Michelle. Toward an anthropology of self and feelings. *In*: SHWEDER, Richard A.; LEVINE, Robert (org.). **Culture Theory: essays on mind, self and emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 137-157.
27. RUI, Taniele. Nojo, humilhação e vergonha no cotidiano de usuários de crack em situação de rua. **Anuário Antropológico**, [s. l.], v. 46, n. 36, p. 85-107, 2021. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/8925>. Acesso em: 20 jul. 2023.
28. SCHNEIDER, David. **Parentesco Americano: uma exposição cultural**. Petrópolis: Vozes, 2016.
29. SPIVAK, Gayatri. Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. *In*: LANDRY, Donna; MACLEAN, Gerald (ed.). **The Spivak Reader**. New York: Routledge, 1996. p. 203-236.
30. VÍCTORA, Ceres; COELHO, Maria Claudia. A antropologia das emoções: conceitos e perspectivas teóricas em revisão. **Horizontes Antropológicos**, [s. l.], v. 25, n. 54, p. 7-21, ago. 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/horizontes/3170>. Acesso em: 30 maio 2023.

Anne Alencar Monteiro

Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5769-845X>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise

de dados e Redação. E-mail: [alencar.anne@gmail.com](mailto:alencar.anne@gmail.com)

*Cecilia Anne McCallum*

Professora Associada do Departamento de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia. PhD em Antropologia Social pela University of London. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1927-7774>. Colaboração: Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: [cecilia@ufba.br](mailto:cecilia@ufba.br)