

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

ENTRE UMAS E OUTRAS

*Mulheres, (homo)sexualidades e diferenças na
cidade de São Paulo*

REGINA FACCHINI

Campinas
2008

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

REGINA FACCHINI

ENTRE UMAS E OUTRAS

*Mulheres, (homo)sexualidades e diferenças na
cidade de São Paulo*

Tese apresentada ao Programa de Doutorado em
Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade Estadual de
Campinas para obtenção do Título de Doutor em
Ciências Sociais.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Filomena Gregori

Campinas

2008

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

F118e **Facchini, Regina**
Entre umas e outras: mulheres, (homo)sexualidades e
diferenças na cidade de São Paulo / Regina Facchini.
-- Campinas, SP : [s. n.], 2008.

Orientador: Maria Filomena Gregori.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Gênero. 2. Sexualidade. 3. Classes sociais. 4. Raça.
5. Idade. 6. Diferença. 7. Homossexualidade feminina.
I. Gregori, Maria Filomena. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(cn/ifch)

**Título em inglês: Some and others: women, (homo)sexualities and differences in
the city of Sao Paulo**

Palavras chaves em inglês (keywords) :

- Gender**
- Sexuality**
- Social classes**
- Race**
- Age**
- Difference**
- Female homosexuality**

Área de Concentração: Ciências Sociais

Titulação: Doutorado em Ciências Sociais

**Banca examinadora: Maria Filomena Gregori, Sérgio Luís Carrara, Júlio
Assis Simões, Mariza Corrêa, Adriana Piscitelli**

Data da defesa: 23-06-2008

Programa de Pós-Graduação: em Ciências Sociais

A Comissão Julgadora dos trabalhos de defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 23 de junho de 2008, considerou a candidata Regina Facchini aprovada.

Orientadora

Prof^a. Dr.^a Maria Filomena Gregori

Banca Examinadora

Prof. Dr. Sérgio Luís Carrara

Prof. Dr. Júlio Assis Simões

Prof^a. Dr^a. Mariza Corrêa

Prof^a. Dr^a. Adriana Piscitelli

Dedico este trabalho ao meu filho, Raul Negreiros; a Isadora Lins França, companheira de todas as horas; e, na pessoa daquele a quem chamo Betão nas páginas desta tese, dedico também a cada colaborador/a que compartilhou sua vida para ajudar a compor este trabalho.

AGRADECIMENTOS

Esta tese finaliza mais uma etapa em meu processo de formação. Uma etapa muito rica, mas também povoada de desafios, incertezas e acidentes de percurso. Estes longos agradecimentos são necessários, porque uma tese não se faz sem ambiente institucional propício, apoios das mais variadas ordens e muita interlocução.

A Maria Filomena Gregori, com quem tive tudo que poderia esperar de uma orientadora: liberdade, parâmetros, estímulo intelectual, confiança, carinho na hora certa, leitura atenciosa e sugestões generosas.

À Universidade Estadual de Campinas, que me acolheu pela segunda vez e propiciou o ambiente institucional ideal para o desenvolvimento deste trabalho. Orgulho-me e sinto-me privilegiada pela oportunidade de cumprir etapas tão importantes de minha formação nesta Escola.

Aos professores da Área de Estudos de Gênero do Programa de Doutorado em Ciências Sociais da Unicamp, - especialmente Adriana Piscitelli, Mariza Corrêa, Guita Grin Debert e Heloísa Pontes -, que contribuíram de várias maneiras para que minha passagem pelo Programa fosse uma experiência intensa, povoada de possibilidades instigantes de diálogo. É fundamental reconhecer a importância que a participação nas discussões realizadas no âmbito do projeto temático *Gênero, corporalidades* e nos Seminários de Tese da Área de Estudos de Gênero tiveram no processo de reflexão para este trabalho. A Adriana Piscitelli quase não há como agradecer: suas aulas, sugestões e seu estímulo influenciaram significativamente os contornos deste trabalho, e a leitura atenta e generosa nos Seminários de Tese e na banca de Qualificação foram de um valor inestimável. A Mariza Corrêa, por sempre me desafiar a prosseguir e a ver as coisas sob outros ângulos e por, na qualidade de “professora de todos nós”, me honrar com sua presença na banca examinadora deste trabalho.

A Regina Maria Barbosa, que me possibilitou dar os primeiros passos no trabalho com o objeto desta tese, orientou meu primeiro trabalho sobre o tema - ainda no âmbito do Programa Interinstitucional de Treinamento em Metodologia de Pesquisa em Gênero, Sexualidade e Saúde Reprodutiva -, e tornou-se parceira em trabalhos posteriores. Sem seu

carinho, respeito, estímulo e sua generosidade, este trabalho não existiria.

A Júlio Assis Simões, que me acompanha e estimula desde os tempos da graduação na Escola de Sociologia e Política, por todo seu carinho e sua confiança, por compartilhar generosamente seus conhecimentos e suas experiências, pelos comentários atentos e valiosos à época do exame de qualificação e em inúmeras possibilidades de discussão, mais ou menos, informais.

A Sérgio Carrara por todo estímulo a esta pesquisa e oportunidades de reflexão, por todas as trocas que fizemos, pelos diálogos instigantes que tivemos nas mesas e cafés de Congressos, por seu carinho e sua generosidade e por aceitar continuar o diálogo, desta vez, como integrante da banca examinadora deste trabalho.

A Peter Fry, que, mesmo de longe, se fez tão presente nas reflexões deste trabalho, pelo estímulo, pelo carinho e pela atenção que dedica a esta aluna de seus ex-alunos.

À amiga Sônia Nussenzweig Hotimsky, minha primeira professora de Antropologia e meu anjo da guarda, por sua generosidade e pelo seu carinho, seu estímulo e sua interlocução ao longo de tantos anos. A Cláudio Novaes Pinto Coelho, que me estimulou a “entrar nesta vida” e, embora distante, tem uma enorme influência em minha formação e nos caminhos que segui.

Aos professores Maria Luiza Heilborn, Daniela Rivas Knauth, Miriam Pillar Grossi, Adriana Vianna, Anna Paula Uziel, Jane Russo, Luiz Mello de Almeida Neto, Fernando Silva Teixeira Filho, William Peres, Richard Miskolci, Pedro Paulo Bicalho, Heloísa Buarque de Almeida, Laura Moutinho, Helena Wendel Abramo, Simone Souza Monteiro, Wilza Vilella, Ivan França Júnior e Cássia Maria Buchala, pelo diálogo, mais ou menos breve, em diferentes momentos do processo desta pesquisa, e pelo estímulo.

A Isadora Lins França, Anna Paula Vencato, Alexandre Vega, Jorge Leite Júnior, María Elvira Díaz Benítez, Marcelo Daniliauskas, Cláudio Roberto da Silva, Gustavo Gomes da Costa Santos, Érica Renata de Souza, Gláucia Elaine de Almeida, Nádia Elisa Meinerz, Marcelo Natividade, Leandro de Oliveira, Gláucia Destro, Camilo Albuquerque de Braz, Kelly Adriano de Oliveira, Érica Peçanha do Nascimento, Luiz Henrique Passador, Rosa Maria Rodrigues de Oliveira, Flávia do Bonsucesso Teixeira, Catarina Vianna, Andrea Domanico, Larissa Pelúcio, Berenice Bento, Horácio Sívori, Damares Pereira Vicente, Sergio Gardenghi Suiama, Valdir Monteiro Pinto, Kátia Guimarães,

Lidiane Ferreira Gonçalves, Marcos Benedetti, Tatiana Lionço, Marylúcia Mesquita, Valéria Melki Busin e Dieuwertje Dyi Huijg, colegas cujo interesse comum por algum dos aspectos desta pesquisa propiciou que tivéssemos ótimas discussões. Agradeço a cada um por nossas leituras compartilhadas e conversas ao telefone, por e-mail, em congressos, seminários, em casa ou no bar, cujo conteúdo está presente nas páginas deste trabalho.

A todas as mulheres (e também homens, sejam trans ou companheiros de mulheres que colaboraram nesta pesquisa) que compartilharam suas vidas com esta pesquisadora, ensinando muitas coisas e despertando seu respeito, carinho e admiração. Agradecimentos especiais às mulheres do Quitéria, do Dominna, do SoMos, da APOGLBT-SP, do Umas e Outras, do Mulheres de Kêto, do NEPS-AD e do Centro de Convivência É de Lei, que apoiaram a realização do campo deste trabalho. Àquele que chamei de Betão nas páginas deste trabalho, grande companheiro e colaborador desta pesquisa. Sem o apoio de vocês, este trabalho não teria sido possível.

À APOGLBT-SP, aos grupos do Fórum Paulista GLBTT, à Liga Brasileira de Lésbicas, bem como aos gestores e técnicos dos programas Municipal, Estadual e Nacional de DST/Aids, do Programa Brasil Sem Homofobia/SEDH da Presidência da República e da Coordenadoria de Assuntos da Diversidade Sexual/SEPP do Município de São Paulo, por me ajudarem a pensar politicamente em tudo isso.

A Fabiana Cavalcanti Lopes, Carmem Nogueira, Carolina Cavalcanti Bezerra, Rachel Damico Nardelli, Patrícia Serikyaku, Ana Ferri de Barros, e, mais especialmente, a Gláucia Destro, que colaboraram em diferentes momentos na transcrição e organização do material produzido nesta pesquisa. A Cláudio Cezar Xavier e Isadora Lins França pela revisão de partes do texto desta tese.

A Maria Rita Gandara, secretária do Programa de Doutorado em Ciências Sociais da Unicamp, cuja competência, seriedade e atenção tornam a vida de uma estudante muito mais tranquila e cujo carinho nos faz sentir respeitados e acolhidos, mesmo nos momentos de maior angústia.

A participação em equipes de pesquisa ou projetos-piloto foram ocasiões importantíssimas de reflexão. A Sérgio Carrara, Silvia Ramos, Júlio Simões pelas oportunidades de reflexão no âmbito da *Pesquisa Política, Violência, Direitos e Homossexualidade*. A toda equipe da *Pesquisa Relações entre gênero, “raça” e*

sexualidade em diferentes contextos nacionais e locais, especialmente a Laura Moutinho, coordenadora geral, e Júlio Simões, coordenador local, pela interlocução intelectual durante o curto período em que estive na equipe. A Regina Maria Barbosa e a toda equipe da Rede Feminista de Saúde pelas reflexões produzidas ao longo da preparação do *Dossiê Saúde de Mulheres Lésbicas*. A Fabíola Rohden, Maria Luiza Heilborn e a toda equipe do *Projeto Gênero e Diversidade na Escola*. A Isadora Lins França, Gustavo Venturi e Mauro Carreão pela interlocução na *Pesquisa Sexualidade, Cidadania e Homofobia*.

Às oportunidades de interlocução acadêmica propiciadas no âmbito das reuniões da ABA, da Anpocs, do Fazendo Gênero, da Abeh, da Abrasco, do Congresso Brasileiro Ciências Sociais e Humanas em Saúde e do Congresso Brasileiro de Prevenção. Meu agradecimento aos organizadores das mesas, dos grupos de trabalhos e simpósios temáticos dos quais participei nestes anos e aos debatedores e colegas que contribuíram para ampliar minha reflexão. Às coordenações e equipes dos núcleos de estudos Pagu e Nepo (Unicamp), do Clam (IMS/UERJ), do Departamento de Antropologia da USP, do NIGS (UFSC) e da Abia pelas oportunidades de diálogo e pelo carinho com que me trataram em nossos momentos de interlocução.

Às Faculdades de Guarulhos, onde lectionei nos momentos em que não pude contar com bolsa para este trabalho, especialmente a Eunice Pereira Silva, Maria José Lima e Sônia Motinho, minhas coordenadoras em diferentes momentos. Agradecendo nominalmente a Ricardo Fernandes Gambôa e a Rodrigo Alencar, ex-alunos que se tornaram colaboradores e amigos, agradeço a todos os meus alunos e ex-alunos.

Aos amigos que ainda não citei, mas se fizeram presentes e importantes de várias maneiras e em diferentes momentos: Cacá Munhoz, Eddie Torres, Wilson Meireles, Marcelo Gerabe, Eric Verhoeckx, Naíme Silva, Guilherme JD, Fernando, Daniel Pina, Edu-Pai Lourenço, Edu Santarelo, Cezar Xavier, Aline de Freitas, Tati Groff, Martinha Gonçalves, Zora Yonara, Paulo Giacomini, Rachel Falivene, Alexandra Martins, Jana Leslão, Cristiane Gonçalves, Tommaso Besozzi, Edmilson Medeiros, Sílvio Dezidério, Fábio El-Khoury, Eliane Christina de Souza, Fábio Chamma, Mayra Poitena, Bruna Angrisani, Elisa Gargiulo, Geisa França, Kerby Ferris, Rita Quadros, Sandra Alencar, Carol Folhasi, Vange Leonel, Cilmara Bedaque, Anderson Souza, Ricardo Frochtengarten,

Márcio Régis, Nei Vinícius Miranda, Gustavo Menezes, Bruno Foca, Vander Tersino, Murilo Sarno, Talmany Zampieri, Patrícia, Flávio, Kátia e Cristina.

A Tatiana Hotimsky Millner, pelo carinho, profissionalismo e por toda a atenção que me ajudaram a recuperar a saúde para finalizar este trabalho.

A Alexandre Santos, Anna Paula Vencato e Maria Elvira Díaz Benítez, que compartilharam comigo o cotidiano doméstico e acompanharam minhas expectativas, meus medos e minhas incertezas em diferentes momentos deste percurso, provendo-me cuidados e carinhos nos momentos mais difíceis e muito estímulo.

A Isadora Lins França, a melhor companheira que alguém pode ter, pelas enormes doses diárias de carinho, doçura, bom humor, dedicação e estímulo. Para ela, e sua presença em minha vida no período de realização da pesquisa e elaboração desta tese, nenhuma palavra de agradecimento seria suficiente ou faria justiça.

A minha família, por sempre estar presente em minha vida. Aos meus pais, Carlos e Isaura, pelo apoio que me deram durante todo este longo período, apesar de não saberem muito bem o que era ou o que significava tudo isto. Aos meus irmãos, especialmente ao Robson, meu companheiro do cotidiano, pelo seu carinho e por todas as pequenas contribuições e favores durante todo este tempo. Aos meus avós, José Manoel Roperro Barranco e Maria Ramiro Barranco (*in memoriam*), cuja mais rápida menção faz com que seja de pronto iluminada pelas lembranças mais doces e felizes que alguém pode ter. Ao meu filho, Raul Negreiros, que cresceu ouvindo falar em faculdade, mestrado, tese, prazos e muito trabalho, por todo o carinho e compreensão para com minhas ausências e por me orgulhar a cada dia, fazendo agora seu próprio caminho.

À Fundação Ford pelo apoio na pesquisa que realizei com Regina Maria Barbosa, em 2003, no âmbito do Programa Interinstitucional de Treinamento em Metodologia de Pesquisa em Gênero, Sexualidade e Saúde Reprodutiva, e que foi o primeiro passo na direção desta pesquisa. À Anpocs, ao Clam e à Fundação Ford que estimularam este trabalho com a atribuição do Prêmio Sexualidade e Ciências Sociais ao projeto desta tese.

Ao CNPq, mais uma vez, pelo incentivo indispensável à realização desta pesquisa.

Resumo

A presente tese é um estudo sobre mulheres que se relacionam afetiva e/ou sexualmente com mulheres, realizado a partir da cidade de São Paulo. O foco analítico recai sobre as relações que se estabelecem entre práticas eróticas, identidades, corporalidades e convenções sociais acerca de gênero e sexualidade, enfatizando a intersecção entre diversos eixos de diferenciação social. A pesquisa em campo foi conduzida de modo a obter a maior diversidade possível em termos de classe, geração, “raça”/cor, trajetórias e identidades afetivo-sexuais. Para tanto, realizou-se observação etnográfica no circuito comercial de lazer paulistano freqüentado por essas mulheres e em espaços privativos de sociabilidade, complementada por entrevistas em profundidade. A fim de diversificar os estilos e identidades acessados e evitar a associação de uma "comunidade" a espaços delimitados, realizou-se ainda observação e entrevistas com mulheres integrantes de duas redes: as jovens que se classificam como "minas do rock" e as freqüentadoras de um clube voltado para a prática do BDSM (bondage, disciplina, dominação e submissão, sadismo e masoquismo). Para além do diálogo teórico no interior dos estudos de gênero e sexualidade nas Ciências Sociais, este estudo procura oferecer subsídios para debates sobre as demandas por direitos humanos e por formulação de políticas públicas para sujeitos políticos específicos.

Abstract

The present thesis is a study conducted primarily in the city of Sao Paulo and concerns women who have affective and/or sexual relationships with other women. The analytical focus is based on relations between erotic practices, identities, corporalities and social conventions related to gender and sexuality, emphasizing the intersection between several axes of social differentiation. The research was conducted in order to obtain a field as diverse as possible on variables such as class, gender, race/color and sexual-affective trajectories and identities. Aiming to achieve this goal, an ethnographic observation was conducted in the commercial circuit of leisure where these women could be found and also in private spaces of sociability. The ethnographic observation was complemented by in-depth interviews. In order to diversify styles and identities accessed, as well as to avoid an association of a “community” linked to delimited spaces, observation and interviews were also done with women identified with two other networks: young women who classify themselves as “minas do rock” (riot grrrls) and women who attend to a BDSM club (bondage, discipline, domination and submission, sadism and masochism). Beyond the theoretical dialogue inside gender and sexuality studies in Social Sciences, this study aims to contribute to debates about human rights and public policies demands for specific political subjects.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO | 21 |
| 1. <i>Definição do tema e a construção da questão desta pesquisa</i> | 22 |
| 2. <i>Quadro referencial e teórico</i> | 35 |
| 3. <i>Organização do trabalho de campo</i> | 40 |
| 3.1. <i>Definição do recorte empírico: a preparação para a ida a campo</i> | 40 |
| 3.2. <i>Dificuldades e estratégias: o processo de pesquisa em campo</i> | 45 |
| 4. <i>Organização dos capítulos</i> | 59 |
| | |
| I. ESTAMOS EM TODOS OS LUGARES E EM TODAS AS PROFISSÕES | 63 |
| 1. <i>Desvio, estigma, subculturas e guetos</i> | 65 |
| 2. <i>Como pensar a (homo)sexualidade?</i> | 70 |
| 3. <i>Novas abordagens para um novo contexto</i> | 76 |
| 4. <i>Construcionismo, mulheres, gênero e corpo</i> | 81 |
| 5. <i>Corpos e diferenças</i> | 85 |
| 6. <i>Gênero, sexualidade e a perspectiva da interseccionalidade</i> | 90 |
| 7. <i>Diferença x semelhança: voltando à “comunidade”</i> | 94 |
| | |
| II. EM SÃO PAULO: espaço e diferença | 97 |
| 1. <i>Guetos, manchas, relações e diferença</i> | 100 |
| 2. <i>No circuito: uma primeira aproximação</i> | 108 |
| 2.1. <i>No centro velho</i> | 111 |
| 2.2. <i>Nos bairros de classe média</i> | 122 |
| 2.3. <i>Circulação e variações na frequência ao circuito</i> | 142 |
| | |
| III. CENAS E REDES: para além do circuito | 147 |
| 1. <i>Dykes numa rede de minas do rock</i> | 152 |
| 1.1. <i>Riot grrrl: uma cena feminista jovem em São Paulo</i> | 153 |
| 1.2. <i>“É cool ser dyke!”: a cena como um espaço para dykes e sapatões</i> | 156 |
| 1.3. <i>“Faça você mesma!”: um feminismo do rock</i> | 162 |
| 1.4. <i>Um drama dyke: transgressões estéticas, subjetividades, diversidade e diferença</i> | 166 |
| 2. <i>Rainhas e escravas numa comunidade BDSM paulistana</i> | 175 |
| 2.1. <i>Castelos com masmorras ativas</i> | 179 |
| 2.2. <i>O que se faz nos Castelos?</i> | 185 |
| 2.3. <i>Prazer e perigo: legitimação e gestão coletiva do “risco sexual”</i> | 188 |
| 2.4. <i>Cenários e roteiros: encenando o risco social</i> | 199 |
| 2.5. <i>“Pratica quem é livre para optar por seus caminhos”: sexo, BDSM, erotismo e subjetividades</i> | 204 |
| | |
| IV. ENTRECruzando DIFERENÇAS | 215 |
| 1. <i>Classificações, convenções, sujeitos e diferenças</i> | 219 |
| 1.1. <i>Dispersão de categorias: buscando eixos</i> | 222 |
| 1.2. <i>Acusações, diferenciações e produção da diferença</i> | 229 |
| 1.3. <i>Desejos, preferências, erotismo e produção da diferença</i> | 236 |
| 2. <i>Corpos, desejos, sujeitos e relações sociais</i> | 242 |
| 2.1. <i>Normas, convenções sociais e relações familiares</i> | 246 |

| | |
|---|-----|
| 2.2. Dinâmica familiar e da rede de apoios: normatividades, administração do segredo e corporalidades..... | 254 |
| 2.3. Cenas de um ritual entre famílias na zona sul..... | 263 |
| 2.4. O respeito nosso de cada dia: o espaço de agência na “periferia”..... | 267 |
| 2.5. “Tem gente que vai pro centro e faz umas paradas erradas”: materialização, performatividade e agência..... | 274 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 285 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 297 |
| ANEXO I – Mapa de São Paulo | 313 |
| ANEXO II – Roteiro de entrevista | 315 |
| ANEXO III – Quadro descritivo dos aspectos sócio-econômicos | 319 |
| ANEXO IV – Mapa da rede de entrevistas | 323 |

*Ser mulheres juntas não era suficiente. Éramos diferentes. Ser garotas gays juntas não era suficiente. Éramos diferentes. Ser negras juntas não era suficiente. Éramos diferentes. Ser mulheres negras juntas não era suficiente. Éramos diferentes. Ser negras sapatonas juntas não era suficiente. Éramos diferentes...
Levou algum tempo para percebermos que nosso lugar era a própria casa da diferença e não a segurança de alguma diferença em particular.*

Audre Lorde apud Donna Haraway, 2004.

Estruturas de classe, racismo, gênero e sexualidade não podem ser tratadas como “variáveis independentes” porque a opressão de cada uma está inscrita dentro da outra – é constituída pela outra e é constitutiva dela.

Avtar Brah, 2006.

INTRODUÇÃO

O trabalho de investigação que levou à elaboração desta tese situa-se no interior dos estudos de gênero e sexualidade. O objeto da pesquisa são as relações que se estabelecem entre práticas eróticas, identidades, estilos, lugares, convenções sociais e corporalidades. O recorte empírico inclui mulheres que têm práticas eróticas com mulheres, são maiores de 18 anos e residem na Grande São Paulo. Para além do diálogo teórico com os estudos de gênero e sexualidade nas Ciências Sociais, este trabalho procura oferecer subsídios para debates sobre as demandas por direitos humanos e por formulação de políticas públicas para sujeitos políticos específicos.

Este trabalho se detém sobre material produzido entre 2003 e 2007, a partir de observação etnográfica em locais de frequência de “mulheres com práticas homoeróticas” e de um conjunto de 38 entrevistas em profundidade com mulheres, de 18 a 50 anos, residentes na Grande São Paulo, cujo critério de constituição foi buscar a maior diversidade possível em termos de idade, inserção sócio-econômica, trajetória afetivo-sexual e classificações relativas à sexualidade. Nesta introdução, procuro reconstituir o processo de definição do objeto e do desenho metodológico desta pesquisa, apontar os caminhos teóricos que a orientam e refletir sobre o processo da pesquisa em campo. Ao final da introdução, apresento o modo como se estruturam os capítulos deste trabalho.

Antes de seguir, porém, convém explicitar algumas convenções adotadas na escrita deste trabalho, a fim de facilitar sua leitura e compreensão. Nesta tese, adota-se como convenções a utilização de grafia em itálico para termos êmicos e estrangeirismos. São indicadas por aspas: expressões êmicas mais extensas e outras citações no interior de parágrafos, conceitos e, também, classificações aproximativas feitas pela autora - como o uso de categorias do IBGE para referência a cor ou de categorias como “masculina” ou “feminina” para referir atributos corporais de gênero observados.

Documentos ou páginas de *internet*, consultados e citados no decorrer da tese, foram indicados nas notas de rodapé. Ao final, as referências bibliográficas incluem a literatura acadêmica e publicações de organizações governamentais ou não-governamentais citadas no corpo do trabalho. A fim de preservar a privacidade de colaboradores deste trabalho, comunidades virtuais (Orkut) e páginas pessoais na *internet*, consultados e

citados, não são identificados. Os nomes das colaboradoras e de pessoas citadas por elas são fictícios, exceto nos casos em que se faz referência a entrevistas ou textos assinados, veiculados na imprensa ou em páginas de internet de cunho não-pessoal.

1. Definição do tema e construção da questão desta pesquisa

Apesar desta tese ser o relatório de uma pesquisa realizada no âmbito do Programa de Doutorado em Ciências Sociais da Unicamp, o processo de construção de seu objeto está associado ao contexto sócio-político em que se insere e ao modo como, em minha trajetória pessoal, me aproximei do tema. Para iniciar, gostaria de explicitar essas conexões.

Meu primeiro interesse pelo tema da homossexualidade feminina foi despertado quando, em 1995, ao realizar a pesquisa para meu trabalho final de curso de graduação, - ainda na Escola de Sociologia e Política de São Paulo -, tomei contato com os movimentos homossexual e de luta contra a Aids. Em busca de entrevistas com ativistas do movimento homossexual, que permaneciam na militância desde o final dos anos 1970, acessei algumas organizações governamentais e não-governamentais que trabalham no combate à aids. A princípio, estranhou-me que se falasse em prevenção às DST/Aids com referência a “populações” definidas a partir de sua sexualidade – *gays* ou *homens que fazem sexo com homens, travestis, homens e mulheres heterossexuais* – e o silêncio em torno de qualquer categoria que fizesse referência ao sexo entre mulheres. As respostas a esse estranhamento viriam aos poucos.

Ainda no campo para essa primeira pesquisa, tive contato com uma ONG voltada para *lésbicas*. Em dado momento, tendo tido acesso aos materiais educativos de prevenção para *mulheres* produzidos pela ONG, fui solicitada a preencher um formulário de avaliação. Nesse formulário, uma questão que não tinha relação com o material a ser avaliado, mas com quem o preenchia, me causou estranhamento. Como “avaliadora”, eu deveria assinalar uma entre três alternativas: *heterossexual*, *homossexual* ou *bissexual*. Aquela era uma questão sobre a qual eu nunca havia pensado. Olhei para o papel por uns bons e longos minutos, perguntando-me o que poderia levar em conta para escolher entre aquelas alternativas. Depois de pensar retrospectivamente sobre toda a minha vida e questionar meus desejos e práticas, ainda tomada pela sensação de estranhamento, acabei assinalando

heterossexual. Assinalar uma das alternativas, no entanto, não diminuiu meu estranhamento. Aquela situação era só o primeiro contato com uma questão que acabou ocupando um lugar central na pesquisa que faria mais tarde, entre 1997 e 2002, no mestrado: os processos de produção de identidades relacionadas à sexualidade no contexto do movimento homossexual.

Em 1996, fui indicada por Sônia Hotimsky para um aperfeiçoamento em pesquisa no Núcleo de Investigação de Saúde da Mulher e da Criança no Instituto de Saúde (Secretaria Estadual de Saúde - SP) e, ali, conheci pesquisadoras que trabalhavam com o tema mulheres e sexualidade. Atuei como assistente em algumas pesquisas sobre “saúde sexual e reprodutiva” e minha curiosidade sobre o fato de não haver discussões sobre saúde envolvendo “mulheres que fazem sexo com mulheres”, acabou me aproximando de outras pesquisadoras interessadas no tema. Foi assim que passei a dialogar com Regina Maria Barbosa e cheguei a colaborar na discussão de um trabalho que orientava na época. O interesse comum fez com que trocássemos bibliografia e opiniões sobre o tema em diversas ocasiões. Em 2002, essa interlocução fez com que fosse convidada, por Maria Luiza Heilborn e Regina Maria Barbosa, a participar da elaboração da resposta a uma consulta feita pela Fundação Ford sobre a relação entre saúde e direitos humanos. Essa relação era discutida a partir de um caso proposto: uma mulher que havia sido vítima de estupro e que mantinha uma relação afetivo-sexual com outra mulher. A colaboração nessa atividade, cujo resultado foi publicado posteriormente (Heilborn; Facchini; Barbosa, 2005), propiciou uma primeira aproximação mais consistente com relação ao tema da saúde de “mulheres que fazem sexo com mulheres”. Propiciou também algumas respostas a minhas primeiras indagações acerca do silêncio em torno de um tema que envolvia várias outras “populações” marcadas a partir da sexualidade.

A leitura de artigos acadêmicos internacionais no campo da saúde e a realização de entrevistas com gestores públicos, médicos e ativistas indicaram que, por um lado, o sexo entre mulheres nem sempre era considerado como sexo e que, por outro, o silêncio remetia ao fato dos dados epidemiológicos serem a base para que um “grupo populacional” se tornasse objeto de preocupações quanto à saúde sexual e reprodutiva, incluída a prevenção às DST/Aids. Percebi, ainda, que havia uma tendência, em parte da literatura internacional, a valorizar excessivamente a “homofobia dos profissionais de saúde”, em detrimento de

outras questões que poderiam ser relevantes. Na tentativa de dar visibilidade às demandas dessas mulheres, - num momento em que não se sabia muito bem até que ponto a Aids era um risco importante de saúde entre “mulheres que fazem sexo com mulheres” -, eram feitas generalizações perigosas, tais como dizer que *lésbicas* podiam estar em risco por uma maior incidência do uso de drogas e por terem maior probabilidade de ter sexo com *homens homossexuais* ou *bissexuais* do que outras mulheres. Por outro lado, a revisão da literatura sobre “saúde de lésbicas” deixava patente problemas metodológicos relevantes, como a própria definição clara do objeto empírico dessas pesquisas:

Um primeiro ponto a ser examinado na literatura está relacionado à variabilidade no modo de definir a população base dos estudos. Nesse sentido, há basicamente dois grandes grupos: os que tomam por base a categoria “lésbica”, explicitando posteriormente a que se refere a categoria – identidade ou comportamento sexual - e os que enfatizam o comportamento, referindo-se a “mulheres que fazem sexo com mulheres” e distinguindo mulheres com comportamento exclusivamente lésbico e mulheres com comportamento bissexual no desenho da pesquisa. Nesse sentido, é digno de nota que existam trabalhos recentemente publicados para afirmar a disjunção entre comportamento e identidade e a importância de que profissionais de saúde procurem conhecer a trajetória/história sexual das mulheres.

Ao mesmo tempo, há pesquisadores que apontam “lésbicas” como uma população única e subatendida no sistema de saúde e que criticam o uso de termos “neutros” como “mulheres que fazem sexo com mulheres” por obscurecerem dimensões sociais da sexualidade, não descreverem suficientemente as variações do comportamento sexual e fazerem referência a comportamentos em detrimento de identidades, redes sociais e comunidades em que se inserem.

Outra questão que pode ser relacionada a esta é o fato de que alguns estudos tomem a categoria “lésbica” ou “MSM” de forma isolada de outras características da população estudada, não se preocupando com a intersecção entre a orientação sexual e fatores como “raça”, classe, escolaridade, idade, história/trajetória sexual e reprodutiva e o que se chama eventualmente de gramática corporal ou atributos/expressão de gênero.

Vários estudos e a experiência concreta de muitas ativistas apontam para o impacto de convenções heteronormativas e da invisibilidade das demandas de mulheres lésbicas e bissexuais sobre a capacidade das políticas, serviços e profissionais de saúde atenderem adequadamente a essas mulheres, bem como dessas mulheres adotarem práticas de cuidado à saúde. No entanto, é preciso que a necessidade de visibilizar demandas não tome tal população como entidade discreta e essencial e suprima o conhecimento adequado do impacto da intersecção de outras características no interior da mesma, sob pena de construirmos políticas para sujeitos hiper-reais. (Facchini, 2005b)

Como desdobramento dessas interlocuções e confluência de interesses, delineou-se a possibilidade de incluir um projeto de pesquisa num projeto integrado – *Gênero, diversidade e saúde* - no IX Programa Regionalizado Sul, Sudeste e Centro-Oeste de Metodologia de Pesquisa em Gênero, Sexualidade e Saúde Reprodutiva. O projeto *Mulheres, Cuidados à Saúde, Gênero e Diversidade Sexual* foi conduzido, entre janeiro de 2003 e junho de 2004, sob orientação e estreita colaboração com Regina Maria Barbosa. Esse projeto propunha “investigar as práticas de saúde entre diferentes perfis de mulheres que

fazem sexo com mulheres, especialmente no que diz respeito à saúde sexual e reprodutiva, tomando por referência as representações sobre saúde, serviços de saúde, corpo, gênero e sexualidade presentes nessa população”. As preocupações que me moviam naquele momento apareciam como uma reação ao parco grau de conhecimento que havia sobre essa “população” e aos problemas metodológicos referidos na citação acima. Considero que, nesse momento, meu problema de pesquisa não dizia respeito apenas à relação entre “mulheres que fazem sexo com mulheres” e os cuidados à saúde, mas à relação entre gênero, sexualidade e outras hierarquias sociais e ao modo como objetos empíricos de pesquisas e “populações alvo” de políticas públicas são definidos/construídos. O projeto com o qual ingressei no Programa de Doutorado em Ciências Sociais da Unicamp, em fevereiro de 2004, pode ser entendido como um desdobramento desse primeiro projeto.

Em outra frente de reflexões, entre 1997 e 2000, estive em campo para minha pesquisa de mestrado sobre processos de produção de identidades coletivas no movimento homossexual (Facchini, 2005a), o que, como já discuti na introdução de minha dissertação, não só não podia ser feito por alguém “de fora” do movimento, como cobrava um envolvimento crescente no ativismo. Com a atuação nos grupos Centro Acadêmico de Estudos Homoeróticos da USP (Caehusp), Núcleo de Gays e Lésbicas do PT (NGL-PT) e Corsa (Cidadania, Orgulho, Respeito, Solidariedade e Amor), e a participação em seminários e encontros nacionais do movimento, nesse período, passei a ter contatos com ativistas em âmbito regional e nacional. Mesmo que houvesse muito poucas mulheres nos grupos em que participei no período, acabei participando de debates regionais e nacionais que tinham por pauta as *lésbicas* e suas demandas políticas. Com a decisão pessoal de retornar ao movimento, dessa vez exclusivamente como ativista, entre 2004 e o início de 2008, meu interesse pelo tema da saúde me levou a adensar o diálogo com ativistas, técnicos e gestores governamentais, que se reuniam em fóruns, como o Comitê Técnico da Diversidade (Programa Estadual de DST/Aids) e o Grupo de Trabalho em Diversidade Sexual (Programa Municipal de DST/Aids). Outras ocasiões para diálogos foram seminários e congressos na área de prevenção às DST/Aids¹. Considero relevante

¹ Já no decorrer desta pesquisa, eu e Regina Maria Barbosa fomos convidadas pela Rede Feminista de Saúde a preparar um dossiê compilando bibliografia e dados existentes sobre saúde de “mulheres que fazem sexo com mulheres”. Nós o consideramos como ocasião para uma “devolutiva” dos resultados às mulheres, ativistas ou não-ativistas, que colaboraram com a pesquisa, possibilitando sua realização. O dossiê (Facchini;

mencionar essas inserções, uma vez que, ao existirem, também marcam meu olhar para as questões que estudo, tanto por conhecer mais intimamente os debates políticos em torno dos “direitos sexuais”, em especial em sua intersecção com as questões de saúde (aqui tomada no sentido amplo de bem-estar físico, mental e social), quanto por reconhecer sua importância.

Minha trajetória pessoal e o modo como me envolvi com o tema desta pesquisa estão inseridos num contexto sócio-político. Explícito, a seguir, o modo como o percebo. O contexto de elaboração e realização desta pesquisa foi marcado por uma série de acontecimentos em âmbito nacional e internacional. Além de eventos que já se encontram distantes historicamente (como a internacionalização de versões dos movimentos feminista e homossexual constituídas na passagem das décadas de 1960 para 1970, o surgimento do movimento homossexual no Brasil em fins dos anos 1970 e o início da epidemia do HIV/Aids na primeira metade dos anos 1980), há fatos mais recentes, em boa medida ligados àqueles, que são fundamentais para situar este estudo.

Os anos 1990 assistiram a um crescimento da preocupação com a questão da sexualidade, inclusive no ambiente acadêmico (Loyola, 1998; Vance, 1995; Piscitelli; Gregori; Carrara, 2004). No campo das reivindicações políticas em âmbito internacional, encontramos o processo de construção das noções de “saúde sexual” e “direitos sexuais”, como idéias relacionadas, mas distintas às de “saúde reprodutiva” e “direitos reprodutivos”. Nesse sentido, é consenso a importância da Conferência Internacional de População e Desenvolvimento, realizada no Cairo, em 1994, e da IV Conferência Mundial sobre a Mulher, em Pequim, em 1995, como marcos centrais para a consolidação de uma terminologia relacionada aos “direitos sexuais” (Facchini; Barbosa, 2006).

Embora “o caminho para a consolidação da problemática dos direitos sexuais tenha passado, em termos de encontros internacionais, pelas temáticas da população ou da mulher, não se constituindo em um campo específico de regulação, mas sendo incluído em áreas já legitimadas” (Viana; Lacerda, 2004: 25), pela primeira vez, o “sexual” deixa de ser algo ligado apenas à violência, para assumir uma conotação positiva, associada ao bem

Barbosa, 2006) foi publicado e divulgado em março de 2006. Seu impacto sobre técnicos e gestores na área da saúde e ativistas do movimento de lésbicas propiciou um rico processo de interação, no qual, a cada debate realizado em diferentes lugares e com variados sujeitos, novos aspectos da questão emergiam.

estar dos indivíduos. A incorporação da noção de “saúde sexual”, por sua vez, marca a entrada da sexualidade no escopo dos direitos, embora não englobe a dimensão do direito ao prazer sexual e às liberdades de orientação e expressão sexuais (Parker, 1997).

No Brasil, desde os anos 1980, vimos assistindo uma mudança substancial na relação entre Estado e movimentos sociais, bem como na forma de operar políticas públicas. Numa retrospectiva acerca de gênero e políticas públicas, Farah (2004) delinea um processo no qual a redemocratização do Estado brasileiro, - que envolveu a democratização de processos decisórios e a inclusão de novos “segmentos populacionais” como beneficiários de políticas públicas -, coincide com o fortalecimento dos movimentos de mulheres e feministas. Sob uma tensão permanente entre o vetor “eficiência” – relacionado a pressões do Banco Mundial - e o vetor “democratização dos processos decisórios e do acesso a serviços públicos”, a partir do início dos anos 1980, surgem as primeiras políticas focalizadas para mulheres, e aprofunda-se a participação do movimento social na formulação, implementação e controle de políticas públicas.

Processos igualmente complexos, envolvendo uma gama diversa de atores políticos em âmbito nacional e internacional, se desenvolveram em relação a outros sujeitos políticos ou “segmentos populacionais”, a partir dos anos 1990. Assim, vemos surgir na agenda política brasileira as primeiras referências ao que, no início deste século, seriam as “ações afirmativas” com foco na redução das desigualdades de gênero, no combate ao racismo e nas políticas de juventude.

A homossexualidade feminina é um tema que, só muito recentemente, iniciou sua entrada na agenda política brasileira. Embora mulheres que se identificam como *lésbicas* tenham estado presentes desde as primeiras iniciativas do movimento homossexual no Brasil (final dos anos de 1970), e os primeiros grupos exclusivamente lésbicos tenham se formado a partir de 1980, o termo *lésbicas* foi incluído no nome do movimento apenas a partir de 1993, com o VII Encontro Brasileiro de Lésbicas e Homossexuais. A partir de meados dos anos 1990, o movimento de lésbicas ganha visibilidade com o reflorescimento do movimento homossexual, que se dá após as primeiras iniciativas governamentais de combate à epidemia de Aids e o estabelecimento de parcerias entre movimento homossexual e Estado, e o processo de segmentação de identidades coletivas em seu interior (Facchini, 2005a).

O próprio movimento de lésbicas permaneceu, até meados dos anos 1990, restrito a muito poucos grupos dispersos pelo país. Ao tomar como referência o começo dos anos 2000, Gláucia Almeida (2005) traça o seguinte panorama:

A relação do movimento de lésbicas com o Estado na perspectiva da proposição de demandas para os programas públicos existentes, de proposição de novos programas e de crítica à intervenção estatal é ainda pontual e incipiente. Ela se limita a interlocuções com os programas de DST/Aids, com algumas coordenadorias municipais da mulher, à inserção em alguns poucos conselhos de políticas, conferências, e alguns trabalhos pontuais junto a escolas públicas e penitenciárias. (Almeida, 2005: 95).

Almeida (2005) analisa os processos pelos quais ativistas do movimento lésbico, ginecologistas e gestores da área da saúde colaboraram para que argumentos em torno da vulnerabilidade de um “corpo lésbico” viessem a ocupar o lugar de canal para a explicitação de “demandas específicas”. A autora descreve o drama de um movimento social que, apesar de afirmar sua especificidade e autonomia em relação ao movimento LGBT² e ao movimento feminista, mantém com tais atores múltiplas e oscilantes relações de dependência no que toca à sustentabilidade política, organizacional e financeira de suas ações. Nessa análise, Almeida destaca a importância da organização dos SENALE (Seminários Nacionais de Lésbicas), a partir de 1996, com suporte do Ministério da Saúde via Programa Nacional de DST/Aids, e a afirmação das especificidades lésbicas a partir da referência ao “corpo lésbico” e suas demandas de saúde, especialmente quanto à possibilidade de infecção por DST e Aids, num caminho que conduz da invisibilidade à afirmação da vulnerabilidade, em um contexto marcado pela “feminização” e pela “pauperização” da epidemia da Aids.

Segundo essa autora, a incorporação de lésbicas em discussões sobre políticas públicas e a colaboração do poder público em ações do movimento ocorriam, em meados dos anos 1990, muito mais em função da disponibilidade pessoal de técnicos ou gestores, do que por compromisso público com essa “população”. A entrada das demandas do movimento de lésbicas na agenda pública tem um histórico marcado pelo comprometimento pessoal de gestores, especialmente do Programa Nacional de DST/Aids,

² Ao me referir a movimento LGBT, remeto-me à formulação recentemente aprovada na I Conferência Nacional GLBT, realizada em Brasília de 05 a 08 de junho de 2008, que se refere a um movimento de *lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros*. Tal referência é compreendida, aqui, num contexto de tendência à segmentação e explicitação de diferenças que tem se aprofundado nesse movimento desde a década de 1990. Para maiores informações sobre o início desse processo, ver Facchini (2005a).

então o programa mais sensibilizado para o diálogo com a sociedade civil. A criação do Grupo Matricial, no PN-DST/Aids, para discutir saúde de lésbicas, em 1996, é reconhecida como o marco para a produção dos primeiros encontros do movimento, de materiais educativos e capacitações de lideranças, bem como de pesquisas realizadas pelo Ministério da Saúde.

No início deste século, documentos e publicações dos movimentos feminista e lésbico brasileiros demonstravam uma articulação de atores sociais ligados a ambos³, no sentido de tomar os “direitos sexuais” como ponto de partida para enfrentar questões como as (hetero)sexualidades não-reprodutivas e a invisibilidade das homossexualidades. Entre as questões, que ganhavam importância neste contexto, estão o crescimento da visibilidade das reivindicações envolvendo a “saúde das mulheres lésbicas” e a formulação de políticas públicas focalizadas (Pompeu, 2001).

A demanda por direitos, pela via do direito à saúde, tem estimulado, nas últimas décadas, uma busca pelas “especificidades” de saúde de tais sujeitos⁴ em âmbito internacional, especialmente nos Estados Unidos, a partir da produção de estudos gays e lésbicos no campo disciplinar da saúde. Mas tem também levado à produção de reflexões críticas sobre os riscos implicados na afirmação de “direitos sexuais” e sua conexão com formulações como “saúde sexual” e “saúde sexual e reprodutiva” (Miller et al, 1995). No Brasil, essa relação entre políticas públicas de saúde e mulheres com comportamento não-heterossexual começou recentemente a despertar interesse acadêmico, a partir de diferentes inserções teóricas e disciplinares⁵.

No campo do movimento social, como em todo processo de legitimação de sujeitos políticos, esse processo não deixou de passar pela construção de estereótipos e posturas que posteriormente são matizadas: a construção de um “corpo lésbico” que, como bem situou Almeida (2005), é delineado como sendo capaz de “práticas de risco”, dotado de “maus

³ Conferência Nacional de Mulheres Brasileiras. *Plataforma Política Feminista*. Brasília-DF, Jun 2002.; Rede de Informação Um Outro Olhar. “Especial: conquistas lésbicas no movimento de mulheres,” in *Um Outro Olhar* vol. 37, 2002, p. 14-19.

⁴ Para referências e análise dessa literatura ver: Almeida, 2005 e Facchini; Barbosa, 2006.

⁵ Valdir Monteiro Pinto (2004), a partir da inserção na Saúde Pública, estudou a prevalência de doenças sexualmente transmissíveis entre mulheres que fazem sexo com mulheres e suas demandas na área da atenção ginecológica. A partir da Medicina Social, Gláucia Almeida (2005) focalizou os argumentos e representações de diversos atores sociais (médicos, técnicos governamentais e militantes) envolvidos nesse debate sobre a construção de um “cuidado diferenciado para a lésbica”.

hábitos” e “sem barreiras”. No ano de 2003, por ocasião do Dia do Orgulho Lésbico, 19 de agosto, o jornalista Aureliano Biancarelli assinou a seguinte nota, com o título *Ministério pode adotar atendimento diferenciado para as mulheres lésbicas*, no jornal Folha de São Paulo:

O Dia Nacional do Orgulho Lésbico, comemorado hoje pela primeira vez no país, começa com uma perspectiva importante: o Ministério da Saúde está acenando com uma política pública de atendimento diferenciado para a mulher lésbica. “Assim como há atenção para homem e mulher, a lésbica precisa de cuidado diferenciado”, diz Luiza Granado, 42, da Rede de Informação Um Outro Olhar. Segundo uma pesquisa da ONG, 60% das lésbicas disseram não revelar aos ginecologistas sua orientação sexual. Um número igualmente grande delas também não informava sua prática sexual ao terapeuta. (grifo meu)

Recentemente, tanto o espaço político para o acolhimento de demandas de lésbicas tem se ampliado quanto o modo de pensar políticas focalizadas, por parte do Estado brasileiro, tem se modificado. Em 2002, foi criada a Secretaria de Estado dos Direitos da Mulher que, em 2003, teve seu espaço institucional elevado ao status de Ministério e foi renomeada como Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM). Com o processo de construção do Plano Nacional de Políticas para as Mulheres (PNPM), se dá a incorporação formal de algumas demandas de mulheres lésbicas, no que diz respeito à saúde, educação e combate à discriminação⁶ (BRASIL.Presidência da República.Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2004a e 2004b). A indicação, no PNPM, de “fortalecimento dos mecanismos de participação e controle social e incorporação de grupos específicos de mulheres”, entre elas “as lésbicas”, possibilitou que o movimento obtivesse um assento no Conselho Nacional dos Direitos da Mulher.

Outro espaço governamental, a partir do qual se produzem ações que incluem *lésbicas*, é a Secretaria Especial dos Direitos Humanos (SEDH), que foi elevada ao status de Ministério em 2003, dando continuidade ao Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH), iniciado em 1995. Em maio de 2004, a Secretaria Especial de Direitos Humanos lança o Brasil Sem Homofobia - Programa de Combate à Violência e à Discriminação contra GLTB e de Promoção da Cidadania Homossexual. Com tópicos relacionados ao

⁶ Apesar de todos os avanços no que toca ao reconhecimento de demandas do movimento nos documentos da SPM, a compreensão do que sejam os direitos sexuais e reprodutivos ainda parece atrelada preferencialmente aos direitos reprodutivos, fazendo referência direta apenas a planejamento familiar no sentido da contracepção e aborto, sem tematizar, como parte desses direitos, a reprodução assistida, nem mesmo a garantia da saúde de mulheres não-heterossexuais.

modo como estão estruturados temas como trabalho, saúde, educação, cultura, segurança, mulheres e questões raciais no governo federal, o programa propõe a articulação entre Secretarias e Ministérios no âmbito federal, com o objetivo de “promover a cidadania de gays, lésbicas, travestis, transgêneros e bissexuais, a partir da equiparação de direitos e do combate à violência e à discriminação homofóbicas, respeitando a especificidade de cada um desses grupos populacionais” (Conselho Nacional de Combate à Discriminação, 2004: 11; grifo meu). Sua implementação previa a criação de comitês técnicos e grupos de trabalho no interior de ministérios e/ou secretarias com a participação de ativistas.

O processo de criação do Programa Brasil sem Homofobia, descrito em seu material de divulgação, remete à implementação de recomendações de Conferências internacionais e à participação da “sociedade civil” na elaboração de políticas:

A criação do Conselho Nacional de Combate à Discriminação, em outubro de 2001, foi uma das primeiras medidas adotadas pelo governo brasileiro para implementação das recomendações oriundas da Conferência de Durban. Entre as vertentes temáticas tratadas pelo CNCD está o combate à discriminação com base na orientação sexual. Representantes de organizações da sociedade civil, dos movimentos de gays, lésbicas e transgêneros integram o CNCD e, em 2003, criou-se uma Comissão temática permanente para receber denúncias de violações de direitos humanos, com base na orientação sexual. Além disso, em novembro de 2003, o CNCD criou um Grupo de Trabalho destinado a elaborar o Programa Brasileiro de Combate à Violência e à Discriminação a Gays, Lésbicas, Travestis, Transgêneros e Bissexuais (GLTB) e de Promoção da Cidadania Homossexual, que tem como objetivo prevenir e reprimir a discriminação com base na orientação sexual, garantindo ao segmento GLTB o pleno exercício de seus direitos humanos fundamentais. (Conselho Nacional de Combate à Discriminação, 2004: 13).

Na criação do referido Programa, assim como na da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) e da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM), fica patente a ênfase nas noções de “intersectorialidade” e de “transversalidade” e sua relação com as orientações decorrentes da Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, realizada em Durban, em 2001. Por outro lado, as noções de “intersectorialidade” e “transversalidade” convivem com definições um tanto quanto essencializadas acerca dos “grupos” ou “segmentos populacionais” beneficiados.

Na prática, porém, nota-se que ações realizadas no âmbito do Programa Brasil Sem Homofobia procuram flexibilizar a perspectiva essencializante e universalizante de um “segmento”. Em 2006, a cartilha “Chegou a hora de cuidar da saúde”, elaborada pela Área Técnica de Saúde da Mulher em colaboração com o PN-DST/Aids e o Programa Nacional

de Hepatites Virais, foi dirigida a “lésbicas e mulheres bissexuais”, mas procurava fazer interlocução com questões como “raça”, classe e geração. Em 2007, o Programa Nacional de DST/Aids inseriu a noção de “contextos de vulnerabilidade” de modo central no texto-base para uma consulta nacional sobre o Plano Nacional de Enfrentamento da Epidemia de Aids e de outras DST entre Gays, HSH e Travestis⁷, procurando deslocar a ênfase das categorias descritivas de comportamentos ou identidades sexuais, para os contextos que geram vulnerabilidade individual, social ou programática. Essa orientação se estendeu ao Plano Integrado de Enfrentamento da Feminização da Epidemia de Aids e outras DST⁸.

No entanto, a construção de conceitos que não mantenham como foco os sujeitos políticos, tais quais construídos pelo movimento, são fontes de conflito. Assim foi que, nas políticas de saúde, o uso das categorias “homens que fazem sexo com homens” (HSH) e “mulheres que fazem sexo com mulheres” (MSM) deu lugar, ao longo dos últimos anos, a definições de populações como “lésbicas, bissexuais e outras MSM” e a “gays, HSH e travestis”. A partir dessa lógica de afirmação e visibilização de sujeitos políticos, os impactos de Durban fizeram-se notar de outro modo no movimento social: seguiu-se todo um processo de multiplicação de redes de ativistas e organizações com foco nas especificidades de *jovens* ou *negros/as* LGBT. Durante algum tempo, expressões próprias do vocabulário das políticas públicas, como “populações vulneráveis” ou “segmentos sociais vulneráveis” foram apropriadas por ativistas para designar “os LGBT” ou cada um dos “segmentos” em separado.

Em 2007, uma cena ocorrida em uma sessão de debates sobre políticas de saúde num congresso que reunia pesquisadores, ativistas e técnicos ou gestores de políticas públicas, dá mostras do grau de porosidade nas relações entre Estado e movimento e do potencial de conflitos existente. Numa mesa, o expositor que falou em nome do movimento social utilizou em sua apresentação diversos *slides* com dados da epidemia de Aids, que também estavam presentes na apresentação do expositor que falaria como técnico governamental. Foi, então, que um questionamento, feito por este último, os colocou em posições absolutamente opostas e gerou polêmica entre ativistas: será que é o mesmo

⁷ Disponível em <<http://www.aids.gov.br/data/documents/storedDocuments/%7B64E53868-8AD4-4436-B965-D296F0F5D8D5%7D/%7B9A4AF6F1-637D-419E-A1AC-72EC7960ADEF%7D/PLANOshh-CONSULTA-tudo2-web.pdf>> . Acessado em: 22.ago.2007.

⁸ Disponível em: <www.unodc.org/pdf/brazil/plano_feminizacao_final.pdf>. Acessado em: 22.ago.2007.

pensar políticas de prevenção para *gays* e para *bichas* ou para *lésbicas* e *sapatões*?

Sob impacto da crescente porosidade na relação entre Estado e movimento social, conceitos como “contextos de vulnerabilidade” acabam sendo traduzidos na prática (muitas vezes, a partir de políticas implementadas por meio de editais atendidos pelas ONG do próprio movimento) como *gays* ou *lésbicas pobres, adolescentes* ou *negros/as*. Nesse contexto, a “transversalidade” se dá a partir de uma operação que sobrepõe “segmentos” e soma “opressões”, num processo que remete a tensões na interpretação de interseccionalidades. Introduzida no vocabulário político a partir da Conferência de Durban, essa noção remete tanto à idéia de “articulações entre a discriminação de gênero, a homofobia, o racismo e a exploração de classe” (Blackwell; Naber, 2002) como à de sobreposição ou soma entre “opressões múltiplas” que podem ser identificadas em sujeitos específicos, como é o caso das “lésbicas negras”.

A ênfase nas idéias de “intersetorialidade” e de “transversalidade”, contidas no Programa Brasil Sem Homofobia, é posterior à elaboração do projeto deste estudo. Seu desenho inicial trazia um diálogo mais próximo com a produção do sujeito “a lésbica” e de um “corpo lésbico”. A pesquisa que deu origem a esta tese teve como pano de fundo esse contexto, em que a reivindicação dos “direitos sexuais” como parte dos direitos humanos das mulheres, vem sendo compreendida como argumento que dá suporte à reivindicação de direitos das lésbicas, e vem ganhando apoio de diferentes atores sociais. A idéia de que o esforço por situar os direitos de sujeitos com práticas homossexuais dentro do marco dos direitos humanos não pode perder de vista a diversidade existente no interior desse “coletivo”, levou à formulação do projeto desenvolvido entre janeiro de 2003 e junho de 2004.

Os resultados dessa investigação (Facchini; Barbosa, 2006) apontavam que, além de experiências ou representações negativas acerca de cuidados ginecológicos, características relacionadas a classe, geração, trajetória sexual e reprodutiva e atributos de gênero influenciavam na adoção de cuidados à saúde. Não se tratava de apontar um dado marcador de diferença, ou a soma de dados marcadores, como sendo responsáveis por uma “vulnerabilidade acrescida”: se mulheres mais velhas (acima dos 35 anos) que mantinham sexo exclusivamente com mulheres eram mais resistentes a procurar apoio ginecológico e estavam menos atentas às possibilidades de infecção por DST, isso podia se tornar ainda

mais complicado caso a mulher tivesse menos acesso a serviços e à informação e tivesse uma performance de gênero mais “masculina”; por outro lado, jovens de classe média, tinham muitas dúvidas sobre possíveis riscos de infecção por DST no sexo com mulheres (especialmente no contexto do início da vida sexual com mulheres e/ou no começo de uma nova relação), mas encontravam dificuldades em situações como a de ter que ir ao ginecologista da família.

O projeto que levou à elaboração desta tese teve como ponto de partida o desejo de aprofundar a abordagem e refinar o referencial teórico e metodológico, frente a algumas questões suscitadas por esse estudo anterior. Quando o elaborei, pretendia que fosse uma ocasião para refletir teórico-metodologicamente sobre diversidade e desigualdades, tomando a relação entre gênero, sexualidade e outras hierarquias sociais. O objetivo de explorar as relações entre vários marcadores sociais de diferença, bem como o modo pelo qual convenções sociais se materializam nos corpos e em relações sociais foi operacionalizado a partir de uma série de questões dirigidas ao campo empírico e à literatura. Que relações se estabelecem entre determinadas práticas eróticas (no caso, as estabelecidas entre mulheres), identidades, estilos, convenções sociais e corporalidades? Que convenções sobre corpo e corporalidade e sobre o que é considerado masculino e feminino estão presentes entre mulheres com práticas homoeróticas de diferentes segmentos de classe, idade, “raça”, com diversas trajetórias sexuais e reprodutivas e diferentes identidades sexuais? Que relações se estabelecem entre essas convenções sobre o corpo/corporalidade e sobre o que é considerado masculino e feminino? Como essas convenções se materializam nos corpos? Que relações se estabelecem entre gênero, identidades sexuais e corporalidades nos diferentes estilos presentes entre mulheres com práticas homoeróticas da Grande São Paulo? Como as convenções sobre gênero e corpo/corporalidade se materializam nas relações sociais estabelecidas por essas mulheres?

Além de permitir uma reflexão, que mantém relação direta com questões como as demandas por direitos humanos e formulação de políticas públicas para sujeitos políticos específicos, e tomar um objeto empírico ainda pouco estudado no Brasil⁹, este estudo

⁹ Quando iniciei esta pesquisa ainda eram poucos os trabalhos sobre homossexualidade feminina nas Ciências Sociais brasileiras. Em sua maior parte, eram voltados para questões relativas a construção da identidade, sociabilidade e conjugalidade (Aquino, 1992 e 1995; Carvalho, 1995; Heilborn, 1996 e 2004 e Muniz, 1992). Além disso, nenhum trabalho de maior fôlego havia sido realizado em São Paulo, maior cidade do país e que

dialoga com preocupações centrais na agenda contemporânea dos estudos de gênero e sexualidade, como vemos a seguir.

2. Quadro referencial e teórico

Situada no campo dos estudos de gênero e sexualidade, esta pesquisa articula temas como identidade e corpo e possui alguns pressupostos teóricos que explicito a seguir. Embora sejam retomados mais detidamente nos capítulos desta tese, remeto-me a eles e aos problemas a que procuravam responder, ainda dentro do espaço desta introdução. Faço isto por reconhecê-los como parte do processo de construção do objeto desta pesquisa, visto que a tarefa de pensar a articulação entre gênero, sexualidade, corporalidades e identidade, neste trabalho, envolveu a necessidade de repensar parte das referências que vinham sendo adotadas em meus próprios trabalhos anteriores.

A perspectiva teórica deste trabalho é tributária da crítica proposta pelos “estudos de gênero” em relação às abordagens da “antropologia da mulher”, dos anos 1970, ao questionar o caráter universal, e homogêneo e a semelhança transcultural atribuídos à categoria “a mulher” (Moore, 1996) e propor o uso de “gênero” como categoria analítica (Scott, 1995), de modo a referir-se à forma de conhecimento cultural das diferenças sexuais - que se volta não para homens e mulheres, mas para os significados e valores histórica e culturalmente associados a masculino e feminino. Todavia, incorpora os debates pós-estruturalistas, no que diz respeito ao questionamento de essencializações e dualismos, especialmente as críticas referentes às idéias de que gênero toma como base o dimorfismo sexual (Butler, 2003a; Haraway, 1995; Strathern, 1988; Moore, 1997) e de que haja uma relação de continuidade e coerência entre sexo, gênero e desejo, que situe homem e mulher, masculino e feminino, como complementares, e implique a heterossexualização do desejo (Butler, 2003a).

Parte ainda da necessidade, apontada nesse campo de estudos, de tomar gênero no entrecruzamento com outros eixos de diferenciação social, a partir dos quais se estruturam

conta também com o maior e mais diversificado *circuito* de sociabilidade homossexual e com a maior quantidade de associações de defesa dos direitos homossexuais do Brasil.

hierarquias sociais, tais como classe e “raça”¹⁰. Nessa direção, considera a importância de que as críticas ao sistema sexo/gênero conduzam à abordagem do corpo, uma vez que esses eixos de diferenciação atuam na própria *materialização* dos corpos (Butler, 2002)¹¹. Os estudos de gênero fornecem também o referencial para lidar com os temas das identidades, por meio da noção de “contingencialidade” (Butler, 1998), e das subjetividades, a partir da noção de “sujeitos em processo” (Brah, 2006).

No que diz respeito à abordagem do tema sexualidade, esta pesquisa tem como referência a obra de Michel Foucault, no sentido da desnaturalização e da valorização da historicidade desse termo, como dispositivo criado nas sociedades ocidentais modernas, a partir do século XVIII (Foucault, 1977). Além disso, dialoga com a perspectiva construcionista no interior dos estudos sobre sexualidade, que considera que as representações e práticas associadas à sexualidade, entre elas as referentes às variantes não-heterossexuais, são produzidas sócio-historicamente, no interior de sociedades concretas, e estão intimamente relacionadas com outros aspectos dessas sociedades (Vance, 1989). No entanto, procura refinar essa abordagem, partindo das perspectivas que aprofundam a crítica ao tratamento dicotomizado, que engendra falsas oposições entre natureza/cultura e, conseqüentemente, corpo/mente.

Durante muito tempo, tanto entre os estudos de gênero quanto entre os estudos de sexualidade com inspiração construcionista, a tematização do corpo foi algo espinhoso, apesar dos corpos possuírem centralidade para o objeto de seus estudos. Referências aos corpos, e a determinadas abordagens a seu respeito, estão na própria base do surgimento dos estudos de gênero¹². No entanto, a rejeição ao determinismo biológico produziu dualismos, tais quais os criticados em formulações como o “sistema sexo-gênero” (Rubin,

¹⁰ A esse respeito ver Scott (1995), Butler (2002), Haraway (2004).

¹¹ A esse respeito ver também Donna Haraway (2004), Fausto-Sterling (2002). Ver também Mariza Corrêa (2001: 27), que afirma: “Se os questionamentos feministas, somados aos questionamentos dos *queer’s studies*, redundam, finalmente, na desnaturalização e na desessencialização das definições e classificações humanas, e se as duas definições e classificações mais enraizadas na natureza, e vistas como parte da essência humana, em nossa trajetória nesta terra são as de sexo e raça, teríamos de chegar à discussão de sua relação. Talvez por isso, os estudos sobre o corpo estejam se tornando tão evidentes na agenda dos estudos de gênero nesses últimos anos: é no corpo que essas marcas classificatórias são impressas”.

¹² A esse respeito Scott (1995) afirma: “Na sua utilização mais recente, o termo gênero parece ter feito sua aparição inicial entre as feministas americanas, que queriam enfatizar o caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo. A palavra indicava uma rejeição do determinismo biológico implícito no uso de ‘sexo’ ou ‘diferença sexual’ ”.

1986), que afastaram, durante algum tempo, os estudos de gênero da tematização do corpo. Tanto a crítica ao determinismo biológico, quanto a existência de tais dualismos sinalizam a dificuldade de ultrapassar as dicotomias entre corpo/mente e natureza/cultura presentes nos pressupostos que levaram à própria criação desse campo de estudos (Grosz, 2000).

Nos estudos de sexualidade pautados no construcionismo social, a oposição radical ao essencialismo, em torno da qual o próprio campo construcionista se constituiu, também funcionou como um impedimento para romper a rigidez da polarização natureza/cultura. Os estudos da sexualidade agrupados sob o termo “construcionismo social” têm produzido conhecimento relevante em torno de questões como a produção de identidades, redes sociais ou comunidades, estilos de vida, conjugalidade, mas encontram bastante dificuldade em abordar questões concernentes ao corpo e às corporalidades, por uma via que não seja a idéia de superfícies neutras sobre as quais a realidade social se inscreve¹³. As críticas elaboradas por Thomas Csordas (1996:12) em relação a Foucault¹⁴, aos estudos clássicos que agrupa sobre o nome “antropologia do corpo” e a outras teorias da cultura, nas quais localiza uma polarização entre mente/sujeito/cultura e corpo/objeto/biologia, se aplica também ao construcionismo social, que é base de grande parte dos estudos sobre sexualidade nas Ciências Sociais, sobretudo os produzidos até os anos 1990.

A crítica ao construcionismo está presente também no trabalho de Judith Butler (2002). A proposta elaborada pela autora se coloca como uma recusa a operar a partir de uma cisão entre natureza e cultura, própria das abordagens construcionistas. Em certa medida, Butler parece concordar com a crítica que atribui às abordagens construcionistas um certo tipo de “somatofobia”, ao afirmar que, em boa parte dessas abordagens, a natureza seria pressuposta como uma superfície passiva, fora do social, vista como contraparte deste, sobre a qual o social atuaria unilateralmente, investindo-a com seus parâmetros e significados, de modo a usurpar a própria agência dos sujeitos e instaurar um tipo de determinismo cultural. Como alternativa às concepções construcionistas, Butler propõe um

¹³ Este comentário crítico refere-se diretamente à análise dos textos presentes nas seguintes coletâneas: Altman *et al.*, 1989; Ablove *et al.*, 1993; Nardi; Schneider, 1998. Refere-se também à revisão disponível em Parker, 2001.

¹⁴ As críticas de Csordas em relação ao trabalho de Foucault consistem em apontar, nas formulações deste último autor, uma preocupação fundamental em estabelecer as condições de possibilidade discursivas através das quais o corpo é colocado como objeto de dominação.

“retorno à noção de matéria, não como local ou superfície, mas como um processo de materialização que se estabiliza através do tempo para produzir o efeito de fronteira, de fixidez e de superfície daquilo que nós chamamos matéria” (Butler, 2002: 28). A questão deixa de ser “de que modo o gênero é constituído através de uma interpretação do sexo?”, deslocando-se para “através de que normas regulatórias o próprio sexo é materializado?”.

Se Butler oferece uma possibilidade de articulação teórica entre corpo, gênero, identidade e sexualidade, sua proposta apresenta também alguns problemas. Ao mesmo tempo em que permite pensar a relação entre as convenções culturais e os corpos, considerando a materialidade desses corpos, uma das consequências da formulação da autora é que a “performatividade de gênero” não pode ser teorizada separadamente da prática forçosa e reiterativa dos regimes sexuais regulatórios. Embora seja instigante, essa formulação tem impacto sobre a possibilidade de uma análise mais abrangente acerca das relações sociais de poder e das desigualdades, bem como das intersecções entre diversos marcadores sociais de diferença, como gênero, “raça”, classe e sexualidades.

Embora as distinções entre características masculinas e femininas atravessem diversas práticas sexuais e estilos de vida ligados à sexualidade (Rubin; Butler, 2003), a perspectiva adotada nesta tese não prioriza a articulação entre gênero e sexualidade numa “matriz heterossexual”, como sugere Judith Butler (2002) ao refletir sobre a materialização dos corpos. Com relação à articulação entre gênero e sexualidade, a perspectiva teórica adotada considera, de acordo com Rubin (1998), que devem ser tratados separadamente, do ponto de vista analítico, uma vez que ainda que se inter-relacionem, não são o mesmo e constituem a base de dois diferentes campos de prática social.

Com relação à articulação entre gênero, sexualidade e outras hierarquias sociais, este trabalho procura resgatar na tradição dos estudos brasileiros¹⁵ sobre sexualidade, que me serviram anteriormente como ponto de partida teórico-metodológico, os “esforços em desvendar a articulação da sexualidade a outras hierarquias sociais”, e valoriza a atenção dispensada por esses autores às questões que envolvem classes sociais, e a “atenção conferida às estruturas institucionais” e à busca de “uma análise abrangente sobre poder e desigualdade” (Carrara; Simões, 2007: 86). No entanto, procura refinar a reflexão sobre

¹⁵ Refiro-me às seguintes obras e autores: Aquino, 1995; Duarte, 1984; Fry, 1982; Guimarães, 2004; Heilborn, 2004 e 1996; Parker, 1991; Perlongher, 1987; Salem, 1989.

esses entrecruzamentos, considerando as críticas¹⁶ a uma ênfase na demarcação de contrastes entre sistemas simbólicos e sua dificuldade em apreender conexões, simultaneidades e relações entre processos sociais dinâmicos e sistemas simbólicos. Por isso, embora reconheça a importância de outros autores e obras que produziram um campo rico de pensamento sobre sexualidade no Brasil¹⁷, entre os anos 1970 e 1990, e valorize sua influência na minha própria formação como pesquisadora, opto por um diálogo mais próximo, no que diz respeito ao pensamento elaborado nesse período, com as contribuições de autores como Peter Fry (1982, 1983, 1987) e Néstor Perlongher (1987, 1993).

Na pesquisa anterior sobre saúde de “mulheres que fazem sexo com mulheres”, a sugestão da existência de vínculos entre classe e sistemas de conhecimento conduziu à organização do campo de modo a valorizar esse marcador de diferença. Embora considere que isso tenha sido importante, os resultados me levaram a considerar a necessidade de refinar a reflexão sobre a relação entre sexualidade e outras hierarquias sociais. Entre a bibliografia que vinha sendo amplamente discutida, no momento em que realizava esta pesquisa na Área de Estudos de Gênero da Unicamp, tanto nas aulas e seminários, quanto no âmbito do projeto temático “Gênero, corporalidades”, encontrei proposições que me pareceram bastante rentáveis no pensamento de várias teóricas. Entre elas, gostaria de sublinhar as contribuições de Avtar Brah e Anne McClintock. Avtar Brah (2006) operacionaliza o conceito de “interseccionalidade”¹⁸ pela idéia de “diferença”, como

¹⁶ Ver especialmente Parker (2002) e Vaitsman (1997), que chamam atenção para a importância de se considerar as conexões e simultaneidades, especialmente num contexto de globalização e mudança cultural, e para a impossibilidade de pensar culturas como “sistemas elegantemente unificados e internamente coerentes” ou mesmo “subculturas” como universos fechados e isolados nesse contexto. Leve-se em consideração, também, as críticas delineadas por Béteille (1986), ao dialogar com Louis Dumont (autor com o qual boa parte da produção brasileira sobre sexualidade dialoga), no que diz respeito à dificuldade que sua perspectiva apresenta – por estar centrada no estabelecimento de fronteiras simbólicas a partir da ideologia normativa, e fortemente marcada pelo estabelecimento de contrastes -, quando se trata de apreender conexões, diferenças culturais internas e elementos simbólicos produzidos durante processos de mudança.

¹⁷ Concordo com Carrara e Simões (2007: 86), quando reconhecem a “riqueza e fertilidade dos diálogos e discussões travadas no ambiente acadêmico do Brasil nas décadas de 1970 e 1980”, sobretudo por seus “esforços em desvendar a articulação da sexualidade a outras hierarquias sociais”, apontando, não só, o paralelo dessas preocupações com parte importante da produção intelectual nos centros metropolitanos – inclusive no prenúncio de vertentes contemporâneas do pensamento feminista e dos chamados estudos *queer* – como sugere, até, vantagens para a produção ‘nativa’ ”.

¹⁸ Avtar Brah e Ann Phoenix (2004) definem o conceito de “interseccionalidade” como designando os efeitos complexos, irredutíveis, variados e variáveis, que se seguem quando múltiplos eixos de diferenciação – econômicos, políticos, culturais, psíquicos, subjetivos e experienciais – se intersectam em contextos históricos específicos.

categoria analítica, tomando diferença de modo não essencial, mas como categoria que remete à designação de “outros”, a fim de estudar “as inter-relações das várias formas de diferenciação social, empírica e historicamente, mas sem necessariamente derivar todas elas de uma só instância determinante” (Brah, 2006, p. 331-332), tentando evitar o perigo do “reducionismo”. Anne McClintock (1995) toma classe, “raça” e gênero, como campos articulados da experiência, e não isolados uns dos outros ou simplesmente justapostos, que existem concretamente *em* e *através* de relações com cada um dos outros.

3. Organização do trabalho de campo

3.1. Definição do recorte empírico: a preparação para a ida a campo

Como bem observou Mariza Corrêa, na banca de entrevista para o ingresso no Programa de Doutorado, esta pesquisa poderia ser feita com vários outros recortes empíricos. A principal necessidade para a realização do campo era alcançar a maior diversidade possível, dentro de um determinado “segmento” ou “população”. A maior diversificação de estilos entre homens com práticas homoeróticas, talvez não permitisse fazer o que fiz, nesta tese, a partir das mulheres. Meu menor conhecimento de outras “populações” ou “segmentos” estruturados em torno de marcadores como cor/“raça” ou geração, também traria dificuldades para um trabalho como este. Havia a possibilidade de trabalhar com *travestis* e/ou *transexuais*, mas o estudo da relação entre gênero, sexualidade, corpo e identidade entre elas/es envolve uma articulação mais específica desses elementos, que talvez dificultasse transpor comparativamente o que dissesse, para refletir sobre outras “populações”. Trabalhar com “mulheres que têm práticas homoeróticas” atendeu a critérios de factibilidade desta pesquisa, pela menor diversificação de estilos (em comparação aos homens), pelo grau de conhecimento geral que já tinha do campo e por não estabelecer uma relação muito específica entre gênero, sexualidade, corpo e identidade, que dificultasse usar os resultados da tese para pensar acerca de outras “populações”.

No que diz respeito à definição conceitual do objeto empírico desta pesquisa, e à operacionalização dessa definição na identificação de participantes para a pesquisa, a

escolha da categoria “mulheres com práticas homoeróticas” procurou evitar os problemas relativos à possibilidade de descompasso entre comportamentos e identidades sexuais, garantir a maior diversidade possível na composição do conjunto de entrevistas e possibilitar que a questão mais complexa da identidade - sua relação com as práticas e seu impacto sobre o problema estudado -, pudesse ser compreendida a partir da perspectiva dos sujeitos sob estudo.

A referência às noções de práticas/comportamento na formulação “práticas homoeróticas” tem, aqui, um sentido muito mais próximo à noção de “conduta” (nos termos de Gagnon, 2006: 406, de acordo com os quais “não temos um comportamento sexual biologicamente nu, mas uma conduta sexual socialmente vestida”) do que das elaborações vindas do campo da sexologia. Não se trata, também, de prescrever o rótulo “homossexual” ou “homoerótico” para pessoas ou situações que não se classificam, ou são classificadas, dessa maneira.

O uso da categoria “mulheres com práticas homoeróticas” teve por objetivo único ampliar a possibilidade de diversificar, o máximo possível, os sujeitos acessados nesta pesquisa em termos de perfis, experiências e identidades. Todavia, trata-se de uso instrumental e atento ao risco atribuído à idéia de HSH (homens que fazem sexo com homens): “dissolver a questão da não-correspondência entre desejos, práticas e identidades, numa formulação que recria a categoria universal ‘homem’, com base na suposta estabilidade fundante do sexo biológico” (Carrara e Simões, 2007: 94 - nota 35). Tal categoria certamente remete a noções de “mesmo sexo” – e, por extensão, “sexo oposto” - e de “sexo biológico”. No entanto, tais noções não são tomadas aqui de modo naturalizado ou universalizante. Há um reconhecimento de que as noções de “mesmo sexo” e “sexo oposto” são parte de uma convenção social bastante difundida¹⁹, de acordo com a qual, as distinções anatômicas expressariam uma grande linha divisória entre homens e mulheres, tidos como corpos e sujeitos fundamentalmente diferentes. Saliento, ainda, que qualquer referência a

¹⁹ Thomas Laqueur (2001) argumenta que as transformações políticas, econômicas e culturais ocorridas no Ocidente, no século XVIII, possibilitaram a emergência da visão contemporânea sobre os sexos, compreendendo-os como totalmente distintos. Segundo Laqueur, o ponto de vista que predominava até então construía os corpos masculino e feminino como versões hierárquicas, mas complementares, de um único sexo: o corpo feminino era considerado uma versão inferior e invertida do masculino. No século XIX, essa visão foi substituída por um modelo que afirmava a existência de corpos marcadamente diferentes, correspondendo a sexualidades opostas.

“sexo biológico” diz respeito ao sexo assignado no nascimento. Assim sendo, a definição do “sexo biológico” é mediada pelo “olho da tradição” e não pode ser pensada a partir de uma oposição natureza/cultura.

Essa referência às práticas/comportamento no sentido de “conduta” foi escolhida ainda levando em conta o uso que se tem feito da noção de “homossexualidade” na reivindicação de direitos e na definição de políticas públicas. Se, para a participação no movimento social, a identidade é requerida, a maior parte das reivindicações e das políticas dirigidas à “comunidade”, e mesmo a própria noção de “homossexualidade”, levam em conta o “sexo biológico” das pessoas que se engajam numa relação afetivo-sexual²⁰. Manter a referência ao “sexo biológico” na busca de colaboradoras para esta pesquisa, e trabalhar a partir das classificações identitárias que emergiram do campo, não deixa de ser uma maneira de dialogar com as tensões políticas apresentadas no início desta introdução. O fato de que a referência ao “sexo biológico” tenha sido relativizada a partir de situações trazidas pelo próprio campo, como relato adiante, torna-se ainda mais significativo, num cenário político em que categorias como “orientação sexual” e “identidade de gênero” são tomadas como termos descritivos de diferentes “populações”²¹ e demandas políticas.

Embora presentes no título desta tese, as palavras “mulheres” e “homossexualidade” precisam ser problematizadas. Apesar de procurar por “mulheres”, uma/um das/dos informantes que mais colaborou com esta pesquisa foi identificado, ao nascer, como sendo do “sexo feminino”, e respondeu ao chamado da pesquisa sobre

²⁰ Jurandir Freire Costa (1996: 86) retoma Laqueur para lembrar que a divisão dos sujeitos entre heterossexuais e homossexuais seria teoricamente impensável e socialmente inviável antes da construção do modelo de dois sexos: “A invenção dos homossexuais e heterossexuais foi uma consequência inevitável das exigências feitas à mulher e ao homem pela sociedade burguesa européia. Antes deste período, faria tanto sentido falar de heterossexualidade e homossexualidade quanto, hoje em dia, faria sentido falar de ‘heterocorporalidade’, ‘homocorporalidade’ ou ‘autocorporalidade’ ”.

²¹ Com a ampliação da participação de *travestis* e *transexuais* no cenário nacional do movimento homossexual, a partir de meados dos anos 1990, se dá todo um processo de negociação, tanto dos termos a serem utilizados para expressá-las/os como sujeitos políticos, quanto do lugar que ocupam em relação à questão das *homossexualidades* (Benedetti, 2005; Bento, 2006; Pelúcio, 2007). É importante lembrar que a partir dos anos 1990, o movimento passa, aos poucos, por um processo de constante renomeação e negociação dos termos por meio dos quais expressa seu sujeito político (Facchini, 2005). No processo de negociação do lugar que as *travestilidades* e *transexualidades* ocupam em relação às *homossexualidades*, tem se fortalecido uma distinção entre “orientação sexual” e “identidade de gênero”, de modo que o primeiro termo é tomado como descritivo de um conjunto formado por “gays, lésbicas e bissexuais” e o segundo, de outro conjunto, formado por “travestis, transexuais e transgêneros”. Vale frisar que, tanto *bissexuais*, quanto *transgêneros*, aparecem nesse processo de negociação política, como categorias problemáticas, que suscitam debates e resistências à incorporação.

“mulheres que fazem sexo com mulheres”, quando seu foco ainda eram as questões relacionadas à saúde. Esse colaborador, chamado de Betão nesta tese, não concluiu o segundo grau e contava com 31 anos na época da entrevista. Viveu muitos anos no interior de São Paulo, “onde sapatão é sapatão”. Depois de um grave acidente de moto e um bom tempo de cama, de cadeira de rodas e de muletas, vivendo de auxílio-doença, veio a São Paulo com uma amiga, com quem passou a dividir uma *kitinete* no centro. Na mensagem por *email* que me mandou para marcarmos a entrevista, assinava seu nome no feminino, seguido de uma versão mais curta de seu nome no aumentativo e masculino. Algo como “Roberta (Betão)”. A amiga que morava com ela/e *descobriu* que “para gostar de mulher, não é preciso ser masculinizada”, mas ela/e encontrou semelhantes, em bairros situados nos extremos mais pobres do município. Ao circular no movimento LGBT, ela/e não falava de sua *masculinidade* nos *grupos de lésbicas* para não ser *marginalizada/o*, até conhecer um *grupo de travestis e transexuais e se identificar*.

A motivação explicitada por ele para colaborar com a pesquisa foi o fato de ter tido uma amiga, no interior, que morreu vítima de câncer uterino. Betão esteve próximo durante toda a duração da pesquisa, me apresentou pessoas que conhecia, e colaborou com o conhecimento adquirido em suas andanças pelos *bairros* periféricos, para que eu pudesse ter algum acesso às experiências dessas mulheres. Hoje, Betão está integrado ao movimento LGBT e se apresenta como *homem trans*. Crítico em relação às “cirurgias de transgenitalização” e do modo como são oferecidas, desde nosso primeiro encontro, disse que pensava apenas em, no futuro, retirar as mamas a fim de sofrer menos efeitos do *preconceito*, em ocasiões sociais. Nas discussões sobre *transexualidade* e saúde, sempre apontava o fato da necessidade de um cuidado, que pudesse levar em conta a *masculinidade* de um *homem trans* e o fato de que seu corpo possui uma anatomia e fisiologia (útero, ovário, seios, hormônios) que demandam a ida a ginecologista.

Embora esta não seja uma tese sobre *transexualidade*, o caso de Betão, assim como os de Souza e de Silveira (sobre os quais falo um pouco mais no último capítulo), me ensinaram lições práticas sobre a necessidade de pensar a subjetividade como algo sempre “em processo” (Brah, 2006). Mas, principalmente, que é preciso considerar que o fato de ter sido identificada no nascimento como alguém do “sexo feminino”, não exclui uma série de variações nas performances e nas identificações relacionadas a gênero, ao longo da vida.

Assim, ainda que tenha entrado nesta tese como descritivo do “sexo biológico”, o termo “mulher” sempre opera sob rasura, neste texto (Hall, 2000).

Vejam, agora, a questão do uso de (homo)sexualidade e o qualificativo “homoeróticas” neste trabalho. Este último foi usado instrumentalmente para evitar deixar escapar condutas de sentido erótico que não são reconhecidas como sendo propriamente “sexuais”. Esse cuidado parte da constatação empírica de que, quando se trata de “homossexualidade feminina”, dentro ou fora da “população” que poderia ser referida a partir dessa categoria, muitas das práticas não são reconhecidas como “sexuais”. Para efeitos desta introdução, é importante ressaltar que, tanto no senso comum, quanto entre muitos profissionais de saúde, especialmente ginecologistas, práticas que não envolvem a penetração de pênis em ânus ou vagina não costumam ser consideradas como sendo “sexo”. Muitas “mulheres que têm práticas homoeróticas” classificam diferentemente suas práticas eróticas como sendo ou não “sexuais”.

Apesar de não ter sido possível incluir nos capítulos desta tese, uma análise mais ampla e detalhada dos modos como opera a classificação do que é, ou não, considerado “sexo”, posso dizer que ela envolve diferentes fatores: o contexto em que se dá a prática (dentro ou fora de um relacionamento mais estável, num contato mais rápido numa festa ou casa noturna, ou num contato que implicou o deslocamento das parceiras para um motel ou o quarto de alguma delas); o grau de intimidade existente entre as envolvidas; uma hierarquização de práticas mais ou menos “íntimas” (um gradiente que vai da manipulação de genitais ou sua fricção em partes do corpo, nuas ou vestidas, até o contato entre genitais); o fato de as parceiras estarem, ou não, vestidas no momento da prática; o fato da prática produzir, ou não, orgasmo na parceira. O modo de combinar esses fatores para classificar, ou não, como “sexual” um contato erótico varia bastante e, como foi produzido material suficiente para uma análise dessas classificações, é possível que seja objeto de um artigo posterior à tese.

Por vezes, essa classificação de práticas que são “sexuais” tem relação com a forma como será expressa – ou não - uma identidade, a partir da sexualidade. Um caso bastante interessante, nesse sentido, diz respeito a uma das redes acompanhadas na pesquisa para esta tese, composta por frequentadoras de um clube voltado para a reunião e práticas da *comunidade BDSM*. Nessa rede, há uma série de distinções complexas envolvendo *sexo* e

BDSM, cena e realidade, baunilha e BDSM, que são analisadas no terceiro capítulo desta tese. De antemão, posso dizer que o modo como operam estas distinções produz tanto um ambiente propício para que ocorram práticas eróticas entre mulheres, como permite uma disjunção entre práticas e identidades, algumas vezes a partir do não-reconhecimento das práticas como sendo “sexuais”.

O uso da qualificação “erótico” procurou abranger práticas que mobilizam o que as colaboradoras desta tese chamariam de *tesão* (gíria para excitação erótica), sem se ater ao fato de serem ou não classificadas como “sexuais”. Tratou-se de uso instrumental para acessar a diversidade que queria alcançar em campo. O uso do termo “(homo)sexualidade”, no título da tese, procura fazer inteligível o diálogo com um campo de conhecimento – os estudos sobre sexualidade e homossexualidade – mantendo o qualificativo “homo”, que remete a “homossexualidade”, numa posição que sugere condutas que, não necessariamente, são pensadas como sendo “homossexuais”. Em resumo, um modo de indicar um dos campos teóricos e políticos ao qual esta tese se refere, mas já demarcando que, frente ao conjunto de sujeitos e experiências, a partir dos quais foi construída esta pesquisa, a categoria “homossexual”, assim como me referi anteriormente à categoria “mulher”, também opera sob rasura.

3.2. Dificuldades e estratégias: o processo da pesquisa em campo

Esta pesquisa, como citei anteriormente, é um desdobramento de uma primeira, realizada entre 2003 e 2004 no âmbito do Programa Interinstitucional de Treinamento em Metodologia de Pesquisa em Gênero, Sexualidade e Saúde Reprodutiva²². Essa primeira pesquisa pretendia alcançar um conjunto de sujeitos que contivesse a maior diversidade possível em termos de idade, trajetórias sexuais, identidades sexuais, cor/“raça”, escolaridade e estilos. Tinha como técnica a observação dos locais de encontro desses sujeitos no circuito de lazer frequentado por homossexuais, em espaços de ativismo e nos

²² O projeto de pesquisa “Mulheres, cuidados à saúde, gênero e diversidade sexual” foi elaborado originalmente por Regina Maria Barbosa e Regina Facchini no Programa Interinstitucional de Metodologia de Pesquisa em Gênero, Sexualidade e Saúde Reprodutiva do NEPO/UNICAMP, ISC/UFBa, IMS/UERJ, FIOCRUZ e IS/SES-SP. O projeto foi coordenado por Regina Maria Barbosa e realizado, em todas as suas fases, em parceria com a antropóloga Regina Facchini, tendo recebido apoio do CNPq e da Fundação Ford.

ambientes, muitas vezes residenciais, em que eram realizadas entrevistas semi-estruturadas. Seu objeto empírico havia sido definido como “mulheres que fazem sexo com mulheres”. Refiro-me a essa experiência, porque foi a partir dela que realizei as primeiras incursões ao campo com o objeto que, embora definido de modo distinto, empiricamente, permanece nos dois momentos. E, também, porque além do material produzido à época ter sido incorporado à análise aqui realizada²³, a escolha das técnicas e estratégias de pesquisa pautou-se, em certa medida, pelas experiências vividas em campo, nessas primeiras incursões.

No desenho inicial do projeto de 2003, a ida aos locais de lazer/sociabilidade e aos grupos ativistas, tinha por objetivo observar os sujeitos e suas interações nos diferentes lugares, como também localizar potenciais entrevistadas, que me apresentassem a outras, em suas redes de relações. Isso implicava não só observar, como procurar conversar com as mulheres, explicar minhas intenções de pesquisa e convidá-las para uma entrevista. Como o prazo para a realização da pesquisa era curto – 18 meses – também fiz contato com amigas e pessoas conhecidas, para que me apresentassem outras em suas redes. Essa primeira experiência evidenciou duas dificuldades.

Uma primeira dificuldade se constituiu em torno da abordagem direta dos sujeitos em espaços de lazer, e mesmo de ativismo, com a proposta de realização de entrevistas, visto que, muitas vezes, a intenção de pesquisa se via confundida com finalidades de cunho afetivo-sexual, além de não surtir efeito no recrutamento efetivo de entrevistadas. A segunda dificuldade esteve relacionada ao fato de que, mesmo buscando pessoas com quem tinha algum nível de conhecimento, o que afastaria a idéia de uma “cantada”, estas, muitas vezes, não concordavam em ser entrevistadas e, quando o faziam, não me indicavam pessoas de suas redes.

Quanto ao primeiro problema encontrado, há algumas referências na literatura produzida por antropólogas brasileiras, que estiveram em campo com mulheres que gostam

²³ Reitero, aqui, meu agradecimento a Regina Maria Barbosa, orientadora e parceira na condução dessa primeira pesquisa, que, desde o princípio, não só concordou, como permitiu e incentivou a inclusão de um detalhamento sobre questões envolvendo relações sociais, sociabilidade e processos de produção de identidades no desenho da pesquisa. Isto possibilitou que o material produzido em campo para o projeto “Mulheres, cuidados à saúde, gênero e diversidade sexual” fosse também utilizado na elaboração do projeto de doutorado, que eu começava a esboçar no momento em que a pesquisa foi iniciada, e integrasse o material analisado nesta tese.

de mulheres. Dialogarei com essas referências aqui. O que ocorreu na minha experiência inicial foi que a dificuldade se manteve, mesmo eu tendo tentado lançar mão de várias estratégias, procurando controlar a possibilidade de ser vista como parceira potencial: testei várias possibilidades de apresentação pessoal, procurando sempre me vestir de modo que me parecia ser mais “neutro” e não “chamativo”, em relação ao lugar a que iria, além de ter tentado ir a campo, tanto sozinha, quanto acompanhada por outras pessoas (tanto amigos, quanto mulheres que, por serem ativistas ou pesquisadoras, tinham alguma noção de como tentar me ajudar). Na maior parte das vezes, não fui levada a sério e, mesmo quando consegui deixar meu contato com alguma potencial colaboradora, o contato não se efetivou. É como se uma mulher que puxasse conversa com outra que não conhecesse, num ambiente de lazer, ou mesmo num grupo ativista, fosse sempre interpretada como uma parceira potencial, ou como alguém cuja finalidade última com “aquela história de pesquisa” fosse a *paquera*.

Nádia Elisa Meinerz, numa situação de campo que guarda algumas semelhanças em relação à minha, fez uma ótima discussão a propósito da investigação etnográfica, envolvendo o tema sexualidade (Meinerz, 2007), com a qual dialogarei um pouco. Procuo sintetizar, numa releitura um pouco livre da interpretação da autora. Um pesquisador que escolhe trabalhar com o tema sexualidade acaba sentindo, na prática e na própria pele, muitas das coisas que estão escritas nas análises de autores como Foucault (1977). Assim, a ação do “dispositivo de sexualidade” se faz de pronto sentir, colocando em cena uma série de situações que Meinerz qualificou como “suspeitas” e “enrascadas”. O fato de que a sexualidade seja vista como foco privilegiado para a construção da subjetividade (Foucault, 1977), faz com que uma série de suspeitas sobre sua vida pessoal, sejam acionadas, tanto entre seus pares, quanto na relação com potenciais colaboradores da pesquisa. Na vida acadêmica e profissional, o fato de estudar sexualidade pode pôr em questão sua seriedade enquanto pesquisador, ou trazer questionamentos sobre motivos pessoais escusos para a escolha do tema da pesquisa, de um modo muito mais intenso, do que ocorre em relação a outros temas.

Quando o tema estudado tem relação com alguma “sexualidade dissidente”, as coisas tendem a se complicar. Segundo Meinerz, se o pesquisador tem proximidade com o ativismo, pode ser questionado em sua capacidade de obter distanciamento e atuar como

pesquisador²⁴. Se não tem essa proximidade, são acionadas suspeitas sobre a possibilidade de que possa reforçar o estigma que recai sobre seu objeto empírico de estudo. Conexões entre aspectos pessoais e profissionais da vida do pesquisador são estabelecidos e o estigma, que marca aqueles aos quais pesquisa, são potencialmente transferidos para ele. Creio que a estigmatização ocorre com tanta, ou com maior força, no caso do pesquisador: afinal, no caso dele, pesquisar é uma escolha. O desrespeito e a violência simbólica a que está exposto é tanta, que muitos consideram que seja necessário expor suas práticas e/ou desejos sexuais na introdução de um relatório de pesquisa, ou frente a uma banca examinadora ou grupo de discussão em congresso, como forma de se redimir de suspeitas ou acusações.

No que toca à relação com o “grupo pesquisado”, Meinerz (2007) aponta que esse tipo de vínculo estabelecido entre a vida pessoal e profissional do pesquisador, faz com que os potenciais colaboradores duvidem de que a pesquisa seja um “motivo suficiente” para que alguém vá a um bar ou boate, e procure conversar com outras pessoas. No caso de Meinerz, que pesquisava mulheres socialmente mais próximas a ela por serem de estratos médios, categorias como *enrustida* e expressões jocosas como *nossa estagiária* foram acionadas como forma de expressar suspeitas. No caso de Andrea Lacombe (2005), que pesquisou mulheres que diferiam dela, pelo menos em termos de nacionalidade e classe, isso aparecia na forma do questionamento sobre o que “uma moça tão bonita” estaria fazendo num “lugar que só tem demônia”. No caso de Érica Renata de Souza (2005), que procurou obter colaboração de uma rede ativista no Canadá, o fato de não ter se declarado *lésbica*, a deslegitimava e a colocava num lugar de potencial agente de estigmatização de suas potenciais colaboradoras. No meu caso, como contava com pouco tempo para entrar em campo e pretendia acessar um conjunto relativamente grande e significativamente

²⁴ Num artigo sobre os estudos de gênero no Brasil, ao refletir sobre a institucionalização dessa área de estudos em terras brasileiras, Maria Filomena Gregori argumenta na direção de compreender as particularidades das relações que se estabelecem entre a militância, e a área de estudos e estudiosos. Segundo a autora, convenções acerca do ativismo e da pesquisa presentes entre ativistas e acadêmicos, colocavam pesquisadores que estivessem próximos ao ativismo numa situação de liminaridade: pelas ativistas, eram vistas como “as acadêmicas” e, na academia, como “pesquisadoras pela metade”, uma vez que “o papel do intelectual estaria sendo reduzido a instrumentalizar transformações sociais e, quando muito, a organizar ou divulgar teorias nativas. [...] Essa dupla resistência levou as estudiosas do campo a uma situação de liminaridade, e explica, em parte, a incorporação moderada dessa área de estudos pelas ciências sociais: sem a aliança do movimento e sem o total reconhecimento pela academia” (Gregori, 1999: 227-8).

diversificado de lugares e sujeitos, assim que percebi que a estratégia era pouco frutífera, procurei alterá-la. Antes de falar nas estratégias adotadas, quero me reportar ao outro problema: as recusas e dificuldades em obter indicações.

Um ponto importante a destacar em relação a esse segundo problema, é que a pesquisa anterior tematizava saúde. Eu sempre me apresentava como “pesquisadora da Unicamp realizando um estudo sobre mulheres que gostam de outras mulheres, com o objetivo de conhecer melhor suas vidas, necessidades, dificuldades, principalmente no que diz respeito à saúde”. Algumas perguntavam de que isso servia, ao que eu respondia que “os médicos e pessoas que planejam a organização de serviços de saúde não necessariamente conhecem como são essas mulheres e do que precisam” e que “contar sobre sua vida, além de não te identificar publicamente, porque não vou usar seu nome ou nenhum outro nome de pessoa ou empresa, médico ou hospital que citar, pode ajudar outras mulheres a serem melhor atendidas em suas necessidades no futuro”. Nesse caso, dizer que eu não era médica, enfermeira, nem psicóloga, não garantia que significados associados por elas a profissionais de saúde, fossem transferidos automaticamente a mim. Digo isso, porque uma das hipóteses para as recusas a entrevistas era a de que o fato de falar em sexualidade e em saúde pudesse ter colaborado para que imaginassem que eu poderia ser invasiva com relação a questões que envolvessem práticas sexuais.

Em pelo menos dois casos em que tentei entrevistar uma conhecida, temores acerca da entrevista ser algo invasivo ficaram expressos. No entanto, em ambos os casos, eram pessoas que, em situações sociais, já haviam comentado os mais variados assuntos íntimos (brigas ou problemas com parceiras ou ex-parceiras, práticas sexuais e/ou preferências eróticas). Em outra ocasião, propus entrevista a um casal de garotas a que fui apresentada num grupo ativista. Ambas se recusaram a dar entrevista, mas, logo depois, foram a um *boteco* comigo, e com mais uma ou duas pessoas, e brincaram de “jogo da verdade”, falando muito mais acerca de preferências e práticas eróticas do que eu imaginaria perguntar. Por outro lado, algumas mulheres se fizeram acompanhar por namoradas na ocasião de entrevista e, em outras ocasiões, a namorada não parava de ligar durante todo o tempo da entrevista. Minha hipótese é de que a dificuldade de obter entrevista de mulheres, mesmo quando já me conheciam, tinha relação com a situação de estar num espaço físico privado qualquer, sozinha com outra mulher, falando de sexo.

Ter maior familiaridade com o que, de fato, é uma pesquisa acadêmica, ou ter alguma motivação pessoal para colaborar, geralmente altruísta ou política, foram fatores que colaboraram na aceitação da entrevista. As que encontraram uma motivação pessoal ou política foram as únicas que me indicaram outra mulher, geralmente sua própria companheira e, no máximo, mais uma amiga. As mulheres mais intelectualizadas, assim como relata Meinerz (2007), eram as que mais queriam informações sobre objetivos e metodologia, mas eram as que faziam maiores esforços na direção de vencer sentimentos como vergonha e compartilhavam coisas que nem sempre tinham um conteúdo tão “sexual”, mas que mexiam profundamente com o sentido de intimidade e de erotismo delas. Não era algo tranqüilo, havia uma certa tensão envolvida no fato de estar numa sala, cozinha ou escritório, falando de intimidades com uma mulher que bem poderia ser uma parceira potencial. Eu percebia seus momentos de constrangimento e seu esforço em explicitar sentimentos e colaborar, e isso também me constrangia.

Por outro lado, as situações mais embaraçosas se deram, exatamente, com duas mulheres de escolaridade mais baixa, que estavam passando por um momento que poderia ser descrito como de “carência” na vida afetivo-sexual, e que só concordaram em colaborar, porque foram incentivadas por amigas que já haviam colaborado: uma delas me “cantou” no meio da entrevista e a outra até tentou, mas não conseguia falar sobre afetividade ou práticas sexuais com outras mulheres. Parecia haver também uma questão de grau de intimidade envolvida nisso tudo: eu não era amiga, o suficiente, para neutralizar conotações de ordem erótica ou sexual na situação de entrevista, nem estranha, o suficiente, para que as pessoas não se sentissem embaraçadas em relação a estarem sozinhas comigo, aos assuntos dos quais falariam ou a suas reações ao falarem deles. Voltarei a esse ponto ao falar de como, de modo geral, me classificavam.

Creio que o fato das mulheres não me apresentarem outras em suas redes, exceto suas parceiras atuais ou raramente alguma amiga, tenha relação com algo já bem descrito na bibliografia. Nádía Meinerz (2005), num estudo sobre constituição de parcerias homoafetivas entre mulheres de “segmentos médios”, em Porto Alegre, aponta a ambigüidade que se estabelece a partir da coincidência entre amizade/solidariedade e parceria potencial. Maria Luiza Heilborn (2004) e Jaqueline Muniz (1992) sinalizavam que a maioria das lésbicas mantêm as ex-namoradas como amigas, e que os relacionamentos

amorosos das lésbicas facilmente deslizam para a amizade, caracterizada pela cessação da atividade sexual.

Numa coluna no site Mix Brasil²⁵, duas personagens propuseram uma adaptação das “regras de sobrevivência lésbica” citadas pelo curta-metragem *The Ten Rules: The Lesbian Survival Guide* (Guia de sobrevivência lésbica: as dez regras), de 2002. O curta inspirou ainda a série norte-americana *Exes and Ohs*, que conta a história de uma produtora de cinema que busca encontrar a namorada perfeita. Apesar de se tratar de um texto bem humorado, num *site* direcionado a um público jovem de estratos médios, escrito numa linguagem bem próxima a esse público, alguns dos elementos que aparecem no texto também aparecem na pesquisa de campo e nas falas de entrevistadas. Se não dá conta das experiências mais diversas, o texto aponta dinâmicas facilmente verificáveis no cotidiano daquelas mulheres que gostam de mulheres, para as quais o grupo de amigas tem importância e, talvez, ajude a entender porque as redes não fluíam no processo da pesquisa:

Regra 3: Amigas: possibilidades de encontros. Helena: É triste, mas verdade. Dadas as limitações do mundo lésbico, precisamos admitir que nossas amigas figuram nas possibilidades de futuros encontros amorosos. A origem do "rebuçeteio" estaria na nossa própria incapacidade de excluí-las do círculo amoroso? Quem sabe? Fato é que deve-se sempre ter em mente que a amiga de hoje pode ser a namorada de amanhã. Logo, não brigue. [...] Sem falar que às vezes dá certo! Aquela pessoa que sempre sonhamos pode estar bem ao nosso lado. Bem... na pior das hipóteses, ela estará cheia de amigas interessantes e solteiras para apresentar a você. Amigas das amigas também são possibilidades de encontros. [...]

Regra 5: Um relacionamento só termina de verdade após o quarto "casinho" ou após seis meses de separação. Helena: Vejam só! A regra preferida – e mais ignorada – pela Beatriz! Mês passado, a Bia conseguiu a proeza de se envolver com uma amiga minha que havia terminado um relacionamento de 3 anos (21 anos lésbicos!) e era muitíssimo minha amiga, assim como a outra ex. O namoro havia acabado havia quatro meses. Eu avisei: furada! Adiantou? Não. Certinha, bonitinha, de família. No primeiro beijo (isto mesmo, no primeiro beijo), encantada, pediu a Bia em namoro. Romântica inveterada, nossa "heroína" aceitou sem pensar duas vezes. Três dias depois, havia se tornado a mulher mais odiada da cidade por ter acabado com as esperanças de volta do casal gay mais estável que se conhecia até então. Cinco dias depois, como era de se presumir, tornou-se a SOLTEIRA mais odiada da cidade. A menina acabou o namoro dizendo que estava confusa e, claro, voltou pra ex! [...]

Regra 7: Ex namoradas nunca vão embora, elas se tornam melhores amigas. Bia: Das minhas 10 melhores amigas, ao menos 6 são ex namoradas ou ex casos. A mesma porcentagem é válida para as 10 maiores inimigas da Helena. Para toda regra há uma exceção, certo? [...]

Regra 9: Uma lésbica está separada de outra em apenas um grau. Bia: É a boa e velha teoria do "rebuçeteio". Se você nunca pegou aquela bolacha, já pegou alguém que ela pegou com toda a certeza. Caso contrário, nem tente ficar: a ligação vai ser interurbana - vocês não moram na mesma cidade. (grifos meus)

A experiência no campo dessa pesquisa me faz acreditar que essa “ambigüidade dos

²⁵ http://mixbrasil.uol.com.br/mp/upload/noticia/2_105_63901.shtml, publicado em 31/10/2007.

laços de solidariedade/amizade e parceria potencial”, e a facilidade com a qual as relações “deslizam” entre sexo e amizade, têm relação com duas características que surgiram em boa parte das entrevistas: os limites ambíguos do que pode ser chamado de “sexo” entre mulheres e o estabelecimento de relações sociais marcadas por uma postura de não confrontar as normatividades sociais (expressa em termos como *não chocar, não levantar bandeiras*). Desenvolverei esse ponto, um pouco mais, no último capítulo da tese. No que diz respeito às dificuldades encontradas em campo, minha hipótese é a de que a dinâmica que o texto acima chama de “rebuçeteio” está relacionada à rara indicação de amigas para a pesquisa e à dificuldade de fazer com que a estratégia de pesquisa, através de redes, funcionasse.

Quanto ao problema de localizar potenciais entrevistadas, a solução encontrada baseou-se nos próprios recursos que possuía, contando com a colaboração de algumas amigas e de grupos/ONG do movimento LGBT e do movimento de luta contra a aids, em especial uma ONG voltada à “redução de danos sociais e à saúde no uso de drogas”, o Centro de Convivência É de Lei. Mesmo tendo me afastado do movimento LGBT, após 2000, para escrever a dissertação, os contatos com ativistas ou organizações foi um suporte importante quando entrei em campo, entre 2003 e 2004: conhecendo o perfil dos vários grupos ativistas existentes, procurei o apoio daqueles que possuíam atividades abertas e acessavam diferentes perfis de mulheres (Grupo Umas e Outras, Mulheres de Keto, Grupo Quereres/Neps-AD). Como meu objetivo não era fazer uma pesquisa centrada nas redes de ativismo ou entre mulheres de estratos médios, passei a direcionar o perfil mais geral que gostaria de encontrar, quando solicitava o apoio de amigas ou de organizações ativistas, para que me apresentassem mulheres em suas redes de relações (p.e.: “gostaria de encontrar uma mulher jovem, que more num bairro muito afastado” ou “uma mulher com uma aparência um pouco mais ‘masculina’”). Com a Associação da Parada do Orgulho GLBT de São Paulo (APOGLBT-SP) se deu um processo um pouco distinto, a partir de um acordo pontual: em 2003, a ONG encaminhou à sua lista de contatos uma única mensagem, com um convite para colaborar com a pesquisa, direcionado a mulheres que tivessem escolaridade até o ensino médio. A mensagem foi respondida, de pronto, por várias potenciais colaboradoras, cujo contato mais próximo com o ativismo era ter ido a alguma edição da Parada, e ter fornecido o endereço de *e-mail* para eventuais contatos da

APOGLBT-SP. Várias delas me apresentaram suas companheiras e, muito mais raramente, alguma amiga. O croqui de um gráfico com as redes que compuseram o conjunto de entrevistas encontra-se disponível no Anexo 4 desta tese.

Desse modo, a idéia de explorar as redes de mulheres de diferentes perfis, que fossem recrutadas em diferentes espaços de frequência, acabou sendo deixada de lado, em favor da busca de sujeitos com diferentes “perfis” indicados, ainda que isoladamente, por amigas ou instituições ativistas. Essa estratégia me ajudou a compor um conjunto bastante diversificado de entrevistadas, algumas com breve contato com o ativismo, outras completamente distantes desse universo (ver tabela com perfil sócio-econômico das entrevistadas no Anexo 3). Procurei matizar/relativizar a idéia de “perfis” posteriormente, no processo de análise das entrevistas e de seu contexto de realização, recuperando os sentidos dados pelas entrevistadas a si mesmas, e às outras, com foco nas noções de “diferença” e “interseccionalidades” (Brah, 2006).

No que diz respeito ao acesso a mulheres completamente distantes do campo do ativismo, o apoio de algumas amigas e do Centro de Convivência É de Lei (onde eu havia atuado, em 2002, como co-coordenadora de um grupo de discussão de “mulheres que convivem com drogas”) foi fundamental. Betão também teve um papel muito importante, uma vez que conhecia as dinâmicas em *bairros* afastados de “periferia” e me acompanhou (pelo menos num primeiro contato) a boa parte dos lugares, onde a lógica de que os casais devem ser formados por “masculina” e “feminina” poderia dificultar meu acesso: ir sozinha, além de ter de ganhar a atenção e a confiança de pessoas que não conhecia, - negociando uma aparência e códigos, cujas diferenças eram acentuadas -, trazia riscos de perturbar as relações entre as potenciais colaboradoras, causando constrangimentos e ciúmes.

No período de pesquisa para esta tese, continuei utilizando observação etnográfica e entrevistas. No entanto, optei por dissociar as duas técnicas e por empregá-las com objetivos distintos. A observação etnográfica teve por objetivo completar o mapeamento de espaços de interação entre “mulheres com práticas homoeróticas” no “circuito” de lazer noturno, e os padrões de frequência e interação no interior desses locais. No entanto, uma preocupação de cunho teórico-metodológico, que já me acompanhava desde o início do campo com mulheres que têm relações erótico-afetivas com outras mulheres, fez com que a

observação fosse estendida a outras redes e espaços.

Muitas vezes, dadas as dificuldades em acessar “homossexuais”, pesquisas, mesmo as que utilizam técnicas quantitativas, são feitas a partir de “amostras de conveniência” recrutadas em locais de sociabilidade reconhecidamente freqüentados por esse “público”. Como veremos no decorrer da tese, e, em especial no segundo capítulo, esse conjunto de locais é internamente variado e atrai públicos de perfil bastante diversificado, que não necessariamente estabelecem relações entre si ou perfazem os mesmos itinerários. Por outro lado, há ainda a questão das pessoas que, por diversos motivos, não freqüentam tais estabelecimentos. No entanto, tais limitações metodológicas nem sempre são reconhecidas, de modo que a divulgação dos resultados, muitas vezes, acaba por generalizar padrões mais ou menos específicos como se fossem válidos para um conjunto mais amplo de sujeitos.

Essa preocupação levou a uma reflexão crítica acerca do espaço da cidade e dos modos como diferenças são produzidas a partir da circulação de pessoas e da transformação do espaço em lugar. Por meio da crítica a perspectivas que pressupõem uma relação isomórfica entre espaço, lugar e cultura (ou “subculturas”, no caso do recorte empírico desta pesquisa), procurei escapar a um “projeto de justaposição de diferenças preexistentes”, que toma “povos e culturas separados e distintos”, para procurar analisar a “produção de diferenças como produto de processos históricos”, a partir de “um conjunto de relações produtoras de diferença” (Gupta; Ferguson, 2000: 43).

De acordo com essa reflexão, a observação foi estendida, eventualmente, a lugares situados em *bairros* de “periferia”²⁶ com os quais tive contato, em ocasiões de entrevista ou

²⁶ O termo “periferia” aparece nesta tese entre aspas, como categoria aproximativa, apenas para situar a categoria êmica *bairro* usada pelas entrevistadas. Tal uso se deve a uma postura teórico-metodológica adotada nesta tese em relação à noção de “periferia”. Érica Peçanha do Nascimento (2006) discute a maneira como a idéia de periferia esteve presente na produção das Ciências Sociais. Até a década de 1990, a literatura privilegiava uma análise que refletia uma idéia de homogeneidade da periferia presente em estudos demográficos, que enfatizavam a precariedade das condições de vida na periferia. A partir de 1990, os “estudiosos passaram a perceber os bairros periféricos como espaços bastante heterogêneos entre si, que abrigam membros de diferentes classes sociais e apresentam uma distribuição desigual de infra-estrutura urbana e serviços” (Nascimento, 2006: 77). No entanto, como observa a autora, alguns estudos evidenciavam que “uma acentuada parcela da população continue incluída de forma marginal no sistema econômico e usufrua as piores infra-estruturas urbanas em espaços que os autores denominaram ‘hiperperiferias’ e que seriam caracterizadas pela ausência de equipamentos e de oferta de serviços, menor renda da população, maior percurso para o trabalho e maior vulnerabilidade a riscos ambientais (inundações, desmoronamentos, etc)” (idem, *ibidem*). Nesta pesquisa, procuro ressaltar a diversidade de experiências vividas pelas mulheres entrevistadas moradoras de bairros periféricos, contrariando uma certa homogeneidade no olhar para a periferia. No entanto, também não posso deixar de notar que os relatos em que se percebe menor acesso a

de convite por parte de colaboradoras. Um trabalho etnográfico mais aprofundado foi realizado, ainda, em duas redes que conheci em campo: uma formada por mulheres que mantêm práticas eróticas com mulheres, estruturada em torno da frequência a um clube BDSM²⁷, e outra formada por jovens ligadas à *cena riot grrrl*²⁸ paulistana. Informações mais precisas sobre o modo como essas redes foram acessadas estão no terceiro capítulo da tese. Nessas redes, posso dizer que passei por uma experiência etnográfica mais completa, que incluiu conhecer o ambiente e as pessoas, me aproximar delas, aos poucos, expor meu objetivo de pesquisa, ter conversas informais com várias delas na rede, observar várias situações de convivência e selecionar algumas a serem entrevistadas, formalmente, a partir do lugar que ocupavam na rede e no processo de minha “entrada em campo”.

Apesar das moradoras de *bairros* de “periferia” e das integrantes das redes formadas pelas *adeptas* do BDSM e pelas jovens *riot grrrls* terem entrado no desenho da pesquisa com o objetivo de diversificar o perfil acessado e tornar mais complexa a reflexão sobre a relação entre “comunidades” e “lugares”, o impacto dessa escolha metodológica ultrapassa os objetivos iniciais da inclusão dessas redes e sujeitos. Características presentes em cada uma das redes foram aos poucos permitindo que se estabelecesse uma perspectiva comparativa no interior do próprio recorte empírico adotado para a pesquisa.

Desse modo, o peso com que constrangimentos de várias ordens se impunham em relação às vivências das moradoras dos *bairros* mais distantes do centro levou a indagar sobre os constrangimentos aos quais estariam expostas mulheres colocadas em outros lugares nas relações sociais de poder. O protagonismo das jovens *dykes* no interior da *cena riot grrrl*, bem como as estratégias políticas adotadas pelas *minas do rock*, levaram a

equipamentos culturais e informações, bem como uma maior presença da violência - relacionada ou não ao fato das entrevistadas terem práticas homoeróticas - concentram-se nas áreas mais afastadas do centro e marcadas como mais vulneráveis no mapa da exclusão social da cidade.

²⁷ A sigla BDSM refere-se a pelo menos três conjuntos de práticas de conteúdo erótico “bondage & disciplina, dominação & submissão, sadismo & masoquismo”, que, de acordo com os sites de *internet* nacionais, que servem de referência à rede que acompanhei, implicariam necessariamente a observância das regras da tríade “São, Seguro e Consensual – SSC” (característica fundamental do que se chama de “BDSM erótico” em oposição a formulações de cunho patologizante) e a distinção entre a *play* (jogo/cena) e a realidade.

²⁸ Estilo juvenil voltado para mulheres, cujo surgimento nos EUA é marcado, no início dos anos 1990, pelo lançamento do fanzine feminista “Riot Grrrls”, pelas integrantes da banda de rock Bikini Kill. No Brasil, a cena existe há cerca de 13 anos e também se estrutura em torno de uma versão específica de feminismo e da expressão cultural/artística das “meninas”, por meio de bandas formadas exclusivamente por mulheres, e/ou da prática de esportes como *skate*.

refletir sobre o campo de manejo de convenções sociais e os agenciamentos possíveis nas diversas redes e sujeitos acessados em campo. A análise da rede das *riot grrrls* propiciou uma reflexão sobre as relações entre gênero e sexualidade, que serviu de base para pensar tais relações entre outras redes e sujeitos. As várias trajetórias marcadas por “masculinidades” também tiveram papel importante na reflexão sobre gênero e sexualidade.

A partir dessa lógica comparativa, a rede BDSM passou a ocupar um lugar especial na análise. O esforço de familiarização despendido para procurar captar as perspectivasêmicas se converteu em possibilidade de estranhamento em relação a redes com quais a pesquisadora tinha mais familiaridade. A erotização de relações de poder fez dessa rede um lugar interessante para pensar relações de poder para além do campo erótico. A profusão de categorias, a complexidade classificatória e o foco no erotismo - sem, no entanto, estar centrada no sexo do parceiro - fez da rede BDSM um lugar para pensar comparativamente classificações. A circunscrição da hierarquia ao plano do erótico, bem como a meticulosa separação entre erótico e cotidiano, aguçaram o olhar para agenciamentos que procuravam adaptar roteiros eróticos baseados na diferença e na hierarquia a tempos de significativa valorização do igualitarismo.

A observação etnográfica foi complementada por entrevistas, que tiveram por objetivo captar impressões sobre a própria trajetória afetivo-sexual, suas relações sociais e afetivo-sexuais e sobre seu próprio corpo e o de mulheres que consideravam desejáveis ou não-desejáveis. O roteiro utilizado está disponível no Anexo 2 desta tese. Desse modo, a integração entre as entrevistas realizadas e as observações sobre alguns dos espaços que, eventualmente, freqüentam foi feita pela própria pesquisadora, a partir das informações oferecidas pelas entrevistadas. As entrevistas realizadas na pesquisa anterior foram aproveitadas, uma vez que o roteiro atual era bastante semelhante às primeiras partes do roteiro anteriormente utilizado. A possibilidade de recrutar mulheres para entrevistas, diretamente no campo, acabou se efetivando nas duas redes que acompanhei mais de perto. Talvez, o mesmo pudesse ocorrer com outras redes, mas seria um processo muito mais demorado e talvez me levasse a um resultado muito menos diversificado. O material produzido dessa maneira resultou bastante rico. Ao todo, ao longo dos cinco anos, foram realizadas 38 entrevistas formais e cerca de 40 espaços de sociabilidade foram observados,

com diferentes graus de profundidade, além de consultas a *sites* direcionados, *blogs* e comunidades no site de relacionamentos Orkut.

Das 38 entrevistas realizadas, 30 foram precedidas pela assinatura de um “termo de consentimento informado” que expunha objetivos gerais, e questões éticas envolvidas na realização e na utilização do material da entrevista (compromisso de preservação da identidade, seja pela troca de nomes da entrevistada e de pessoas, empresas ou instituições de suas relações, ou garantia de que as entrevistas brutas não seriam manipuladas por pessoas que não fizessem parte da equipe de pesquisa e não estivessem submetidas aos mesmos critérios éticos; informação sobre o fato de que poderia deixar de responder a qualquer questão com a qual não se sentisse à vontade e que poderia desistir da entrevista em qualquer momento durante sua realização). Para as outras oito entrevistas, relacionadas às redes com as quais desenvolvi uma relação mais próxima e cujas entrevistas tinham especificidades relativas às redes em que estavam inseridas as colaboradoras, a pactuação quanto a objetivos e questões éticas e o consentimento foram gravados no início da entrevista.

Fazia parte, também, de meu compromisso ético com minhas colaboradoras, oferecer um tipo de “devolutiva” ao final da entrevista, retomando pontos nos quais havia dúvidas ou informações equivocadas sobre uso de métodos contraceptivos ou conhecimentos acerca da transmissão de DST, e procurando oferecer informações que estavam a meu alcance, ou indicação de locais onde poderiam obter as informações que necessitassem. Durante o campo da pesquisa sobre saúde, houve, inclusive, uma pactuação com um serviço público e um serviço comunitário feminista, para que mulheres com uma história marcada por dificuldades de acesso ou na relação com ginecologistas fossem indicadas para tais serviços. Esse era um compromisso pessoal, não enunciado antes ou no decorrer da entrevista, e que observava a demanda e a receptividade de cada entrevistada. Assim, acabei recebendo depois alguns *e-mails* de colaboradoras, pedindo endereço de serviços de saúde para testagem gratuita para HIV ou outras DST, e cheguei a acompanhar ao médico, e em vários momentos de seu tratamento de saúde posterior, uma colaboradora que sabia que tinha sintomas, mas não se sentia à vontade para procurar atendimento médico.

A adoção das estratégias metodológicas, acima detalhadas, também teve impacto no

modo como as potenciais colaboradoras passaram a me ver em campo. Passei do lugar de “potencial parceira” para o lugar de “pesquisadora amiga de alguém, que também era pesquisadora ou ativista”. Se isso me garantiu legitimidade para poder propor às mulheres uma entrevista na qual se falaria, entre outras coisas, de sexualidade, também fez com que atributos das pessoas que me apresentaram fossem potencialmente transpostos para mim. Assim, muitas vezes, notei que as entrevistadas presumiram que eu também era *lésbica* ou *entendida* como elas, e algumas vezes chegaram a criar expectativas acerca de minha performance de gênero e porte físico. Uma vez, fui encontrar, na rodoviária de um município vizinho, um casal de mulheres que atenderam meu convite por meio da mensagem enviada pela Associação da Parada. Após os cumprimentos, comentaram, rindo, que estavam “esperando um leão, mas veio um passarinho”. Em nenhum momento, nem antes, nem depois de ter adotado a estratégia de ser apresentada às potenciais colaboradoras por amigas ou ativistas, que funcionaram como mediadoras, nenhuma entrevistada perguntou sobre minha “orientação sexual” antes da entrevista e, muito raramente, alguma pergunta sobre minha sexualidade surgiu no meio de alguma entrevista.

De minha parte, a adoção de uma perspectiva pautada pela noção de “interseccionalidades” criou uma situação em que, ao contrário do que se poderia pressupor, meu movimento como antropóloga não foi de procurar produzir um estranhamento em relação ao “objeto”, mas de familiarização com cada sujeito, suas classificações e momentos das histórias e relações narradas. No decorrer da entrevista, de acordo com o assunto tratado, eu passava por uma alternância de identificações variadas (que acionavam lembranças de diferentes momentos e contextos de minha própria vida, como: estar no samba, no almoço da laje da casa de minha ex-sogra; estar na escola e ver minha amiga que era classificada como “a sapatão” do bairro; pertencer a determinadas redes de estilo juvenil na adolescência; ser a “aluna CDF” da escola; atuar como agente de saúde numa ONG de redução de danos etc) e de momentos de estranhamento. Na relação etnográfica, estabelecida entre a antropóloga e as colaboradoras, havia várias familiaridades e estranhamentos que se recompunham a cada caso e a cada momento da relação. Durante o trabalho de campo, acabei estabelecendo vínculos de amizade com várias mulheres muito diferentes entre si (em termos de cor, classe, escolaridade, geração e preferências eróticas), e diferentes de mim mesma.

Além do compartilhamento pactuado das entrevistas realizadas no âmbito do projeto *Mulheres, Cuidados à Saúde, Gênero e Diversidade Sexual*, quatro diários de campo foram compartilhados com a equipe paulista da pesquisa *Relations among "race", sexuality and gender in different local and national contexts*²⁹ em minha colaboração pontual e voluntária com a mesma, no período de outubro a novembro de 2006. Esses diários referem-se à observação etnográfica realizada por mim nas boates Gruta (cujo período de observação se estende tanto anterior quanto posteriormente à colaboração com a referida pesquisa) e Bubu Lounge Disco, em outubro de 2006, e o pactuado é que esses relatos serão livremente usados, tanto por mim, quanto pela referida equipe, ou em relatórios gerais da pesquisa produzidos por sua coordenação geral.

4. Organização dos capítulos

O primeiro capítulo, *Estamos em todos os lugares e em todas as profissões*, dialoga com a literatura no campo dos estudos de gênero e sexualidade, a fim de retomar criticamente a idéia de uma “comunidade homossexual”. A propósito desse debate, as questões teórico-metodológicas envolvidas na construção do objeto desta pesquisa e citadas nesta introdução são aprofundadas. O capítulo retoma a literatura internacional, dos anos 1960 e 1970, sobre homossexualidade, e os debates que contrapõem concepções “essencialistas” e “construcionistas” nos estudos de sexualidade e de gênero, passando pela crítica pós-estruturalista e pelos autores que têm trabalhado questões como corporalidade, sexualidade e gênero, sob esse viés. Por fim, incorpora à discussão a noção de interseccionalidades, detendo-se sobre estudos que procuram abordar, de modo articulado, diferentes eixos de diferenciação. Assim, o capítulo tem também por objetivo introduzir o

²⁹ O projeto *Relations among "race", sexuality and gender in different local and national contexts* foi elaborado originalmente por Laura Moutinho, Omar Ribeiro Thomaz, Simone Monteiro, Cathy Cohen, Rafael Diaz e Elaine Salo. A pesquisa foi realizada por nove centros de pesquisa: USP (São Paulo), CLAM/IMS/UERJ (Rio de Janeiro), CEBRAP (São Paulo), IOC/FIOCRUZ (Rio de Janeiro), SFSU/CRGS (San Francisco), Center for the Study of Race, Politics and Culture (Chicago), AGI/UCT (Cape Town), WITS e OUT (Johannesburgo). O grupo de pesquisadores responsáveis incluiu Laura Moutinho (Coordenação geral), Simone Monteiro (coordenação Rio de Janeiro), Júlio Simões (coordenação São Paulo), Elaine Salo (coordenação Cidade do Cabo), Brigitte Bagnol (coordenação Johannesburgo), Cathy Cohen (coordenação Chicago) e Jessica Fields (coordenação San Francisco). A pesquisa foi financiada pela Fundação Ford e contou com o apoio do CNPq.

leitor, ao longo da tese, ao uso que será feito dos conceitos de “materialização”, “interseccionalidades” e “comunidades imaginadas”.

Algumas das questões trabalhadas no primeiro capítulo são retomadas no segundo, *Em São Paulo: espaço e diferença*. Esse capítulo inicia-se com um diálogo com a produção de autores, que se dedicaram a compreender como determinados grupos circulam e ocupam o espaço urbano, tomando como base parte da produção brasileira que abordou a temática da sexualidade em relação ao espaço da cidade, e esboçando um diálogo com autores que se dedicaram à compreensão das relações entre identidades, “comunidades” e espaço. A partir daí, são apresentados resultados do trabalho de campo realizado por meio de descrições etnográficas dos sujeitos e de seus estilos ou aparências, sua distribuição e circulação no espaço da cidade, bem como sua interação nos espaços comerciais de lazer freqüentados por mulheres que se relacionam afetivo/sexualmente com outras mulheres. Os “itinerários” e processos de produção de “lugares” no espaço da cidade por parte das entrevistadas são cotejados com a observação de ruas, bares, restaurantes e boates, e o resultado é sistematizado, a partir da delimitação de áreas e sub-áreas, que procuram descrever o modo de ocupação do espaço no período em que foi realizada a pesquisa de campo. O caráter contingente do conjunto formado por esses “lugares” é destacado, bem como a produção de diferenças por meio da transformação do espaço em “lugar”.

No terceiro capítulo, *Cenas e redes: para além do circuito*, a intenção é tornar mais complexa a análise da relação entre “comunidade” e espaço, realizada no capítulo anterior, e iniciar uma reflexão sobre a relação entre condutas eróticas, subjetividades, identidades e corporalidades. O objetivo do capítulo é deslocar o olhar dos cenários e sujeitos a partir dos quais se pensa as relações entre práticas eróticas, subjetividades, identidades e corporalidades, para obter um distanciamento e voltar a olhar para o conjunto de sujeitos que compuseram o campo desta pesquisa. Sua disposição entre outros dois capítulos mais gerais (o segundo - onde são descritos lugares, aparências dos sujeitos e modos de interação no conjunto de estabelecimentos de lazer e sociabilidade de freqüência homossexual -, e o quarto capítulo - onde são analisadas classificações e convenções sociais mobilizadas pelo conjunto de entrevistadas desta pesquisa) tem por objetivo procurar reproduzir o efeito de distanciamento etnográfico, em relação ao circuito de lazer e sociabilidade freqüentado por homossexuais, que o contato com essas redes teve sobre a pesquisadora. Para tanto, toma-

se o material produzido a partir de duas redes acompanhadas no trabalho de campo: uma formada pelas *riot grrrls* ou *minas do rock* e outra estruturada em torno da frequência a um clube BDSM. O capítulo é dividido em duas partes, cada uma dedicada a uma das redes.

A primeira parte desse capítulo, *Dykes numa cena de minas do rock*, aborda uma rede constituída em torno de um estilo juvenil compartilhado – as *riot grrrls* ou *minas do rock* - e procura explorar os seguintes tópicos: o modo de estruturação da *cena riot grrrl* em São Paulo; os usos e sentidos das categorias *dyke* e *sapatão* nessa *cena*; as relações estabelecidas entre comportamentos/conduitas sexuais e identidades envolvidas nesses usos; o espaço que a tematização da sexualidade encontra numa *cena* estruturada em torno de atividades culturais, especialmente a música, e do feminismo; as características mais gerais do feminismo que anima esta *cena*; a análise do sentido que as *transgressões estéticas* assumem para as *dykes* e para as outras garotas na *cena*; e, a relação dessas *transgressões estéticas* com processos de produção de subjetividades. Essa parte do capítulo inclui, ainda, uma análise do estilo como operador de diferenças, aprofundando uma indicação esboçada no capítulo anterior.

A segunda parte, *Rainhas e escravas numa comunidade BDSM paulistana*, demanda um esforço de contextualização um pouco maior, visto se tratar de um objeto empírico ainda não abordado em pesquisas etnográficas brasileiras, e procura explorar os seguintes tópicos: os espaços reais e virtuais em torno dos quais se estrutura a *comunidade*; as atividades realizadas nesses espaços; o modo como um conjunto complexo de distinções classificatórias e morais, objetos, rituais e a própria noção de *comunidade* são desenvolvidos em torno da legitimação do *BDSM erótico* e da gestão coletiva do “risco sexual”; o modo como o BDSM, com suas *cenar*s, cenários, *liturgia* e roteiros funcionam como “organização sexual do risco social”; e, o lugar das práticas eróticas entre mulheres na *comunidade BDSM* analisada, bem como sua relação com processos de subjetivação e identidades.

Entrecruzando diferenças é o título do quarto capítulo, refletindo a preocupação com a perspectiva das interseccionalidades e com a articulação de eixos de diferenciação social. Este capítulo retoma o diálogo com a literatura brasileira sobre (homo)sexualidade e o modo como a relação entre sexualidade e outras hierarquias sociais é abordada nessa literatura. O capítulo está dividido em duas partes. A primeira, *Classificações, convenções*,

sujeitos e diferenças, procede a uma análise sobre como a diferença é produzida no discurso do conjunto de sujeitos mobilizado no campo de pesquisa desta tese, procurando compreender as convenções sociais acionadas nesses processos de produção de diferenças. A partir dessa análise, delinea-se uma reflexão sobre mudanças em curso nos sistemas de classificação da (homo)sexualidade. Na segunda parte, *Corpos, desejos, sujeitos e relações sociais*, o olhar sobre o material produzido no decorrer da pesquisa se detém no modo como as convenções e normas se materializam nos corpos e nas relações sociais que se dão com a família de origem, amigos e em locais de moradia. A análise de situações de sociabilidade e interação que envolvem mulheres de estratos populares, moradoras de *bairros* da chamada “periferia”, são a base para refletir sobre a produção de subjetividades e corporalidades.

Como de praxe, as *Considerações finais*, retomam abordagens e análises desenvolvidas ao longo da tese, em relação aos objetivos e preocupações enunciados nesta introdução, reforçando pontos centrais das análises desenvolvidas e apontando possíveis reflexões futuras a partir do texto apresentado.

I. ESTAMOS EM TODOS OS LUGARES E EM TODAS AS PROFISSÕES

Sem dúvida, os povos sempre foram mais móveis e as identidades menos fixas do que as abordagens estáticas e tipologizantes da antropologia clássica sugerem.

Gupta e Ferguson, 2000: 35

Imagine que você entra num salão. Chega atrasado(a). Ao chegar, faz muito tempo que outros o(a) precederam, e eles estão em meio a uma discussão acalorada, acalorada demais para que façam uma pausa e lhe digam exatamente a que se refere. Na verdade, a discussão já tivera início muito antes de qualquer deles chegar lá, de modo que nenhum dos presentes está apto a percorrer com você todos os passos dados antes. Você escuta um pouco, até decidir que captou o tema da discussão, e então entra com seus palpites. Alguém responde e você retruca; outra pessoa entra em sua defesa, enquanto outra se alinha contra você, para constrangimento ou alegria de sua adversária, dependendo da qualidade da ajuda de seu aliado. Mas a discussão é interminável. Está ficando tarde e você tem de ir embora. E vai, com a discussão ainda vigorosamente em andamento.

Kenneth Burke apud Gagnon, 2006, 11-12

“Estamos em todos os lugares” é um conhecido *slogan* do movimento gay e lésbico internacional. O título deste capítulo alude ao tema da primeira Parada do Orgulho de Gays, Lésbicas e Travestis de São Paulo – “somos muitos, estamos em todos os lugares e em todas as profissões” - no ano de 1997³⁰. O texto de divulgação completava: “Venha montada, desmontada, fantasiada, casada, descasada, solteira, de bota ou de tamanco. Afinal, quem vai notar você no meio da multidão?”. O grande mote era a visibilidade, uma visibilidade coletiva, de massa: “somos muitos”. A afirmação de uma grande quantidade se opunha às leituras da concepção de “minorias”, que deslocavam a idéia de um menor poder político para a de pequeno grupo “desviante”. Estar “em todos os lugares” referia uma resistência à visão de concentração espacial da “subcultura” nos “guetos”: a idéia era dançar e celebrar o “orgulho”, deixando de lado a “vergonha” e o “medo”, ocupando o espaço público - nada menos do que a Avenida Paulista, cartão postal da cidade e coração do centro financeiro do país.

Estar “em todas as profissões” remetia à importância econômica que o conjunto de

³⁰ A alusão a um tema de Parada, especialmente a primeira realizada em São Paulo, pretende evocar o contexto político do período em que se realizou este estudo, fortemente marcado pela ênfase na “visibilidade positiva” de GLBT. Para saber mais sobre o contexto político, ver França, 2006; Facchini, 2005a.

peças ali reunidas tem para “a sociedade”, e refutava a idéia de concentração em profissões específicas que aceitariam “homossexuais” e que teriam menor status. Todas essas afirmações eram presididas por um “nós” ambíguo: “gays, lésbicas e travestis”, “comunidade”, “multidão” ou, até mesmo, a “diversidade” implicada nas maneiras como as pessoas poderiam atender ao chamado da manifestação. Ao “muitos” – “somos muitos” - , plural construído no masculino e dirigido para fora, o complemento da divulgação, dirigida àqueles/as que seriam convidados/as, justapunha a construção do plural com base no feminino: “montada, desmontada, fantasiada, casada, descasada, solteira”. Seria uma lógica diferente, interna, que contrariava as normas da língua portuguesa, de uma “sociedade abrangente”? Mas interna a quê?

Boa parte dessas ambigüidades e questionamentos habitaram também as reflexões acerca da (homo)sexualidade nas ciências sociais, bem como em outros campos disciplinares do conhecimento, como história, geografia, filosofia e biologia. A essas reflexões uniram-se, contextualmente, os questionamentos de feministas e das “mulheres de cor”. Um olhar retroativo indica que as relações políticas e sociais de cada contexto marcaram, não só, a maneira como os sujeitos sob estudo viviam e configuravam a realidade e suas concepções sobre si mesmos, como as leituras dos estudiosos.

Este capítulo move-se por debates acerca da homossexualidade, da sexualidade, de gênero, bem como das intersecções entre diversos “eixos de opressão” ou “marcadores sociais de diferença”. Não se trata de uma incursão pela literatura sobre “homossexualidade feminina”, tampouco de uma revisão exaustiva da literatura sobre (homo)sexualidade e gênero. Apesar desta tese tomar como objeto empírico “mulheres com práticas homoeróticas”, o objetivo de compreender as relações que se estabelecem entre diversos “marcadores sociais de diferença” levou a uma escolha – que, como tal, implica também perdas - no que diz respeito ao referencial teórico adotado. Desse modo, nos debruçamos sobre trabalhos produzidos nos campos dos estudos de gênero e de sexualidade e sobre abordagens acerca de corporalidades e de interseccionalidades.

Ademais, considero que tomar a literatura internacional sobre “homossexualidade feminina” como ponto de partida poderia resultar menos rentável para os objetivos deste trabalho, restringindo a reflexão a “especificidades” lésbicas. Compartilho, ainda, algumas das críticas dirigidas por Gayle Rubin (Rubin; Butler, 2003) a parte dessa literatura, que

negava uma distinção entre lésbicas e outras mulheres que tinham relacionamentos estreitos de apoio mútuo, partindo do modelo de “amizade romântica” oriundo do século XIX e desaguando numa hierarquização de expressões mais ou menos legítimas de lesbianidade:

As lésbicas motivadas pela sensualidade, ou lésbicas investidas de papéis sapatão/*lady*, eram tratadas como habitantes de segunda classe do *continuum* do lesbianismo, enquanto que algumas mulheres que nunca tiveram desejo sexual por mulheres gozavam de um *status* mais elevado. [...] Esse discurso simplificou demais as complexidades daquelas amizades, obscureceu seus componentes de classe e obliterou muitas distinções importantes. [...] esse sistema categórico soterrou muitas complexidades históricas e sociais numa noção romântica, politizada e limitada de lesbianismo. Além disso, ele substituiu a preferência sexual por uma espécie de solidariedade de gênero. Essa substituição era moral e analítica. As relações e solidariedade entre mulheres são importantes e coincidem de certa forma com as paixões eróticas lésbicas, mas não são isomórficas e exigem uma série de distinções mais sutis.” (Rubin; Butler, 2003: 174-5).

O objetivo deste capítulo é retomar autores e abordagens teóricas consagrados nos campos dos estudos de gênero e de sexualidade, promovendo um diálogo entre esses campos de estudo de modo a situar pontos fundamentais para os debates envolvidos na temática deste trabalho, especialmente no que nos ajuda a refletir acerca das relações entre espaço, identidades, corporalidades, poder e diferença.

1. Desvio, estigma, subculturas e guetos

No prefácio à segunda edição de *Mother Camp: female impersonators in America*, em 1978, Esther Newton se referia à impressão de olhar para um trabalho passado, escrito dez anos antes para a obtenção do título de doutora, como reencontrar um antigo amante: evocativo, desconcertante, talvez entristecedor. Muita coisa havia mudado e, talvez, fosse interessante um estudo da nova realidade, mas a autora não se propunha a fazê-lo. Dois anos depois de escrita a tese, no prefácio à primeira edição, ela conta que suas conclusões dialogavam com a necessidade de estudos antropológicos sobre a “cultura Americana” e com problemas na teoria sociológica do desvio. No entanto, a existência de uma “cultura Americana” havia sido reconhecida e a teoria do desvio havia perdido muito de sua utilidade. A partir disso se colocava algumas questões – “Quem precisa de uma teoria do desvio? Por quê? Por que não uma teoria da *normalidade*?” (Newton, 1978: xv – tradução livre) – ainda que formulá-las, de fato, parecesse exigir “coragem” e que procurar examinar a normalidade pudesse nos chocar a nosso próprio respeito.

Suas reflexões sobre o trabalho anterior não lhe permitiam pensar em antropólogos como *outsiders* em suas próprias culturas: antropologia e política pareciam, então, ter fortes conexões. Aprendera na universidade a conceitualizar cultura como um sistema estático e funcional e a mudança como um problema persistente, mas periférico; no entanto, a importância das mudanças e das relações entre cultura e poder ganharam o espaço dos prefácios. *Drag queens* não eram mais heróis do “mundo gay”, desafiando e sustentando atitudes sociais acerca dos “queers”, embora tanto elas quanto “a sensibilidade e o humor *camp*” tivessem sido apropriados pela comunicação de massas, mostrados de modo açucarado para largas audiências³¹. Com o início dos movimentos de *gay-pride*, homens musculosos ganhavam a cena e “a passagem de estilos femininos para masculinos” tentava afastar o “estigma da afeminação”. Assim, a estratégia anteriormente usada para lidar com o estigma havia sido objeto de um deslocamento, que a transformara na própria fonte do estigma. Ou seja, a representação do feminino por homens - outrora reação espirituosa às convenções sociais que associavam masculinidade à diferenciação e dominação das mulheres, e que consideravam que homens homossexuais agiam como mulheres numa relação que “naturalmente” deveria se dar entre machos ativos e fêmeas passivas - havia se convertido no próprio foco do estigma a ser combatido por estilos hiper-masculinos.

Esther Newton havia se proposto fazer uma etnografia da “comunidade” a partir dos shows de *drags*, que havia considerado como um ritual da “subcultura”. O trabalho de campo foi realizado, entre 1965 e 1966, em Chicago, Nova Iorque e Kansas. Além de Howard Becker e Irving Goffman, sua bibliografia contava, entre outros, com a referência a um dos primeiros trabalhos publicados sobre homossexualidade nas ciências sociais: *The homosexual community* (Leznoff; Westley, 1998 [1965]). Esse trabalho, por sua vez, partia de uma distinção bastante rígida entre a “comunidade homossexual” e a “sociedade abrangente”. A “comunidade” teria sua origem na evasão de controles sociais e busca de apoio para uma “tendência desviante” comum, a homossexualidade. Diferentes mecanismos de evasão dos controles sociais, relacionados à posição dos sujeitos no mundo do trabalho, dariam origem a grupos formados por “secretos” ou “abertos”, onde a

³¹ Termos como *drag queen*, *queer*, *camp* e *gay-pride*, citados neste parágrafo e nos seguintes, são categorias êmicas encontradas nas pesquisas citadas. Embora não descreva o sentido desses termos, visto que isso não tem relevância para a discussão aqui conduzida, seu significado deve ser buscado na obra dos autores citados, não devendo ser deduzido a partir do uso feito atualmente no contexto brasileiro.

“manutenção do segredo” ou a “renúncia aos valores e relações sociais com *straights*” dariam, respectivamente, a tônica. Esses grupos tão distintos se encontrariam, afinal, de acordo com os autores, através da interdependência sexual:

A comunidade homossexual consiste num largo número de grupos distintivos, nos quais a amizade ataca fortemente os membros e, entre os quais, os membros são ligados por tênues mas repetidos contatos sexuais. O resultado é que os homossexuais da cidade tendem a conhecer ou conhecem cada um dos outros, reconhecem um número de interesses e normas morais comuns e interagem na base de uma cooperação antagônica. Esta comunidade está por sua vez ligada a outras comunidades homossexuais do Canadá e dos Estados Unidos, principalmente através da mobilidade geográfica de seus membros. (Lezznoff; Westley, 1998 [1965]: 10 – tradução livre)

A introdução do texto remetia às pesquisas de Alfred Kinsey como “evidências de que homossexuais estão distribuídos em todas as áreas geográficas e estratos sócio-econômicos” (Lezznoff; Westley, 1998 [1965]: 5 – tradução livre). No entanto, o *continuum* esboçado pela escala Kinsey não foi levado em conta, de modo a construir uma oposição entre um “mundo” ou uma “comunidade homossexual” e o que aparece ora como “sociedade abrangente” ora como “comunidade heterossexual”. Assim, traços que possivelmente fossem compartilhados por homens heterossexuais e homossexuais, como a valorização e o relato de aventuras sexuais, não são explorados para além dos integrantes da “comunidade”. Por outro lado, sobre a “comunidade heterossexual”, ou sobre “os heterossexuais”, não sabemos nada, além de sua hostilidade, num contexto em que havia sanções legais que incluíam a possibilidade de prisão em boa parte dos lugares onde foram feitas as primeiras pesquisas sociológicas. O “mundo homossexual” era espacialmente delimitado por uma série de bares, casas de homossexuais mais velhos, ruas e locais semipúblicos como banheiros e lobbies de hotéis, onde se davam as interações entre o “grupo desviante” e o contato com parceiros sexuais, sendo que o “encobrimento” era necessário para a circulação na “comunidade heterossexual”.

Trabalhos posteriores vão, aos poucos, minando a idéia de separação rígida entre universos sociais heterossexuais e homossexuais e mostrando suas inter-relações. Um exemplo é um estudo – *The social integration of queers and peers* (Reiss, 1998 [1967]) – que, na mesma linha da análise do desvio e de “carreiras desviantes”, descreve a interação entre rapazes que trocam com outros homens favores de natureza sexual por dinheiro, sem reconhecerem-se, no entanto, nem como prostitutas nem como homossexuais. De acordo com o autor, os homens que se envolvem com esses rapazes não pareciam participar de

grupos de homossexuais, sejam eles “secretos” ou “abertos”. Assim, o chamado “mundo gay” provavelmente encompassaria somente uma pequena proporção de todos os “contatos homossexuais”. A própria prática que era objeto da transação – a felação – era concebida como “queer” pelos jovens “delinquentes” que a recebiam, apesar de que, sob circunstâncias especiais, a prática “queer” pudesse envolver pessoas que não se considerassem “homossexuais”.

Outro exemplo que relativiza a separação entre universos sociais homo e heterossexuais é o próprio trabalho de Esther Newton, que discute o uso de termos como “mundo gay”, “comunidade” e tipologias como “abertos” e “secretos”:

Homossexuais, como muitos outros grupos sociais americanos, não constituem uma “comunidade” tradicional. O conceito é utilizável porque contrasta com a noção de que homossexuais são simplesmente uma categoria de pessoas desviantes. [...] Nem todos que se auto-definem como homossexuais pertencem à comunidade homossexual. A comunidade é uma realidade social em processo, em torno da qual ou contra a qual pessoas se alinham de acordo com suas auto-definições. [O desejo/necessidade de evitar ser identificado] causa a mais fundamental divisão na vida social homossexual. Mas não pode ser visto como um princípio fixo que aloca categoricamente os indivíduos de um lado ou de outro. Ao contrário, é um princípio dinâmico que causa tensão contínua e o re-direcionamento de linhas sociais. [Há extremos], mas a maior parte está entre os pólos; a “obviedade” de qualquer pessoa é largamente relativa e situacional. [...] Isto pode ser visto como uma hierarquia de estigmatização, ou “obviedade”. Qualquer grupo particular tenderá a traçar a linha abaixo de si mesmo. (Newton, 1978: 20-25)

Trabalhos posteriores ainda seguiam a idéia de que homossexuais poderiam ser estudados a partir da idéia de “minorias”, que já era usada para estudar questões étnico-raciais (Nardi; Schneider, 1998: 3). Várias contribuições, produzidas entre meados dos anos 1950 e meados dos anos 1970, trabalharam numa perspectiva que entrelaçava as idéias de “minorias”, “comunidade”, “estigma” e espaços específicos. Nancy Achilles (1998[1967]) elevava o bar gay ao status de “instituição” da comunidade minoritária e Carol Warren (1998[1974]) falava de como a estigmatização e o segredo impunham limitações espaciais e temporais criando tempos e espaços “em que a comunidade [pudesse] celebrar a si mesma”. A idéia de territórios específicos foi trabalhada por Warren a partir da descrição de alguns desses espaços e de reações a “invasões territoriais”, que tenderiam a reforçar o “sentimento de comunidade”. Nessa linha, o trabalho mais conhecido no Brasil é o de Martin Levine (1998[1979]), que procurava analisar a validade da aplicação do conceito de “gueto”, conforme elaborado pela Escola de Chicago na década de 1920, de modo a ampliar seu uso corrente, voltado a “comunidades” étnico-raciais, para incluir vizinhanças

que concentrariam grande quantidade de moradores e instituições homossexuais socialmente isolados, onde o comportamento homossexual seria geralmente aceito.

Em meados dos anos 1970, no entanto, havia sérias críticas à imprecisão conceitual do termo “comunidade”, que era usado numa variedade de sentidos, remetendo a sistema social, grupo social, população ou conjunto de pessoas ou, ainda, território. Essas noções geralmente apontavam na direção da conformação de uma “entidade” (Murray, 1998: 205). Apesar das críticas, Stephen Murray (1998[1979]) procurou reabilitar o termo, a partir dos aspectos que as várias estratégias de conceituação de “comunidade” tinham em comum e da comparação de uma possível “comunidade gay” na cidade de Toronto com outras “comunidades étnicas” na mesma cidade. Assim, lançando mão da observação participante e realização de entrevistas, o autor analisa o que chama de “comunidade gay” frente às dimensões territoriais, institucionais, temporais, de ação coletiva e solidariedade, do compartilhamento de valores e normas, entre outros, para concluir que todos esses elementos estão presentes na “comunidade gay” de Toronto, embora sozinhos não tenham o poder de definir uma “comunidade”. Murray, então, recorre ao interacionismo simbólico³² para deslocar a noção de “comunidade” como “entidade” ou “sistema social” para a idéia de “comunidade como processo”, tendo por base o sentido de pertencimento, que não seria o “produto automático de uma homogeneidade abstrata nem de um território comum, mas de um sentimento de participação numa mesma história” (Gusfield apud Murray, 1998: 212 – tradução livre). Desse modo, o que autorizaria a falar em “comunidade gay” seria a noção de “identidade”, que, como retomaremos adiante, não guarda relação direta com as práticas ou desejos do sujeitos.

Se as perspectivas utilizadas, nesse período, foram hábeis em localizar e dar visibilidade a homossexuais no espaço das cidades e no interior de uma sociologia urbana, elas impunham várias dificuldades para uma análise mais nuançada e dinâmica do que estava sendo observado. Um primeiro motivo está relacionado ao efeito de enrijecimento da dinâmica social que a visão de poder, como propriedade de determinado grupo social,

³² Com raízes na produção da Escola de Chicago, essa perspectiva privilegiava o estudo da interação entre as pessoas a partir de métodos qualitativos. Tal interação era tida como motor da constituição de significados, sempre negociados na relação entre os sujeitos, sendo constantemente modificados ou reinterpretados. Nesse sentido, a "comunidade" seria sempre o produto mutante das interações entre pessoas que partilhavam vivências coletivas.

poderia induzir. Nessa direção, pesquisas etnográficas que privilegiassem a observação detalhada e cotidiana dos sujeitos e de suas relações representavam uma possibilidade importante de relativizar o quadro teórico-conceitual.

A rigidez trazida pela visão de poder como propriedade era, ainda, reforçada pela separação de proprietários e não proprietários do poder e sua constituição em “comunidades” ou mundos sociais, como “mundo gay” e “mundo straight”. Os contextos de produção desses estudos eram marcados pelas sanções sociais e, muitas vezes, legais, impostas a determinadas práticas sexuais, entre elas a “sodomia”. Assim, a idéia de “mundo straight” tendia a ser usada alternadamente com a de uma “sociedade abrangente”, dentro da qual estava a “comunidade homossexual”, pensada em termos de seu caráter “minoritário” ou “desviante”. Numa época em que a noção de “direitos humanos” não era usada para focalizar direitos de populações ou grupos específicos, e em que o movimento homossexual moderno dava seus primeiros passos, a mudança era pensada a partir da constituição de “instituições” específicas da “comunidade”, geralmente pensadas como espaços de lazer comerciais, e da conquista de tolerância.

A idéia de “comunidade”, por sua vez, só se sustentava pela via da supressão de diferenças ou sua expressão em termos de tipologias. Dessa maneira, traços como atributos de gênero, publicização das preferências eróticas ou papéis acionados durante práticas eróticas, que sem dúvida demarcam questões significativas na pesquisa sobre (homo)sexualidades, se tornaram tipos: “abertos”, “secretos”, “efeminados”, “masculinos”, “ativos”, “passivos”.

2. Como pensar a (homo)sexualidade?

Boa parte dos trabalhos produzidos entre as décadas de 1950 e 1970, a que tive acesso, não delimitavam mais precisamente a base sobre a qual se fundaria a “comunidade”. Para Leznoff e Westley (1998[1956]), a homossexualidade tem sua “significância minimizada e obscurecida” por ser tabu social, e homossexuais são descritos, entre o minoritário e o desviante, a partir das sujeições sociais a que estão submetidos - sanções sociais e legais, isolamento psicológico – e de suas relações sociais num grupo desviante. A “comunidade” teria por base a circulação de sujeitos e de valores, que se dá a

partir da troca de parceiros sexuais entre diferentes grupos. Albert Reiss (1998[1961]) não define o que chama de “homossexual” ou de “comunidade”; em seu artigo, homossexual parece ser uma categoria social que pode ou não ser acionada pelos que têm práticas sexuais com pessoas do mesmo sexo. Para Nancy Achilles (1998[1967]), a “comunidade” bem como suas “instituições”, que devem suprir bens, serviços e interação social, estão relacionadas a uma situação social particular em que indivíduos se sentem estranhos ao “sistema social” e criam “subculturas”. Carol Warren (1998[1974]) parece definir a “comunidade” a partir de uma situação de segredo e estigmatização que define limites temporais e espaciais. Para Esther Newton (1978[1972]), comunidades homossexuais são fenômenos urbanos, não incluem todos os que têm práticas sexuais com pessoas do mesmo sexo e nem mesmo todos os que se definem como homossexuais, não implicam unidade ou união, são perpassadas por distinções de “raça”, sexo, classe, geração e nacionalidade, têm alguns centros (organizações ativistas, bares, grupos de amigos) e se comunicam, principalmente, pela mobilidade pessoal.

O primeiro trabalho a propor uma teorização sociológica acerca da homossexualidade data do final dos anos 1960. Em *The homosexual role*, Mary McIntosh (1998[1968]) chamava atenção para a necessidade de diferenciar um olhar sociológico do olhar de outras ciências, para as quais a homossexualidade era uma “condição”, algo que se tinha ou não, que poderia ser vista como inata ou adquirida. Frente aos resultados inconclusivos dos estudos sobre etiologia, McIntosh afirmava que, talvez, não se tratasse de falta de rigor científico ou de inadequação das evidências acessíveis: as perguntas é que estariam erradas. A partir da idéia de uma “sociologia comparada”, a autora via a possibilidade de tomar como objeto de estudo a própria concepção que afirmava a homossexualidade como uma condição.

Para ela, essa concepção operaria como uma forma de controle social numa sociedade em que práticas homossexuais eram condenadas, marcando-as e segregando os desviantes, como uma categoria especial de indivíduos. A partir da segregação, parte dos classificados tendia a adotar a classificação para si mesmos. No entanto, a aplicação da categoria não dependia da atividade homossexual em si mesma. McIntosh argumentava que “homossexual” podia ser visto como um “papel social”, em vez de uma “condição”, e não se tratava simplesmente de descrever um determinado padrão de comportamento sexual:

O termo papel é, certamente, uma forma concisa/simplificada que se refere não somente a uma concepção cultural ou conjunto de idéias, mas também a um complexo de arranjos institucionais que depende de e reforça essas idéias. Esses arranjos incluem todas as formas de atividades heterossexuais, namoro e casamento, bem como de processos de rotulação – fofoca, escárnio, diagnósticos psiquiátricos, condenação criminal – e os grupos e redes de subcultura homossexual. Para clarificar, podemos simplesmente dizer que um papel especializado existe. (McIntosh, 1998[1968]: 72 – tradução livre)

Desse modo, as ciências sociais começavam a construir a homossexualidade como um problema de pesquisa, e tinha início o longo debate que contrapôs perspectivas essencialistas³³ e construcionistas. Esse debate mobilizou grande quantidade de estudos, especialmente entre meados dos anos 1970 e o final dos anos 1980. Nesse momento, pesquisadores procuraram sustentar seus argumentos por meio de pesquisas em outras épocas e lugares. Embora crescesse a disjunção entre o debate teórico e o que podia ser diretamente aplicado em debates políticos, nesse período se constituiu boa parte do arcabouço teórico-conceitual utilizado ainda hoje, não só por pesquisadores, como por ativistas.

Cerca de uma década depois da publicação do artigo de McIntosh, Frederic Whitam (1998[1977]), autor com grande influência entre os que adotaram uma perspectiva essencialista, questionava a propriedade do uso de “papel social” para a abordagem da homossexualidade: não se tratava de um comportamento socialmente prescrito, de acordo com os quais as pessoas fossem socializadas, nem se tratava de haver possibilidade de escolha, como no caso de ocupações profissionais. Whitam argumentava que a homossexualidade devia ser tratada como uma “orientação sexual” visto que: 1) dados de diferentes pesquisas indicavam que desejos homossexuais são relatados por muitos, desde a infância, e que a maioria dos homens que se definiam como predominantemente hetero ou homossexuais, já haviam experimentado tais desejos, até por volta dos 17 ou 19 anos de idade; 2) relatos de diferentes épocas e sociedades mostram uma aparente universalidade da homossexualidade apesar da aparente ausência universal de um papel homossexual.

Perspectivas essencialistas e universalizantes foram confrontadas tanto por *surveys* que seguiam a tradição inaugurada por Alfred Kinsey, quanto por um crescente refinamento

³³ De acordo com Vance (1989: 14), o essencialismo pode tomar várias formas no estudo da sexualidade: uma crença em que o comportamento humano seja “natural”, predeterminado por mecanismos genéticos, biológicos ou fisiológicos não sujeitos a mudanças; ou a noção de que comportamentos humanos que mostrem alguma similaridade na forma são os mesmos, guardam uma tendência, essência ou direção subjacente.

conceitual. A partir de um dos maiores *surveys* realizados após Kinsey³⁴, Alan Bell e Martin Weinberg (1998[1978]) argumentavam a necessidade de falar em “homossexualidades”, visto que “homens e mulheres homossexuais adultos” formavam um grupo diverso, e que seus dados de pesquisa demonstravam a necessidade de especificar “raça”, sexo, idade e, muitas vezes, níveis educacionais e de ocupação, para que se pudesse delinear qualquer conclusão particular sobre eles.

Influenciados tanto por Kinsey quanto pelo interacionismo simbólico, Willian Simon e John Gagnon (1973) enfatizavam que as condutas sexuais poderiam ser entendidas como produto de um complexo processo de desenvolvimento psicossocial. Desse modo, propunham que a sexualidade fosse investigada no nível dos significados subjetivos, argumentando que os atos sexuais não têm significados inerentes e que nenhum ato é inerentemente sexual. As redes de significados em torno do que é designado como sexual seriam, então, tecidas por indivíduos e sociedades no curso da interação e ao longo do tempo: a atribuição de significados subjetivos às interações entre os atores desenvolveria “*scripts* sexuais” que lhes serviriam de guia em suas interações sexuais futuras.

Se o interacionismo simbólico contribuiu para desbancar a idéia de uma sexualidade “natural”, foi a chamada “teoria da rotulação”, da qual McIntosh é vista como precursora, que desafiou a utilização de “homossexual” como uma categoria natural e trans-histórica. A partir de uma revisão de estudos no campo da História, McIntosh nota que, até o século XVII, questões relacionadas à homossexualidade aparecem na forma de relatos sobre “sodomia” ou “garotos tomados para propósitos imorais”, que não eram apresentados, contudo, como situações incomuns. No final do século XVII, os estudos localizam na Inglaterra as primeiras referências a uma “subcultura homossexual rudimentar”, mas a autora observa que os termos usados naquele contexto remetiam à efeminação e, em especial, ao travestismo. Após um incremento na “vida homossexual”, durante o século XVIII, a ênfase no travestismo havia decrescido em importância no século XIX.

Influenciados pela “teoria da rotulação” de McIntosh e pela perspectiva interacionista de Simon e Gagnon, os estudos de Jeffrey Weeks (1977) na área da história ofereceram subsídios empíricos para a idéia de uma gênese do “homossexual moderno”.

³⁴ Trata-se de um *survey* envolvendo homens e mulheres homo e heterossexuais, realizado na Califórnia no início dos anos 1970.

Sua perspectiva era crítica quanto à abordagem da homossexualidade como um “problema” separado, explorado de modo isolado de outros fenômenos sociais. Ao estabelecer uma distinção entre “comportamento homossexual” e “identidade homossexual”, argumentava que, apesar de indícios da emergência da designação de homossexuais como desviantes, no final do século XVII, a forma moderna, associada a noções de “homossexualidade exclusiva” e “condição homossexual”, se cristaliza apenas no final do século XIX e coincide com uma profunda hostilidade acerca da homossexualidade.

Para ele, tais desenvolvimentos só podem ser compreendidos como parte de uma reestruturação da família e das relações sexuais associadas ao triunfo da urbanização e do capitalismo industrial, a partir da qual emergiram noções modernas como: “a dona-de-casa”, “a prostituta”, “a criança” e “o homossexual”. Com base na afirmação de Simon e Gagnon de que a sexualidade “está sujeita à moldagem sócio-cultural num grau ultrapassado por poucas outras formas de comportamento humano” (apud Weeks, 1977: 2), o autor afirma que a sexualidade aparece “menos como determinante da identidade de gênero e mais como *veículo* para expressar papéis sociais culturalmente determinados” (Weeks, 1977: 2).

Também influenciado pela “teoria da rotulação”, Kenneth Plummer (1981) enfatiza o modo como o “papel homossexual” se constitui nos anos 1970, com a rejeição da patologização e a criação de uma regulação exercida pelos próprios homossexuais, que os levaria a uma proliferação de tipos e a segregação auto-imposta crescentes. Invertendo a questão sobre a causa da homossexualidade, Plummer se pergunta sobre o que faz as pessoas reagirem do modo como reagem à homossexualidade. Embora reconheça o forte impacto simbólico da idéia de “homofobia” na ação ativista, o autor relaciona o que percebe como dificuldades para o seu uso nas ciências sociais: reforçaria a visão de “doença mental”; sua explicação mais comum, a partir da idéia de ameaças à masculinidade, negligenciaria as mulheres; desviaria o foco de uma opressão sexual mais geral; e, principalmente, individualizaria o problema da hostilidade ao invés de situá-lo como uma questão social³⁵.

³⁵ Durante os anos 1970, Plummer trabalhou em torno da idéia de um “tabu homossexual” que relacionava a hostilidade a homossexuais a receios acerca de ameaças à ordem social. Segundo o autor, tais receios e reações hostis poderiam se tornar mais intensos sob certas formas de organização social.

Ao analisar os modos pelos quais os indivíduos são caracterizados como homossexuais, Plummer questiona a idéia de que uma “identidade” seja decorrente do desenvolvimento de uma “orientação sexual”, afirmando que não há congruência entre práticas, pensamentos e sentimentos, nem mesmo ligação necessária entre qualquer desses elementos e a classificação de alguém como “homossexual”. Esse argumento foi retomado nos anos 1990, num survey conduzido nos Estados Unidos com 3.432 participantes (Laumann et al, 1994). De acordo com os resultados, comportamento, desejo e identidade deveriam ser considerados diferentes eixos de análise, uma vez que não havia inter-relação necessária ou congruência na forma como se apresentavam distribuídos na amostra. Entre as mulheres, apenas 15% relataram desejo, comportamento e identidade homossexual, ao passo que desejos pelo mesmo sexo foram relatados por 59% e 13% relataram comportamento sem forte desejo ou identidade decorrente. A análise dos autores relacionava a variabilidade à maneira como a homossexualidade está organizada subjetivamente como conjunto de comportamentos, práticas e experiências.

Com a publicação de *História da sexualidade* e sua tradução para o inglês, Michel Foucault (1977) torna-se aos poucos a referência mais conhecida de uma perspectiva construcionista³⁶. Seu trabalho teoriza a dimensão histórica da sexualidade, deslocando o questionamento acerca da repressão do sexo para uma indagação acerca de como o sexo é produzido através de uma teia de discursos de saber e poder. Sua reflexão sobre o poder colocava em questão uma mecânica essencialmente repressiva, para dar lugar a uma concepção capilarizada e produtiva de poder. Desse modo, localizava o “ideal emancipatório” dos discursos críticos³⁷ na mesma rede histórica que eles próprios denunciavam.

³⁶ Em entrevista realizada por Judith Butler, Gayle Rubin (2003: 184 e 193) tece críticas ao fato de que se atribua a Foucault o papel de criador da teoria da “construção social”, subestimando pesquisadores como McIntosh, Weeks e Plummer e tantos outros, que pagaram um preço alto em suas carreiras por pesquisarem um tema que não estava institucionalizado na academia. Rubin frisa, ainda, que boa parte da produção existente era feita por pesquisadores ingleses e norte-americanos e que a *História da Sexualidade* se tornou acessível com sua tradução para o inglês, em 1978, reforçando conclusões a que outros estudos na época, como os de Weeks e os dela mesma, estavam chegando.

³⁷ As considerações críticas de Foucault a um “ideal emancipatório” devem ser tomadas no contexto a partir do qual escrevia: tratava-se de um momento em que os “movimentos libertários” tinham grande visibilidade e operavam sua argumentação por meio de um discurso freudo-marxista que enfatizava a idéia de que o poder operava a partir de um mecanismo repressivo e que a sexualidade era foco privilegiado dos mecanismos de repressão.

Ao refletir sobre a produção do sexo em discurso, Foucault situava um regime de poder-saber no qual técnicas, saberes e instituições produziram um efeito de verdade. Entre a explosão discursiva do século XVII, e a gestão do sexo por especialistas e poderes públicos do século XVIII, o sexo é progressivamente tomado como um segredo que é necessário desvendar e torna-se objeto de disputa entre o Estado e o indivíduo. Entre os séculos XVIII e XIX, o autor situa a sobreposição entre um “dispositivo de aliança”, cujo foco de controle é centrado no casal monogâmico, heterossexual e nas relações permitidas ou não, e um “dispositivo de sexualidade”, então nascente, cujo foco são as sexualidades periféricas (homossexualidade, sexualidade das crianças, obsessões, manias). A “sexualidade” nasce, assim, “de uma técnica de poder que, originalmente, estivera centrada na aliança”, funcionando “em atinência a um sistema de aliança e apoiando-se nele” (Foucault, 1977: 102). Desse modo, a sexualidade é desnaturalizada e historicizada:

A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede de superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas estratégias de saber e poder. (Foucault, 1977: 100)

A mesma transformação mais ampla que dá origem a formas de controle estruturadas em torno da disciplina e ao crescente poder de especialistas, especialmente no campo da medicina, faz surgir a noção moderna de homossexualidade, a partir do “dispositivo de sexualidade”:

A sodomia – a dos antigos direitos civil ou canônico – era um tipo de ato interdito e o autor não passava de seu sujeito jurídico. O homossexual do século XIX torna-se uma personagem: um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida, também é morfologia, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. (...) A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia para uma espécie de androgenia interior, um hermafroditismo da alma. O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie. (Foucault, 1977: 93-4)

3. Novas abordagens para um novo contexto

As considerações críticas de Foucault a um “ideal emancipatório”, embora se reportassem ao emergente movimento de liberação sexual dos anos 1960, levaram a interpretações que parecem ter coroado um processo de disjunção entre teoria e fazer

político, creditado às perspectivas construcionistas (Epstein, 1998 [1987]). No entanto, para além das críticas, na segunda metade dos anos 1980, o debate entre construcionismo e essencialismo parecia gerar frutos a partir das reflexões sobre os limites de um construcionismo social estrito, de uma aproximação com a teoria feminista e da inclusão de novos pontos à pauta dos estudos sobre sexualidade.

Steven Epstein (1998[1987]) organiza sua reflexão a partir da crítica à disjunção entre o refinado arcabouço teórico construcionista e a prática de ativistas nos Estados Unidos, e procura sugerir caminhos por meio dos quais a teoria possa informar a prática. O autor parte da análise do debate construcionismo-essencialismo reconhecendo que, embora as perspectivas construcionistas³⁸ ofereçam um olhar teoricamente mais elaborado e mais cuidadoso no sentido de salvaguardar a diversidade e os objetivos de transformação social mais ampla no movimento, há dificuldades que residem no fato do debate se mover sobre uma série de pares de falsas oposições – natureza/sociedade; diferença/igualdade; realismo/nominalismo; constrangimento/escolha; interno/externo; intrapsíquico/adquirido; real/fictício. Na vida cotidiana e no ativismo, ao contrário, tais polaridades lhe parecem se combinar, além da predominância de um ou outro dos pólos variar contextualmente. Além da necessidade de ultrapassar as referidas oposições, Epstein localiza uma inabilidade do construcionismo em lidar com o constrangimento e sugere um diálogo mais profundo com a psicanálise e com outros “domínios”, tais como gênero, “raça” e classe.

Carole Vance (1989) também elabora uma reflexão sobre problemas nas teorias construcionistas. Para tanto, separa críticas que considera provenientes de uma má compreensão e as questões que considera realmente relevantes. Entre os problemas de compreensão, Vance cita as críticas que sustentam que apenas fenômenos biologicamente determinados podem ter alguma significância na vida social humana e consideram que o que é socialmente construído não é real e é marcado por trivialidade, menor importância ou efemeridade. A autora enfatiza que tais críticas, além de subestimarem o impacto das construções sociais, confundem níveis sociais e individuais: afirmar que a sexualidade é construída no nível da cultura e da história, através de complexas interações, é diferente de

³⁸ Epstein refere-se basicamente ao interacionismo simbólico de Simon e Gagnon, à teoria da rotulação, com as análises de McIntosh sobre o “papel homossexual” e as de Plummer sobre o “estigma sexual”. Refere-se também a estudos antropológicos que se desenvolvem a partir da perspectiva culturalista e ao trabalho de Foucault.

considerar que indivíduos têm uma habilidade de se construir e reconstruir múltiplas vezes, mesmo em idade adulta.

Entre os problemas que Vance considerava reais estão os diferentes graus da teoria de construção social, a instabilidade da sexualidade como uma categoria e o papel do corpo. A autora argumenta que o construcionismo, assim como o essencialismo, assume várias formas e é composto por diferentes posições construídas ao longo do próprio debate. Essas posições variam com relação ao grau do que se considera socialmente construído: a maior parte dos construcionistas concorda que significados sexuais, classificações e comunidades são socialmente construídos, mas os mais radicais falam numa construção do desejo sexual. Assim, ao falar de construcionismo seria necessário deixar claro o que se entende por construção social.

Os outros dois problemas estão relacionados à constituição do construcionismo a partir da crítica ao universalismo, e à abordagem da sexualidade como uma entidade estável e coesa por parte da sexologia e da biomedicina. Um deles diz respeito à instabilidade da sexualidade como categoria, que torna o próprio objeto de estudo evanescente. O outro se refere à abordagem do corpo: a oposição ao determinismo biológico e ao essencialismo traz em si uma tendência a elaborar teorias da sexualidade desincorporadas. A questão é: como construir uma abordagem que leve em conta a materialidade corpórea sem cair no essencialismo?

Por outro lado, Vance também localizava tensões de ordem política entre “desconstruir sistemas de hierarquia sexual” e “defender gays e lésbicas”. Tais tensões se tornariam especialmente complexas num contexto em que teorias construcionistas têm um pequeno impacto sobre o campo *mainstream* da sexologia e da medicina, e em ambientes culturais como o norte-americano, que mostra um apreço especial por questões que envolvem natureza, “raça” e etnicidade. Desse modo, enquanto teorias construcionistas aplicadas à homossexualidade podiam ser usadas para fragilizar politicamente os que assim se classificavam, a heterossexualidade permaneceria como uma categoria naturalizada e não examinada³⁹.

³⁹ Essa era uma questão especialmente difícil, principalmente pelo fato de que a produção construcionista tenha sido, em grande parte, fruto do estudo de pesquisadores que se identificavam como gays e lésbicas. Vance (1989: 29) registra a ansiedade de pesquisadores em torno da possibilidade da “dissolução de grupo” trazida pela “desconstrução” da homossexualidade e, ao mesmo tempo, a improbabilidade de tal ocorrência a

Alguns dos desafios apontados por Epstein e Vance tiveram resposta, a partir de um diálogo que já havia começado, quando tais desafios foram enunciados, e que guarda tanto continuidades, quanto rupturas, em relação ao contexto que gerou suas contribuições. A atenção de autores como Plummer (1998[1981]) a noções como a de uma opressão sexual mais geral, e ao fato de que determinadas teorias negligenciavam as mulheres, se dá numa conjuntura muito diferente da que marcou os anos 1960 e 70, quando as pesquisas estiveram focadas nas expressões visíveis e territorialmente delimitadas das “comunidades” e, por isso, estiveram quase exclusivamente restritas à homossexualidade masculina. Na década de 1980, a reflexão volta seu olhar para outros “dissidentes sexuais” (Weeks, 1985) e, a partir da contribuição de autoras feministas, se dirige para mulheres e para fora dos limites da homossexualidade.

Uma das principais contribuições dessas aproximações está registrada num artigo de Gayle Rubin (1998[1984]), que procura delinear uma teoria da política da sexualidade. Rubin parte da crítica ao essencialismo e das análises históricas de Weeks e Foucault, para afirmar a sexualidade como um produto humano passível de análise social, cujos aspectos repressivos são melhor compreendidos, quando “não nos reportamos às hipóteses essencialistas da linguagem da libido” (Rubin, 1998:106). Desse modo, ela afasta o que considera um mal entendido: as abordagens que creditavam à crítica da “hipótese repressiva” em Foucault uma negação de quaisquer constrangimentos ou normatividades à sexualidade.

Com base em ampla pesquisa bibliográfica e documental, a análise de Rubin procura identificar as formações ideológicas que influenciariam o pensamento acerca de sexo. Entre tais formações estariam as idéias de que: o sexo é essencialmente perigoso, destrutivo e negativo; a sexualidade deve conformar-se a um padrão único, toda variação é negativa, e pequenas variações, na prática, são sérias ameaças à ordem social; os atos sexuais têm diferentes valores e podem ser hierarquizados. Desse modo, faz-se necessário traçar uma linha entre o bom e o mau sexo, que se coloca entre a ordem e o caos sexual, e impedir que se rompa, já que, uma vez rompida, qualquer coisa muito terrível poderia passar por ela. De acordo com a autora, a estratificação sexual tende a racionalizar o bem-

partir das intervenções de Dorothy Allison e Esther Newton em conferências da época: “Desconstrua a heterossexualidade primeiro!” e “Eu irei desconstruir quando eles desconstruírem”.

estar dos “sexualmente privilegiados” e o infortúnio da “ralé sexual” e a atribuir complexidade moral apenas aos primeiros. Sua análise concentra-se na dinâmica de tal classificação.

Para Rubin, a transformação industrial no Ocidente teria trazido novas formas de estratificação social, que envolveram mudanças nas desigualdades de classe, gênero, “raça” e etnia e, também, sexuais. No caso da estratificação sexual, há aparatos legais e controles sociais extraleais que caracterizam o sexo como vetor de opressão. Em situações de conflito, as referidas formações ideológicas atuariam no sentido de acionar o “pânico moral” (Weeks, 1981). O uso de argumentos forjados em conflitos internos do campo feminista, para produzir situações de pânico moral⁴⁰, fez com que Rubin teorizasse em favor da abordagem analítica separada de gênero e sexualidade, uma vez que, “mesmo relacionados, não são o mesmo e constituem a base de dois diferentes campos da prática social” (Rubin, 1998: 125 – tradução livre).

Embora a afirmação de que gênero e sexualidade constituem diferentes campos de práticas sociais possa sugerir uma dissociação necessária entre gênero e sexualidade, esta parece não ser a perspectiva da autora. Numa reflexão posterior sobre esse trabalho, Rubin afirma que:

Nunca foi minha intenção estabelecer uma barreira disciplinar mutuamente excludente entre o feminismo e os estudos gays e lésbicos. Eu estava tentando conseguir um espaço para trabalhar com a sexualidade (e mesmo com gênero) que não pressupunha o feminismo como a abordagem obrigatória e suficiente. Mas eu não estava buscando criar um novo campo. [...] Assim como uma década antes eu procurava pensar a opressão de gênero como algo distinto da opressão de classe (embora não necessariamente dissociadas ou contrapostas), mais tarde, eu queria ser capaz de pensar sobre a opressão com base no comportamento sexual ou no desejo ilícito como algo distinto da

⁴⁰ Esse artigo de Rubin foi desenvolvido sob o calor do impacto do moralismo de direita da *New Right* e da organização de grupos feministas com posições antagônicas, como o *Women Against Violence in Pornography and Media* (1976), o *Women Against Pornography* (1979) e o *Samois* (grupo lésbico sadomasoquista criado em 1978). As teóricas mais próximas ao movimento anti-pornografia, defendiam posições como as expressas por Catharine Mackinnon (1980), que “apresenta uma análise das relações sexuais como sendo estruturadas pela subordinação, de tal modo, que os atos de dominação sexual constituem o significado social do ‘homem’, e a condição de submissão o significado social da ‘mulher’” (Gregori, 2003: 101). Rubin (2003 [1994]: 178 e 194) percebe a mudança em seu trabalho como resposta a essa mudança do clima político e social: “algo diferente estava acontecendo e meu arsenal de pressupostos e ferramentas não me bastava para lidar com essas mudanças (...) Eu observava os que tinham os assim chamados ‘desvios sexuais’, e francamente eles não me pareciam ser o supra-sumo do patriarcado. Ao contrário, eles pareciam ser pessoas com toda uma série de problemas específicos, gerados por um sistema dominante de política sexual que os ameaçava seriamente. Eles não me pareciam ser os avatares do poder político e social da sociedade. Por isso perguntei a mim mesma o que havia de errado com o quadro que nos apresentavam. Parecia-me que muitas feministas simplesmente tinham assimilado os estigmas e antipatias contra certas práticas sexuais não convencionais, rearticulando-os dentro de seu próprio universo teórico”.

opressão de gênero (embora, também neste caso, não necessariamente dissociadas ou contrapostas). [...] Acho que, então, um certo tipo de ortodoxia feminista se tornara um edifício com alguns dos mesmos problemas que javiam acometido o marxismo. Em vez de classe, o gênero, muitas vezes, foi considerado a contradição fundamental da qual derivam os problemas sociais. [...] Para alguns, o feminismo se tornara o sucessor do marxismo, e era a grande teoria de toda a miséria humana. [...] Sobre gênero] Eu diria apenas que nunca afirmei que a sexualidade e o gênero estão sempre dissociados, apenas que eles não são idênticos. Além disso, suas relações são situacionais, não universais, e devem ser analisadas em situações particulares. (Rubin; Butler, 2003: 193-5; 205)

Apesar desses últimos autores e trabalhos serem pouco conhecidos no campo das Ciências Sociais, suas formulações são fundamentais para compreender os desenvolvimentos posteriores no campo dos estudos de gênero e de sexualidade. As críticas ao construcionismo apontavam uma série de necessidades: ultrapassar os dualismos sobre os quais o construcionismo havia se assentado em sua crítica ao essencialismo; aproximar teoria e prática política ou fazer com que a teoria pudesse informar a prática; e buscar respostas teóricas para a abordagem dos constrangimentos e do corpo. Além desse teor crítico, o diálogo com teóricas feministas e uma reflexão menos restrita à homossexualidade ampliavam o escopo da discussão, desfocando-a do debate situado entre a necessidade de afirmar uma “condição” que desse concretude a uma “comunidade”, e a de combater os argumentos universalizantes e naturalizantes, que forneceram as bases para pensar variações sexuais como “condições” ou “entidades”.

As críticas ao construcionismo ocupam um papel fundamental, tanto na proposição de novos temas para a agenda dos estudos gays e lésbicos, quanto para a constituição do novo campo de estudos *queer*. A crítica a abordagens naturalizantes e universalizantes permanece e se aprofunda, trazendo novos estudos sobre intersecções entre homossexualidade e outros marcadores sociais de diferença, como gênero, “raça” e etnia, bem como uma valorização de estudos em outros contextos sócio-culturais. Antes de prosseguir, no entanto, gostaria de retomar o modo como um processo semelhante se deu nos estudos de gênero.

4. Construcionismo, mulheres, gênero e corpo

Os chamados estudos de gênero têm sua origem no pensamento feminista e nos estudos sobre “a mulher”. Embora houvesse importantes nuances entre os chamados

estudos feministas das décadas de 1960 e 70, são elementos comuns⁴¹: a idéia de uma essência universal compartilhada, muitas vezes ancorada no corpo e na maternidade; a universalidade de “a mulher” baseada numa experiência de opressão compartilhada; a pressuposição de um sistema de dominação/subordinação universal das mulheres nos moldes de um “patriarcado”; o uso de marcos explicativos universais; o recurso à polarização entre homens e mulheres, vistos como opressores e oprimidas; um olhar para as relações de dominação como assimétricas e hierárquicas, de modo que o poder é visto como propriedade; a afirmação do pessoal como político; a referência ao corpo como lugar onde se expressa a opressão às mulheres, por meio do controle da sexualidade e da reprodução.

Embora os debates no campo dos estudos de gênero sejam permeados por posições mais nuançadas e, portanto, difíceis de situar a partir de uma distinção, como a que tracei nas sessões anteriores, entre essencialismo, construcionismo e desconstrutivismo em relação aos estudos gays e lésbicos, o questionamento às formulações dos estudos sobre “a mulher” a partir da contribuição de autoras como Gayle Rubin (1975) e Joan Scott (1995 [1988]), permitem estabelecer uma comparação com o que se deu no interior do campo de estudos sobre sexualidade. A formulação de um sistema sexo/gênero, em Rubin (1975), parte de uma distinção entre natureza e cultura e enfatiza o caráter fundamentalmente social e histórico das distinções baseadas no sexo, bem como a rejeição ao determinismo biológico. Scott (1995 [1988]), por sua vez, compartilha os dois últimos pressupostos, mas se diferencia da abordagem mais propriamente construcionista de Rubin (1975), na medida em que se aproxima de uma perspectiva pós-estruturalista e passa a questionar as oposições binárias entre natureza e cultura. Mas, vale assinalar a diferença que se estabelece entre as perspectivas referidas nos estudos gays e lésbicos e as contribuições formuladas no campo dos estudos de gênero: estas últimas deparam-se, desde o início, com a necessidade de pensar gênero, a partir de um diálogo com outros marcadores sociais de diferença, tais como classe, “raça” e sexualidade.

Em *O tráfico de mulheres*, em evidente diálogo com as formulações feministas da chamada “segunda onda”, Rubin formula a idéia de um sistema sexo/gênero, definido como

⁴¹ Para as afirmações a seguir foram consultados os seguintes textos: Moore (1996); Chinchilla (1982); Firestone (1976); Beechey (1979); Goldberg (1989); Moraes (1996).

“uma série de arranjos pelos quais a matéria prima do sexo humano e da procriação é moldada pela intervenção humana, social, e satisfeita de um modo convencional, por mais bizarras que algumas dessas convenções sejam”. Tal formulação dialoga com perspectivas feministas e marxistas, questionando, tanto a idéia de “patriarcado”, quanto a de “modo de reprodução”. Ao distinguir sistema sexo/gênero de “modos de reprodução”, afirma sua especificidade e sua importância, afirmando que “sistemas sexuais têm uma certa autonomia e nem sempre podem ser explicados em termos de forças econômicas”, e questionando que o que se abarca no sistema sexo/gênero “seja simplesmente o momento reprodutivo de um ‘modo de produção’”. Ao distinguir sistema sexo/gênero de patriarcado, Rubin aponta para a necessidade de historicizar e contextualizar as reflexões sobre sexo e gênero, estabelecendo “uma distinção entre a capacidade e a necessidade humana de criar um mundo sexual, e as formas opressivas empíricas nas quais os mundos sexuais foram organizados”.

Ao tomar os sistemas de parentesco como “formas observáveis e empíricas de sistema de sexo/gênero”, Rubin se propõe desenvolver uma teoria da “opressão sexual”, a partir do estudo do parentesco, entendido como uma “imposição da organização cultural sobre os fatos da reprodução biológica” e como organização e, portanto, algo que cria poder. Uma de suas conclusões, é que os sistemas de parentesco estão calcados na divisão dos gêneros, na heterossexualidade obrigatória e na repressão da sexualidade da mulher. Assim, parentesco cria sistemas de sexo/gênero. A psicanálise, por sua vez, é tomada pela autora como uma teoria sobre a reprodução do parentesco, descrevendo como os sexos são adquiridos e alterados pela cultura. Para ela, “uma completa revolução iria libertar não apenas as mulheres. Iria libertar formas de expressão sexual, e iria libertar a personalidade humana da camisa-de-força do gênero”.

A elaboração de um sistema sexo/gênero reagia a um englobamento das questões de gênero pelas questões econômicas, e a uma universalização das mulheres e da opressão. Nesse momento, a sexualidade ainda aparecia englobada num sistema sexo/gênero – o que Rubin modifica em *Thinking sex*⁴² – e não se pensava em que tipo de relações se estabelecia entre as categorias usadas, para pensar diferentes formas de opressão. Como nas

⁴² Em *Thinking sex*, sexo aparece como vetor de opressão que atravessa outros modos de desigualdade social; não podendo ser reduzido a classe, raça, etnia ou gênero, nem ser entendido nesses termos.

teorias construcionistas dos estudos gays e lésbicos, natureza e cultura aparecem estaticamente cindidos. O determinismo biológico aparece como uma ameaça, uma vez que o biológico pode ser utilizado como ancoragem para afirmar disposições de ordem moral e cultural. A reação dessa perspectiva ao determinismo biológico traz a natureza como massa de modelar esculpida pela cultura. O sonho de uma “sociedade andrógina e sem gênero (embora não sem sexo), na qual a anatomia de uma pessoa seja irrelevante para o que ela é, para o que ela faz e para a definição de com quem ela faz amor”, reforça a cisão entre natureza e cultura, enfatizando a cultura como *locus* da ação transformadora do feminismo, num projeto de resgate da androginia e do polimorfismo sexual pré-culturais.

Em *Gênero: uma categoria útil de análise histórica* de Joan Scott (1995 [1988]), a formulação da categoria gênero também aparece vinculada à preocupação com a historicização. A contextualização também é fundamental, implicando a ênfase no caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo, bem como a rejeição ao determinismo biológico. No decorrer do texto, gênero é definido como: “elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos” (p.86); “um campo primário no interior do qual, ou por meio do qual, o poder é articulado” (p.91); e, “não faz apenas referência ao significado da oposição homem/mulher; ele também o estabelece” (p.92). A transição de uma perspectiva construcionista para uma perspectiva pós-estruturalista fica evidente na crítica ao caráter fixo e permanente das oposições binárias, que aparece ainda de modo um tanto contraditório em relação à revestida da afirmação de um caráter relacional entre as definições normativas de masculinidade e feminilidade, que devem ser contextualizadas. Há a ambição de firmar gênero como uma categoria de análise capaz de transformar paradigmas disciplinares, em vez de atuar como categoria descritiva de apenas mais um tema de estudos.

Apesar de sugerir a necessidade da abordagem integrada de gênero, “raça” e classe, ao definir gênero como campo primário, por meio do qual o poder é organizado, Scott acaba por assumir um paralelismo em relação às questões econômicas e raciais, senão uma priorização de gênero em relação a estas últimas. O corpo, assim como em Rubin, não é tematizado, embora a relação entre diferença sexual e organização social seja problematizada. Diferentemente de Rubin, Scott não tematiza a sexualidade ao pensar gênero como categoria de análise.

5. Corpos e diferenças

Nos anos 1990, Butler (2003a [1990]) surge como uma das autoras mais radicais em seu afastamento em relação às feministas dos anos 1970, ao usar o método genealógico em relação às apostas feministas, problematizando categorias fundacionais que criariam ilusões de naturalidade, tais como sexo, gênero, identidade e corpo. As formulações de Butler (2002; 2003a) centram-se, especialmente, na produção de sujeitos e modos de subjetivação. Nesse sentido, a autora recusa o dualismo natureza/cultura e o construcionismo social, ao contestar a idéia de socialização como interiorização de normas sociais e focar sua investigação nos corpos e nos processos de materialização. Gênero, em Butler, passa de categoria analítica a aparato de produção de estruturas binárias. A definição de matriz heterossexual como uma “grade de inteligibilidade cultural por meio do qual corpos, gênero e desejos são naturalizados” (Butler, 2003a, 215-16 - nota 6), aponta para uma crítica não apenas da naturalização do gênero, mas da naturalização dos corpos e dos desejos.

Bodies that matter (1993) procura desfazer mal entendidos causados por interpretações que confundiram performatividade e performance na leitura de *Gender Trouble* (1990), tomando por objetivo inicial considerar a materialidade do corpo. Para tanto, Butler começa por uma reflexão acerca da materialidade do sexo e da relação entre gênero, agência, subjetivação e corpo. Nessa reflexão, a autora questiona a noção humanista de sujeito, na qual a agência passaria pelo voluntarismo e pelo individualismo – o sujeito que decidiria sobre seu gênero - e apresenta gênero como parte do conjunto de constrangimentos e normatividades impostos ao sujeito, e como algo que se constrói a partir de relações de poder. Nesse sentido, ao sujeito não cabe decidir sobre seu gênero, uma vez que é, ele mesmo, constituído a partir das normas de gênero.

O “sexo”, assim como em Foucault, é visto como um ideal regulatório. Ideal que produz os corpos que governa, materializando-se através da repetição ritualizada das normas de gênero. A materialidade é, portanto, apresentada como o efeito mais produtivo do poder. Nesse sentido, não se trata de pensar no construído como algo artificial e prescindível, nem tampouco de compreender a condição constitutiva das normas de gênero

pela perspectiva de algum tipo de determinismo cultural:

Conceber o corpo como algo construído exige reconceber a significação da própria construção. Se certas construções parecem constitutivas, ou seja, se têm o caráter de ser aquilo “sem o que” não poderíamos sequer pensar, podemos sugerir que os corpos só surgem, perduram e vivem dentro das limitações produtivas de certos esquemas reguladores em alto grau generalizados. (Butler, 2002:14 - tradução livre)

A proposta elaborada por Butler se coloca como uma recusa a operar a partir de uma cisão polarizada entre natureza e cultura, própria das abordagens construcionistas. Em certa medida, Butler parece concordar com a crítica que refere em seu texto, e que atribui às abordagens construcionistas um certo tipo de “somatofobia”, ao afirmar que, em boa parte dessas abordagens, a natureza seria pressuposta como uma superfície passiva, fora do social, vista como contraparte deste, sobre a qual o social atuaria unilateralmente, investindo-a com seus parâmetros e significados, de modo a usurpar a própria agência dos sujeitos e instaurar um tipo de determinismo cultural.

Como alternativa às concepções construcionistas, Butler propõe um “retorno à noção de matéria, não como local ou superfície, mas como um processo de materialização que se estabiliza através do tempo para produzir o efeito de fronteira, de fixidez e de superfície daquilo que nós chamamos matéria” (Butler, 2002, 28 – tradução livre). Esse processo de materialização é pensado em relação aos efeitos produtivos e materializadores do poder regulatório, no sentido foucaultiano. Nessa direção, as normas de gênero são vistas como restrições constitutivas que fazem com que os corpos se materializem como “sexuados” e que, ao mesmo tempo, produzem o terreno dos corpos culturalmente inteligíveis e o domínio dos corpos abjetos e impensáveis. A questão deixa de ser “de que modo o gênero é constituído através de uma interpretação do sexo?”, deslocando-se para “através de que normas regulatórias o próprio sexo é materializado?”.

A fim de enfrentar o que formula como “o conjunto de oposições metafísicas entre materialismo e idealismo” presentes nas críticas ao construcionismo, e de questionar os apagamentos e exclusões que, para ela, constituiriam o limite das próprias formulações construcionistas, a autora propõe reformular a idéia de performatividade discursiva nos termos de uma citacionalidade. Para tanto, recupera a idéia de “assumir um sexo”, presente no jargão lacaniano, sustentando que tal formulação passa a falsa impressão de uma escolha altamente reflexiva ao ocultar o caráter impositivo dessa assunção, que apenas reiteraria,

pela identificação compulsória com suas demandas normativas, um aparato regulatório de heterossexualidade.

A idéia de reiteração é elaborada a partir da formulação de Derrida a respeito do caráter derivativo do poder: o sucesso de um enunciado performativo depende do fato de que cite convenções de autoridade. Dessa formulação, deriva a idéia de que o sujeito só venha a existir como tal, através de uma sujeição às normas do sexo. Tais normas assumiriam controle na medida em que são citadas, derivando seu poder das citações que impõem. Se um ato performativo é aquele que produz o que nomeia, a performatividade reelaborada nos termos de uma citacionalidade não permite que se pense num ato singular, mas na reiteração de uma norma ou conjunto de normas, que, ao adquirir o *status* de ato, no presente, dissimula as convenções das quais é uma repetição.

Se o “sexo” é o efeito sedimentado de uma prática reiterativa e, assim, adquire efeito naturalizado, em virtude dessa reiteração, fissuras são abertas, podendo serem vistas como aquilo que “escapa ou excede a norma”. Essa instabilidade é vista pela autora como “a possibilidade desconstitutiva no próprio processo de repetição, colocando a consolidação das normas do “sexo” em uma crise potencialmente produtiva” (Butler, 2002: 29).

Se a construção/materialização do gênero atua por meio de exclusões, de modo que o humano não seja apenas produzido contra o inumano, mas através de um conjunto de apagamentos radicais que recusam a possibilidade de articulação cultural, caberia a esses corpos abjetos a ameaça de questionamento da estabilidade da norma e dos pressupostos fundantes do sujeito sexuado. Essa ameaça, segundo Butler, não deve ser encaminhada como um questionamento ou uma negação permanente das normas sociais – o que “a condenaria ao *pathos* do fracasso perpétuo” – mas como um recurso crítico para rearticular os próprios termos da legitimidade simbólica. Nesse sentido, a “desidentificação” com as normas regulatórias através das quais a diferença sexual é materializada, seria tão ou mais crucial para a rearticulação da contestação democrática, do que a estratégia de criação de identificações com finalidades políticas, típica da política de identidades. Daí a ênfase da autora nas paródias, que se apropriam de modo desestabilizador das identificações normativas, e nos atos corporais subversivos.

Nos anos 1990, outras autoras enfrentaram a questão dos corpos e dos dualismos. Anne Fausto-Sterling (2001/02 [2000]) questiona a afirmação de que “a sexualidade não é

um fato somático, ela é um efeito cultural” (Halperin, 1993: 416), argumentando que os modos norte-americano e europeu de entender o funcionamento do mundo dependem, em grande parte, do uso de pares de opostos, como sexo/gênero, natureza/criação, real/construído e que, no uso cotidiano, conjuntos de associações desse tipo costumam andar juntos. Para a autora, o dualismo sexo/gênero limita a análise feminista, uma vez que, posto numa dicotomia, gênero exclui a biologia e a possibilidade de uma análise sócio-cultural do corpo. Nas discussões públicas e científicas, argumenta ela, sexo e natureza são considerados reais, enquanto gênero e cultura são vistos como construídos, mas o próprio dimorfismo sexual é construído pelo social e reforçado pela tradição de invisibilizar os nascimentos intersexuais. Desse modo, entende que a pesquisa científica que usamos para compreender a natureza dos materiais que formam o mundo, a forma em que se dá o debate e as ferramentas escolhidas, são apenas tecnicamente limitados, mas marcados por contextos sociais e históricos.

Para Fausto-Sterling, assim como para Butler (2002), a matéria, apesar de inegável⁴³, já contém noções de gênero e sexualidade, de modo que “não pode ser um recurso neutro sobre o qual construir teorias ‘objetivas’ ou ‘científicas’ do desenvolvimento e diferenciação sexual” (Fausto-Sterling, 2001/02: 63). Por outro lado, a autora critica os argumentos de Elisabeth Grosz em *Volatile bodies* (1994) por “deixar um resíduo não explicado de natureza” ao postular “impulsos inatos que são organizados pela experiência física em sensações somáticas, que se traduzem no que chamamos de emoções” (Fausto-Sterling, 2001/02: 68).

Os humanos são biológicos e, portanto, em certo sentido, seres naturais e sociais e, em certo sentido, artificiais – ou, se quiser, entes construídos. Podemos imaginar um modo de ver a nós mesmos, à medida que nos desenvolvemos desde a fertilização até a velhice, como simultaneamente naturais e não naturais? [...] Os teóricos do desenvolvimento sistêmico negam que haja basicamente dois tipos de processo: um guiado pelos genes, hormônios e células do cérebro (isto é, a natureza) e outro pelo ambiente, a experiência, o aprendizado ou forças sociais rudimentares (isto é, a criação). (Fausto-Sterling: 2001/02: 68;70).

Para ilustrar tais abordagens, Fausto-Sterling usa como exemplo uma teoria sobre o funcionamento do cérebro, o connexionismo. Oposto a teorias que sobrepõem funções e anatomia cerebral, o connexionismo afirma que a função surge a partir da força e da

⁴³ A materialidade significada através dos “domínios da biologia, anatomia, fisiologia, composição hormonal e química, doença, peso, idade, metabolismo, vida e morte” não pode ser negada (Butler, 2002: 66).

complexidade de muitas conexões neurais que atuam ao mesmo tempo. Assim, a informação não estaria em lugar algum, resultando de diferentes conexões e forças, de modo que pequenas mudanças poderiam produzir grandes efeitos, e que um mesmo comportamento poderia ter muitas causas subjacentes, eventos que acontecem em diferentes momentos do desenvolvimento. A partir dessa perspectiva, haveria a possibilidade de um olhar muito mais dinâmico e do rompimento de dicotomias entre mente/corpo, natureza/criação e real/construído.

Uma das fundadoras desse debate acerca do rompimento de dicotomias, Donna Haraway pode ser aproximada desta discussão a partir de sua crítica ao que denomina paradigma da “identidade de gênero”, que teria sua origem no trabalho de psicanalistas como Sigmund Freud e na distinção entre sexo e gênero estabelecida nas formulações psiquiátricas de Robert Stoller, posteriormente retomadas por John Money (Haraway, 2004[1991]). Em *“Gênero” para um dicionário marxista*, Haraway concorda com Butler na avaliação de que esse paradigma postula uma identidade coerente e estável que relaciona sexo a biologia e gênero a cultura, mas sua crítica dirige-se sobretudo ao fato de que tal paradigma carrega consigo uma história sócio-política relacionada ao discurso colonialista ocidental e à dominação daqueles que foram ou são situados no pólo “natural”.

Assim como Fausto-Sterling, Haraway é crítica do construcionismo, tanto por isolar o sexo, de modo a tornar biologia sinônimo de corpo e não um discurso aberto à intervenção, quanto por tornar as feministas menos capazes de desconstruir o modo como os corpos aparecem como objeto de conhecimento e espaço de intervenção da biologia. Seus argumentos vão no sentido de ir além da dicotomia em direção a um conceito de gênero totalmente politizado e historicizado. É crítica também da noção de um “eu interior” coerente, que, assim como Butler, considera uma ficção reguladora desnecessária. No entanto, para ela, cada condição de opressão requer análise específica que recusa a separação, mas insiste na não identidade de “raça”, sexo e classe, de modo que a identidade pessoal e coletiva é precariamente e constantemente reconstituída.

6. Gênero, sexualidade e a perspectiva da interseccionalidade

As formulações de Haraway, escritas inicialmente com o objetivo de integrarem um verbete sobre o termo “gênero” para um dicionário marxista, tomam em consideração não apenas o sentido de gênero no par sexo/gênero, mas também suas implicações para conceitos relacionados a sexo, sexualidade, diferença sexual, geração, parentesco, “raça”, taxonomia biológica, linguagem e nacionalidade. Desse modo, “gênero é central para as construções e classificações de sistemas de diferença” (Haraway, 2004: 209). Daí, a especial atenção dedicada pela autora aos estudos antropológicos e ao pensamento produzido pelas “mulheres de cor”, que questionam postulados e dicotomias do pensamento feminista branco ocidental:

Finalmente, e ironicamente, o poder político e explicativo da categoria “social” de gênero depende da historicização das categorias de sexo, carne, corpo, biologia, raça e natureza, de tal maneira que as concepções binárias, universalizantes, que geraram o conceito de sistema de sexo/gênero, num momento e num lugar particular na teoria feminista sejam implodidas em teorias da corporificação articuladas, diferenciadas, responsáveis, localizadas e com conseqüências, nas quais a natureza não seja mais imaginada como recurso para a cultura ou o sexo para o gênero (Haraway, 2004: 245).

Embora a necessidade de articular a análise com outras diferenças seja apontada desde os anos 1970, na trajetória dos estudos feministas ou de gênero temos abordagens que tomam gênero, classe, “raça” e sexualidade como eixos de opressão/dominação ou marcadores de diferenciação tratados de modo paralelo, e trabalhos que, além disso, subordinam alguns desses eixos ou marcadores a outros. Mais recentemente, temos, como sugere Haraway, tentativas de trabalhar a partir da articulação de eixos, mas elas não necessariamente decorrem da crítica ao sujeito humanista ou da abordagem do corpo.

Em Butler (2002), como vimos, há uma preocupação especial em pensar processos de subjetivação sem recorrer a dualismos como corpo/mente ou natureza/cultura, o que se traduz na idéia de um processo de materialização dos corpos. No que diz respeito à articulação de marcadores de diferenciação, o que Butler sugere é que a performatividade de gênero não pode ser teorizada separadamente da prática forçosa e reiterativa dos regimes sexuais regulatórios, retomando preocupações com a naturalização da heterossexualidade e da relação entre reprodução e gênero, há muito presentes no pensamento feminista (Firestone, 1976; Rubin, 1975; Rich, 1980; Wittig, 1981). No entanto, a priorização dessa

articulação traz conseqüências do ponto de vista da possibilidade de analisar as intersecções entre vários tipos de diferenças.

Butler (2002) chega a formular “raça” como algo que se produz parcialmente como efeito da história do racismo, e que tem suas fronteiras e significações construídas ao longo do tempo, não só em relação ao racismo, bem como em relação à oposição ao racismo. No entanto, reconhece, já na introdução do livro, as dificuldades na articulação de gênero, “raça” e sexualidade, afirmando que “pensar o poder contemporâneo em toda a sua complexidade e em todas as suas interarticulações continua sendo, apesar de sua impossibilidade, indiscutivelmente importante” (Butler, 2002: 43-4; tradução livre).

A formulação de simbólico, como um conjunto de normas sexuais racialmente articuladas, talvez perca um pouco de sua força sob o impacto da articulação preferencial que faz entre sexualidade e gênero. A noção de simbólico pode ser interpretada como provendo às normas sexuais um caráter universal, o que é reforçado pela formulação de matriz heterossexual: a delimitação de sujeitos viáveis a partir da coerência entre sexo, gênero e desejo tem sido apontada na literatura, especialmente na antropológica, como uma construção ocidental, especialmente presente na Europa e nos Estados Unidos.

As dificuldades na teoria de Butler relacionam-se tanto à abordagem pela via da psicanálise, que tende a privilegiar aspectos relativos a sexo – diferença sexual e comportamento sexual - na constituição dos sujeitos, quanto à aproximação prioritária com um conjunto de questões que foram situadas criticamente pelas “mulheres de cor”, por não levarem em conta os entrelaçamentos de “raça”, nacionalidade, sexo e classe na produção de sistemas de diferenças hierárquicas⁴⁴.

Por outro lado, a partir da antropologia, Marilyn Strathern (1988) tem discutido a natureza fragmentada e múltipla dos corpos, em termos de gênero, a partir de pesquisas na região de Mount Hagen na Nova Guiné, enquanto Anna Meigs (1990) relata – a partir de outro povo dos planaltos da Nova Guiné – concepções de gênero que incorporam a idéia de que as pessoas podem se tornar mais ou menos masculinas ou femininas, por meio do contato ou ingestão de substâncias consideradas femininas⁴⁵. Henrietta Moore (1997), por sua vez, discute o fato de que etnografias recentes, em várias sociedades, tenham apontado

⁴⁴ Para a crítica das “mulheres de cor” a perspectivas universalizantes, ver Haraway, 2004.

⁴⁵ Para uma discussão dos dados de Strathern, ver Moore, 1997.

para a coexistência entre categorizações de gênero baseadas na genitália externa e outras formas de conceituação múltiplas e processuais. De acordo com Moore, fatos desse tipo podem ter sido negligenciados em abordagens anteriores, tanto pela dependência das ciências sociais em relação a um modelo de gênero que enfatiza a natureza fixa e binária das diferenças sexuais, quanto pela concepção de cultura, com um conjunto abrangente de crenças e costumes igualmente compartilhado por todos os membros de uma sociedade. Nessa direção, os questionamentos aos binarismos e à noção de cultura, como todo coerente, parecem ter lançado a possibilidade de que as pesquisas antropológicas estejam mais abertas, para captar modelos de gênero diferentes e contraditórios no interior de uma mesma sociedade e sua intersecção com outros marcadores de diferença. Retomarei esse ponto no próximo capítulo, mas, antes, gostaria de voltar à reflexão sobre as contribuições de Butler.

Ela chega a criticar a primazia da diferença sexual na formação do sujeito na linguagem lacaniana convencional e reconhece que “na constituição do sujeito, a ordem da diferença sexual não é anterior à de raça ou classe” (Butler, 2002: 191). No entanto, embora destaque a importância de submeter o paradigma psicanalítico a essa percepção, o recurso à noção de simbólico dificulta a operacionalização contextualizada de noções como materialização e performatividade, de modo que se possa pensar como diferentes eixos de diferenciação se constituem mutuamente em contextos específicos. Apesar de indicar o uso da categoria “mulheres” como um campo sempre aberto a novas inclusões (Butler, 2003a[1990]), e do caráter inovador de suas contribuições a partir de conceitos como performatividade e processo de materialização, o recurso à noção de simbólico e a possibilidade de universalização das características atribuídas a uma matriz heterossexual levam a questionar: em que medida essa priorização da crítica a um imperativo heterossexual não limita o alcance das proposições de Butler a respeito dos “corpos abjetos”? Por que, necessariamente, a abjeção deve ser pensada em termos da heterossexualidade compulsória ou da matriz heterossexual? Como a abjeção sexual se constitui a partir de outros campos de poder estruturados em esferas analíticas separadas, que, segundo a própria autora, “não podem se constituir sem as outras” (Butler, 2002: 242).

Recentemente, autoras que produzem a partir das críticas pós-coloniais têm colaborado para operacionalizar uma análise social que lide com vários eixos ou esferas de

poder ou de diferenciação social, de modo contextualizado e localizado. Anne McClintock (1995) argumenta, na mesma direção que Butler (2002), no sentido de que classe, “raça” e gênero são categorias articuladas, na medida em que não são campos distintos de experiência, isolados uns dos outros ou simplesmente justapostos, mas que existem concretamente *em e através* de relações com cada um dos outros. Nesse sentido, não se trata de tomá-los como redutíveis uns aos outros ou idênticos, mas reconhecer que existem em relações íntimas, recíprocas e contraditórias. Na análise de McClintock, o imperialismo e a invenção da “raça” são tomados como aspectos centrais da modernidade ocidental, mas de um modo que se tornou fundamental, não só para a auto-definição da classe média, como também para o controle das “classes perigosas”: trabalhadores, judeus, prostitutas, feministas, gays e lésbicas, criminosos etc. O imperialismo não pode ser analisado, por outro lado, sem levar em conta o culto da domesticidade e o estabelecimento do doméstico como reino “natural” da família, bem como sem levar em conta os padrões de desvantagem baseados em gênero.

Também na direção de pensar a articulação de eixos de diferenciação, Avtar Brah e Ann Phoenix (2004) definem o conceito de *interseccionalidade* como designando os efeitos complexos, irreduzíveis, variados e variáveis, que se seguem quando múltiplos eixos de diferenciação – econômicos, políticos, culturais, psíquicos, subjetivos e experienciais – se intersectam em contextos históricos específicos. A análise de interseccionalidades em Brah (2002) conecta-se a uma elaboração de *diferença* como categoria analítica que articula experiência, relações sociais, subjetividade e identidade. A idéia de diferença não é tomada, aí, em si mesma, de modo essencial, mas como categoria que remete a processos de designação de “outros”. Sujeitos e experiências são pensados como estando sempre em processo, ao passo que as identidades, como enunciados contingentes.

As formulações de McClintock e de Brah parecem se beneficiar do processo de elaboração de reflexões que pontuamos brevemente nas últimas páginas. A elaboração de diferença como categoria analítica em Brah, em especial, sistematiza uma série de reflexões acerca do sujeito, da experiência⁴⁶, da capilaridade do poder, da contingencialidade das identidades e da articulação de eixos de diferenciação. Desse modo, parece oferecer um

⁴⁶ Para uma crítica da de experiência, ver Scott, 1998.

ponto de partida para operacionalizar, de modo menos focado no imperativo heterossexual, as importantes contribuições para o rompimento de dicotomias entre corpo/mente, natureza/cultura e real/construído, oferecidas pelas formulações de Butler (2002), a respeito da performatividade e da materialização dos corpos.

7. Diferença X semelhança: voltando à “comunidade”

Ao olhar retrospectivamente para a recente relação entre antropologia e feminismo, Henrietta Moore (1996) delinea um processo a partir do qual se produziu, e se tem produzido, uma reformulação, tanto da teoria antropológica, quanto da teoria feminista. Nesse processo, teria havido, num primeiro momento, a passagem da crítica feminista e do surgimento da “antropologia da mulher”, nos anos 1970, a um questionamento de “a mulher” como categoria universal, e do privilégio das antropólogas no estudo “da mulher”. Posteriormente, a redefinição desse projeto como “estudos de gênero” teria levado a trabalhar a relação com outras diferenças, como as raciais e de classe. Desse modo, a antropologia contemporânea estaria em condições de refletir a respeito do feminismo, sob a base do desmantelamento da categoria “mulher”, e de proporcionar dados de diversas culturas, que demonstrem a hegemonia ocidental na teoria feminista. Do mesmo modo, o olhar para diferenças raciais teria levado a uma auto-reflexão na teoria antropológica, no sentido de questionar a teorização das diferenças, apenas pela idéia de etnocentrismo ou diferenças culturais, e tem conduzido à busca de meios para analisar as intersecções entre diversas classes/tipos de diferenças (como classe, gênero e “raça”), levando a um ressurgimento da diferença em detrimento da semelhança.

Diferença e semelhança foram o mote deste capítulo, ao evocar o “nós” que afirma estar “em todos os lugares e em todas as profissões”. Como vimos no início do capítulo, noções como “comunidade”, “minorias”, “gueto” e “subculturas” foram bastante usadas em boa parte dos estudos gays e lésbicos nos anos 1960 e 1970, em oposição à idéia de uma “sociedade abrangente” opressora. No decorrer do capítulo, procurei situar o percurso intelectual que envolve a elaboração e a crítica de argumentos construcionistas, tanto no campo dos estudos gays e lésbicos, quanto no campo dos estudos feministas e de gênero, e a abertura para pensar a articulação contextualizada de diferentes eixos de diferenciação

social. A provocação inicial a essa discussão era: sobre qual base se constitui a comunidade? Após essa retomada de alguns dos debates que vêm construindo a (homo)sexualidade, como objeto de conhecimento, parece possível situar as noções de “comunidade”, “gueto” e “subcultura” como “comunidades imaginadas”, no sentido que lhes confere Benedict Anderson.

Anderson (1983) parte de uma reflexão histórica acerca de nações e de nacionalismo. Segundo ele, nacionalidade, nacionalismo e termos correlatos referem-se a artefatos de um tipo particular, criados ao final do século XVIII, a partir de uma conjunção de forças históricas. Uma vez criados, tornaram-se modulares, capazes de ser transplantados, com graus variados de autoconsciência, a uma grande variedade de terrenos sociais, ligar e ser ligados a uma grande variedade de constelações políticas e ideológicas. Assim, ele define nação como uma comunidade política imaginada, e imaginada como, inerentemente, limitada e soberana. Desse modo, Anderson se afasta da oposição real/construído: comunidades podem ser distinguidas, não por sua falsidade ou genuinidade, mas pelo estilo em que são imaginadas – como redes de parentesco, ou por meio de abstrações como classe ou sociedade – mas são possibilitadas por um sentimento de comunhão ou fraternidade.

Desse modo, ao pensarmos no uso dos termos, feito pelos autores no contexto norte-americano dos anos 1960 e 1970, não se trata de contestar o sentimento de fraternidade ou a necessidade política de agrupar ou visibilizar sujeitos que pensavam em si mesmos como homossexuais. Em vez disso, trata-se de enfatizar, a partir das leituras realizadas até aqui, seu caráter politicamente imaginado e contingente, uma vez que a fraternidade pode, a qualquer momento, e a partir de necessidades igualmente legítimas para os que a delimitam, ser reconstruída em termos de outros eixos de diferenciação. Em tempos em que, tanto a criminalização, quanto a patologização de homossexuais deixaram de ser “oficiais”, em boa parte do mundo, há constantes realinhamentos na base da fraternidade e a agenda de pesquisas encontra outras prioridades.

O próximo capítulo retoma os argumentos em torno das noções de “comunidade” e “gueto”, mencionados no início deste, com base em reflexões acerca de diferenças culturais, cultura, sociedade e subculturas e de sua relação com o espaço da cidade. Retomamos, a partir dele, a literatura brasileira, que não foi explorada neste capítulo,

embora reconheça, aí, importantes contribuições para este trabalho, e nos encontramos com o material produzido no decorrer desta pesquisa.

II. EM SÃO PAULO: espaço e diferença

Na 4ª. Feira, fui ao Vermont Itaim, no projeto “Barracão de Zinco”. Trata-se de um projeto de samba da década de 1930 a 1950. A entrada custava 8 reais e começava às 20h00. No flyer dizia: “O barracão é de zinco, mas é nosso”. Depois de passar por pelo menos dois restaurantes chiques e caros, cheguei ao Vermont: o térreo de um prédio, o bar com paredes de vidro escuro, um quiosque de entrada, onde estavam disponíveis folderes de divulgação das atividades da Semana da Visibilidade Lésbica, promovida pela Prefeitura e parceiros – entidades do movimento LGBT e empresas. (...) Do mezanino, pude enfim observar o espaço: tudo de madeira, muito bem acabado, cardápio caprichado no conteúdo e apresentação, bar nos dois pisos, decoração cuidada, com pequenos detalhes que faziam a diferença, como os sofás que circundavam algumas das mesas e a iluminação agradável. O atendimento era ágil e os garçons extremamente solícitos trajavam uma roupa típica de malandro, que ajudava a compor a decoração produzida de modo a brincar com a idéia de botequim. Havia alguns homens (um sentado sozinho, mais dois com amigas e outro com uma amiga também), todos de roupa social. Pareciam ter saído do trabalho. (...) A maior parte do público era formado por mulheres brancas na faixa dos 25 aos 35 anos, dividiam-se entre as que aparentavam ter vindo do trabalho (calça social, sapato ou sandália de bico fino e blusinha) e as que lembravam as estudantes da PUC: calça, cabelos lisos bem compridos (às vezes com faixas), blusas bem femininas, acessórios caros e bem colocados e maquiagem leve. Depois percebi que as pessoas por lá gostavam muito de marcas: notei, por exemplo, cuecas e óculos *Dolce e Gabbana* e um chamativo terninho da *Cavalera*. (diário de campo, agosto de 2007)

A descrição acima é trecho de diário de campo sobre uma das mais elitizadas noites freqüentadas por mulheres que gostam de outras mulheres no circuito de estabelecimentos comerciais de lazer paulistano. Em *O negócio do michê*, ao dialogar com os escritos de Martin Levine (1979) sobre a pertinência da aplicação da idéia de *gay ghetto* ao contexto que estudava, Néstor Perlongher (1987: 56-57) apontava o início da expansão de uma certa “visibilidade homossexual”, antes restrita às “bocas”, para “bairros de classe média”.

Embora falasse majoritariamente de garotos de periferia que, entre a deriva e o cálculo, se engajavam em relações heterogâmicas com homens mais velhos, mais brancos e mais ricos nas noites do centro da cidade, Perlongher não deixou de captar um processo de mudança. De um lado, temos: a vivência mais pública da homossexualidade, praticamente restrita à “região moral”; a “Operação Limpeza” que, sob o comando do delegado Richetti⁴⁷, visava “limpar as bocas” e acabou por reconfigurar o “gueto” homossexual na

⁴⁷ Nome que se tornou conhecido nos relatos de antropólogos (MacRae, 1990; Perlongher, 1987, Pontes, 1985; Gregori, 1992) que estudaram movimentos feminista e homossexual no início dos anos 1980,

região central; a predominância da performance ostensivamente viril e da negação de qualquer indicativo de homossexualidade entre os michês. De outro: a presença de ativistas homossexuais nas reuniões do Somos, o primeiro grupo ativista paulistano, nas manifestações públicas e nos bares mais badalados do centro; a presença dos primeiros “michês gays” na “área da Marquês de Itu” – indicados pelo autor como o “estrato médio da prostituição viril”; e a adesão de Richetti e do Secretário de Segurança Pública a um discurso a favor da assunção e de manifestações contidas da homossexualidade, condenando a dissimulação entre travestis e seus clientes e o escândalo entre as “bichinhas” e prostitutas “que fazem *trottoir*”.

Vinte anos depois da publicação do livro de Perlongher cabe, como fizeram Júlio Assis Simões e Isadora Lins França (2005), falar de uma passagem “do ‘gueto’ ao mercado”, caracterizada pela maior visibilidade do circuito de estabelecimentos comerciais freqüentados por homossexuais na mídia e na paisagem de lazer noturno da cidade, assim como pela diversificação e segmentação desses espaços. O início desse processo, ainda que tenha sido descontinuado, havia sido identificado por Edward MacRae no período pré-Aids (2005[1983]).

Além da constituição de um mercado voltado ao público homossexual, pode-se falar também de muitas outras mudanças: se, até a época em que Perlongher escrevia, apenas uma manifestação pública organizada pelo movimento homossexual tivesse acontecido, no ano de 2006, os eventos de rua que celebram o Orgulho GLBT (gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais) ocorreram por todo o país, em aproximadamente 118 localidades⁴⁸. Na sua 11ª. edição, em 2007, a maior dessas manifestações, a Parada do Orgulho GLBT de São Paulo, levou às ruas 3,5 milhões de pessoas. O movimento em favor dos direitos de homossexuais cresceu e se diversificou no Brasil, abrangendo agora não só *gays e lésbicas*, mas *bissexuais, travestis e transexuais* (Facchini, 2005a). Atualmente, existem várias redes nacionais de organizações ativistas no Brasil, sendo que a maior delas, a Associação

sobretudo pelo fato de suas investidas sobre o “gueto” terem sido o mote da organização da primeira manifestação pública que levou às ruas ativistas homossexuais, feministas, prostitutas, travestis e apoiadores, em 13 de junho de 1980.

⁴⁸ Dado proveniente de consulta ao site da ABGLT – www.abglt.org.br – realizada em 18 de fevereiro de 2007. Dos dados existentes no site da entidade, foram excluídos outros eventos do Orgulho, como seminários e festivais.

Brasileira de Gays, Lésbicas e Transgêneros (ABGLT), contava, no início de 2007, com 157 grupos LGBT afiliados e 57 organizações colaboradoras espalhados pelas cinco regiões do país⁴⁹. As reivindicações do movimento têm alcançado visibilidade a ponto de suscitar projetos de lei e estimular a formação de Frentes Parlamentares em todos os níveis do Legislativo. Suas estratégias também se diversificaram, incorporando a demanda por direitos via legislativo e judiciário e o controle social da formulação e implementação de políticas públicas. A produção de conhecimento em âmbito acadêmico⁵⁰ tem crescido, bem como a “visibilidade positiva” nos meios de comunicação - um exemplo disso é a inserção de personagens homossexuais em boa parte das últimas novelas exibidas em horário nobre. Por outro lado, toda essa visibilidade da temática tem provocado reações conservadoras, das quais os discursos de parlamentares ligados à chamada “bancada religiosa” e os ataques de gangues juvenis a locais de frequência homossexual são apenas exemplos.

Nas últimas décadas, temos assistido a um processo muito dinâmico de transformações no que diz respeito ao lugar social da homossexualidade no Brasil: da estigmatização trazida com a epidemia de Aids à onda de visibilidade positiva iniciada em meados da década de 1990, nunca se falou tanto e tão abertamente sobre o assunto e esse é um processo que, muito provavelmente, ainda deve se estender pelos próximos anos. Inseridas nesse processo estão a vivência de práticas homoeróticas e as maneiras e nomes usados pelas pessoas para se perceber em relação a elas. Assim, a homossexualidade pode ser vista, como sugere Carrara (2005), como um lugar social cotidianamente construído e disputado por uma gama de atores que se distinguem ou se entrelaçam contextualmente a partir de espaços e atividades sociais muito diversificados. Entre esses atores, figuram o Estado, o mercado, a sociedade civil; operadores do direito e dos saberes médicos, educadores, cientistas sociais; ativistas LGBT, políticos, gestores públicos e religiosos (Facchini, 2005a).

⁴⁹ Dados colhidos em consulta ao site da ABGLT – www.abglt.org.br – realizada em 18 de fevereiro de 2007.

⁵⁰ É possível perceber uma rápida incorporação de temáticas relacionadas à homossexualidade nas pautas dos centros de pesquisas e universidades brasileiras. Silvia Ramos (2005) relata que uma busca na Plataforma Lattes (banco de currículos de pesquisadores mantido pelo CNPq) usando as palavras “homoerotismo”, “homossexualidade”, “gay”, “lésbica” e “queer” resultou em 3.520 trabalhos, associados a 1.420 pesquisadores. Uma busca semelhante realizada em junho de 2001, havia encontrado 490 trabalhos associados a 212 pesquisadores.

A partir dessa perspectiva, que toma a homossexualidade como um lugar social num conjunto de relações de poder variadas e dinâmicas, este capítulo se propõe pensar a relação entre mulheres, homossexualidade, espaço e produção de diferença, lançando mão de um mapeamento dos locais de frequência de mulheres que se relacionam afetivo/sexualmente com outras mulheres no circuito comercial de lazer paulistano. Tal mapeamento será organizado a partir de uma análise acerca de como relações de poder e diferenças se inscrevem no espaço físico da cidade e na produção de lugares.

1. Guetos, manchas, relações e diferença

Falar num “mercado GLS” ou num processo de intensas mudanças na homossexualidade como lugar social nos faz retomar as reflexões de Perlongher. Sua abordagem atenta à dinâmica dos processos e relações sociais que produziam não só a homossexualidade, como os espaços de frequência homossexuais e sua recusa a tomar “gueto” como entidade discreta são pontos de partida fundamentais para este trabalho. A perspectiva de Perlongher decorre do questionamento à contraposição entre uma antropologia “da cidade” ou “na cidade” e entre o foco no território ou na identidade-comunidade. Deve se destacar, ainda, a sintonia entre essa abordagem e debates antropológicos contemporâneos que criticam a abordagem de sociedades ou culturas como entidades discretas, tomadas por oposição a indivíduos, em detrimento da percepção dos processos e das relações sociais (Strathern, 1996; Toren, 1996).

As reflexões de Marilyn Strathern (1996) sobre os limites do conceito de sociedade tornam mais explícito um dos aspectos mais interessantes da abordagem de Perlongher: sua ênfase na socialidade e sua crítica antecipadora a um sujeito estável e coerente. Em seu questionamento sobre a obsolescência do conceito de sociedade, Strathern pondera que esse conceito cumpriu seu propósito ao ser foco para pensar sobre organização social, vida coletiva e relações. A autora sustenta que há derivados úteis desse conceito, que remetem à significância das relações dentro das quais as pessoas existem: esse seria o caso da categorização “social”, do termo “socialidade” como matriz relacional que constitui a vida das pessoas e de “sociedades” para se referir à pluralidade de populações com formas distintas de organização. Sua objeção centra-se na distorção que toma corpo quando o

conceito de sociedade deixa de sinalizar fatos relacionais e passa a obliterá-los. Nessa direção, concepções que apresentam uma anterioridade da sociedade como unidade discreta ou do indivíduo frente às relações sociais não só perdem de vista a significância das relações na vida e no pensamento humano, como abrem espaço para outras dicotomias como indivíduo versus sociedade e real versus abstração, com conseqüências perversas, como a afirmação do individualismo de mercado contra a abstração da sociedade.

Em seu debate com a noção de “gay ghetto” proposta por Levine, Perlongher reconhecia uma base espacial de maior concentração de homossexuais no centro de São Paulo, que, aderindo a uma categoria nativa, concordou em chamar de “gueto”. Enfatizava, assim, seus processos cotidianos de produção, envolvendo desde as micromigrações das derivas homossexuais e a contigüidade com outras “marginalidades”, até as ações da polícia, da vizinhança e de ativistas. Para questionar a perspectiva de Levine, Perlongher partiu para uma comparação entre o “gay ghetto” norte-americano e as “bocas” paulistanas:

1) No quadro do *gay ghetto* americano, a territorialidade perversa vira também residencial; suas instituições não são locais de lazer – como eram segundo registra Hooker, na São Francisco da década de 50 -, mas também posições econômicas e políticas. Conforme delimitam-se com mais clareza seus contornos geográficos, a identidade *gay* assume contornos cada vez mais totalizantes. A tendência do *ghetto*, especula Levine, parece ser a expansão.

2) No caso das *bocas* paulistanas, o território é antes um ponto de fluxo e de ambulação do que um local de residência fixa; nele os *gays* coexistem, literal e espacialmente, com outros tipos de marginais, “sexuais” ou não. Apesar de certa tendência à instalação habitacional por parte dos modernos *gays* (que, porém, parecem preferir áreas mais de classe média), essas moradias parecem ter a marca da fugacidade: hotéis, pensões, pequenos apartamentos alugados, característica da região moral.

Essa dissidência revela-se também no plano semântico. *Ghetto* associa-se às comunidades minoritárias e alastra uma forte carga de “nacionalismo”. *Boca* é um lugar de emissão de fluxos, que se associa (“boca de fumo”, “boca de ouro”, etc.) a qualquer forma de ilegalismo não exclusivamente homossexual. (Perlongher, 1987: 63-4).

A comparação toma quadros situacionais, como o próprio autor faz questão de pontuar. No entanto, estudos norte-americanos mais recentes indicam que “as famosas áreas gays em cidades como Nova York, São Francisco e Los Angeles são exceções à regra geral” (Rothenberg, 1995: 168). Perlongher tinha razão ao apontar a proposta de Levine como “tão comprometida com a sociabilidade empírica sobre a qual se monta que chega até a construir uma ponta de lança intelectual” (Perlongher, 2005 [1988]: 273). Por outro lado, se a idéia de “boca” ainda faz algum sentido para pensar a concentração de espaços de lazer dirigidos a homossexuais na região do centro de São Paulo e ilumina o processo de construção dos lugares de modo geral, ela não parece adequada para pensar o surgimento

de um “mercado GLS” e a expansão, para bairros de classe média e média alta, de locais de lazer e sociabilidade voltados para homossexuais.

Na trilha das preocupações de MacRae (2005 [1983]) sobre o impacto do “gueto” e de seus espaços protegidos nos modos de gerenciar comportamentos e identidades e nas lutas mais amplas para delimitar o que é legítimo, em termos de sexualidade e projetos de vida, trabalhos recentes têm enfatizado a importância de uma política de “visibilidade positiva” levada a cabo tanto por empresários quanto por ativistas homossexuais para a expansão de um mercado dirigido a homossexuais no pós-Aids (Simões e França, 2005; França 2006). A fim de mapear os estabelecimentos que integram esse mercado na paisagem da cidade, Simões e França utilizaram de modo instrumental alguns dos conceitos da família epistemológica elaborada por José Guilherme C. Magnani (2002), especialmente os de “mancha” e “circuito”:

Usamos “mancha” no sentido atribuído por Magnani (2002), como um aglomerado de estabelecimentos reconhecidos por seus freqüentadores como similares do ponto de vista dos serviços que oferecem e da sociabilidade que propiciam, e que apresentam uma “implantação mais estável tanto na paisagem como no imaginário”, constituindo pontos de referência. A “mancha” é uma imagem interessante também para referir-se a algo com formas e fronteiras difusas, com intervalos e “respingos”. [...] O que nos permite falar de um “circuito” homossexual em São Paulo é a percepção compartilhada por seus diversos freqüentadores, de que há similaridades e diferenças entre os serviços e equipamentos oferecidos por determinadas territorialidades. Assim, ao percorrer essas áreas, é possível encontrar serviços similares, ainda que com especificidades em espaços descontínuos. (Simões; França, 2005: 316; 328).

Desse modo, para efeitos de mapeamento do “circuito” os autores delimitavam duas “manchas” – Centro e Jardins. A primeira, mais antiga na paisagem paulistana, seria marcada por menor prestígio social e pela freqüência de “mais gordos”, “mais velhos”, pobres, negros, travestis, michês e “efeminados”/“masculinizadas”. A segunda, situada em espaços “nobres” da cidade, seria marcada por mais integração a circuitos e padrões globalizados (Simões e França, 2005; França, 2006). No entanto, se os padrões de freqüência denotam relações de poder que permeiam a produção dos “lugares” (Gupta; Ferguson, 2000), França (2006: 56-60) reconhece uma série de limitações no uso de “manchas”. Uma primeira limitação diz respeito ao fato de que “as duas ‘manchas’ não conseguem abarcar, em termos territoriais, toda a variedade de espaços de sociabilidade homossexual”: as casas noturnas que se expandem para outros bairros de classe média mais isolados da rede de transportes públicos; *label parties* realizadas em grandes espaços que

geralmente não fazem parte do circuito; saunas que estão em bairros em que não há outros estabelecimentos voltados para homossexuais; botecos e outros espaços não comerciais, como festas domésticas, localizados na periferia. Outra limitação diz respeito à crítica elaborada por Akhil Gupta e James Ferguson (2000) ao isomorfismo entre espaço, lugar e cultura:

Ao associarmos identidades baseadas em preferências sexuais a espaços determinados correremos o risco de reificar as relações de poder a partir das quais os espaços se constituem como lugares, incorrendo em um duplo equívoco: primeiro reduzindo expressões de sociabilidade homossexual a uma “cultura gay” globalizada que se expressa em determinados espaços e, em consequência, invisibilizando outras formas de expressão de sociabilidade homossexual que se constituem em outros espaços. (França, 2006: 57)

Essa última crítica talvez possa ser estendida também ao uso da noção de “circuito”.

De acordo com Magnani:

A noção de circuito também designa um uso do espaço e de equipamentos urbanos [...], porém de forma mais independente em relação ao espaço, sem se ater à contigüidade, como ocorre na *mancha* ou no *pedaço* [...] mais do que um conjunto fechado, o circuito pode ser considerado um princípio de classificação [...] aparece como uma categoria capaz de dar conta de um regime de trocas e encontros no contexto mais amplo e diversificado da cidade (e até para fora dela) (Magnani, 2002:24; 25).

Como princípio de classificação, a noção de “circuito”, tal qual elaborada por Magnani, sugere em seu uso uma qualificação que possibilite identificar o tipo de bens ou serviços oferecidos ou de práticas exercidas: circuito *punk hardcore*, circuito neo-esotérico, circuito *gay*. Nesse caso, o único mecanismo para procurar enfrentar o problema da reificação aludido por França seria a delimitação de outros circuitos mais específicos que sejam englobados, o que mantém, de todo modo, a relação naturalizada entre grupo específico e espaços delimitados. Assim, ao delimitar “manchas” e “circuitos” é possível mapear os locais de frequência de um determinado grupo e obter um efeito de totalidade, mas corre-se o risco de perder de vista não só o processo de construção dos lugares como as próprias relações sociais envolvidas nesse processo.

Na perspectiva de lidar com uma totalidade, França (2006) justapôs situacionalmente ao “circuito” as qualificações “associado a homossexuais” e “GLS” – gays, lésbicas e simpatizantes. O uso de “circuito GLS” procurava enfatizar a constituição de um mercado internamente diferenciado a partir dos anos 1990, integrado a uma noção de “visibilidade positiva”, comum a empreendedores do mercado GLS e a ativistas LGBT, ao

mesmo tempo em que estabelecia uma diferenciação em relação a um período no qual o “gueto” era menos visível e diversificado. No entanto, assim como a idéia de “gueto”, a categoria “GLS” tinha uma história (Facchini, 2005a; França, 2006) e, por mais que tenha se difundido a partir dos roteiros publicados em *sites*, revistas e jornais, há estabelecimentos que não se reconhecem e/ou não são reconhecidos a partir dela.

O trabalho de Perlongher (1987) explicita essa dificuldade. Sua ênfase numa abordagem territorial apresentava-se como alternativa a perspectivas baseadas na “comunidade-identidade”. Ao investigar numa área de convergência e circulação de homossexuais marcada pela contigüidade com outras variantes “marginais” e pela concentração de *michês*, lançou mão da noção de “código-território”⁵¹: “uma territorialidade expressa num código peculiar que distribui atribuições categoriais a corpos e desejos em movimento” (Simões, 2005: 265). Desse modo, demarcava a instabilidade, as incoerências e as contradições que envolviam a atribuição categorial. Os mesmos sujeitos poderiam ser qualificados ou se qualificar de diferentes maneiras de acordo com deslocamentos no espaço ou posições nas relações estabelecidas:

[...] essa confrontação entre dois sistemas classificatórios não se exerce apenas nos parlamentos (nas representações), mas também nos corpos e em seus desejos e é passível de ser levantada geográfica e historicamente. Digamos que deslocamentos na ordem do desejo (porque, afinal, no confronto gay-gay o que se discute é a quem desejar!) correspondem a deslocamentos no espaço urbano. Concretamente, os adeptos de um e de outro modelo tendem a agrupar-se, conforme as modas, em *pontos* diferentes. [...] Esses deslocamentos microscópicos não só estão determinados pelo desejo dos “proto-gays” de se diferenciar das “bichas” (no qual é legível todo um afã de diferenciação social), mas também por renovadas irrupções policiais, que tendem mais à redistribuição e controle das populações que à sua extirpação; e também pela própria lógica do microcapitalismo dos bares. [...] Para complicar mais as coisas, o mesmo sujeito pode qualificar-se (ou ser qualificado) de maneiras diferentes, conforme o lugar em que esteja; pode ser macho em um lugar, gay em outro e bicha num terceiro. Essas mutações podem produzir-se inclusive no mesmo espaço. (Perlongher, 1993)

A contribuição de Perlongher atua, de modo similar à preocupação de Gupta e Ferguson, no sentido de desnaturalizar a sobreposição entre grupos culturalmente unitários e territórios específicos. No entanto, a restrição à noção de “zona moral” associada com a idéia de “margem” (no sentido sociológico) dificulta pensar o surgimento de áreas de

⁵¹ As noções de “código-território” e de “territorialidade” são tomadas por Perlongher (1987: 152) a partir dos trabalhos de Gilles Deleuze e Felix Guattari, especialmente do *Antiédipo* (1976). Para os efeitos deste texto, tomo de empréstimo a definição sintética do uso feito por Perlongher, elaborada por Simões (2005) em apresentação do trabalho do autor para uma publicação recente.

sociabilidade homossexual em bairros de classe média e de estabelecimentos dirigidos ou apropriados por esse público nos bairros de periferia.

Não parece haver na abordagem desse autor uma relação de descontinuidade entre “zona moral” e bairro de residência, tratando-se de espaços interligados e hierarquizados. No entanto, se a idéia de “margem” podia ser aplicada ao lugar social ocupado pela homossexualidade no contexto da primeira metade dos anos 1980, não estou certa de que este seja o mesmo lugar atualmente. É certo que, como destaca Perlongher (1993), “apesar da ‘dignidade homossexual’, o gueto gay se inscreve - territorial e historicamente – no campo da marginalidade”. Porém, como nos lembram Gupta e Ferguson, não se trata de tomar a diferença como ponto de partida, mas como produto:

“vê-la como produto de um processo histórico compartilhado que diferencia o mundo ao mesmo tempo que o conecta” (...) Mas se questionamos um mundo pré-dado de “povos e culturas” separados e distintos, e vemos um conjunto de relações produtoras de diferença, saímos de um projeto de justaposição de diferenças preexistentes para um de exploração da construção de diferenças num processo histórico. Nessa perspectiva, o poder não entra no quadro antropológico apenas no momento da representação – pois a diferenciação cultural que o antropólogo tenta representar foi desde sempre produzida dentro de um campo de relações de poder. (Gupta; Ferguson, 2000: 43)

Após essa reflexão, retomamos a idéia de uma “comunidade homossexual” e as discussões do capítulo anterior. Ao invés de tomá-la como uma entidade discreta no interior de uma “sociedade opressora”, cabe questionar seu processo de produção e desnaturalizar a relação estabelecida entre “povo” – “os/as homossexuais” - e “lugar” – “o gueto”. Assim como a identidade é produzida a partir de processos de exclusão, apagamento e cristalização (Butler, 2002), o “gueto” como lugar imaginado e a idéia de “comunidade” também são produzidos a partir de exclusões, por meio de relações que produzem a diferença, colocando em jogo outros eixos de diferenciação social em contextos específicos.

Por vezes, falarei em “estilos” no decorrer deste e dos outros capítulos da tese. Assim, ainda que retome o tema no próximo capítulo, cabe explicitar em que sentido me refiro a esta noção e qual seu lugar na análise de como a diferença é constituída por meio do uso e distribuição dos sujeitos no espaço da cidade. A noção de estilo vem sendo empregada principalmente nos estudos sobre jovens. Na década de 1970, os pesquisadores do *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCES), da Universidade de Birmingham,

desenvolveram estudos que propunham uma caracterização e análise dos significados dos grupos juvenis que surgiram após os anos 1950. Tais grupos eram interpretados como “subculturas juvenis”, referidas à “cultura da classe” da qual eram originários, sendo vistos como “modos de elaboração e projeção de respostas culturais aos problemas colocados pela especificidade do grupo no interior da classe de origem” (Abramo, 1994: 35). Para além de “constructos ideológicos”, as “subculturas” eram também “meios expressivos para negociar espaços e sentidos no campo da luta cultural”, entendida nesse contexto como relativa à luta pela hegemonia entre classes dominantes e subordinadas (Abramo, 1994: 37).

Em seu estudo sobre “estilos espetaculares” na São Paulo da primeira metade dos anos 1980, Helena Wendel Abramo (1994), argumentava que não só a relação de filiação entre “subculturas” e noção de “cultura de classe” não se aplicava à análise dos grupos que estudava, como era necessário olhar para estes grupos a partir das especificidades geracionais. Assim, numa análise sensível e cuidadosa, a autora procura situar os jovens *punks* e *darks* no interior do contexto histórico e social em que tais estilos aparecem no Brasil, evitando comparações simplistas com os *hippies* ou os jovens que integraram o movimento estudantil na década anterior. O estilo é compreendido em seu sentido “espetacular”, não se restringe à esfera do privado ou implica levar a vida de um modo diferente, na acepção comumente utilizada do termo “estilo de vida”. Está relacionado à esfera do lazer. É “artificial”, vestido e despido, não é “uma representação do *ser* jovem que o exhibe”, trata-se do uso de roupas, música e atitudes para “dar-se a ver” no espaço público. Desse modo, o estilo aparece como “forma de comunicação” e como “encenação”: as “distopias encenadas” por *punks* e *darks* procuravam problematizar sua situação e provocar reações. Os grupos aparecem como “espaço de sociabilidade e elaboração de uma identidade relativa a sua condição juvenil e aos problemas nela encontrados” (Abramo, 1994: 159).

Gostaria de retomar essa circunscrição do estilo a uma “condição juvenil” porque creio que as próprias descrições de Abramo sobre esses jovens e suas questões a ultrapassam. Para tanto, utilizo o estudo de Dick Hebdige (1979) sobre o significado do estilo em “subculturas juvenis”. Nele, Hebdige toma “subcultura” como indicativo de uma “cultura subalterna” ou maneira de lidar com a “subalternidade”, dialogando com estudos baseados na “teoria do desvio”, que creditavam a dinâmica dos estilos juvenis a uma

contraposição à “cultura dos pais”. O autor inova ao se contrapor a uma definição de “subalternidade” pautada exclusivamente na oposição geracional e partir para a análise de cada estilo em relação a um contexto que envolve não só os jovens e seus pais, mas o fato de pertencerem a uma classe de trabalhadores e compartilharem a vizinhança com imigrantes, em boa parte vindos de antigas colônias britânicas e vistos como “não-brancos”. A análise ressalta os estilos como tentativas de subversão do modo como os “valores de classe” lidam com gênero e sexualidade e de uma ordem social que inclui outros eixos de diferenciação como classe e “raça”:

Não tenho tentado prover uma explicação sistemática do “problema” do desvio, nem olhar em detalhes para os vários agentes do controle social (a polícia, a escola, etc) que desempenham um papel crucial na determinação da subcultura. Por outro lado, tenho tentando evitar a tentação de retratar a subcultura (como alguns autores influenciados por Marcuse já se sentiram tentados a fazer) como repositório da “Verdade”, localizar nas suas formas algum potencial revolucionário obscuro. Mais do que isso, tenho apontado, nas palavras de Sartre, para o reconhecimento do direito da classe subordinada (os jovens, os negros, a classe trabalhadora) de “fazer alguma coisa do que é feito deles” – embelezar, decorar, parodiar e sempre que possível reconhecer e superar uma posição subordinada que nunca foi da sua escolha (Hebdige, 1979: 138 – tradução livre; grifos meus).

Apesar de tomar a noção de “subcultura” como ponto de partida, Hebdige o faz de forma muito pouco convencional. Em seu trabalho, a “cultura subalterna” não é olhada de modo isolado, como entidade, mas como relativa a uma posição num campo de relações de poder. Posição que é dinâmica, assim como são dinâmicas as relações entre estilos, gerações e grupos raciais e de classe enfocados.

Para fugir à tentação ou ao risco de substantivar relações, procuro ser coerente com a perspectiva das “interseccionalidades” que norteia este trabalho, e ao invés de falar em “grupos subalternos” (negros, trabalhadores, jovens etc), me refiro a marcadores sociais de diferença ou eixos de diferenciação social e a relações de poder. O caráter espetacular do estilo como forma de “dar-se a ver” e comunicar-se é levado em conta, assim como procuro tomar em conta as múltiplas relações de poder nas quais se inscreve o que é comunicado. Assim, gostaria de refletir sobre a possibilidade de pensar os estilos como operadores de diferenças. Também para manter coerência em relação às perspectivas teóricas mais gerais que informam este trabalho, gostaria de pensar estilos em relação às noções de sujeito, “performatividade”, “citacionalidade” e “paródia”, como referidas por Butler (2002). Dessa maneira, é preciso pensar que os estilos não são produzidos por sujeitos pré-dados, que agem de forma inteiramente consciente em relação aos efeitos a serem provocados pelas

mensagens comunicadas por dada composição de aparência, atitude e música. Os sujeitos são constituídos no processo de citar e deslocar normas sociais e isso pode se dar no processo de composição de um estilo.⁵²

2. No circuito: uma primeira aproximação

Iniciamos nossa aproximação com o material etnográfico produzido nesta pesquisa por meio de um mapeamento dos locais de freqüência dessas mulheres no circuito comercial⁵³ voltado a homossexuais em São Paulo. Essa escolha se justifica pelo fato de que, mesmo tendo diversificado ao máximo a busca de entrevistadas, tais espaços tenham se mostrado de referência coletiva, sendo citados em todas as entrevistas. Vale adiantar, no entanto, que a forma como os estabelecimentos emergem como lugares nas narrativas varia sensivelmente de acordo com as razões apontadas para a ida, o tipo de freqüência e as opiniões sobre eles. A época em que o contato ou freqüência se deu, pensada a partir da história individual ou das transformações ocorridas no conjunto de estabelecimentos, também influencia a maneira como esses espaços aparecem nas entrevistas.

Até a década de 1980, poucos estudos sobre homossexualidade fizeram referência ao impacto das mulheres na paisagem das cidades. Tamar Rothenberg (1995) enumera argumentos utilizados para justificar a ausência de “territórios lésbicos”: menores rendas; menores aspirações em relação a territórios; maior ênfase nas relações sociais; menor

⁵² A compreensão sobre estilos se beneficiou das discussões com Isadora Lins França, Alexandre Vega, Júlio Assis Simões e Luiz Henrique Passador dentro, mas também fora, das atividades do projeto Relações entre gênero, “raça” e sexualidade em diferentes contextos nacionais e locais.

⁵³ O uso da noção de circuito advém da concepção nativa de um “circuito GLS”, mas a extensão do campo não permite a utilização feita por Vega (2007:34) - “lugares unidos simbolicamente e visitados freqüentemente” por pessoas que compartilham um estilo – nem a justaposição do “GLS” – gays, lésbicas e simpatizantes – visto que essa classificação remete à constituição de um mercado internamente diferenciado a partir dos anos 1990, integrado a uma noção de “visibilidade positiva” comum ao mercado GLS e ao movimento GLBT (Simões e França, 2005) e que nem todos os espaços se encaixam nessas características, especialmente, como veremos, os estabelecimentos situados no Bixiga, tradicional “gueto lésbico” já identificado por Perlongher (1987). Falar num circuito “lésbico” também não seria viável, pois muitos espaços são de freqüência mista e muitas entrevistadas rejeitam essa categoria. Desse modo, o uso do termo circuito aparece nesta tese desprovido de um caráter conceitual, simplesmente como modo sintético de se referir ao conjunto formado pelos estabelecimentos comerciais de lazer noturno onde mulheres que têm práticas eróticas com outras mulheres buscam parceiras e/ou relações de sociabilidade com outras mulheres que poderiam considerar suas pares. Esse conjunto de estabelecimentos pode estar, como geralmente ocorre, agrupado a um conjunto mais amplo de estabelecimentos, que inclui os de freqüência masculina, a partir da (homo)sexualidade presumida daqueles que os freqüentam.

acesso ao poder; menor possibilidade de investir em empreendimentos; maior insegurança ao freqüentar espaços noturnos vazios e isolados. Argumentos semelhantes são encontrados em *Em defesa do gueto* (MacRae, 2005 [1983]), primeiro texto a incluir espaços dirigidos a mulheres que gostam de outras mulheres em São Paulo:

Olhando o mundo homossexual de hoje, percebe-se a diferença existente entre a situação dos homossexuais masculinos e a das lésbicas. Os homens são muito mais visíveis e o seu gueto é bem maior, contando com numerosos bares discotecas e saunas, enquanto as mulheres têm menos opções como pontos de encontro. Por um lado, a repressão sofrida pelas mulheres em geral leva as lésbicas (tanto quanto as heterossexuais) a saírem menos sozinhas, a serem mais tímidas quanto a manifestações abertas de sua sexualidade; são mais “enrustidas”, menos visíveis. Outro fator é puramente econômico: as mulheres ganham menos que os homens e, claro, constituem um mercado consumidor menos atraente. Não obstante, há sinais de mudança. Começam a surgir mais bares e discotecas freqüentados predominantemente por mulheres, notadamente no centro de São Paulo. (MacRae, 2005: 303)

Recentemente, Simões e França também se referiram aos estabelecimentos dirigidos a essas mulheres:

A porção lésbica da “mancha” [central] perdeu seu ponto de referência mais famoso, o “Ferro’s Bar”, mas continua abrigando estabelecimentos que atraem uma clientela feminina em que parecem continuar predominando as estilizações corporais e os códigos eróticos que remetem a estereótipos “masculinos” e “femininos”, conforme o modelo do par “caminhoneira” e “*lady*”. [... Na área Paulista-Jardins] a presença de bares para o público feminino é significativamente menor que os destinados ao público masculino, embora seja maior, na mesma proporção, se comparada com a área central. Suas freqüentadoras possuem estilos variados, incluindo uma “fação moderna”. A Alameda Itu concentra a maior parte desses bares que, diferente da maioria dos estabelecimentos destinados ao público masculino, costumam apresentar também música ao vivo, cujo estilo predominante é “MPB moderna”. (Simões; França, 2005: 317; 322)

Embora de dimensões mais reduzidas quando comparado com o circuito de estabelecimentos de presença majoritariamente masculina, o circuito que se constitui a partir dos deslocamentos de mulheres que gostam de outras mulheres pelo espaço da cidade também parece ter acompanhado o movimento mais geral de expansão e diversificação do antigo “gueto” homossexual. O emaranhado de “itinerários” construídos marca e atribui sentidos ao espaço da cidade, pontilhado por “lugares”, espaços marcados pelos significados que lhes são atribuídos pelos sujeitos⁵⁴.

Esse circuito, que ganha sua concretude contingente⁵⁵ a partir dos itinerários dos

⁵⁴ O uso das noções de “itinerário” e “lugar” neste trabalho toma de empréstimo as reflexões de Alexandre P. Vega (2007) acerca das dificuldades implicadas no uso da família epistemológica formada pelos conceitos de “pedaço”, “trajeto”, “mancha”, “pórtico” e “circuito” (Magnani, 2002) e a combinação do modo como tais noções são elaboradas por Augé (1994) e Leite (2002).

⁵⁵ É comum que estabelecimentos dirigidos a homossexuais abram e fechem em curtos períodos de tempo. Estabelecimentos que perduram por longos períodos - como é o caso do Caneca de Prata, bar freqüentado por

sujeitos, aparece então povoado por “lugares”. Um primeiro olhar para os lugares que povoam o circuito revela algumas diferenças: há estabelecimentos ou áreas freqüentados por mulheres mais velhas ou pelas muito jovens; por mulheres de um perfil aparentemente mais popular ou pelas de perfil mais elitizado; em que predominam mulheres de pele mais clara ou mais escura. Há ainda, os que atraem mulheres jovens que se diferenciam por estilos cuidadosamente produzidos; os predominantemente freqüentados por mulheres que constituem parcerias por meio da valorização de diferenciações entre “masculinidade” e “feminilidade” nas performances de gênero; e aqueles onde predominam parcerias homogâmicas em relação a performances de gênero. Como veremos no decorrer do capítulo, não se trata de estabelecer uma relação isomórfica entre determinadas diferenças, “grupos” e “lugares” específicos, visto que diferenciações de classe, geração, gênero, cor/“raça” e sexualidade se entrecruzam nos vários e distintos “lugares” e não necessariamente fazem com que se constituam “grupos”. Trata-se, antes, de descrever o que um primeiro olhar para o circuito sugere com relação às diferenciações potencialmente implicadas na produção dos lugares. Assim, ainda que as dimensões desse circuito sejam reduzidas e a circulação de informações sobre ele seja mais restrita quando comparado ao que se constrói a partir dos “itinerários” dos homens que gostam de outros homens, é importante enfatizar uma considerável diversidade interna.

Mapear, ainda que parcialmente, esse circuito, com vistas a propiciar uma primeira aproximação em relação aos sujeitos em torno dos quais se constitui essa pesquisa, não é uma tarefa muito simples. Longe de poder dar conta dos “itinerários”, muitas vezes “longos e não contíguos”, e da fluidez resultante das “contingências materiais e simbólicas que marcam as escolhas” (Vega, 2007: 33-34), parto de algumas diferenciações que emergem da observação. Desse modo, opto nesta primeira aproximação por um recorte do circuito

homossexuais mais velhos na Vieira de Carvalho que existe desde 1966, ou o Ferro’s Bar, que foi referência por décadas antes de encerrar suas atividades há alguns anos – são exceções. Mesmo áreas de concentração desses estabelecimentos podem mudar. Quando Isadora Lins França (2006) encerrou sua pesquisa de campo para o mestrado, a área da Rua da Consolação nos Jardins, onde ficavam os estabelecimentos mais glamourosos da segunda metade dos anos 1990, estava entrando em decadência e novos estabelecimentos mais isolados do contato com a rua começavam a surgir em bairros com menor acesso a transporte, como é o caso da The Week. Nancy Achilles (1998 [1967]) ao falar sobre bares gays a partir do contexto norte-americano fazia referência à instabilidade desses estabelecimentos: os bares podiam abrir e fechar rapidamente, sendo muito sensíveis à pressão de policiais, mudanças na freguesia e mesmo à personalidade e carisma de proprietários e funcionários.

comercial delimitado por regiões da cidade em que a trama formada pelo entrecruzamento dos diversos itinerários descritos pelas entrevistadas se torna mais densa, abrindo mão da riqueza que poderia ser propiciada pela inclusão de estabelecimentos próximos aos locais de moradia e outros lugares que constituem os itinerários mais particulares de cada uma das mulheres que colaboraram com esta pesquisa ou das redes das quais participam.

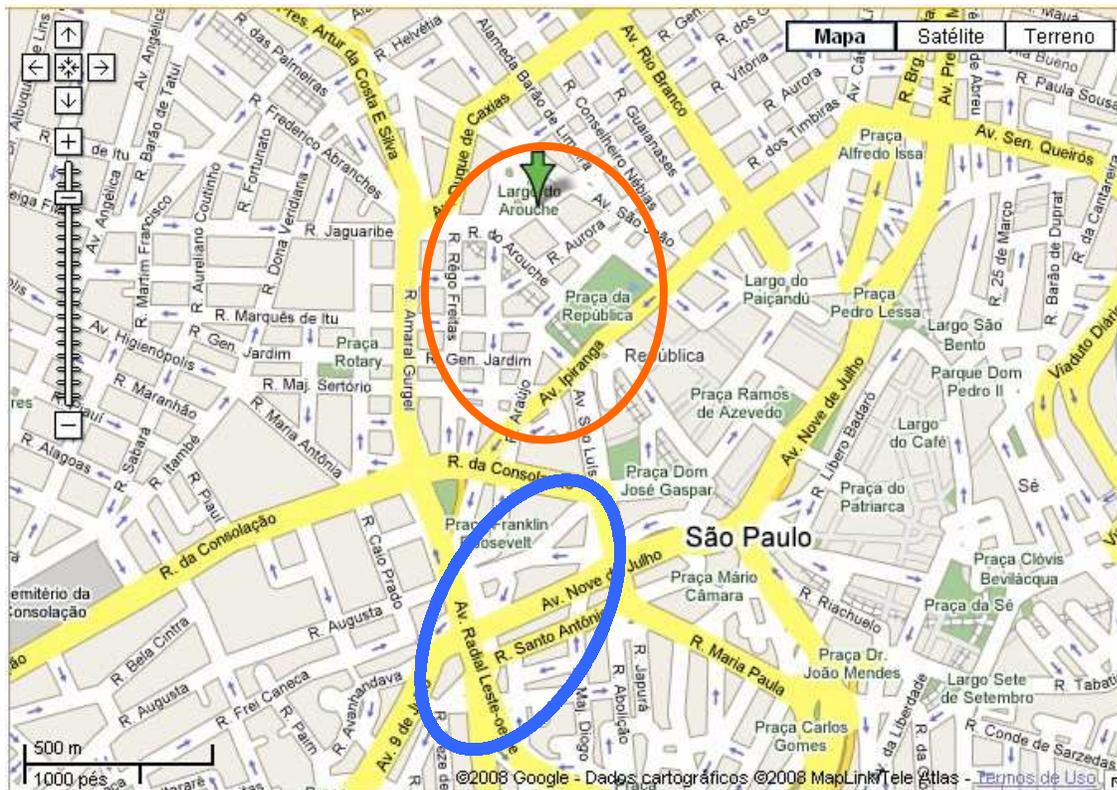
Além da observação, a maneira como os estabelecimentos e regiões da cidade aparecem constituídos como lugares na fala das entrevistadas também está associada à presença de diferentes características de idade, cor, classe, atributos de gênero, maneira de se vestir e formas de classificar a sexualidade e constituir parcerias. O poder de consumo das freqüentadoras também ajuda a caracterizar esses espaços, além da organização, decoração e programação direcionadas à atração de determinado público.

O agrupamento dessas características permitiu a delimitação do que chamei provisoriamente de áreas e sub-áreas. Delimitei, assim, duas áreas que se encontram em espaços situados de modo distinto na “topografia do poder” da cidade (centro velho X bairros de classe média). Nessas duas áreas, diferenças de classe, “raça” e idade e diferenciações baseadas em gênero e sexualidade serviram de base para a delimitação de sub-áreas. Examinadas a partir dos códigos relacionados à atribuição categorial, dos quais nos ocuparemos no quarto capítulo, as sub-áreas correspondem ao que Perlongher (1987) denominou “territorialidades”. Por outro lado, no que diz respeito às diferenças percebidas no público que constrói seus itinerários a partir da freqüência a essas áreas, como argumentam Gupta e Ferguson (2000), pode-se dizer que a identidade de um lugar está relacionada a seu envolvimento específico em sistemas de espaços hierarquicamente organizados e a sua construção cultural como comunidade ou localidade: comunidades imaginadas são também lugares imaginados.

2.1. No centro velho

Na área do centro velho, embora haja variação nos preços praticados pelos estabelecimentos, os valores de *couvert* artístico ou entradas são consideravelmente mais baixos que os praticados no circuito freqüentado por mulheres de estratos médios. Os

estabelecimentos são geralmente marcados por pouca sofisticação em termos de decoração e construção do ambiente e pela proximidade espacial com boates de *show* erótico, cinemas pornô e prostituição de rua de mulheres, michês e travestis. Além disso, são locais de fácil acesso pelo uso de transporte público. O público é mais “preto”/“pardo” e mais pobre e o estabelecimento de parcerias heterogâmicas é mais comum que nos estabelecimentos situados nos bairros de classe média.



Região central (no círculo vermelho, a sub-área da República; no azul, a sub-área do Bixiga)
 Fonte: Google Maps

Nessa área, a delimitação espacial de diferentes territorialidades é mais nítida, dividindo os estabelecimentos situados no entorno da Praça da República e os situados entre a Praça Roosevelt e o Bixiga.

2.1.a.) Sub-área do Bixiga

A sub-área do Bixiga, que parece ter se desenvolvido em torno do “gueto lésbico” referido nas pesquisas de Perlongher (1987) e MacRae (2005 [1983]), é marcada pela contigüidade espacial com as áreas de prostituição feminina da Rua Nestor Pestana com

Praça Roosevelt e da Rua Augusta – em torno das quais estão também vários prédios com *flats* e *kitinetes* que servem de moradia a *garotas de programa* e outros profissionais envolvidos na prostituição e no “mercado do sexo”. A sub-área guarda também contigüidade espacial com a Escola de Samba Vai-Vai e pontos de tráfico de psicoativos ilícitos no Bixiga e na Bela Vista. É vizinha também da área de lazer noturno decadente que tem como centro a Rua Treze de Maio⁵⁶ e do começo da rua Augusta no seu trecho mais próximo ao centro. Esse trecho da Rua Augusta foi recentemente “revitalizado” pela instalação de bares e boates freqüentados por jovens de estratos médios ligados ao *underground*, que convivem com as casas de prostituição locais⁵⁷.

A lateral da Praça Roosevelt que dá acesso ao Bixiga - ocupada, entre meados dos anos 1980 e meados dos anos 1990, por uma mistura de espaços culturais (teatro, cineclubes) e estabelecimentos dirigidos à sociabilidade homossexual masculina⁵⁸ - tem estado sob grande pressão dos moradores e de estratégias de “revitalização do centro”, o que retirou os homossexuais e propiciou a ampliação da ocupação daquele espaço por teatros e barzinhos, de freqüência majoritariamente heterossexual, com exceção do bar Repertório, do qual tratarei adiante.

Essa sub-área possui uma freqüência majoritariamente feminina. Predominam pequenos bares - como o Azulzinho, o Cantinho M, o Acalanto e o Quero Mais, sempre munidos de mesa de sinuca e de karaokê, onde se canta sobretudo sucessos românticos de pagode e música sertaneja. Nessa sub-área, boates como a Êxtase, para onde se transferiu depois o bar Quero Mais, também ofereciam shows eróticos de *strip-tease* e sexo explícito entre mulheres em sua programação, além dos tradicionais karaokê e sinuca e do som mecânico com mistura de *drag music*, *axé*, *funk* e samba.

Esta região se caracteriza pela presença majoritária de mulheres de um leque de

⁵⁶ Citada por Perlongher (1987) como reduto dos “malucos” e tendo vivido seus dias de glória entre os anos 1970 e início dos anos 1990

⁵⁷ Mais referências sobre as adjacências dessa sub-área podem ser encontradas em duas pesquisas que estão em curso: a de María Elvira Díaz Benitez (2008) sobre a indústria da pornografia no Rio de Janeiro e São Paulo e a de Alexandre P. Vega (2007) sobre a sociabilidade juvenil na rua Augusta.

⁵⁸ Os freqüentadores do bar Corsário lotavam a rua nas sextas e sábados à noite. Falo um pouco mais sobre o Corsário em minha dissertação de mestrado (Facchini, 2005). O Corsário era um dos espaços em que o Grupo Corsa, em meados dos anos 1990, fazia os “arrastões” em busca de potenciais participantes. As constantes reclamações de moradores e investidas policiais, que acabaram por causar seu fechamento, levaram a Comissão Organizadora da I Parada do Orgulho GLT de São Paulo, em 1997, a definir a Praça Roosevelt como local de encerramento da manifestação.

idade mais amplo – dos 20 e poucos aos 40 e poucos, concentradas na faixa dos 30 anos - e de menor poder de consumo, pela maior presença de pretas e pardas e pela predominância de pares com uma diferenciação mais evidente de atributos “masculinos” e “femininos”.

Os estabelecimentos dessa sub-área apresentam menor investimento em infraestrutura e oferecem programação bem menos articulada a um estilo *gay* mais popular presente entre boa parte dos rapazes que freqüentam a sub-área da República, marcado por uma estética associada às *drag queens*⁵⁹ e pelo que nos anos 1980 se costumava denominar de “fechação”. Nos estabelecimentos do Bixiga ouve-se *funk* carioca, axé, samba, MPB e sertanejo romântico, com menor presença de uma versão popular de música eletrônica – o *house* com vocais femininos chamado de *drag music*.

2.1.b.) Sub-área da República

A sub-área da República é marcada tradicionalmente pela presença de homens que procuram outros homens (Perlongher, 1987; MacRae, 2005; Barbosa da Silva, 2005; Trevisan, 2000; Green, 2000; Simões e França, 2005; França, 2006). Essa região está inserida num conjunto maior de estabelecimentos voltados a homossexuais masculinos⁶⁰, onde ocorre a busca de parceiros sexuais, tanto nas ruas com o *footing*, quanto em boates - que são famosas por contarem com *dark room*⁶¹ -, nos *cinemões* ou em clubes de sexo⁶².

Há poucos estabelecimentos de freqüência mista de homens e mulheres nessa sub-área. É o caso do Café Vermont, da Queen – ambos bares fechados que cobram pelo ingresso - e da boate Freedom. Nesses estabelecimentos há shows de *drag queens* e a programação musical varia entre o *bate-cabelo/drag music*⁶³ e ritmos populares, como axé

⁵⁹ *Drag queens* tornaram-se personagens visíveis na noite paulistana nos anos 1990. Segundo França (2006: 59), que estudou as mudanças que se deram no “circuito GLS” paulistano nesse período: “o termo designa homens que criam um personagem travestindo-se de mulheres, em determinadas ocasiões sem necessariamente transformar o corpo de forma definitiva e enfatizando o exagero da composição, ao incorporar personagens femininas de forma debochada”.

⁶⁰ Para descrições mais detalhadas dos estabelecimentos de freqüência masculina dessa sub-área ver Simões e França (2005) e França (2006). A pesquisa de doutorado de França, conduzida a partir da Unicamp, tem se concentrado nos estabelecimentos comerciais e espaços de sociabilidade homossexual masculina.

⁶¹ Termo nativo que refere salas escuras que se encontra em partes das boates voltadas para homens homossexuais, são destinadas a trocas sexuais.

⁶² Uma pesquisa sobre clubes de sexo nesta área, bem como na área de freqüência de estratos médios e médios-altos, vem sendo conduzida por Camilo de Albuquerque Braz (2007).

⁶³ “*Drag music*” é uma categoria nativa utilizada para se referir ao *house* dançante, fortemente marcado por vocais femininos e considerado “comercial”, que geralmente é utilizado nas performances de *drag queens*;

e *funk*. Em noites específicas, há shows de MPB, que costumam atrair uma quantidade maior de mulheres. A presença de mulheres nessa sub-área é relativamente recente. Moradora na vizinhança, me lembro de que, na segunda metade dos anos 1990, alguns dos estabelecimentos que hoje têm freqüência mista preteriam mulheres no seu atendimento, numa estratégia similar a que Warren (1998) descreve como sendo usada para afastar freqüentadores heterossexuais de bares gays nos Estados Unidos.

Essa sub-área concentra uma freqüência mais jovem – até 30 anos –, identificada com o que poderia ser chamado de um estilo “gay popular”⁶⁴, incluindo estratos sócio-econômicos baixos e médios-baixos, estes últimos mais presentes no Café Vermont e na Queen, que cobram a entrada no estabelecimento, a título de *couvert* artístico. A boate Freedom tem como principal atividade, em termos de público, a *matinê* aos domingos, reunindo freqüentadores na sua maioria adolescentes. A fila, que garante “entrada VIP” aos 30 primeiros que chegarem⁶⁵, começa geralmente horas antes da abertura da casa, no final da manhã.

“bate-cabelo” é outra categoria nativa usada de modo intercambiável tanto para ser referir ao mesmo que “drag music” quanto à dança que eventualmente acompanha esse tipo de música, onde performances de *drag queens* são simuladas, com movimentos que giram a cabeça de um lado para outro no ritmo da música.

⁶⁴ Ainda que não se trate de um estilo reconhecido como tal, sendo diferenciável a partir de características difusas que são aproveitadas em categorias acusatórias como “bicha poc-poc” ou “pão-com-ovo”, há toda uma rede de relações e trocas que se estabelece no circuito comercial e se estende a espaços como os encontros em *shopping centers* e festas comunitárias organizadas em bairros afastados do centro. Nesses espaços, rapazes bastante jovens se esmeram na imitação de *drag queens*. Acompanhei uma festa organizada num equipamento comunitário em São Miguel Paulista, zona leste da cidade, onde o ponto alto era o momento em que adolescentes produzidos, muitas vezes acompanhados por familiares, apresentavam seus números de *drag*. Alguns deles, inclusive, já participavam de concursos e faziam pequenas participações em estabelecimentos comerciais centrais. Certamente, tudo isso tem relação com as sobancelhas feitas, as roupas justas e a atribuição do nome “drag music” ao *house* com vocais femininos. Concordo com Perlongher (1993) e com Carrara e Simões (2007), como discutirei no Capítulo 4, quanto à inadequação de pensar os modelos classificatórios delimitados por Fry (1982) a partir de uma ótica evolucionista. Sem dúvida, a trajetória das *drags* no circuito comercial paulistano e os estilos focados na figura da *drag* mereceriam ser tomados como foco de estudo. A expressão estilo “gay popular” é usada aqui em referência a elementos como tipo de música, gírias e modos de vestir utilizados no “universo” homossexual mais popular, a fim de demarcar uma diferenciação em relação a estilos mais delimitados presentes entre homossexuais de estratos médios. É também utilizada no texto para demarcar a diferença em relação a um conjunto de estabelecimentos – os do Bixiga – que não têm qualquer afinidade com *drag music* ou outros elementos mais presentes em ambientes como os da República, mais freqüentados por homens ou por público misto.

⁶⁵ O valor da entrada na hora de abertura da boate é de R\$ 3,00.



Boate Freedom: pista em tarde de domingo (foto do site da casa na Internet)

Ainda nessa sub-área, há alguns estabelecimentos cujas proprietárias são casais de mulheres – como o Telepizza Laranjão⁶⁶, na rua Bento Freitas, e o bar Odara, no Largo do Arouche. Esses espaços caracterizam-se por receber um público mais amplo e oferecem serviços tanto para esse público como para as mulheres, contempladas na programação com shows de MPB, confraternizações e outras atividades voltadas às frequentadoras, que incluem amigas das donas e moradoras locais: em geral mulheres de meia idade e de estratos médios-baixos. Os casais que circulam por esses espaços variam entre pares formados por “masculina”/“feminina” e os formados por mulheres cuja estilização corporal demarca menos as diferenças de gênero.

É importante, ainda, destacar que, entre as frequentadoras da sub-área da República, há alguma circulação por casas noturnas de frequência predominante de estratos médios, o que pude perceber ao encontrar mulheres que vão aos bares e boates da República em outros locais, dado que se confirmou nas entrevistas realizadas. No caso das entrevistadas que citaram frequência à sub-área do Bixiga, o mesmo não se verificou, sendo que em geral essas mulheres apenas revezam a frequência a esse conjunto de estabelecimentos com a ida a bares, pizzarias, churrascarias próximas à moradia ou situações de sociabilidade doméstica.

⁶⁶ O Telepizza Laranjão, uma pizzaria *delivery* também frequentada por um público bastante variado, vem adotando algumas iniciativas no sentido de conseguir uma maior identificação com o público de mulheres. Uma dessas iniciativas foi o apoio à VI Caminhada de Mulheres Lésbicas e Bissexuais, de 2008, marcado por uma faixa no trio elétrico da Caminhada, convidando as pessoas a conhecerem o Telepizza. Já o bar Odara foi um dos poucos estabelecimentos comerciais a ter um carro na XII Parada do Orgulho GLBT de São Paulo, que se diferenciava dos outros carros por tocar samba e MPB.

2.1.c.) Variações na área central

Algo um pouco diferente dessa descrição geral ocorre em dois estabelecimentos: o Repertório Bar e a Gruta. O primeiro foi inaugurado em 2006 na Praça Roosevelt, na sub-área do Bixiga, e apresenta um grau um pouco maior de sofisticação de instalações e programação, mais voltada à MPB do que a estilos musicais mais comerciais ou populares, o que parece estar sob o impacto de estratégias de “revitalização” do centro da cidade, assim como a multiplicação dos bares e teatros na praça. A frequência majoritária é de mulheres de estratos médios-baixos ou médios entre 30 e 40 e poucos anos.



Gruta: (1) visão do bar; (2) show erótico (fotos do site da casa na Internet)



Gruta: (1) visão do público na pista; (2) show de samba no palco e, de fundo, corredor que dá acesso ao bar e aos banheiros e camarins (fotos retiradas do site da casa na Internet)

O segundo estabelecimento, a Gruta, situa-se nas imediações da Praça da República: é uma boate que combina traços de estilos associados à “negritude”, como o *black* e o samba, às características mais sexualizadas da região⁶⁷. Majoritariamente

⁶⁷ A área é marcada pelos muitos locais de prostituição e estabelecimentos gays com espaço para trocas sexuais e a boate Gruta funciona num prédio que já abrigou uma das muitas casas de prostituição feminina da região.

freqüentada por mulheres – talvez numa proporção maior que o “90% feminina” prometido no *flyer* de divulgação -, mescla na programação shows de samba de um grupo composto exclusivamente por mulheres, de *drags*, de *strip-tease*, de MPB e o som mecânico com samba, axé, *drag music*, *funk* e *black music*, além de ter karaokê e sinuca. O público se concentra na faixa dos 20 e poucos a 30 e poucos anos e é composto por mulheres majoritariamente pretas ou pardas, que vêm na sua maioria de bairros afastados do centro e que também freqüentam os bares da República e a região da Bela Vista.

2.1.d.) A produção de diferença na área central

O modo como diferenciações em torno de gênero e sexualidade aparecem na área do centro velho remete a recortes de classe e geração. Entre as mais velhas, a distinção entre “masculinas” e “femininas” parece mais rígida, aderindo a padrões mais “tradicionais”. Entre as mais jovens, nem sempre há valorização da composição do par “masculina”/“feminina”, especialmente entre as que freqüentam os barzinhos da República e também circulam pelos estabelecimentos situados em bairros de classe média.

Onde existe a valorização do par “masculina”/“feminina”, sobretudo nas boates locais, percebe-se que o recorte geracional vem acompanhado de significativa diferença nas masculinidades. Um perfil mais “tradicional” geralmente pode ser visto entre mulheres com mais de 30 anos, calçando sapatos e vestindo camisa de botão, calça social ou jeans, num composto de cores sóbrias, combinado aos cabelos curtos com formas angulares. Essa aparência vem acompanhada de uma gestualidade e comportamento também característicos: elas têm o andar mais duro e gestos pausados e contidos, pouco dançam ou mal se movimentam ao dançar, permanecendo a maior parte do tempo, quando em atitude de paquera, nos cantos da casa, lugar de onde observam o movimento. Também podem estar próximas à mesa de bilhar, sempre com uma bebida na mão. São essas mulheres que mais ocupam a sinuca e as que mais parecem levar a sério o jogo, com tacadas estudadas e ar compenetrado.

Por outro lado, as mais jovens, na faixa de até 20 e poucos anos, têm uma aparência mais semelhante à de alguns rapazes da “periferia”: usam calças jeans largas, tênis de *skatista* ou de jogador de basquete, camisetas coloridas largas, algumas com correntes unindo os bolsos da frente e traseiros da calça, similares às utilizadas por rapazes para

compor um estilo *black*, *piercings* no queixo e sobrancelha e tatuagens. Essas garotas têm um gestual consideravelmente mais solto, movendo-se com desenvoltura pela pista de dança, fazendo lembrar o modo como rapazes dançam ritmos como *black music*, samba ou axé em bailes populares. Para elas, o momento da dança é um espaço privilegiado da paquera. Podem ter ou não o cabelo comprido, mas, se tiverem, ele geralmente estará sob o boné, um item que parece essencial na composição do estilo, sugerindo uma adaptação do vestuário e do gestual dos rapazes associados ao *hip hop*. Entre as que têm cabelos curtos, há também a possibilidade de que estejam cuidadosamente arrumados deixando topetes e/ou os fios arrepiados ou dando a impressão de estarem bagunçados.

O perfil das mulheres que se fazem acompanhar pelas “masculinas” varia menos claramente em termos geracionais, sendo muitas vezes só um pouco mais discreto entre as mais velhas, as mais gordinhas e entre algumas das que estão acompanhadas. São mulheres cuja vestimenta e gestualidade poderiam ser classificadas como “femininas”, vestindo calça jeans, bermudas, shorts ou saias sempre justos e blusinhas coladas ao corpo e decotadas, muitas vezes deixando a barriga à mostra. Nos pés, sapatos ou botas de salto e sandálias. O visual se completa com brincos e colares que chamam a atenção em meio aos cabelos sempre longos, muitos tingidos de loiro ou alisados e arrumados de modo a parecerem mais lisos. Essas mulheres parecem beber menos e, em geral, dançam com muita desenvoltura e de modo a explorar uma “sensualidade feminina”, que parece inspirada nas performances de dançarinas de axé ou de *funk* carioca, assistidas de escola de samba e nas *sex symbols* dos vídeo-clipes de *black music* norte-americana.

Assim como a dança e a cuidadosa composição do visual, a gestualidade parece fruto de um treinamento. Isso é especialmente notável nos pares mais jovens. Se entre as “femininas” a dança e os gestos são minuciosamente marcados por características como delicadeza e sensualidade, entre as “masculinas”, o olhar, o jeito de parar o corpo, de posicionar as mãos e a cabeça, de bater o cigarro ou de segurar a bebida também parecem, muitas vezes, resultado de algum tipo de treinamento cuidadoso.

Nessa direção, as danças em pares, além de um momento privilegiado de paquera, colocam em ação verdadeiras performances teatrais, nas quais nota-se não apenas o

investimento em aprender a coreografia⁶⁸ - é impressionante como as garotas na faixa dos 20 anos dançam bem nesses espaços - como também em encenar machos fortes e galantes e fêmeas sensuais e fatais⁶⁹.

A valorização da performance na dança faz com que se torne item especial da programação, com concursos de dança em meio ao show de *drag*, que normalmente atua como se fosse uma apresentadora engraçada de um programa de variedades. Nesses concursos, que acompanhei algumas vezes na Gruta, são chamadas ao palco “masculinas” e “femininas”, que são entrevistadas e convidadas a dançar: para as “femininas”, toca-se samba, axé ou *funk* e, para as “masculinas”, *black music*, para não *ferir a masculinidade*. As donas das melhores performances ganham aplausos e brindes, além de popularidade⁷⁰.

Nas boates freqüentadas por mulheres no centro velho, as parcerias estabelecidas são orientadas quase exclusivamente segundo o padrão “masculina”/“feminina”, com raras variações que admitem “feminina”/“feminina”, mas nunca o par “masculina”/“masculina”. Por diversas vezes acompanhei, ao longo da noite, o isolamento de garotas que poderiam ser consideradas bonitas e que seriam paqueradas em outros estabelecimentos, mas que não se adequavam a uma estilização marcadamente “feminina” ou “masculina” ou que tinham um estilo de feminilidade mais discreto. Eu mesma, que poderia ser classificada como alguém que tem uma performance mais ambígua, cheguei a jogar com vários estilos de roupa para ir a essas boates. Geralmente, permanecia como se estivesse invisível para as freqüentadoras. Numa dessas vezes, apesar dos cabelos curtos, lancei mão de um pouco mais de maquiagem, decote na blusa e uso de salto e o resultado se fez sentir: a garçonete no bar já me atendeu de modo mais atencioso. Estilizações corporais ou performances de gênero ambíguas ou que sejam menos marcadamente estilizadas para compor um par que

⁶⁸ Toda a valorização e a qualidade da performance na dança faz pensar nas descrições de Hermano Vianna (1988) acerca das reuniões domésticas para ensaiar os passos de *funk* que seriam executados mais tarde no salão. O fato de que não tenha me aprofundado no contato com essas mulheres não permite afirmar que o investimento na dança chegue a esse ponto, mas certamente envolve um treino que, se não é feito em grupo na residência de alguma delas, tem relação com a própria freqüência habitual a esse estabelecimento e/ou outros, voltados para homossexuais ou não, onde esses estilos musicais predominam. Uma entrevistada que eventualmente ia à Gruta, por exemplo, relatou que freqüentava bailes *black* desde sua adolescência.

⁶⁹ Esse aspecto da “encenação” será aprofundado no próximo capítulo, num item sobre as redes de mulheres que conheci em bairros periféricos da cidade.

⁷⁰ A compreensão de que há ganhos em participar das brincadeiras de palco feitas pelas *drags*, apesar da exposição pública a brincadeiras jocosas se beneficiou das discussões com Isadora Lins França e Luiz Henrique Passador no âmbito do projeto Relações entre gênero, “raça” e sexualidade em diferentes contextos nacionais e locais.

combina “masculino” e “feminino” não são valorizadas e não parecem despertar atração ou interesse erótico.

Embora as possibilidades de interação erótica sejam bem delimitadas, o que poderia sugerir uma certa rigidez em relação às convenções de gênero locais, eventualmente acontecem performances que lidam de forma mais lúdica com as convenções de gênero. Nem todas, é certo, são bem sucedidas. Uma situação polêmica teve lugar com um show de *strip-tease*, que retomarei no quarto capítulo, feito por uma garota de performance masculina, que adentrou o palco vestida de *cowboy*. Assim que ela entrou, as “masculinas”, que já cercavam o palco à espera do show, se afastaram e, de longe, acompanharam o desfecho do *show* atônitas e sob protestos de que aquilo era um absurdo. *A stripper* foi tirando as peças de roupa mantendo a gestualidade mais contida, até que ficou apenas de coturno e cueca do tipo *boxer*. Quando despiu esta última peça, algumas masculinas se entreolhavam e comentavam que esperavam que ela não fizesse aquilo, que tinha passado dos limites, que aquilo “depunha contra a imagem de todas as masculinas ali”. O show terminou com um silêncio constrangedor e a garota, novamente vestida num estilo “masculina”, permaneceu por mais algum tempo na casa depois, sem que ninguém sequer se aproximasse dela.

No entanto, em outras ocasiões, foi possível observar estilos de masculinidade um pouco mais andróginos, que fugiam ao padrão *black* ou *skatista* local. Um exemplo é o de uma garota bem branca, de camisa branca manga longa, camiseta preta de mangas curtas por cima da camisa, cabelos levantados com cera e lápis no olho. Ela não era baixa, mas estava com uma mulher muito alta, com uma blusa bastante decotada e cabelos longos cacheados. Seu visual, sem dúvida poderia ser classificado como “masculino” e seria até comum numa festa *moderna* ou *do rock*, mas não ali. Apesar disso, ela não foi ignorada e algumas pessoas comentaram durante a noite que era “diferente”, mas que “nela ficava bonito”. Outra vez, numa noite de domingo em que a casa estava meio vazia porque a banda de samba não pôde comparecer, as garotas brincavam no karaokê, enquanto uma “feminina” mais velha que insistia em cantar várias vezes era jocosamente chamada de Hebe, outra garota arrancou aplausos das presentes após cantar uma canção originalmente interpretada por um homem e uma mulher, modulando sua voz entre um timbre mais grave ou mais agudo, imitando cada um dos intérpretes.

2.2. *Nos bairros de classe média*

A área majoritariamente marcada por freqüência de mulheres provenientes de estratos médios estende-se por bairros que, em pesquisas demográficas, aparecem entre os que concentram as maiores rendas médias no município: Pinheiros, Jardins, Vila Madalena e Itaim Bibi. Esses bairros abrigam circuitos de lazer noturno variados, que não se restringem à freqüência homossexual, reunindo uma gama de bares e boates bastante diversificados.

A presença de bares e boates de freqüência homossexual marcadamente feminina fora da região central é bastante recente. Até onde pude localizar, a primeira casa noturna com maior freqüência de mulheres fora da região central foi o Club Z, inaugurado em 1994 na região da Bela Vista, tendo se transferido para o Itaim Bibi em 2002. Com o início da ocupação dos Jardins por casas GLS em meados dos anos 1990, surge a noite Cio em 1997, comandada por Gláucia ++, no bar descolado The Cube, passando posteriormente pelas principais casas do circuito “moderno” da cidade até se fixar no D-Edge, clube “descolado” da Barra Funda. Em Pinheiros, uma das primeiras casas para mulheres, a Ipsis, foi inaugurada na segunda metade dos anos 1990. Inaugurado em 1997, o Farol Madalena foi o primeiro estabelecimento para mulheres no Itaim Bibi, seguida pelo Bardagrá inaugurado em 2001. Nessa época, no bar Pride, situado nos Jardins, algumas mulheres ainda atravessavam a rua correndo para entrar no estabelecimento sem serem notadas. Tratava-se de um bar com shows de MPB e mesa de sinuca, com freqüência predominante de mulheres na faixa dos 30 anos.

Uma parte da freqüência mais jovem em bairros de classe média está nas *festas* que seguem a trilha iniciada pela noite Cio, marcadas por estilos bem delimitados que fazem coincidir gírias, indumentária, preferência por cortes de cabelos, tipos de maquiagem, de música e até visões políticas e valorização de campos de atuação profissional. Uma das referências nessa linha é a festa Chá com Bolachas, que teve sua primeira edição no início de 2003 no Terra Madre, nos Jardins, e passou por outros redutos “modernos”⁷¹, antes de se

⁷¹ O Chá com Bolachas já foi hospedado pelo Matrix, D-Edge, Toxtex, AMPgalaxy e pelo Vegas, situados

fixar no Glória, também reduto de *modernos* e *fashionistas* na Bela Vista. Tanto o Cio quanto o Chá com Bolachas são festas periódicas freqüentadas por um público “moderno”.

A partir de meados dos anos 2000, surgem várias outras *festas* ou *projetos*, como algumas das organizadoras gostam de chamá-las. É o caso da I Love Pussy, da MiLk, da TRACKinAS e da Las Fufas - onde a principal atração são DJs e predomina a música eletrônica, especialmente *electro*. Também é o caso da Dykes on X e da Tête-à- Tête - mais ligadas ao *rock* e ao *electro-rock*, que incluem shows de bandas na programação.

2.2.a.) Bares e boates para mulheres ou com freqüência expressiva de mulheres

Para além das festas e lugares marcados por estilos, que abordarei posteriormente, uma primeira subdivisão entre os estabelecimentos freqüentados por mulheres em bairros de classe média inclui os voltados para mulheres ou de grande freqüência de mulheres. Essa subdivisão abrange bares e boates freqüentados por mulheres de estratos médios e médios-baixos, com um leque variado de idade (de cerca de 20 anos a cerca de 40 e poucos anos). Os ambientes são bem mais cuidados na infra-estrutura e decoração do que os observados na área central e praticam preços bem menos acessíveis⁷².

Uma primeira maneira de estabelecer distinções na relativa diversidade que compõe o público desses estabelecimentos é diferenciando as boates, geralmente mais voltadas à paquera e à busca mais agressiva de parceiras, e os bares, onde o comportamento de paquera é menos explícito e nota-se maior presença de casais e de mulheres mais velhas em relação às boates.

Entre as boates, tive contato com estabelecimentos como a Bubu Lounge, localizada na Rua dos Pinheiros, o Bardagrá (que, apesar de ser bar, possuía pista), e o Club Z, no Itaim Bibi⁷³. Neles, a freqüência mais expressiva é de mulheres na faixa dos 20 aos 25

nos bairros da Vila Madalena, Barra Funda e na rua Augusta.

⁷² Os ingressos praticados em boates são um exemplo: enquanto a boate com freqüência mais expressiva de mulheres na área central, a Gruta, cobrava R\$ 8,00 de entrada aos sábados em 2006, o Clube Z cobrava R\$ 15,00 de ingresso e a Bubu cobrava R\$ 40,00 consumíveis. Com relação a bares, o Café Vermont do centro cobrava, em 2007, R\$ 3,00 de *couvert* artístico em qualquer dia da semana, enquanto o Vermont Itaim cobrava R\$ 8,00 de *couvert* no projeto de samba da quarta-feira, citado na abertura deste capítulo, e no final de semana os preços variavam de acordo com a atração, indo de R\$ 10,00 a R\$ 20,00.

⁷³ O Club Z e o Bardagrá anunciaram o encerramento de suas atividades em 2007. No final do ano, uma enquete numa das comunidades do Club Z no Orkut afirmava que poderia haver uma fusão das duas casas num novo projeto, contra o que algumas integrantes protestavam, dizendo que se tratavam de públicos e de projetos diferentes, em referência ao fato de que o Bardagrá incluía MPB em sua programação e que o Club Z

anos, que comparecem em casais, grupos de amigas e sozinhas. A busca de parceiras chega a incluir comportamentos equivalentes ao que se denomina “pegação” entre os homossexuais masculinos. A programação varia entre as casas. No Club Z havia apenas música mecânica, *house* e *techno*, e a programação incluía *pocket show* de *drag* e shows eróticos, atraindo um público de estratos médios baixos, mais marcadamente jovem e com maior presença de “masculinas” e de pares “masculina”/“feminina” em comparação aos estabelecimentos a seguir. O Bardagrá tinha por base da programação os shows de MPB, mas também havia DJs em dias específicos. Na Bubu, que descrevo mais detalhadamente adiante, há duas pistas de música mecânica e um *lounge*, que fazem variar um pouco a idade em ambientes específicos.

No Bardagrá e na Bubu há a opção de um *lounge* ou um espaço semelhante a barzinho com música ao vivo como alternativa para as mulheres que preferem esse tipo de ambiente, o que os distingue dos estabelecimentos direcionados mais especificamente a homens homossexuais. Há outros ambientes recentes com esse perfil, que não cheguei a visitar, como é o caso d’O Gato, situado na Bela Vista, próximo ao Shopping Frei Caneca. Os primeiros ambientes desse tipo na cidade datam da segunda metade dos anos 1990, e muitos já haviam fechado suas portas quando iniciei o campo desta pesquisa.

Em bares como o Vermont Itaim, no Itaim Bibi, o Farol Madalena⁷⁴ na Vila Madalena e o Bar da Fran, em Pinheiros, há cardápios bastante sofisticados e a programação inclui música ao vivo – MPB e/ou samba - e mecânica, bem parecida com a que é tocada nas boates voltadas para homens homossexuais dos mesmos estratos sociais. Nenhum deles possui pista de dança e o público varia em termos de idade, sendo de modo geral mais velho que o das boates citadas acima, se distanciando significativamente, em termos de classe, do público que freqüentava o Club Z.

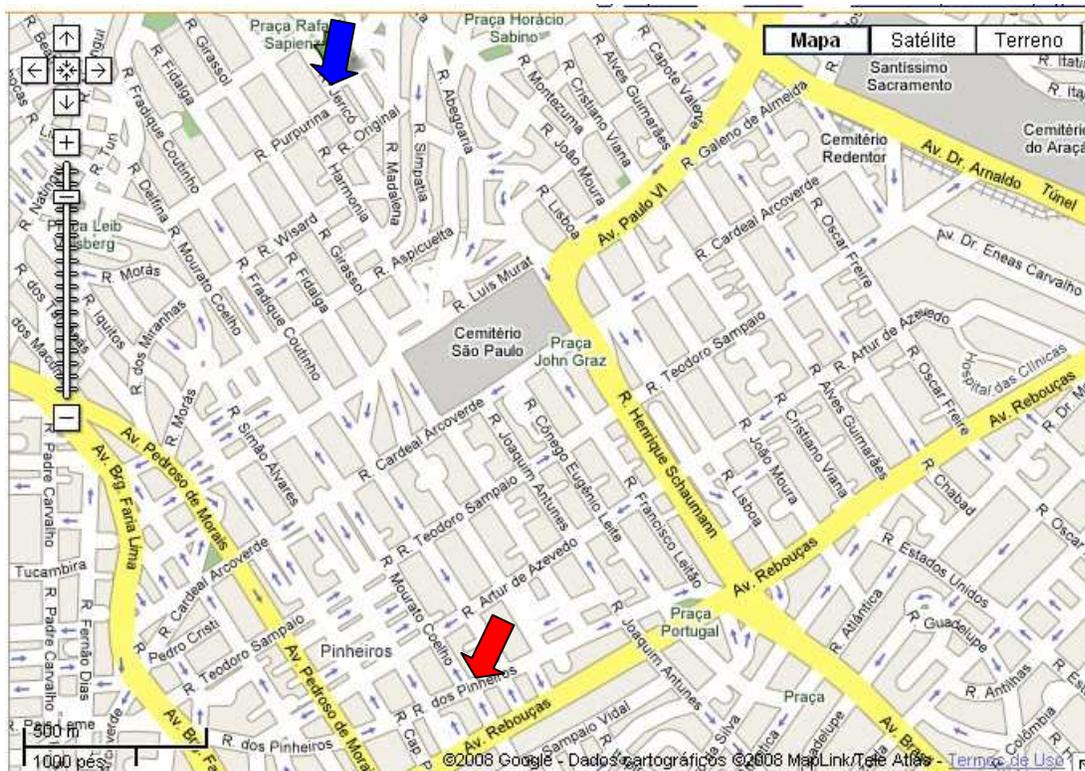
tinha apenas música eletrônica, além de incluir shows eróticos em dias específicos.

⁷⁴ O Farol inclusive comemora seu aniversário anualmente na boate The Week, atualmente a maior, mais cara e mais conceituada de São Paulo, com a festa Divas.



Itaim Bibi (as setas verdes indicam as casas Club Z, Vermont Itaim e Bardagrá)
 Fonte: Google Maps

Além desses, há um bar de karaokê, o Xuxu, em Moema que possui frequência expressiva de mulheres em dias específicos. O público feminino do local é concentrado entre os 25 e 35 anos e parece ir de estratos médios-baixos a médios. Bem menos decorado, o bar tem um clima meio familiar, sendo de propriedade de uma *crossdresser*, que permanece “montada” o tempo todo atrás do balcão, e promove periodicamente festas que têm por tema fetichismo e *crossdressing*. Esse último bar é bem pouco conhecido e não o vi citado em nenhum “roteiro GLS”. Tive informação dele em conversa informal com uma transexual e só soube que havia concentração de mulheres ali por, casualmente, ter acompanhado uma amiga antropóloga a campo. Assim como o Xuxu, há vários estabelecimentos, inclusive voltados para mulheres, que não tiveram visibilidade em “guias GLS”. Isso é muito comum no que diz respeito aos locais situados na área central, que não vi citados em nenhum guia de internet, mas há também estabelecimentos que conheci em bairros de classe média que não aparecem citados nesses roteiros.



Pinheiros (a seta azul indica o Farol Madalena e a vermelha, a Bubu Lounge Disco e o Bar da Fran)
 Fonte: Google Maps

Entre os estabelecimentos citados neste item, o Farol é o que concentra a maior proporção de mulheres que gostam de mulheres. Os outros possuem frequência mista de homens e mulheres, sendo que, com exceção do Vermont Itaim, há também frequência heterossexual expressiva nas outras casas. Pelo que acompanhei na comunidade das casas no Orkut, a frequência de homens heterossexuais gerava problemas especialmente no Bardagrá e no Clube Z, sendo citada como uma “invasão de hêteros procurando meninas bissexuais”. A Bubu é também freqüentada por garotas que buscam rapazes e é menos identificada como uma “boate lésbica”, o que talvez colabore para minimizar esse tipo de conflito. A proprietária do Bardagrá descreveu da seguinte maneira, anos depois, os transtornos gerados por uma matéria publicada na revista Playboy, em agosto de 2003, que provocou uma intensificação da frequência de homens em busca de casais de garotas⁷⁵:

⁷⁵ A reportagem referida é intitulada “Meninas com meninas” e assinada por Anna Kesler, na edição 337 da revista: “As adeptas estão por toda a parte, aqui, acolá, ali. Ali, sim, não está vendo? Então chega mais perto, presta atenção naquelas duas morenas circulando no salão com suas taças de absinto. Observe como se olham, dão sorrisinhos marotos uma para a outra e não perdem de vista os rapazes, como você, que não as perdem de vista. Elas sabem que estão na mira, mas que o alvo é quem atira.” A chamada para o texto integral no site da revista diz: “O que rola nas baladas e como tirar proveito da onda bi”

Minha casa foi descrita de uma maneira que, quem lia, acreditava ser uma casa de prostituição. Cheguei a tirar uns 90 homens daqui por noite, héteros que ficaram assediando as freqüentadoras. Até eu fui abordada por um homem que enfiou a mão na minha bunda. Foram vários meses desse terror. (entrevista concedida ao site MixBrasil⁷⁶).

No que diz respeito ao estabelecimento de parcerias, elas tendem a ser mais homogâmicas, especialmente em termos de gênero, quanto mais alto o estrato sócio-econômico e mais baixa a idade das freqüentadoras. Nas casas mais elitizadas, como é o caso da Bubu e do Vermont, a maior parte das freqüentadoras é branca, “feminina” e a indumentária, os cortes e penteados dos cabelos fazem com que se torne bastante difícil distingui-las de outras mulheres de estratos-médios ou médios-altos. A diversidade desses estilos de feminilidade dificulta uma descrição dos pares como a que foi feita em relação aos espaços da área central. As sutis diferenças na aparência dessas mulheres revelam gradações minuciosas de “feminilidade”, que parecem responder às convenções de gênero de suas redes sociais.

Assim, temos, no Club Z, pares de hiper-femininas que chegam a guardar alguma semelhança com as “femininas” da área central e alguns pares formados por jovens “masculinas”/“femininas”, num estilo semelhante ao que descrevi entre as jovens do centro. Todavia, predominam os pares homogâmicos em relação a gênero e o estilo da hiper-feminilidade local muitas vezes dificulta distinguir o estilo de uma freqüentadora e o de uma *stripper* chegando na casa para o show erótico.

Para contrastar, reproduzo abaixo trecho de diário de uma visita feita durante a semana no Vermont Itaim:

Havia alguns homens (um sentado sozinho mais dois com amigas e outro com uma amiga também), todos de roupa social. Parecia que tinham saído do trabalho. Havia um casal de garotas, bem discretas, numa mesa. As duas de cabelos compridos, morenas, batiam papo e às vezes pegavam na mão. Começaram a entrar outras mulheres, e a ir lá para o fundo. Todas altas, com botas ou sapato, calças e casacos que pareciam caros. Todas muito bem arrumadas.

No mezanino também estavam dois casais formados por “masculina”/“feminina”. No entanto, era uma “masculina” muito bem produzida, com os cabelos cuidadosamente desalinhados, as calças jeans descoladas, tênis da moda. Se fossem homens, seriam “metrossexuais” e não “bofes”. As namoradas estavam de calça jeans, blusa de lã e tênis. Bem casual. Ambas com cabelos compridos, eram abraçadas pelas “masculinas” o tempo todo. Estas, com uma postura mais “dura” e sempre com uma long neck na mão. Lá embaixo, havia umas mulheres encostadas ao balcão. Uma delas era mais “masculina”: cabelo curto com reflexo e arrepiado, camisa, relógio grande no pulso, calça modelo masculino, postura bem “bofe”, encostada no balcão. Ela tirou para dançar uma menina bem magra, cabelos com chapinha, aparelho nos dentes, com postura muito “feminina”, que

(http://playboy.abril.uol.com.br/revista/edicoes/337/aberto/reportagens/conteudo_28319.shtml).

⁷⁶ Publicada em: http://mixbrasil.uol.com.br/mp/upload/noticia/2_103_64645.shtml com data de 17.dez.2007.

estava com uma bermuda social e uma blusa bem leve, muito decotada. Na dança, a “masculina”, mais dura, conduzia e a garota se exibia fazendo o par “feminino”. Além delas, havia mais uma mulher, mais velha, entre 40-50, com postura mais “masculina”. Ela deve ser alguém da organização, pois parecia conhecer as outras pessoas e dançou com o garçom. Tinha o cabelo curto, mas não arrepiado. Me chamou a atenção porque vestia um terno branco estampado, pareceu uma produção especial para o dia. Procurei ver a marca do terno: “Cavalera”. Depois chegou uma garota com um jeito um pouco mais andrógino. Um jeito mais duro de corpo, bem magra, com cabelo no ombro (liso, bem escovado e meio desfiado). Tinha um jeito um pouco mais “masculino” que o padrão das freqüentadoras e estava com outra bem “feminina”, com faixa no cabelo. No lugar, havia uma garota “preta” bem magrinha, com cabelo *black* estilizado, vestia uma roupa moderninha, com capuz e tênis Puma sapatilha.

Havia também duas senhoras mais velhas, de calça social e blusa (uma de camisa, outra de blusinha de lã). Deviam ter por volta de 60 anos e não eram um casal “masculina”/“feminina”, embora a mais gordinha parecesse ser mais “masculina” e sempre fizesse o “papel de homem” quando dançavam juntas. Nas músicas mais lentas, dançavam juntinho e falavam coisas no ouvido uma da outra. Quando duas meninas mais novas chegaram e viram, comentaram baixinho: “olha que fofinho as duas”.



Vermont Itaim: fachada e bar do térreo (fotos do site da casa).

O restante era de meninas ou com jeito de quem saiu do trabalho (calça social, sapato ou sandália de bico fino e blusinha) ou lembrando o estilo das estudantes da PUC: calça, cabelos lisos bem compridos (às vezes com faixas), blusas bem femininas, não muito maquiadas, nem sem maquiagem. Todas altas, talvez por causa dos saltos. Em geral, não havia meninas acima do peso. Não havia *pegação*, mas algumas meninas por vezes se beijavam de modo meio apaixonado. Fora os casais que descrevi nos parágrafos acima, os outros eram bastante homogênicos: brancas, de mesma altura, mesma roupa, mesmo cabelo. No entanto, havia poucos casais e mais amigas. Fora as mais “masculinas”, a maioria tinha cabelo comprido bem liso, com chapinha.



Vermont Itaim: (1) panorama geral e (2) show de MPB (fotos do site da casa).

Com um preço de entrada bastante alto, mas uma frequência de estilo menos elitizado, a Bubu pode ser tomada como um exemplo mais geral do conjunto de lugares de frequência de estratos médios não marcado por estilos específicos. A observação do público frequentador permite afirmar que, além de haver uma frequência equilibrada de homens e mulheres, há uma mistura de estilos. A maioria das mulheres tem por volta dos 20 anos, mas é possível encontrar algumas com mais de 30 e até 40 anos. Entre elas, há as que usam tênis, camiseta e calça jeans, as que trajam vestidos vaporosos e saltos altos, as que vestem calça jeans, saltos e blusinhas super decotadas, algumas lisas e/ou com brilhos, outras estampadas. Entre as brancas, muito cabelo comprido e liso, brincos grandes. Entre as pretas e pardas, em geral, os cabelos evidenciavam o uso de algum produto químico: cabelos tingidos em tons mais claros ou vermelhos e também cabelos alisados ou com escova. Há também uma presença discreta de garotas de performance mais “masculina”, evidenciada pelo uso de bonés, cabelos curtos e camiseta, mas que não se assemelha ao tipo de composição masculina das mulheres do centro: as roupas e a postura não têm o efeito de ocultar atributos “femininos”, como acontece entre algumas das frequentadoras da área central, que poderiam ser tomadas como homens por observadores incautos. A maioria dos frequentadores é branca, mas o número de mulheres pretas e pardas é superior ao de homens. Também há uma quantidade expressiva de “orientais” de ambos os sexos. Os seguranças, por outro lado, são todos pretos ou pardos.

A distribuição do público varia no interior dos três ambientes existentes na casa: uma pista maior tocando *techno* no piso inferior; outra menor, tocando clássicos gays e *house*, no piso superior; e um espaço que é um misto de bar lésbico, com mesinhas e música brasileira, com

*lounge*⁷⁷. Na pista maior, mais freqüentada por homens, também se encontra a maior parte das garotas mais jovens e brancas. A pista de cima tem freqüência mista com maioria masculina, e pessoas um pouco mais velhas que as da pista de baixo, embora haja bastante trânsito entre os ambientes. No *lounge* há maior concentração de mulheres, sendo que nesse espaço estão as mais velhas, entre as quais estão as mais pretas e pardas.



Bubu: (1) show de MPB no lounge; (2) go-go girls na festa Sobre Elas (fotos do site da casa)



Bubu: panorama da pista inferior na festa Sobre Elas (foto do site da casa)

⁷⁷ Comum em lugares tidos como “modernos”, o *lounge* é um espaço com sofás e outras estruturas que permitem maior conforto, com iluminação mais discreta e com som mais baixo ou músicas menos agitadas em relação à pista de dança.

A interação se dá basicamente entre pessoas do mesmo grupo, já o contato entre grupos ocorre a partir de determinadas regras e visa unicamente a paquera. No entanto, se o sexo das pessoas é mais fácil de antever nesse espaço, é difícil inferir a sua “orientação sexual” pela observação da indumentária e performance de gênero, dado que também é um lugar em que há presença de mulheres heterossexuais. Se as variadas parcerias eróticas acontecem numa aparente fluidez de “orientação sexual”, ressalta-se o caráter visivelmente homogâmico da maior parte dessas parcerias, a começar pelo traço de poder de consumo que parece permitir a aparente “democracia” de estilos – a entrada no sábado custa R\$ 40,00. Além disso, os grupos e casais são formados a partir de idades semelhantes e as mulheres mais valorizadas são as que possuem uma performance mais “feminina”, paqueradas por outras de performance semelhante.

O traço acima constitui um aspecto importante quando pensamos nas dinâmicas de parcerias que se dão nos diferentes espaços: em meio aos vários contrastes que poderiam ser estabelecidos entre os locais de frequência popular e os marcados pela presença dos estratos médios ou médios-altos vale a pena observar uma tendência ao estabelecimento de relações homogâmicas na porção do circuito situada nos bairros de classe média e a significativa presença de parcerias heterogâmicas nos espaços do centro. Esse traço é um pouco matizado nas outras casas, conforme aumenta a idade das frequentadoras ou decai o estrato social. Mesmo no Vermont Itaim⁷⁸ e no Farol pode-se encontrar alguns pares formados por “masculina” e “feminina”, que na maior parte das vezes são mulheres mais velhas. Numa das comunidades do Club Z no Orkut, parte das meninas se apresentava como *lady* procurando *machinhos* ou vice-versa e uma parte como *nenhum dos dois*, *feminina que gosta de feminina* ou *lady que gosta de ladies*. A presença de mulheres pardas ou pretas também varia conforme a casa, mas sem dúvidas havia mais pretas e pardas no Club Z, no Xuxu e no Bardagrá do que é possível encontrar na Bubu ou no Vermont Itaim.

2.2.b.) Lugares marcados por estilos

Uma outra porção do “circuito” é delineada a partir dos itinerários marcados por menor contigüidade espacial traçados por jovens pertencentes a dois diferentes estilos: as

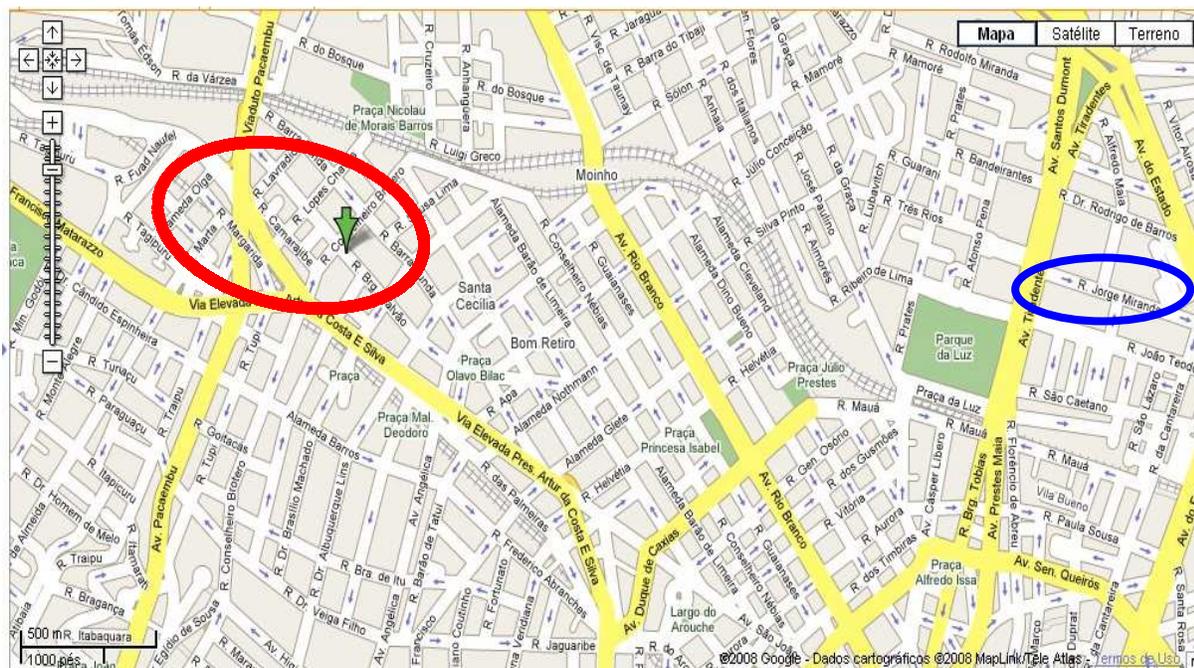
⁷⁸ Segundo o comentário irônico de um rapaz de estratos médios que tem parceria heterogâmica e frequenta estabelecimentos localizados no centro e em bairros de classe média, o Vermont Itaim o único lugar onde é possível encontrar “lésbicas de *tailleur*”.

modernas e as minas do rock.



Rua Augusta e Jardins (o círculo vermelho marca a região onde estão situados os bares e festas da rua Augusta no sentido centro; o círculo azul indica a região das festas e bares dos Jardins).

Fonte: Google Maps



Barra Funda e Bom Retiro (o círculo vermelho marca a região em que estão situadas festas modernas e de rock na Barra Funda; o azul, a região em que está situado o Hangar 110)

Fonte: Google Maps

Esta sub-divisão tem uma distribuição espacial menos regular e concentrada, tendo como centro a região da rua Augusta - com casas noturnas como A Lôca, Fun House e Outs; *festas* como a Tête-à-Tête, no Inferno Club; *botecos* como o BH Lanches, Ibotirama, Escócia, Cuca Ideal; bares como o Flyer Bar e a pizzaria Vitrine. Estende-se ainda para casas noturnas e festas realizadas no centro - como era o caso do Susi in Transe e do Tirana, nas imediações da praça da República ou a atual versão da festa Chá com Bolachas, no Glória, casa noturna da Bela Vista. Na direção dos Jardins, há festas como TRACKinAS, no Puri, e bares como o Bar da Dida. De modo ainda mais disperso, situam-se as casas temáticas de rock, como é o caso do Hangar 110, na zona norte, ou de música eletrônica, como a noite Cio na boate D-Egde, na Barra Funda.

2.2.c.) Os estilos

As *minas do rock*, integrantes de uma *cena* internacional conhecida como *riot grrrl*⁷⁹, são um pouco mais jovens e organizam-se numa rede não muito permeável de meninas de 14 a 20 e poucos anos que se estende pelas principais capitais brasileiras e conecta-se a roteiros internacionais como Washington, Olympia, Portland, Seattle e outras cidades dos Estados Unidos.

As referências do estilo vêm da cena *punk* norte-americana e sua politização explícita parece acompanhar outras vertentes do *punk*. A primeira banda brasileira, Dominatrix, de São Paulo, começou sua trajetória há cerca de doze anos. Em 1998, surgiu a Bulimia, também das primeiras bandas brasileiras, que inaugurava a cena em Brasília. Por meio de festivais e do incentivo a que outras garotas tocassem, a cena foi se expandindo. As primeiras bandas consideravam seu som como *punk rock*. Atualmente, no *rock de mina* do Brasil, o *punk* e o *hardcore* não são mais as únicas referências musicais.

As *riot grrrls* se consideram feministas, aderindo a uma versão de feminismo que se opõe ao “machismo” da cena *punk* e estabelece entre um tipo de “fraternidade feminina”, da qual as relações sexuais e afetivas entre mulheres são uma expressão bastante valorizada. A letra do hino “Punk rock não é só pro seu namorado”, do Bulimia, nos remete um pouco ao clima da cena:

⁷⁹ Estilo voltado para mulheres jovens, cujo surgimento no início dos anos 1990, nos EUA, é marcado pelo lançamento, pela banda de rock *Bikini Kill*, do *fanzine* feminista “Riot Grrrls”.

O que te impede de lutar?
O que te impede de falar?
Pare de se esconder
Você não é pior que ninguém
Punk rock não é só pro seu namorado
Você sempre quis tocar
Você sempre quis andar de skate
Você que sempre quis quis quis
Você não é um enfeite!
Punk rock não é só pro seu namorado
Faça o que tiver vontade
Mostre o que você pensa
Tenha a sua personalidade
Não se esconda atrás de um homem (Bulimia, 1998)

Entre elas é comum o uso de roupas de grifes descoladas (ainda que desgastadas ou intencionalmente manipuladas de forma a parecerem sujas ou velhas), as viagens internacionais (possibilitadas muitas vezes pelas atividades das bandas) e o acesso à informação, à tecnologia e a referências culturais restritas a um pequeno público. Uma característica marcante é a relativa homogeneidade em termos de cor: é raro encontrar “pretas” ou “pardas” entre as integrantes das bandas e essa presença é minoritária no público dos eventos organizados pela cena.

Entre as garotas da cena que gostam de outras garotas, todas as modalidades de composição dos pares por atributo de gênero são praticadas, inclusive pares “masculina”/“masculina”, criticados ou impensáveis em qualquer outra rede acessada nesta pesquisa. Essa foi uma das redes que com as quais tive uma relação mais próxima, de acordo com o relato na introdução. Será, portanto, mais detalhada no próximo capítulo.

Outro estilo relativamente bem delimitado e que está presente nos bairros de classe média é o das chamadas *modernas*. Antes de seguir com a descrição, no entanto, gostaria de fazer algumas observações acerca do uso que faço desse termo na tese. *Moderno* é uma categoria êmica para se referir a determinado estilo, que se evidencia a partir de gostos musicais, indumentária, tipo de maquiagem, corte de cabelos, uso de modificações corporais e algumas características de comportamento. Apesar do termo geralmente não ser utilizado como autotaxiagem pelas pessoas que poderiam ser assim denominadas, o fato de se distinguirem por um conjunto um pouco difuso de gostos, aparências e *atitudes* compartilhados tem feito com que apareçam referidos como “modernos” na mídia e mesmo na literatura acadêmica.

A aversão a classificações, que faz parte das “atitudes” mais gerais compartilhadas por essas pessoas (França, 2006 e 2007; Vega, 2007), e sua designação a partir de uma categoria que em geral não é assumida pelos “de dentro”, nos remete à análise de Helena Wendel Abramo (1994) sobre os *darks* paulistanos da primeira metade da década de 1980:

A movimentação em torno das bandas criou uma zona de solidariedade e atividades próprias e acabou articulando um conjunto de referências que se traduziu também num modo específico de aparecimento: num estilo singular. Este foi batizado pela imprensa como *dark*, mas os próprios integrantes nunca assumiram tal designação. Na verdade, havia uma busca por parte do grupo de escapar a tentativas externas de classificação, no temor de serem percebidos apenas como um modismo a mais. (...) Em torno da formação das bandas, amigos desenvolvem uma série de atividades, inclusive a de empresariamento artesanal, como a procura de locais para tocar, a redação de *press releases* sobre as bandas, a confecção e a distribuição de folhetos convocando para os shows e divulgando as letras das músicas, a gravação das fitas etc. Além disso, a pesquisa e o desenvolvimento do estilo, do modo de vestir, a ida aos brechós, o corte de cabelos, as tinturas etc, e o encontro para ouvir música beber e dançar. Estas atividades, que possibilitam a construção de referências em comum vão delineando um contorno de grupo com características distintas da *tribo punk* e de outras surgidas depois. É mais frágil a sua consistência, não existem gangues e (...) também não há uma autodenominação explícita. (...) No entanto, os integrantes reconhecem-se como um conjunto e compartilham o sentimento de fazer parte de um universo destacado dos demais, com referências e identificações coletivas (Abramo, 1994: 119; 129-130).

O conjunto de sujeitos classificados como *modernos* geralmente remete a pelo menos duas cenas musicais distintas, a da música eletrônica em suas variantes mais experimentais e a do rock independente, ou *indie*. A oposição entre *mainstream* (também referido como *comercial* ou *pop*) e alternativo e a pesquisa constante de novidades nas cenas musicais internacionais parecem ser estruturantes de ambas as cenas. O principal ponto de conexão são as festas realizadas num mesmo conjunto de estabelecimentos, os *clubes*. Em se tratando de um público exigente, ávido por novidades, mas que até por isso é reduzido, os *clubes* passaram, desde os anos 1990, a adotar o formato de diferentes *festas*, alocadas nos vários dias da semana. Isso criou um conjunto de lugares compartilhado pelas duas cenas.

A casa noturna A Lôca foi pioneira nesse sentido, compondo a programação de modo a reservar diferentes dias para a música eletrônica e para o *rock*, além de recusar a separação entre público *hétero* ou *GLS*⁸⁰. A partir do pioneirismo d’A Lôca, se

⁸⁰ França (2007: 239-240), cita um número do *Grindzine* - publicação ligada à festa Grind, que ocorre aos domingos na A Lôca desde 1998: “Havia uma festa. E era a única. Uma festa que transcendia o gueto e ousava mostrar novos rostos de uma comunidade que pensavam já ter sido explorada. (...) Mas a novidade não queria limites, não queria um gueto, muito menos um rótulo. Adotou então o velho pensamento que acredita que as palavras aprisionam e o ‘GLS’ do começo virou ‘MIX’. O público não era mais, e talvez nunca tenha sido singular. Era plural. Não importava quem se quisesse beijar; sem as classificações, sem as

fortaleceram os contatos entre pessoas que tinham afinidade com os estilos musicais e com essa “filosofia” e ocorreu um processo de mudança na ocupação do espaço na região da rua Augusta. A rua e seu entorno foram “revitalizados” com o surgimento de novos *clubes* e bares num estilo *boteco*. Outros bares, já existentes, foram ocupados pelos jovens *modernos*, na ida ou na volta das *festas* (Vega, 2007). Assim se desenvolveu o que alguns denominam de “Baixo Lôca”⁸¹. Seguiu-se a isso uma expansão territorial, com a inauguração de novas casas na região da Barra Funda. Há uma tal integração entre esses diferentes territórios, conectados pelos itinerários dos *modernos*, que se fala num “circuito Augusta-Barra Funda”.

Nesse conjunto de lugares, *modernos* não são apenas freqüentadores e consumidores da diversão, alguns deles se tornam produtores, *promoters*, produzem *flyers*, *releases* para as *festas*, procuram desenvolver habilidades como DJs, VJs e montam suas próprias bandas⁸². Mesmo entre os que não o fazem de modo a desenvolver projetos que serão reconhecidos, há um interesse em pesquisar as músicas e a estética de sua cena. As referências internacionais tanto do *indie* quanto da música eletrônica são predominantemente européias⁸³. Os integrantes das duas cenas compartilham o gosto pela tecnologia, que permite pesquisar, fazer *downloads* a partir de *sites* estrangeiros e levar consigo as novidades musicais, daí o apreço pelos *iPods* e computadores e a freqüência a uma série de *sites* e ferramentas de interação que permitem a troca de informações e o acesso ao sempre novo e alternativo. Para os integrantes da cena eletrônica, o foco está nos DJs e nos programas de computador que permitem produzir novas músicas por meio da combinação de diferentes bases e mesmo da recomposição de músicas já existentes. Já os integrantes da cena *indie* centram-se nas bandas. Em edições recentes de festivais de música alternativa, tem-se valorizado grupos que fazem uma mistura das duas coisas, como

definições de um gueto, ninguém se tornaria nada por causa de um beijo ou de uma amizade. As únicas palavras que se aceitaria seriam ‘Tolerância e respeito pela diversidade’ (e ‘diversidade’, o Grind entendeu, era plural).” (BABETTE, Fábio. Rock project for mix people. *Grindzine*, ano VII, nº 74, São Paulo, junho de 2005: 07).

⁸¹ FISCHER, André. A calçada é nossa. *Revista da Folha*, nº 723, ano 15, 18 de junho de 2006.

⁸² O *site* www.rraul.com é um exemplo disso: toda a equipe, ao menos inicialmente, era formada por pessoas da cena de eletrônica -*DJs*, *promoters* etc.

⁸³ A princípio, havia um foco em Londres, mas atualmente as principais referências vêm da França, Alemanha e de países eslavos. Na cena *indie*, algumas referências musicais vêm ainda do Canadá e na cena eletrônica há forte referência de Detroit, no techno, e de Nova Iorque, no electro.

foi o caso do último Tim Festival.

É comum às duas cenas a busca por um padrão corporal que escape aos padrões mais costumeiramente valorizados de beleza. A beleza alternativa inclui ter um corpo magro, muito branco, andrógino, tatuado (dentro de estilos muito bem delimitados) e com modificações corporais menos comuns, como é o caso do uso de alargadores nas orelhas e *piercings* menos óbvios. Os cortes de cabelo podem variar no comprimento, mas são necessariamente navalhados ou desfiados (o que geralmente implica ter cabelos lisos). Na cena eletrônica, durante certo tempo, foi comum o uso de mechas e tinturas um pouco mais coloridas nos cabelos. Mais recentemente, os tons de loiro ou preto são comuns entre garotas das duas cenas, bem como o uso de ceras ou pastas para valorizar os cortes. Garotas “pretas” ou “pardas” são minoria, especialmente na cena mais ligada ao rock, mas geralmente usam *dreadlocks* ou cabelos muito curtos.

No visual, há uma produção cuidadosa de um ar elegantemente desleixado, que se combina a um ar *blasé* e irreverente. Percebe-se também certo culto à produção de uma apresentação tida como original a partir do *bricolage* de elementos reconhecidos e *corretos* de acordo com o padrão estético valorizado na *cena*. Há algumas diferenças, como uma maior presença de saltos altos e decotes entre garotas da cena eletrônica, mas para um observador menos treinado, os integrantes das duas cenas se parecem bastante. As garotas que encontrei nesses lugares concentram-se principalmente na faixa dos vinte e poucos anos, valorizam a androginia e profissões na área de artes, moda e produção cultural e afirmam condenar todo e qualquer tipo de preconceito.⁸⁴

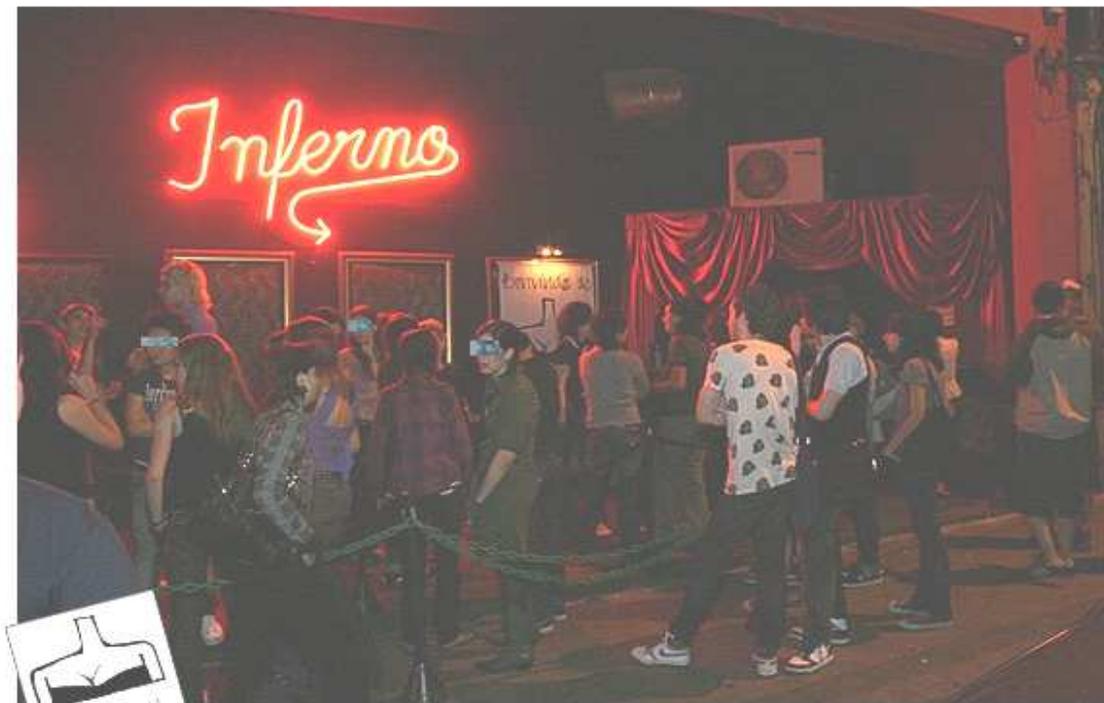
2.2.d.) Nas festas

Embora as festas e locais tenham suas especificidades, não é possível entrar em detalhes acerca de cada uma delas. Desse modo, selecionei a festa Tête-à-Tête, que surgiu em 2006 e já passou pelo Nias Bar, casa de rock em Pinheiros, e pelo Espaço Impróprio, um “espaço contracultural” mantido por um coletivo anarquista nas imediações da rua Augusta. A festa se fixou, posteriormente, no Inferno Club, próximo a outros clubes de rock “alternativo” na Rua Augusta, como o Outs. Esses clubes também abrigam as garotas

⁸⁴ Agradeço a Alexandre Vega, Isadora Lins França e Anna Paula Vencato que me ajudaram a entender melhor as especificidades nessa cena.

do rock, como os bares da região, freqüentados por essas últimas e pelas garotas *modernas*, que também podem ser encontradas na rua Augusta.

A decoração do clube segue também um padrão “moderno”: pelúcia vermelha nas paredes do corredor que leva da entrada ao ambiente onde ocorre a festa, portas cobertas com pelúcia de oncinha e luminárias de oncinha colocadas nas paredes vermelhas e texturizadas ao lado de bancos estofados e mesinhas baixas no lado esquerdo do salão. No palco bastante amplo, equipamentos para realização de show ao vivo (caixas, microfones, retornos etc), uma pista ampla, fartamente iluminada e com um telão na lateral, onde são exibidos vídeos de temática lésbica.



Fotos: Carol Folhasi
[flickr.com/photos/carolfolhasi/](https://www.flickr.com/photos/carolfolhasi/)

Tête-à-Tête: fila na porta do Inferno Club (foto de Carol Folhasi no fotolog da festa)

Logo na fila nota-se o perfil do público, composto majoritariamente por garotas, com um estilo *moderno* ou *do rock*, mas distanciadas de um visual “largado” ou “sujo”. Muitas meninas de terninho, camisa justa e boina. Os cabelos chegam no máximo até o ombro, desfiados, lisos e estilizados com cera, com poucas exceções. A maioria das garotas é magra e o fato de não usarem saltos altos dá a impressão de terem uma estatura mais baixa em relação a outros lugares freqüentados por mulheres de classe média. Chama

atenção, além do visual já citado, alguma tendência bem aceita à androginia, com camisas, suspensórios, terninhos e chapéus. No entanto, nem todas as frequentadoras são do mesmo estilo: encontrei uma garota que costumava frequentar a Bubu e O Gato e outra que conheci no Bardagrà.



Tête-à-Tête: flyers das edições “Viva Sapata!” e “As meninas saspoderosas” (divulgação)

Os rapazes pagam mais caro⁸⁵ pela entrada, são menos de 10% no local e costumam ser amigos das frequentadoras. O clima geral é de descontração, pessoas sorrindo, o tempo todo receptivas, fazendo danças criativas e engraçadas. Há muitos casais, a grande maioria homogâmicos em termos de estilo, cor, classe e gênero, incluindo casais formados por duas “masculinas”.

A programação conta sempre com a apresentação de uma banda de rock ou *electro* e várias DJs, um formato mais parecido com casas de rock da Augusta do que com “baladas GLS” e/ou *modernas* mais tradicionais. Entre as bandas que se apresentam, a maioria tem formação feminina e algumas têm projetos direcionados a mulheres, como no caso do Fantasma, que aborda temas na intersecção entre mulheres e tecnologia: a baterista fixa pontos de bateria eletrônica ao corpo e toca na frente do palco (ao invés do lugar tradicional de bateria, atrás do vocal e das guitarras e baixo), batendo as mãos no próprio corpo, numa performance que lembra um robô.

⁸⁵ A entrada na porta custa R\$ 20,00 para mulheres e R\$ 25,00 para homens, como nome na lista, as garotas pagam R\$ 10,00 e os rapazes R\$ 15,00.



Banda Fantasma: bateria eletrônica na frente do palco e pontos de bateria presos ao corpo. (Apresentação no LadyFest Brasil 2007, no Outs; foto de Anna Paula Vencato).

As referências a gênero são constantes no tema das festas. Numa das edições, cujo tema era “O primeiro sutiã a gente nunca esquece”, o guitarrista da banda tocou vestindo sutiã. Na festa de carnaval, o tema foi “de dia é Maria de noite é João” e, de acordo com a organização: “teve mulher de bigode, homem peitudo, diabinha, chuva de spray e trezinhos de dykes. Foi uma verdadeira folia sapatonística...⁸⁶”. O bom humor na escolha de temas e as referências a gênero e a homossexualidade são compartilhadas em relação a uma festa mais antiga, o Chá com Bolachas, de público mais marcadamente *moderno*. O perfil de uma mulher barbada e bordões como “bolacha murcha não entra” são marcas da festa, que tem edições com temas como “God, shave me!”.



Chá com Bolachas: (1) flyer da primeira edição da festa em fevereiro de 2003, no Terra Madre (Jardins); (2) flyer da edição de outubro de 2006, já no Glória (Bela Vista) (imagens de divulgação no fotolog da festa).

⁸⁶ http://www.fotolog.com/tete_a_tete. Acesso em 01 fev 2008.

2.2.e.) Fora dos bares e boates: as adolescentes

Outro ponto de frequência jovem é a região da Rua da Consolação, nos Jardins. Reduto de homossexuais de classe média e de *modernos e descolados* dos anos 1990 a meados de 2000, entrou em decadência após as constantes batalhas com a vizinhança pelo fechamento de casas noturnas e a aproximação de público mais jovem e com menor poder aquisitivo. Atualmente, o local é freqüentado por adolescentes de estratos médios-baixos e populares de vários estilos e descritos por França (2007) como “quase-modernos”, em referência à menor habilidade em compor os elementos dos estilos em relação a seus pares de classe média.

A maior concentração fica nas imediações do Bar du Bocage, tomando toda extensão do quarteirão em que a Alameda Itu se cruza com a Rua da Consolação. Por volta de 2003, as garotas eram a maioria nos domingos à tarde, quando o Bar du Bocage não abria e as calçadas eram completamente tomadas pela paquera adolescente. Em 2007, centenas de adolescentes costumavam ocupar toda a rua, que passou a ser freqüentada também pelos *emos*⁸⁷ e por vários outros grupos que têm conflito com eles. Abastecidos por ambulantes e por compras no supermercado mais próximo, os adolescentes causavam muitos conflitos com a vizinhança. Assim como na Rua Vieira de Carvalho, na República, as imediações do Bar du Bocage são marcadas pela paquera de rua e as garotas são bem mais numerosas que no centro. Os pares são majoritariamente compostos por “femininas”/“femininas” e por andróginas e a “pegação” é feita em público.

Algumas das adolescentes que freqüentam a região do Bocage transitam também pelos encontros em *shoppings* da capital. O maior deles começou no início dos anos 2000, na praça de alimentação do Shopping Tatuapé, na zona leste da cidade. Em 2007, cerca de 500 adolescentes e jovens se encontravam semanalmente, às segundas-feiras, num dos pátios externos do Shopping, que parecia um misto de Parada GLBT e pátio de escola em horário de recreio. Nesse espaço, a quantidade de garotas e de rapazes é semelhante, a

⁸⁷ Emo diz respeito a *emocore*, um gênero musical derivado do *hardcore*, utilizado para descrever bandas que compunham num lirismo mais emotivo que o habitual. No Brasil, o gênero se estabeleceu e influenciou também uma moda de adolescentes caracterizada não somente pela música, mas também pelo comportamento geralmente emotivo e tolerante, e também pelo visual, que consiste em geral em trajes pretos, listrados, cabelos coloridos e franjas caídas sobre os olhos.

maior parte dos freqüentadores vêm de bairros da zona leste e a quantidade de pretos e pardos é superior à de brancos. Os conflitos envolvendo seguranças e a direção do estabelecimento eram constantes entre 2006 e 2007 e se apoiavam no fato de que, embora os pais soubessem que estavam no *shopping*, muitos não sabiam se tratar de um “encontro GLS”. Diferente do comportamento de “pegação” na Alameda Itu, o clima de paquera no pátio do shopping não passava de alguns casais se beijando e não havia consumo de álcool.

Uma das garotas que conheci ali morava em Guaianases, trabalhava numa auto-escola e comemorou seu aniversário de 19 anos no Club Z. Sandrinha usava roupas largas, tênis, cabelos compridos presos e andava com uma turma de garotas que tinham apelidos masculinos. Numa das vezes que a encontrei, reclamava da “nova moda” do lugar: “Caminhão com caminhão?! Assim não dá! Já tá faltando lady...”. Referia-se a ter visto duas “masculinas” juntas no encontro. Ali predominavam duplas de “femininas”, embora houvesse também casais formados por “masculinas” e “femininas”. No entanto, como em outros espaços, duplas de “masculinas” não eram bem vistas.

2.3. Circulação e variações na freqüência ao circuito

As descrições das diferentes áreas no circuito comercial corroboram o observado por outros estudos realizados recentemente em São Paulo, como os de Isadora Lins França e Júlio Assis Simões:

O Centro Antigo aparentemente absorve uma camada da população homossexual menos valorizada pelos padrões globalizados de estética, consumo e estilo de vida homossexual: congrega homens mais velhos, gordos e peludos, lésbicas “masculinizadas”, michês, travestis, e homossexuais considerados afeminados. Também se caracteriza pelo menor poder aquisitivo do seu público, o que se pode aferir facilmente diante dos menores preços cobrados pelas casas noturnas. (...) Assim, em muitos sentidos, a “mancha” de freqüência homossexual Jardins-Paulista define-se de modo oposto à do centro da cidade. Entretanto, apesar de ser possível traçar uma oposição entre as duas “manchas”, não se pode delinear fronteiras absolutas entre ambas, pois “*mesmo dentro de cada uma há diferenças notáveis de categorias e/ou serviços, bem como considerável movimento de circulação e trocas entre elas*” (Simões, França, 2005: 329). Além disso, as duas “manchas” não conseguem abarcar, em termos territoriais, toda a variedade de espaços de sociabilidade homossexual, mesmo que os padrões nelas identificados se espalhem para além de um espaço fixo. (França, 2006: 48)

O delineamento de áreas e sub-áreas no circuito comercial permite identificar alguns estilos, aparências, comportamentos e categorizações relacionados a gênero e sexualidade predominantes nos diferentes lugares. Há considerável circulação por espaços

situados no interior de uma mesma área e entre elas. No entanto, há também limites para esta circulação. Classe e geração parecem organizar a distribuição das pessoas pelo espaço a partir dos preços, distâncias, rede de transporte disponível no local e perfil da programação. Há também outras barreiras que dificultam a circulação entre os espaços, para além das restrições impostas pela distância e pelos recursos financeiros e da identificação com o público que fazem com que se constituam como lugares. Uma primeira barreira está no fato de que em geral as pessoas procuram fazer amizades ou paquerar nos estabelecimentos comerciais, mas como vimos há tipos mais ou menos específicos de parcerias e de pessoas valorizadas nos diferentes espaços do circuito. Outra barreira diz respeito aos códigos de comportamento, mesmo para quem circula em grupo com amigas e namoradas.

Em determinada ocasião, convidei duas informantes a me acompanharem a campo na região central. Apesar de serem próximas à rede das *minas do rock*, elas moravam no centro e gostavam de MPB e essa era a programação do bar Quero Mais. A valorização da masculinidade no local chamava a atenção e as impressionou positivamente. O celular de uma delas tocou: eram amigas da rede de *minas do rock*, que estavam recebendo uma garota de outro estado em viagem a São Paulo e queriam ir a um “lugar diferente”, nos encontrando no local onde estávamos para irmos depois à boate Êxtase. Apesar de isoladas do restante do público do local, divertiram-se bastante em grupo e algumas delas retornaram outras vezes. Numa dessas visitas, as garotas beberam muito – um dos itens indispensáveis à “balada” de boa parte das *minas do rock* - e uma das garotas mais valorizadas dentro da cena do rock deixou cair um copo de bebida no tablado que servia de palco para as apresentações de *drags* e *strippers*. A essa altura, deviam chamar bastante atenção, pois eram visivelmente “de fora”, estavam bêbadas e faziam bastante estardalhaço, além de não interagirem com ninguém no local. Como resposta à bebida derrubada no palco, a garota recebeu de freqüentadoras um rodo e um pano de chão para limpar o local. A mensagem foi explícita. O que para o grupo de visitantes podia ser entendido como diversão num “lugar exótico” onde estavam as “verdadeiras sapatões”, para as outras pode ter sido entendido como “desrespeito”, agravado pelo fato de serem visivelmente de outro estrato social. Depois desse episódio, não tive notícias de que tivessem voltado ao local.

Os fatores que restringem a circulação fazem com que, além das jovens *modernas* e

do rock, as mulheres de estratos médios em geral não circulem pelos estabelecimentos do centro. O Café Vermont e o Repertório são exceções por onde costumam circular mulheres de estratos médios-baixos. As mulheres de estratos populares, especialmente as que freqüentam os pequenos bares do Bixiga, geralmente não vão a outros espaços no circuito. A maior circulação entre as áreas parece ter lugar entre as mulheres de estratos médios-baixos. Essa circulação muitas vezes varia a depender dos interesses implicados: para sair com as amigas, para sair com a namorada, para buscar relações eventuais ou para buscar possíveis namoradas. Uma das entrevistadas, auxiliar de enfermagem de 35 anos, foi explícita em relação ao fato de que vai pouco a estabelecimentos de classe média. Quando está namorando, não freqüenta espaços específicos, pode ir ao cinema, ao motel ou à churrascaria do bairro. Conta que, se quer uma relação eventual, vai aos bares do centro, mas quando quer uma namorada, vai a estabelecimentos de classe média, onde espera encontrar pessoas de “mais nível”.

É importante ressaltar que, além da freqüência a bares e boates no circuito ser maior entre as mulheres de estratos médios e médios-baixos, são as mulheres mais jovens, até 30 anos, que têm uma presença mais constante. Entre as mulheres acima dos 35 anos, a freqüência a bares e boates é bem menor, especialmente quando estão em relações estáveis:

No meu primeiro relacionamento eu freqüentei bastante, em boate, assim. Era novidade pra mim, então eu gostava. Agora, hoje, dizer pra você que eu gosto... Não gosto. No segundo relacionamento até não ia, mas era uma coisa natural, preferia fazer outras coisas: ia ao cinema, teatro, porque também eu gosto mais. [...] Hoje, não sei, eu procuro andar mais de calça jeans, porque andei observando e acho que dá um ar mais jovial. E eu andei observando, né? Porque eu comecei a freqüentar os guetos. Eu fiquei sozinha, solteira, e fui pra balada, né? Então, eu observei o estilo das pessoas se vestirem, é sutil a diferença, mas você percebe. E aí eu comecei a entrar nesse estilo. [... Tenho ido ao] Vermont, ao Farol. Fui uma vez só na Z, tinha muita criança, aí eu parei de ir. (Teresa, 42 anos, corretora de imóveis).

Apesar da importância do circuito e de seus vários lugares no sentido de fazer circular categorias e cristalizar, ainda que temporariamente, determinados estilos e padrões de comportamento, há mulheres que não se inserem, têm contatos muito pontuais e/ou intermitentes com alguns dos estabelecimentos mencionados. Várias entrevistas mencionaram espaços religiosos, de prática esportiva, a sociabilidade doméstica e mesmo o ambiente escolar e o de trabalho como lugares onde conheceram e conviveram com parceiras ou amigas que gostam de mulheres. Entre os espaços religiosos citados, a umbanda e o candomblé foram referidas como espaços onde se pode encontrar mulheres

que gostam de mulheres e se identificam como tal. Entre as práticas esportivas, o futebol⁸⁸ foi bastante citado em entrevistas e conversas informais, aparecendo como importante espaço de sociabilidade para mulheres tão diversas quanto moradoras da periferia e jovens universitárias de estratos médios e médios-altos. Não é à toa que esteve incluído na programação de grupos ativistas e das celebrações da “Visibilidade Lésbica” nos últimos anos.

O desenho da pesquisa procurava, de alguma maneira, discutir essa variedade de relações desenvolvidas com os espaços de frequência de mulheres, inclusive evitando que houvesse uma conexão óbvia entre práticas, identidades, “comunidade” e lugar. A idéia é pensar como diferenças emergem ao olharmos para a distribuição das mulheres pelo espaço físico da cidade e pelas escolhas que fazem ao se deslocarem por esses espaços, constituindo-os em lugares por meio da atribuição de significados a esses espaços.

Além dos espaços citados, acompanhei de modo mais próximo as atividades de duas redes de mulheres que tangenciam pontualmente o circuito. A primeira, formada pelas *minas do rock* e a segunda, formada por mulheres que freqüentam um clube voltado para público *fetichista* e práticas sadomasoquistas. No próximo capítulo, essas redes estarão em foco como estratégia para produzir distanciamento etnográfico em relação ao conjunto de observações e entrevistas que realizei no trabalho de campo para esta pesquisa e como material para pensar sobre as relações que se estabelecem entre desejos, práticas, identidades, estilizações corporais e subjetividades, reforçando a recusa a um isomorfismo fácil entre “comunidade” e lugar.

⁸⁸ Bruna Angrisani, jornalista que jogou futebol por oito anos, relatou em sua coluna no site Mix Brasil: “O fato é que quando uma mulher (lésbica ou não), toma a iniciativa de praticar o futebol no Brasil, esporte historicamente cercado por machistas e homofóbicos, ela deve estar ciente de que poderá enfrentar olhares reprovativos, preconceito, piadas homofóbicas e repúdio por parte de membros da família, amigos, companheiros de trabalho ou até desconhecidos. Muitos duvidarão de sua orientação sexual. (...) Já presenciei companheira de time apanhando do namorado porque foi treinar escondido. Em partidas oficiais, já ouvi algumas com papel de gênero masculino sendo hostilizadas por parte da torcida adversária (uhu, sapatão, uhu sapatão!). Flagrei diversas vezes amigas aos beijos nos vestiários, como também já fui flagrada (ui!). Uma fazendo gol em homenagem à outra... e por aí vai! Este é o cenário do futebol feminino. Trata-se de uma subcultura lésbica que existe, de fato, com valores, comportamentos, interesses e linguagem muito peculiares.” ANGRISANI, B. *Dyke futebol clube*. <http://mixbrasil.uol.com.br/mp/upload/noticia/2_105_60178.shtml>. Acesso em 26 mai 2007.

III. CENAS E REDES: para além do circuito

Este capítulo apresenta a análise etnográfica de duas redes, acompanhadas no trabalho de campo desta pesquisa: uma formada pelas *riot grrrls* ou *minas do rock* e outra estruturada em torno da frequência a um clube BDSM.

“Rede social” é um conceito clássico na Antropologia que se aplica ao estudo da morfologia das relações interpessoais. Como instrumento analítico, foi desenvolvido “tendo em vista a análise e descrição de processos sociais que envolvem conexões que transpassam os limites de grupos e categorias, [sendo] útil na descrição e análise [...da] circulação de bens e informações num meio social não-estruturado (Barnes, 1987: 163; 161). Aplica-se à “observação das relações interpessoais concretas que vinculam indivíduos a indivíduos”, ajudando a “refinar a observação da fluência e do movimento das relações face a face de indivíduos específicos em contextos sociais particulares”, “auxiliando o pesquisador a evitar delimitações artificiais de sua unidade de estudo [...e] explicitar princípios estruturais de organizações invisíveis e informais em contextos considerados ‘complexos’.”(Feldman-Bianco, 1987: 27-28).

Lanço mão desse conceito, aqui, para me referir a conjuntos de sujeitos que mantêm relações interpessoais num meio social não-estruturado e em contextos sociais particulares. Apesar da considerável densidade das redes que descrevo e das classificações êmicas se referirem a categorias como *cena*, *meio* e *comunidade*, não se trata de grupos fechados ou institucionalizados. Assim, faço uso do conceito de redes sociais, a fim de evitar delimitações que, do ponto de vista analítico, seriam artificiais.

A noção de “cena” vem sendo usada para estabelecer relações entre dados gostos e estilos musicais e determinados territórios. Essa relação se estabelece de modo a preservar o caráter elástico e invisível das fronteiras de supostas “unidades culturais” (referindo-se ora à cena local, ora a uma cena regional, nacional ou internacional). Tal noção tem sido usada como alternativa a formulações como “subculturas”, para acionar um sentido de dinamismo de tais “unidades” (Straw, 2006).

Para ser coerente com as formulações que utilizei nos últimos capítulos, mantenho aqui a ênfase nas relações sociais, utilizando “cena” num sentido instrumental para situar territorialmente determinadas redes, e porções de uma rede ampliada, que transpõe limites

geográficos. O uso que faço é muito semelhante ao que se faz de *cena* como categoria êmica, em várias redes sociais, que se estruturam em torno de gostos musicais, inclusive na rede formada pelas *minas do rock*. Ao abordar a rede social articulada em torno da prática do BDSM, lanço mão de duas categorias êmicas: *meio* e *comunidade*. Assim, como a noção de *cena*, essas categorias êmicas são tomadas de empréstimo no mesmo sentido, discutido no primeiro capítulo desta tese, de “comunidade imaginada” (Anderson, 1991). Seu uso reconhece, ainda, as relações que se estabelecem entre “comunidades imaginadas” e “lugares imaginados” (Gupta; Ferguson, 2000), conforme a discussão realizada no capítulo anterior.

Uma das intenções deste capítulo é tornar mais complexa a análise da relação entre “comunidade” e espaço, realizada anteriormente. Por isso, trazer para a análise redes de mulheres que, tomadas como parte de suas próprias *cenar*, *meios* ou *comunidades*, e tendo seus próprios “lugares”, podem ser pensadas como tangenciando uma “comunidade lésbica” ou “LGBT”. Assim como podem, em dados momentos e a partir de determinados recortes (formas de imaginar uma “comunidade”), ser pensadas como sendo parte de uma rede mais ampla, de relações que não necessariamente são de ordem primária (Barnes, 1987), que integrariam uma “comunidade lésbica” ou “LGBT”.

No título deste capítulo, faço referência a “redes” e “cenar”. As redes apontam para as relações sociais que se estabelecem entre os sujeitos pesquisados. Trata-se de duas diferentes redes. Os sujeitos das diferentes redes não mantêm relações interpessoais, ao passo que as relações no interior de suas próprias redes (referidas como *cena*, *meio* ou *comunidade*) formam uma trama bastante densa: entre a maior parte dos sujeitos que foram foco da observação, estabelecem-se relações de “primeira ordem”, em que cada um dos integrantes do “agrupamento” mantém relação de adjacência em relação aos outros. Existem, também, sujeitos que estão ligados à rede por “relações secundárias”, que conhecem apenas um ou outro dos integrantes do “agrupamento”, cujas relações são mais densas (Barnes, 1987). A idéia de “cenar” faz referência tanto às “comunidades imaginadas” em torno dessas redes, suas motivações e seus “lugares”, quanto às *cenar* no contexto do BDSM. O que une as duas redes ou “comunidades imaginadas”, neste capítulo, é o fato de que estejam estruturadas para além do circuito de lazer e sociabilidade homossexual. Ou seja, mesmo podendo ser entendidos como parte de uma “comunidade

lésbica”, essas redes estão estruturadas a partir de outras referências e “lugares” que podem tangenciar o circuito, mas não estão incluídos em seus limites territoriais e mesmo simbólicos.

Redes ou espaços desse tipo não são novidades. Ao final do capítulo anterior citei várias redes ou espaços onde mulheres que têm relações erótico-afetivas com outras mulheres se enocontram ou reúnem. A literatura nacional e internacional sobre homossexualidade também traz vários exemplos de redes e espaços de sociabilidade que, inclusive, precederam a emergência de “guetos” ou “mercados” destinados a esse “público”. O interesse em investigar algumas dessas redes e seus “lugares”, hoje, quando há um mercado segmentado bastante diversificado, está exatamente em problematizar a correlação necessária entre condutas eróticas, identidades, constituição de “comunidades” e sua fixação a “lugares” determinados. Tal problematização, no entanto, não deve ser tomada no sentido de um questionamento ou negação das relações existentes. Trata-se, mais propriamente, de evitar generalizações simplificadoras.

Do mesmo modo que procuro evitar o risco da associação simplista entre mulheres que se relacionam afetivo e/ou sexualmente com mulheres a determinados espaços da cidade, também já se pode apontar para o risco envolvido no estabelecimento de uma relação de interdependência e continuidade entre desejos, condutas e identidades. Este capítulo trata de redes em que se verifica a frequência a lugares não marcados como direcionados ao “público homossexual”, e de mulheres com práticas eróticas e desejos voltados para outras do mesmo sexo, que se organizam sob outros parâmetros, por vezes, diferentes dos que observamos até agora no circuito de lazer comercial direcionado a essas mulheres.

Organizar-se sob outros parâmetros não implica ausência de organização ou de vínculos. Os sentimentos de pertença das mulheres incluídas nas redes aqui analisadas são múltiplos e variam em intensidade, como veremos no decorrer do capítulo. Os sentimentos de pertença em relação às *cenas*, *comunidades* ou *meios* descritos a seguir variam entre suas integrantes, assim como varia o grau de envolvimento nas atividades desenvolvidas nas redes e nos lugares que constituem, de forma mais ou menos intensa ou duradoura, como sendo seus. Entre boa parte das jovens da *cena riot grrrl* há, também, um sentimento de pertença a uma “comunidade lésbica” ou “LGBT”, mas esse sentimento é, muitas vezes,

problematizado e mediado pelo próprio pertencimento à *cena do rock*. Entre as *adeptas* do BDSM, embora haja certa valorização de práticas eróticas entre mulheres, as práticas nem sempre resultam em identidades que tomem por base as idéias de “homossexualidade” ou “bissexualidade”. Conforme veremos no quarto capítulo, há um componente geracional que pode ser acionado para entender esse comportamento classificatório. Mas há, também, um sentimento bastante forte de pertença ao *meio BDSM* – indicado pelo investimento em roupas, apetrechos e relações -, que pode, inclusive, ganhar destaque pelo simples fato de termos nos conhecido em atividades e lugares relacionados a esse *meio*.

A diversidade desses sentimentos de pertença e das relações com lugares costumeiramente associados a condutas homossexuais nos conduz a um segundo objetivo deste capítulo: deslocar o olhar dos cenários e sujeitos, a partir dos quais se pensa as relações entre práticas eróticas, subjetividades, identidades e corporalidades, de modo a produzir distanciamento para voltar a olhar para o conjunto de sujeitos que compuseram o campo desta pesquisa. Esse é o efeito que a realização do trabalho de campo com os sujeitos e redes descritos a seguir teve sobre a pesquisadora. O esforço etnográfico, no sentido de procurar compreender a perspectiva do “outro”, em relação a estas redes está diretamente relacionado ao olhar e às análises desenvolvidas ao longo desta tese. Este capítulo está dividido em duas partes, cada uma delas dedicada a uma das redes estudadas.

A primeira parte, *Dykes numa cena de minas do rock*, procura explorar os seguintes tópicos: o modo de estruturação da *cena riot grrrl* em São Paulo; os usos e sentidos das categorias *dyke* e *sapatão* nessa *cena*; as relações estabelecidas entre comportamentos/condutas sexuais e identidades envolvidas nesses usos; o espaço que a tematização da sexualidade encontra numa *cena* estruturada em torno do feminismo e de atividades culturais, especialmente a música; as características mais gerais do feminismo que anima esta *cena*; a análise do sentido que as *transgressões estéticas* assumem para as *dykes* e para as outras garotas na *cena*; e, a relação dessas *transgressões estéticas* com processos de produção de subjetividades. Essa parte do capítulo inclui, ainda, uma análise do estilo como operador de diferenças, aprofundando uma indicação esboçada no capítulo anterior.

A segunda parte, *Rainhas e escravas numa comunidade BDSM paulistana*, procura explorar os seguintes tópicos: os espaços reais e virtuais, em torno dos quais se estrutura a

comunidade; as atividades realizadas nesses espaços; o modo como um conjunto complexo de distinções classificatórias e morais, objetos, rituais e a própria noção de *comunidade* são desenvolvidos, em torno da legitimação do *BDSM erótico* e da gestão coletiva do “risco sexual”; o modo como o *BDSM*, com suas *cenar*, cenários, *liturgia* e *roteiros* funcionam como “organização sexual do risco social”; e, o lugar das práticas eróticas, entre mulheres, na *comunidade BDSM* analisada e sua relação com processos de subjetivação e produção de identidades.

As colaboradoras selecionadas para as entrevistas formais, que ajudaram a compor este capítulo, pertencem, em sua grande maioria, à rede de relações primárias (aquela que constitui um “agrupamento”, onde as tramas da rede são mais densas) que tinha um lugar mais hegemônico nas relações de poder do campo. É importante ressaltar que a observação etnográfica e as entrevistas informais revelaram outras visões⁸⁹, mais ou menos discordantes, com graus de difusão variados. Mas, dado o caráter exploratório destes relatos etnográficos e a densidade da trama na rede, avalio que as visões mais ou menos dissidentes não se expressavam com força suficiente, no momento em que estive em campo, para pôr em questão a análise realizada.

Por outro lado, como um dos focos do capítulo está em processos de produção de subjetividades, utilizei como estratégia narrativa um foco mais pronunciado no relato de uma das entrevistadas em cada uma das redes. Assim, aparecem muito no texto Beatriz (integrante de várias bandas e *projetos* na *cena* das *minas do rock*) e carolina (escrava muito admirada no *meio* *BDSM*, mesmo além dos limites da *comunidade* paulistana). Suas falas se referem tanto a convenções presentes em suas redes, como a suas trajetórias pessoais. Procurei diversificar ao máximo as visões, mesmo no campo mais hegemônico, mas o foco mais pronunciado nesses sujeitos foi uma estratégia adotada, visando a oferecer elementos para pensar processos de subjetivação.

⁸⁹ A análise das redes procurou inserir de algum modo diferentes visões. De toda maneira, não é demais explicitar os pontos de conflito. A visibilidade (quem ou o quê é visibilizado) dentro e fora da *cena* ou da *comunidade* é um ponto de conflito nas duas redes. Na rede das *minas do rock*, as tensões mais presentes remetem a discordâncias com relação a serem feministas e a níveis diferenciados de adesão ao feminismo presente na *cena*. Na rede *BDSM*, há muitos debates e temas que geram pontos de vista divergentes, mas os mais acentuados estão relacionados aos entendimentos sobre o que vem a ser *liturgia* e à adesão a uma perspectiva *litúrgica*, bem como à delimitação das condutas que devem ser consideradas ou não parte do *BDSM*, tomando por vezes o caráter da delimitação de um “verdadeiro *BDSM*”.

1. Dykes numa rede de *minas do rock*

Entre em contato com as *minas do rock*, no início de 2004, quando fui convidada por uma colaboradora, para um show no *Hangar 110*. Tratava-se da primeira edição do *LadyFest Brasil*, definido por uma de suas organizadoras como “um festival de cultura jovem feminista feito exclusivamente por mulheres e também direcionado para mulheres”, que incluía shows de *bandas de meninas*, exposições, debates e oficinas sobre temas ligados ao feminismo e debatidos na *cena*, além de oficinas musicais e de esportes, como *skate* para meninas. Parte das atividades, especialmente oficinas e debates, costumavam ser de frequência exclusiva para garotas. Os shows e exposições eram abertos.

A princípio, as *dykes*, como são chamadas as garotas que gostam de outras garotas nessa *cena*, pareciam formar uma rede, que tangenciava o circuito de lazer a que me referi no último capítulo. Isso, porque algumas das garotas que tinham bandas ou freqüentavam os shows das bandas, ou participavam de projetos, eventualmente, iam a boates ou festas no circuito comercial. Algumas atividades eram divulgadas por Vange Leonel, cantora e escritora, que foi ativista de grupos homossexuais no início do movimento e, nos anos 1990, notabilizou-se como escritora e colunista de publicações e *sites* GLS. Aos poucos, porém, cresceram os contatos com ativistas do movimento lésbico e do movimento feminista e com os meios de comunicação segmentados. Para além dos *festivals* e shows, surgiram *festas* específicas e alguns dos termos utilizados nos shows das bandas passaram a ser empregados em *sites* segmentados e em outras *festas* freqüentadas por jovens de estratos médios. O relato a seguir procura situar as características e modos de comunicação e ocupação do espaço físico e virtual, a partir dos contatos estabelecidos com essa rede.

Antes de passar ao relato, é preciso dizer que meu lugar de “pesquisadora acadêmica na área de estudos de gênero” foi fundamental para que passasse a ser respeitada por algumas das garotas mais influentes na *cena*, afinal, trata-se de uma *cena* feminista. O papel de pesquisadora e o fato de ser mais velha foram importantes, também, para que tivesse acesso a várias atividades, e mesmo situações mais privadas, sem que meu desejo de aproximação me fizesse ser classificada como *groupie* ou *fã*. Apesar de estar, no período, envolvida numa forma de ativismo LGBT “mais institucional” (o que nem sempre tem um

valor positivo para muitas dessas garotas), pesou o fato de ter expresso, publicamente, opiniões acerca do valor de estratégias de mobilização política, que incorporem uma forma de expressão lúdica e se estruturam em torno de atividades culturais (Costa Neto; França; Facchini, 2006).

1.1. Riot grrrl: uma cena feminista jovem em São Paulo

Ao longo dos quatro anos de realização do LadyFest, as atividades aconteceram, parte em equipamentos públicos ligados aos temas juventude e/ou cultura, como o Centro Cultural da Juventude e a Biblioteca Monteiro Lobato, em espaços feministas, como a União de Mulheres, em espaços comunitários, como o Espaço Impróprio – centro contracultural anarquista, e em casas noturnas como o Hangar, o Outs e o Inferno Club.

Entre as organizadoras do LadyFest, estão garotas envolvidas em vários outros projetos: em bandas como Dominatrix (segundo informações, a mais antiga da cena brasileira, completando 13 anos de existência em 2008); no site *Quitéria*⁹⁰; no *BenditaZine*⁹¹; na criação da Dykon Records⁹². Estes e outros “projetos” constituem uma cena vigorosa que teve seu início há cerca de 13 anos. Segundo uma das integrantes de uma das primeiras bandas *riot grrrl* brasileiras:

[A construção da cena está relacionada com] essa bizarrice no Brasil, que é um país muito machista. Mas também com uma história pessoal minha e da minha irmã: da gente ter sofrido

⁹⁰ Segundo a apresentação no site www.queria.com.br: “Quitéria é uma revista pop feminista online, para meninas interessadas em música, informação, arte e debate. Feminismo, além de ser uma luta por mudança social, produz uma quantidade de cultura imensa e - porque não dizer? - divertida. Bandas, fanzines, livros, bate-papo em mesa de bar, tudo isso e mais um pouco, em mais de 10 anos consolidou uma cultura feminista jovem interessantíssima no Brasil. Digite riot grrrl+Brasil no google e tenha certeza disso. Colaborações são super bem-vindas, mas precisam ser feministas, interessantes e generosas com as leitoras. O Quitéria é o bar para as meninas intelectuais, o show de rock da menina punk, a balada das dykes, a leitura interessante para as universitárias, tudo isso online. Então se joga aí!”

⁹¹ O fanzine eletrônico *BenditaZine* é dedicado a romper o silêncio em torno da violência contra mulheres. Publica depoimentos na íntegra e mantendo o anonimato. Esteve hospedado desde o lançamento do site até meados de 2007 no site Quitéria.

⁹² Segundo o site *Quitéria*, a *Dykon Records* “é um projeto mantido por meninas gays, que se dedica a lançar bandas incríveis da cena de rock de mina do Brasil”. *Dykon* faz alusão a *dyke*, algo como *sapatão*, e a *icon* (ícone), remetendo à celebração de ser *sapatão*. O uso da expressão em inglês remete tanto ao fato dessa rede ser formada por mulheres jovens de classe média bastante antenadas com o cenário musical internacional, especialmente norte-americano, quanto a uma estratégia para celebrar o “ser *sapatão*”, invertendo o sentido de uma das mais poderosas categorias de acusação contra mulheres que se relacionam afetivo/sexualmente com outras mulheres.

violência doméstica e sempre ter desconfiado que tinha alguma coisa de errado com isso... E aí, um dia, a minha mãe falou não sei o quê do Segundo Sexo, da Simone de Beauvoir, eu perguntei o quê que era e ela falou que era uma feminista. Assim, aí eu fui questionar e ler sobre o quê que era feminismo, que era uma luta, não sei o quê. Daí eu descobri que tava errado apanhar, porque você fica achando que você tá merecendo, né? [...] Aí quando soube do Bikini Kill: “Ah, é uma banda feminista... Banda feminista, cara! É isso que a gente é”. Porque a gente tinha uma banda, eu e a minha irmã, a gente tocava punk. Eu falei: “Meu, a gente tem que fazer uma banda feminista, uma banda punk que fala, que critica o machismo” [...] O objetivo primeiro nosso era questionar a cena que a gente tava inserida. A gente tava inserida no punk, né? Eu nunca me identifiquei muito, porque eu sempre achei uma coisa de moleque. É homem branco xingando aí no microfone, metendo o pau no sistema, sabe? Pra uma menina lésbica adolescente aquilo era muita palhaçada, na hora... Era muito fácil pra mim, na posição que eu tava, dizer que aquilo ali não fazia sentido, né? E aí a gente começou... E, nesse processo de questionamento, a gente foi achando meninas pensando igual, e aí a gente começou a entender que a gente tinha que fazer uma cena nossa. A banda, a gente continua fazendo com o intuito de propagar a mensagem do feminismo e principalmente de incentivar meninas a tocarem, né? Isso a gente discute um pouco de saúde, violência contra a mulher, consenso sexual... mas a idéia principal da banda é fazer as meninas tocarem rock, como instrumento de empoderamento delas contra o machismo (entrevista com Beatriz, 2007).

A pluralidade de projetos existentes na cena tem relação com a incorporação de um dos elementos do estilo *punk*, o *do-it-yourself* ou *faça-você-mesmo*. Assim, as próprias garotas tocam os instrumentos, compõem, atuam como DJs, como técnicas de som, fotografam e filmam os shows e atividades da cena e os divulgam através de *fanzines* e *sites* na internet. O *faça-você-mesmo* é central ao feminismo das *minas do rock* e é compreendido de modo específico dentro dele:

[...] o riot grrrl americano, ele foi formado por meninas muito intelectualizadas, não é que nem o punk, assim. Ele foi formado com base intelectual fortíssima. Tem um embasamento teórico tão profundo, que a gente já veio começando a fazer a banda, já entendendo profundamente umas coisas que as pessoas que estavam no punk, há muito mais tempo, ainda não tinham se tocado. Como o *faça-você-mesmo*, que, tipo, se você não fizer, ninguém vai fazer. Isso é a coisa central no riot grrrl, você não perder seu tempo com os caras, se eles quiserem ouvir o que você tem a dizer, beleza. A idéia é você fortalecer as meninas, não é você convencer um menino de que ele tá errado, é você pegar e ensinar a menina a se defender. Esse é o preceito central do riot grrrl pra gente, isso eu levo pra vida inteira. Porque, o quê que aconteceu? Uma das grandes ferramentas da cultura mesmo, até pra barrar o feminismo, é esse papinho: “Não, vocês estão sendo contra homens, não sei o quê”. E aí, tipo, a gente foi percebendo que isso tava entupindo o nosso canal de comunicação com as meninas. E aí eu levo isso total pra vida, porque o cara vem me questionar, eu falo assim “Você quer aprender alguma coisa, você tá afim mesmo de entender alguma coisa ou você tá querendo me irritar?” O feminismo do riot grrrl é isso, e é muito agressivo, nesse sentido, pros homens, né? Ele é um tipo de feminismo que pega porque ele ignora os caras em alguns níveis. E é assim que a gente construiu a cena. Hoje, você tem um monte de baladas para meninas. Então, a gente também fez parte da construção dessa balada aí toda também, sabe? Da pessoa ir na balada sem culpa, assim: “Aí, não, eu vou numa balada de meninas só...”. Porque tem festa que só entra mulher e festas em que homens pagam bem mais caro pra entrar. Não é aquela coisa da pessoa querer fazer um ambiente exclusivo, não porque ela odeia homem, mas pra criar um clima pessoal de valorização delas (entrevista com Beatriz, 2007).

O festival ocorre uma vez por ano e, com exceção de 2007, foram realizados em datas próximas ao 8 de março. A cada edição é escolhido um tema em torno do qual se

desenvolvem as atividades do festival⁹³. O item da programação que reúne maior número de pessoas são os shows das bandas, que, muitas vezes, compartilham integrantes, de forma que uma mesma garota pode simultaneamente fazer parte de duas ou mais bandas. Nesse caso, é comum que se trate de diferentes propostas musicais e/ou temáticas. Apesar da cena ter origem no *punk*, há variação considerável entre as sonoridades produzidas, com vários graus de incorporação de estilos musicais relacionados ao rock e à música eletrônica.

A maior parte das bandas é composta exclusivamente por mulheres e, quando há homens na composição, estes não aparecem em posição de liderança. Ilustrativo disso, é que as garotas procuram deixar claro que, apesar da presença de um ou mais garotos na banda, não há dependência técnica ou criativa em relação a eles. Em uma das bandas, a Cínica, em que houve um garoto na formação, durante certo período, o rapaz criou um personagem feminino – Alice Pankadão - e se apresentava vestido de mulher. Esse mesmo rapaz publicava um *fanzine* no qual figuravam textos feministas de sua autoria. Quando, num outro festival punk, o *QueerFest*, ele participou da apresentação da banda que havia integrado, tive a oportunidade de lhe perguntar porque tocava vestido de mulher, ele me respondeu que teve essa idéia por se tratar de “uma banda de meninas numa cena de meninas”.

Embora abertos à presença de rapazes, os shows são majoritariamente freqüentados por garotas, que também se encontram em casas de rock *alternativas* como *Hangar*, *Outs* e *Fun House*, especialmente quando há show das *bandas de meninas*, em bares no estilo *boteco* e festas domésticas. São comuns as viagens para tocar em outras capitais brasileiras, e mesmo no interior do estado, onde a cena tem se fortalecido nos últimos anos. Para as bandas mais antigas ou conhecidas, há também a possibilidade de viagens para o exterior, para tocar e/ou para trocar experiências com garotas da cena em *festivals* ou *workshops* (oficinas).

Numa *cena* constituída por garotas bastante jovens, de estratos médios e médios-altos, as ferramentas de comunicação na internet⁹⁴ têm bastante importância. Além de *sites*,

⁹³ Em 2004, o tema foi “Conhecimento para a resistência feminista”. Em 2005, o foco foi a violência: “NÃO à violência contra a mulher, NÃO ao silêncio e SIM nós somos feministas”. Em 2006: “É MENINO OU MENINA? - Gênero: o machismo torturando nossa identidade”. Em 2007 o foco foi a sexualidade, com o tema “Tire sua própria virgindade”.

⁹⁴ Ednie Kaeh Garrinson (2000) chama atenção para a importância do uso de “tecnologias democratizadas”

como o Quitéria, há vários *blogs*, comunidades no Orkut e, mais recentemente, *fatologs* que divulgam as informações sobre bandas, shows e oficinas. Uma das entrevistadas, de 19 anos, que participa da *cena* desde o início da adolescência, indica a importância da Internet e das várias ferramentas interativas disponíveis na expansão da *cena*, referindo-se a salas de bate-papo e programas de comunicação instantânea:

Antigamente tinham aqueles bate papos da UOL e tinha a sala da MTV. E eu conheci uma menina do Rio nessa sala e a gente começou a conversar de banda, a gente gostava de umas bandas em comum. Ela conhecia outra mina de São Paulo e me passou o ICQ dessa menina. Ela morava super perto de mim e é minha amiga até hoje. E a gente era super pequenininha, né, tinha que falar escondido no telefone, porque meu pai nem conhecia ela, sabe? Tive que inventar uma desculpa pra poder ir na casa dela conhecer. E aí ela já ia há um tempo no Hangar, mas ela ia assistir umas bandas de menino. E aí a gente começou a descobrir que tinha uns sons de meninas também, umas noites de menina lésbica e tal (entrevista com Vera, 2007).

Embora a *cena* das *minas do rock* não fosse pensada como um espaço relacionado à sexualidade ou à homossexualidade, as *dykes* se tornaram referência na *cena*. No próximo item focalizo os fatores envolvidos nesse processo e procuro compreender os sentidos da categoria *dyke*.

1.2. “É cool ser *dyke!*”: a *cena* como um espaço para *dykes* e *sapatões*

Inicialmente um espaço de manifestação cultural feminista jovem, a *cena do rock de mina* tornou-se referência nas discussões sobre sexualidade e como espaço de visibilidade para jovens homossexuais. A combinação de alguns fatores parece ter possibilitado que as coisas se dessem desse modo, entre eles, vale citar: o discurso feminista que sugere uma “fraternidade feminina”; a sociabilidade entre pessoas do mesmo sexo; e a visibilidade de caráter positivo de garotas que gostavam de outras garotas. Vejamos como esse espaço de referência aparece na fala de uma garota que esteve próxima à *cena*:

Luísa: Depois da faculdade, em 2000, vim morar aqui em São Paulo, em Perdizes. Eu morava com 3 pessoas hétero de outro estado e fazíamos sempre muita coisa em casa, jantar. Saía só com meu amigo pra lugares gays. Aí conheci umas pessoas da USP. Mas até ali, não tinha rolado uma mudança muito radical, assim, de postura, de comportamento, assim. Isso rolou mesmo quando eu conheci as meninas do hardcore. Comecei a namorar uma menina e aí eu caí num show do Dominatrix. Eu ia numas baladas tipo a Torre, o Rabo de Saia, não achava tão legal assim, mas daí eu caí nesse meio do rock. Eu, particularmente, não curto rock. Gosto de MPB e de boteco, jogar

para a formação de “redes”, tanto no feminismo norte-americano de “Terceira Onda”, quanto no movimento Riot Grrrl, que situa em seu interior.

sinuca e jogar conversa fora. Essa foi uma mudança grande. Hoje eu falo: “nossa, só fui conhecer isso com essa idade, e tem umas meninas aí de quatorze anos que...”. Eu olhava e falava: “meu deus, é muita sapatãozinho!”, e aí acabei conhecendo as meninas, e a gente tinha gostos totalmente diferentes, mas se dava muito bem nessa situação do boteco. Foi uma mudança maior... daí, eu acho que eu me identifiquei mais com essa postura de busca de atitude, de procurar o seu espaço, de estar no meio de pessoas que ficariam descontentes caso se escondessem, não como as pessoas de Sorocaba, as pessoas de Assis, e até mesmo as pessoas daqui. Então, essa mudança... Eu me identifiquei, eu me identifico, com essas pessoas... mas com aquelas que estão buscando não ficar dentro do armário. (...) Não esconder o que eu realmente queria, o que eu pensava, o que eu fazia, que até então era uma coisa escondida, as pessoas sabiam... os mais próximos ficavam sabendo, eu contava minhas histórias, mas não era uma coisa... Era pros mais próximos, os amigos e tal, não pro tio da rua ali. O que eu acho, hoje, pra mim faz uma diferença muito grande. Porque eu não quero que ele não saiba. Não é uma coisa de querer me mostrar, mas eu me sinto no direito que qualquer pessoa tem de manifestar amor pela minha namorada na frente de todas as outras pessoas. Eu acho isso o principal, primeiro essa questão do afeto, assim, que era escondido, e depois a questão de procurar buscar os seus direitos mesmo. [...] O que marcou em conhecer as meninas pra mim, na época, foi: “Nossa, tem gente que não se esconde!”.

Regina: Mas elas tinham um discurso de visibilidade, uma coisa assim? Como é que era isso?

Luísa: Não, não era um discurso. Eu acho que era uma coisa natural, o que eu achava mais legal. Eu acho que um discurso, em relação à postura feminista, que eu acho que é um discurso que eu questiono, essa questão do preconceito com o preconceito, mas é... as que são sapatão, no dia-a-dia não se escondiam, e isso pra mim, eu achava legal, eu achava que isso fazia diferença (entrevista com Luísa, 2007).

O mesmo encantamento descrito pela entrevistada acima, que já conhecia “lugares gays” de São Paulo e já havia “namorado meninas” quando conheceu a cena das *minas do rock*, também pode ser percebido na fala abaixo, de uma entrevistada mais jovem, que teve o primeiro contato erótico com mulheres em um show das *minas do rock*:

Quando a gente começou a freqüentar os shows de rock de mina, foi uma realização, assim, você ouvia elas falarem tudo aquilo que você não sabia pôr em palavras, sabe, assim? Era muito libertário pra gente. Por isso que eu te falei que parecia um mundo paralelo. Me chamava a atenção a facilidade com que elas falavam que eram gays e como falavam bonito do feminismo. Umas coisas que eu, como era mais nova, não sabia como falar pras pessoas, então só usava aquelas frases clichês. E elas falavam com muita naturalidade, não era decorado, era com sentimento. E aí você fica encantada, porque, imagina, você é mulher e sempre te trancaram num mundo e, de repente, você descobre outro, onde você pode ser você mesma. Isso que é muito legal do rock. Eu me descobri bastante, assim, como pessoa. Quando eu fiquei longe do rock, que foi nessa fase minha de aceitação que eu te falei, eu vivia meio perturbada, sabe assim? De pensar na roupa que eu ia pôr pra me sentir igual, porque, tipo, eu me vestia do jeito que eu queria, eu não era igual às outras meninas, sabe? Porque eu tinha essa coisa, não como lésbica, mas com esse pensamento de que eu posso vestir o que eu quiser, e elas não. E foi isso que o meu pai me falou, inclusive, quando eu contei pra ele que eu era gay: “Eu já sabia: as suas amigas se vestem pros meninos e você se veste pra você”. E aí ele deduziu e eu falei, assim: “Pô, é verdade”. [...] A primeira vez que eu fiquei com uma menina... Eu ia em show de banda feminista, Hangar e tal. Era uma coisa muito natural, minhas amigas ficavam com minas, era o Dominatrix, elas eram lésbicas. Rolava muito, na época, uma coisa de, tipo, beijar todo mundo, beijo a três. Então, foi meio isso, a gente ficava todo mundo meio que se beijando, aí tava eu e ela, a gente não se conhecia e a gente se beijou. Aí ela beijou minha amiga, depois a gente se beijou de novo, sabe? Foi meio isso, era meio cortição mesmo, pré-adolescência, sei lá. Eu não tinha, assim, uma barreira em relação a isso, eu tinha um tio gay... Meus pais nunca falaram diretamente sobre homossexualidade comigo, mas nunca barraram isso, sempre foi uma coisa normal, não se comentava, mas nem a favor nem contra. Então, quando eu comecei a ficar com

menina, era natural, eu estava a fim de ficar com menina, então, vou ficar com menina (entrevista com Vera, 2007).

Esta cena, no início, era formada, majoritariamente, por garotas bastante jovens, que se reconheciam como feministas, algumas, explicitamente, homossexuais. O questionamento a fontes de desigualdades sociais (como o machismo/sexismo, o racismo e, mais especificamente, a homofobia) está no quadro de referências mais gerais da cena *riot grrrl* em âmbito internacional⁹⁵ (Rosenberg; Garofalo, 1998; Wald, 1998; Garrison, 2000). Os discursos anti-homofobia são bastante comuns nos shows. Eles vão desde um tom mais “sério”, com a denúncia de assassinatos e espancamentos de homossexuais, até versões mais irônicas, como foi o caso da fala da vocalista que abriu o show da banda Cínica, no QueerFest 2007. Registro, de memória, no diário de campo, algo como:

Fala-se muito de causa da homossexualidade por aí. Engraçado que ninguém se pergunta a causa da heterossexualidade. Outro dia, eu estava pensando nisso e descobri uma possível causa [em tom irônico]: quando criança, eu via a Vovó Mafalda [personagem-palhaço do programa infantil Bozo, que era interpretado por um homem vestido de mulher] na TV (diário de campo, QueerFest, março de 2007).

Apesar da homossexualidade não ser o foco central, com o passar do tempo, *ficar* com outras garotas passou a ser muito valorizado na *cena*, e as *dykes* ganharam visibilidade, a ponto de se tornarem referências no *rock de mina*:

Virou uma coisa meio tipo “banda de pagode tem que ser negão”, sabe assim? Banda feminina tem que ser de dyke. No perfil do orkut da maioria das bandas femininas do Brasil, que não são parte da cena, a definição delas é “banda não feminista”. A maioria das meninas das bandas feministas principais são dykes. Hoje em dia, principalmente (entrevista com Beatriz, 2007).

A descrição abaixo acerca do lugar que *dykes* ocupam no cotidiano da *cena*, não apenas demonstra a valorização do “ser *dyke*”, como aponta para o fato de que, embora *dyke* apareça como o oposto de *heterossexual*, o uso, tanto da categoria *dyke*, quanto da *heterossexual*, parece não pressupor uma correlação necessária entre práticas afetivo-sexuais e identidades. Assim, *heterossexual* não exclui eventualmente *beijar meninas* ou *gostar da companhia feminina* e de *bagunça feminina*:

Ficou meio normativo ter que beijar menina, né, no rock. Tanto pelos caras forçarem a

⁹⁵ Garrison (2000: 155) relacionaria os temas encontrados nas músicas de bandas norte-americanas, como Bikini Kill, Bratmobile, Team Dresh, Heavens to Betsey, Sleater-Kinney: racismo, sexismo, abuso infantil, violência doméstica, sexualidade, classismo, privilégios, indústrias do sexo, espetacularização da mídia, Aids, apatia, girl power, questões ligadas ao consumo, elitismo na cena rock, mercadorização de um estilo descolado. Se não todos, boa parte desses temas estão no repertório das bandas paulistas.

barra, mas também porque a gente ficou tão cool, assim, sabe? As dykes ficaram tão cool, que daí é legal beijar menina, entendeu? Hoje em dia é legal ser dyke mesmo. É bem louco, se você é uma menina jovem dyke, você é legal, você é considerada legal na turma. E aí acho que porque, por ser uma coisa hype, acho que muitas meninas se viram obrigadas a tentar ser dyke, entendeu? [...] Tem poucas meninas hétero que transitam no mundo dyke, de uma maneira completamente tranquila. Assim, todo mundo já beijou menina ali, né? Só que são meninas que são hétero, mas que curtem a balada dyke, assim, sabe, curtem a companhia feminina, que são feministas, que gostam de balada com muitas mulheres, que gosta de bagunça feminina, sabe? Isso eu vejo pra caralho. Tem muita mina que vai no Tête-à-Tête porque gosta, sei lá, porque você pode dançar bizarramente, as meninas não vão ficar olhando bizarro pra você. Então, eu acho que as meninas vão mais pra se jogar mesmo, sabe? [...] Só que essas meninas jovencinhas, novinhas aí que você vê no show do Dominatrix, como é um ambiente muito propício pra expressão da sexualidade e a galera tá com a sexualidade bombando, e num espaço que ela pode ser dyke e no resto da vida não pode, acho que rola uma celebração meio exagerada, num nível que quem não pode se sentir meio não participa da festa. As minas ficam: “Eu sou sapatão”. Show do Santa Claus é tipo, é a expressão máxima disso aí. As minas mostram o peito e ficam falando: “Aê, sapatão!”. Fica uma coisa tão celebração, assim, que quem é hétero ali pode ficar meio: “Ah, então, né, legal...” (entrevista com Beatriz, 2007).

A mesma separação entre identidades e práticas está presente nas eventuais queixas de algumas *dykes* quanto ao fato de que muitas garotas *hétero* se aproximem delas *na balada* “só para experimentar”, “por curiosidade”. Ter experiências sexuais com mulheres não faz de alguém uma *dyke*, nem faz com que quem experimenta ou mesmo tem relações casuais com outra mulher deixe de ser considerada *hétero*. Isso parece ganhar lugar num contexto, no qual também se inserem os *modernos*, em que a experimentação sexual com o mesmo sexo é, inclusive, esperada nos espaços de lazer noturno.

Ainda que deslocada de uma relação de continuidade entre desejo, prática e identidade, o uso da categoria *dyke* remete também a uma estratégia de inversão do sentido de termos estigmatizados. Essa estratégia já era usada na cena, em âmbito internacional, e foi apropriada aqui, a princípio, com o uso do termo *dyke* (que, em inglês, tem uma carga pejorativa semelhante ao *sapatão* no Brasil). Mais recentemente, algumas garotas começaram a se referir a si mesmas e às outras como *sapatão*⁹⁶, transferindo ao termo, todo o sentido *cool* que ser *dyke* na cena *riot grrrl* tomou nos últimos anos:

Então, isso que eu ia falar, a gente chama de dyke qualquer sapatão, a gente usa dyke. Mas

⁹⁶ O termo *sapatão* gera situações de estranhamento quando utilizado em presença de um grupo mais diversificado de mulheres. Na VI Caminhada de Mulheres Lésbicas e Bissexuais, uma garota com o estilo mais parecido com as *minas do rock* gritou “Sapatão!” algumas vezes ao microfone. A atitude não gerou nenhum aplauso ou manifestações de identificação com o termo. Na mesma ocasião, algumas garotas cantavam “Sou sapatão”, o que atraía olhares entre desconfiados e assustados das mulheres mais velhas que compareciam à Caminhada. Os encontros e desencontros entre categorias de classificação serão trabalhados com mais vagar no último capítulo desta tese, mas é importante registrar a diversidade de categorias de identidade presente entre as colaboradoras desta pesquisa, que abarcam desde a recente atitude de visibilidade e contestação das *minas do rock*, às mulheres que se qualificam como *entendidas*, primando pela discrição.

o dyke, na verdade, foi criado, porque dyke, em inglês, é tipo um xingamento, é tipo um homem virar pra você e falar “sua sapatão, sua nojenta”, é tipo dyke. E as minas do rock de lá, dos EUA, que nem a gente, começou a usar o sapatão, porque antigamente a gente não usava sapatão, sabe, os caras chamarem de sapatão era agressivo, hoje em dia a gente chama uma a outra de sapatão, sabe, e é normal. Tem gente que acha até menos ofensivo que lésbica. Mas, aí, o dyke começou a ser usado por elas mesmas pra chamar as meninas do rock lésbicas (entrevista com Tatiana, 2007).

Então, o que aconteceu, começou a se usar muito no meio rock porque algumas meninas, percebendo que rolava isso lá, começaram a usar essa palavra dyke, assim como aqui no Brasil algumas pessoas começaram a usar sapatão de uma maneira não pejorativa. Inclusive, sapatão, tem muita gente que não consegue falar, mesmo mina que é lésbica. Eu percebo meninas que ainda... que não se aceitam muito bem, elas não usam a palavra sapatão. Sapa, uma coisa mais fina, mas não usam sapatão, porque, como se usa pejorativamente, elas ficam meio assim de usar. O pessoal do rock, eu percebi que começou a usar sapatão e começou a usar o dyke, eu acho que por esse motivo, começou “Ah, vamos usar, porque não? Vamos usar pro bem, não usar pejorativamente” (Entrevista com Sílvia, 2007).

Letras de música, como as do Projeto Santa Claus, apontam claramente o sentido que vem tomando essa estratégia na cena. Abaixo, as letras de “Atrasos” e “Eu sou sapatão!” do Santa Claus, uma das poucas bandas da cena paulistana que grava músicas com letras em português. Imagine essas letras cantadas sobre uma base de música eletrônica, acompanhada por guitarra, para uma platéia de, pelo menos, 300 garotas, em plena celebração pública e coletiva do “ser *sapatão*”:

Eu sempre atraso no seu filme preferido
Não me leve a mal
Eu sempre a deixo esperando à mesa
Não me leve a mal
Eu sempre a faço perder a entrada vip
Não me leve a mal
Eu sempre a deixo meio furiosa
"desculpa aí", foi mal
Tudo isso porque eu te adoro
E eu demoro me arrumando
Porque eu quero ficar linda
Só pra você minha querida (Atrasos, Projeto Santa Claus)

you me olha
como se eu fosse..
sapatão.
sapatão?
sapatão!
eu sou sapatão
eu sou sapatão
eu sou sapatão
e daí?? (Eu sou sapatão!, Projeto Santa Claus)

Para além da referência à sexualidade, *dyke* parece, por vezes, ser usada de modo intercambiável em relação aos termos que nomeiam a própria cena do *rock de mina*: *mina*

do rock ou riot grrrrl. Esse uso delimita outras condições para que uma garota seja entendida como uma *dyke*, e elas dizem respeito ao estilo:

É um visu, um comportamento e um estilo de música, entendeu? Dyke é electro, rock, roqueira que curte eletrônico e que usa calça apertada, All Star, um cabelo curto, meio punk, assim, mas também meio electro mesmo, né, que é a tendência, que é a cultura jovem hoje em dia. Então, a dyke, hoje em dia, ela tem um lado meio de emo também, piercing e tal... Também tem a coisa do estereótipo do rock, tipo ser uma pessoa louca, bêbada, tipo, se acaba, usa droga... E só que ela sabe o que é feminismo, entendeu? Isso eu acho que é o grande diferencial da galera meio que da mesma idade, do mesmo tipo de musica, tal. A dyke é a menina que tem uma mínima noção de feminismo (entrevista com Beatriz, 2007).

A observação também apontou alguns outros traços de estilo, mais comuns entre as garotas que se identificam dessa maneira. Entre elas, é comum, também, que o uso das categorias *dyke* ou *sapatão* esteja associado a comportamentos e/ou aparências tidas convencionalmente como “masculinas”. Assim, embora haja, como veremos adiante, muita variação, algumas posturas são especialmente valorizadas entre as *dykes*: beber muito, exibir tatuagens e/ou outras modificações corporais, ficar na *balada* até muito tarde, jogar sinuca, freqüentar *botecos*, usar calças muito justas como a dos *punks* dos anos 1970 ou bermudões largos e cintos pesados com rebites, e manter uma postura de enfrentamento com os homens, quando se acredita que estes estejam invadindo seu espaço ou cerceando, de alguma forma, a sua expressão⁹⁷.

A partir da comunicação entre as redes, das *festas* e da freqüência comum a estabelecimentos, especialmente na região da rua Augusta, o termo *dyke* acabou se expandindo para outros estilos de classe média, como as *modernas*:

E aí, quando veio o dyke, não são mais as minas bichas, são as dykes, é nós aqui na fita, entendeu? Eu lembro que era assim: a noite das meninas no The Week, noite das meninas no Columbia. Ficava imaginando o dia em que a cidade pudesse ver as dykes dominando a parada, tipo, dyke no bar, dyke comandando o DJ e bombando, entendeu? Então, por isso que eu fico bem feliz de ver. Fora as que eu acho que exclui quem não tem grana, que eu acho foda, mas o Chá, o Tête-à-Tête, assim, eu fico bem orgulhosa, porque é um outro momento. Eu acho que aí que começaram... O Chá ainda fala bolacha e tal, por causa do “Bolacha murcha não entra”... Só que agora já está começando a mudar um pouquinho a linguagem delas, porque eu percebi, assim, estão usando mais dyke, está rolando um, tipo, sapatão, assim... (...) O dyke eu acho que veio com a gente mesmo, da gente falar de dyke dentro da nossa turma e falar no palco e falar em fanzine das minas do rock, falar dyke, e aí as meninas do rock, que começaram a fazer festa, colocam isso no flyer (entrevista com

⁹⁷ Uma das músicas mais polêmicas da banda Dominatrix, refere-se especialmente às restrições ou mesmo à violência que percebem como partindo dos homens em direção às mulheres: “Seu burro, seu idiota, que anti-social o quê! Anti-social é uma mulher tentando andar numa rua escura à noite. Que tipo de vida é essa que eu tenho que ficar 24 horas por dia alerta igual a um cão-de-guarda?! De quem são os olhos que te vigiam? De quem é a mão que te ataca? / die!! Die bigot scum / we'll build up our own way, / we'll not take it anymore, / die bigot scum!” (Die, die; Dominatrix)

Beatriz, 2007).

Um exemplo de que o dyke não é mais exclusivo das meninas do rock é a divulgação das outras festas de meninas. Por exemplo, o Chá com Bolachas tá adotando essa palavra, a Trackinas, você vê nos textos do Mix, também, quando eles querem se referir a lésbica eles têm utilizado dyke também (Entrevista com Vera, 2007).

No momento em que já me dedicava mais exclusivamente à escrita da tese, surgiu um novo *site* de caráter segmentado, o Dykerama. Fruto da parceria entre uma jovem jornalista da cena e um jornalista um pouco mais experiente no mercado dos *sites* segmentados, o Dykerama partiu da categoria *dyke* para se dirigir a um público mais amplo de “mulheres lésbicas e bissexuais”. Como não houve tempo para incluí-lo no campo da pesquisa, deixo apenas a referência e a indicação de que ele se insere num processo de difusão da categoria *dyke*, para além dos limites da *cena do rock*.

Neste item focalizei a perspectiva, a partir da qual temas como homossexualidade e homofobia são tratados entre as *minas do rock*, procurando situar os usos e sentidos das categorias *dyke* e *sapatão* no interior da *cena*. Acompanhamos o processo de ampliação do uso da categoria *dyke* e sua legitimação na cena, bem como a estratégia de emprestar essa legitimidade para romper estigmas em torno da categoria *sapatão*. Terminamos nos referindo a um processo de ampliação do uso do termo *dyke* para outros estilos juvenis e veículos de comunicação segmentados. Volto às *dykes* para falar de estilo e produção de subjetividades no último item desta unidade, mas, antes, quero situar essa discussão por meio de uma breve exploração dos temas e relações estabelecidas com a versão de feminismo presente na cena.

1.3. “Faça você mesma!”: um feminismo do rock

Como vimos anteriormente, a versão de feminismo presente entre as *minas do rock* mistura elementos de uma certa “fraternidade feminina”, que se estende a comportamentos homoeróticos entre as *dykes*, com muita ênfase no *empoderamento* e fortalecimento do *protagonismo*⁹⁸ e capacidade de expressão das mulheres. Essa versão de feminismo é

⁹⁸ Pode parecer curioso o uso, numa cena *punk*, de termos que pertencem ao vocabulário de agências internacionais de fomento a ações de combate às “desigualdades de gênero”. Numa consulta a textos acadêmicos sobre *riot grrrls* em âmbito internacional, encontrei essas mesmas referências. O mais provável,

compartilhada por toda a cena *riot grrrl* em âmbito internacional, responsável por boa parte das viagens e do intercâmbio internacional.

Embora haja toda uma ênfase na polarização entre homens e mulheres e no confronto a atitudes cerceadoras e violentas praticadas por homens contra mulheres, enfrentando inclusive questões difíceis e pouco tocadas, como a violência/abuso sexual contra garotas no núcleo familiar⁹⁹, o tema da violência no âmbito das relações afetivo-sexuais é abordado de modo inovador. O site *Quitéria*, referência na cena, além de manter um acervo de relatos de mulheres vitimadas por violência/abuso sexual (o acervo do BenditaZine), também tem entre suas organizadoras as responsáveis por um trabalho de intervenção com relação a violência no interior de relações homoafetivas entre mulheres. Essas intervenções, no formato de oficinas, tomam por base a noção de *consenso sexual* e, apesar de ser um trabalho inicialmente focado na própria *cena*, e que se expandiu apenas a partir das redes relacionadas a ela, têm sido o trabalho mais consistente e de maior alcance em relação ao tema que já pude observar no cenário dos movimentos sociais brasileiros.

Reforço a consistência e o alcance desse trabalho pontual, porque a tematização da violência em relações afetivo-sexuais entre mulheres, é algo que vi ser tratado apenas esporadicamente em oficinas nos Senale (Seminário Nacional de Lésbicas) e em uma ou outra mesa de debates organizada pelo ativismo lésbico em ocasiões especiais. Apesar das situações conflituosas e mesmo violentas serem muito frequentes em bares e boates e dos desfechos violentos dos “casos” serem bem conhecidos e até motivos de piadas,

tomando em conta o fato de que as *minas do rock* não são muito afeitas a um feminismo mais institucionalizado, é que os termos tenham entrado em seu vocabulário via cena internacional. Para um panorama do pensamento das *riot grrrls*, nos EUA, ao final dos anos 1990, ver o texto *Riot Grrrls: revolutions from within* (Rosenberg; Garofalo, 1998).

⁹⁹ Esse é o tema da música “Lembranças proibidas” do Projeto Santa Claus: Você me fez experimentar logo cedo / O prazer agindo como um homem mau / Por muito tempo acreditei / Que o que você fazia não fosse nada de mal / Você se aproveitou de toda a minha ingenuidade / E me ensinou a descobrir certas coisas / Muito antes de todas as minhas amigas / Que só foram conhecê-las quando adultas / Se apoiou naquele maldito vício / Para fazer o que queria comigo / E me convenceu a ficar sempre calada / Com suas desculpas totalmente esfarrapadas / Você não precisou usar a sua força / Pois consegui ganhar a minha confiança / Sem ameaças você foi um grande gênio / Mas nunca teve nenhum reconhecimento / Você feriu gravemente todo meu ser / E me deixou com uma enorme cicatriz / Que ficou marcada em minha alma / Com a brasa vinda de seu corpo / Você me viu nascendo e me pôs no colo / Eu te vi morrendo de cirrose no hospital / Suas lágrimas demonstraram / Um pedido de perdão / Que eu jamais ouvi de sua boca / Você abusou durante toda sua vida / E se arrependeu somente na hora da morte / Não acho justo eu ter que te perdoar / Embora eu sinta muita pena de você / Você incomodou a vida de muitas pessoas / De diversas formas que conseguiu / Mas foi só pra sua neta querida / Que você deixou lembranças proibidas.

desconheço alguma iniciativa que não seja meramente pontual no movimento lésbico ou LGBT, que tenha se dedicado mais especificamente a isso no Brasil.

A metodologia das oficinas “Consenso sexual para jovens lésbicas” lembra, um pouco, dinâmicas de grupo, onde são colocadas situações em torno das quais cada subgrupo deve se posicionar e depois debater coletivamente. Isso fazia com que, a cada vez que era realizada, novos elementos fossem sendo agregados à reflexão, compondo um acúmulo de discussão que já seria ponto de partida para a próxima oficina. Um dos principais focos da oficina é a capacidade de dizer e de respeitar um “não”. Contudo, as oficinas não eram uma estratégia isolada do restante das atividades da *cena*. O mesmo ocorria com oficinas como “Wen-do, auto-defesa para mulheres” ou “ginecologia do-it-yourself”, que foram oferecidas como parte integrante das edições do LadyFest. No caso da capacidade de dizer e aceitar um “não”, a mensagem é reforçada inclusive em letras de músicas:

Eu sei dizer não
eu digo não pro sexo
sexo sem tesão
eu digo não pro sexo
sexo-obrigação
eu digo não pro sexo
sem minha decisão
eu digo não pro sexo
como forma de imposição (Eu sei dizer não, Projeto Santa Claus)

Embora a *cena* das minas do rock não possa ser confundida com o movimento *anarco-punk*, que também possui muitas iniciativas no campo do combate ao racismo, ao sexismo e à homofobia, boa parte das iniciativas na *cena riot grrrl* nos remete aos princípios do “faça-você-mesmo” e/ou da “ação direta”, caras ao *punk* e a posicionamentos políticos anarquistas. Talvez se pudesse dizer que há um campo mais geral de referências políticas compartilhado por *anarco-punks*, pelos jovens anarquistas que promovem o QueerFest (e que também circulam pelo movimento antiglobalização e de democratização da mídia) e pelas *riot grrrls*, assim como há pontos de diferenciação. Esse campo um tanto difuso de referências compartilhadas parece fundamental para entender melhor as relações que se estabelecem entre as *riot grrrls* e o movimento feminista mais amplo.

Entre 2004 e 2006 acompanhei um pouco mais de perto, - por meio da participação em listas de discussão, encontros nacionais e internacionais, marchas, atos e outras atividades do movimento -, a busca de inserção das *riot grrrls* no cenário do movimento

feminista, em âmbito nacional. Não raro, porém, as *riot grrrls* se ressentiam do que interpretavam como preconceito ao seu estilo de feminismo e ao formato de sua atuação cultural, a partir das *bandas*, *festivais*, exposições de arte, o que é traduzido como “preconceito com relação às *minas do rock*”. Ao que respondiam, eventualmente, com críticas à dificuldade do movimento em renovar seus quadros e atrair um público jovem, em contraste com a grande adesão que suas estratégias de atuação, baseadas no lúdico e no cultural, e no diálogo direto e prático com as questões cotidianas, conseguem ter entre as garotas mais jovens. Nesses momentos, se estabelecia uma distinção entre o feminismo das *minas do rock* e o que aparecia como “feminismo institucional”, “tradicional” ou “do pessoal de ONG”:

Acho que a grande diferença é uma coisa muita ligada à estética, o feminismo das jovens do rock também está ligado a uma maneira de se vestir, a uma música que você escuta e não é muito profundo intelectualmente, assim, com pouca informação. São poucas as meninas que, de fato, vão atrás de coisas. A maioria pega como uma doutrina de vida por já ter desconfiado que estava alguma coisa errada e se identifica com isso: “Eu sou feminista, porque eu acho errado os caras serem toscos comigo e machistas” ou “Eu sou feminista, sim, porque eu acredito que as mulheres precisam ter mais direitos...”. Uma coisa bem básica. No feminismo do pessoal de ONG ou que vai a congresso, a galera leu mais livro. As Jovens Feministas, por exemplo, quando eu encontro com elas, o papo vai um pouco mais longe do que quando eu encontro com as meninas de banda, eu consigo aprofundar um pouco mais. Só que, em alguns momentos, no feminismo da cena, a discussão que as meninas têm em termos de sexualidade tá um pouco mais aprofundada. Existe mais transgressão de gênero, esteticamente, acontecendo no feminismo roqueiro. Elas estão brincando e, até meio intuitivamente, elas estão colocando em prática um feminismo até mais profundo do que o tradicional. A menina estar vestida de homem cantando no palco, e aí tira a roupa, fica com roupa de mulher e fala: “Ah, eu vou fazer o que eu quiser”... Pra quem olha tem um impacto, assim, de ter um feminismo transgressor. Isso eu não vou ver num congresso. Não é profundo intelectualmente, ela não falou um discurso mega elaborado de gênero, só que aquilo tem um impacto que é muito interessante pras meninas que estão vendo. Então, eu vejo muito mais transgressão estética do que em congresso. No rock feminista, as meninas falam: “Ah, vou te comer” ou “dei pra fulana”. Então, não têm muitos pudores em usar esses termos que normalmente levam a discussões sobre o sexo lésbico ser horizontal... Elas se apropriam dos termos, têm menos medo de linguagem e acho que rola uma apropriação boa, sabe, de termos que são considerados tradicionalmente machistas e que elas acabam tirando o poder desses termos. E aí tem essa diferença. Aí, que eu vejo que a gente tem uma coisa estética importante, a gente tem mais prática com carisma, a gente domina a linguagem mais que elas, a gente mobiliza melhor, é mais generosa com informação, a gente lidera melhor, entendeu? Elas conseguem grana, a gente não consegue trabalhar com coisas de governo, mas a gente consegue juntar mil meninas num festival (entrevista com Beatriz, 2007).

O foco nas *transgressões estéticas* é bastante significativo na *cena* e, olhar mais atentamente para essas *transgressões*, permite entrever um feminismo que, longe de ser unitário, seria melhor descrito como polifônico, revelando um conjunto diversificado de

vozes e subjetividades¹⁰⁰. Creio que este seja um momento propício para retomar as reflexões sobre estilo que iniciei no capítulo anterior. Essa reflexão é o mote para pensar o sentido da diversidade interna do estilo na *cena riot grrrl* paulistana e o lugar que as transgressões estéticas ocupam, em relação aos processos de produção de subjetividades entre as garotas da *cena*.

1.4. Um drama dyke: transgressões estéticas, subjetividades, diversidade e diferença

No capítulo anterior, procurei definir em que sentido a noção de estilo seria usada neste trabalho. Nessa definição, argumentei em favor de levar em conta o caráter “espetacular” do estilo como forma de “dar-se a ver” (Abramo, 1994) e comunicar-se, bem como de considerar as múltiplas relações de poder nas quais se inscreve o que é comunicado, abrindo espaço para pensar estilos como operadores de diferenças. Referi-me ainda à necessidade de situar os estilos, a partir de uma concepção de sujeito, que permita pensá-lo em sua dimensão processual, considerando que sujeitos são constituídos no processo em que elaboram e se expressam por meio de um estilo. Apresento a seguir uma série de imagens e de cenas que permitem dialogar acerca desses argumentos.

Cena 1: LadyFest Brasil 2006, Hangar 110, show do Cínica, uma pin-up gordinha, sexy e tatuada entra em palco de saia curta rodada, camiseta regata preta e de meia arrastão. No meio da primeira música, levanta e depois despe a saia e continua rebolando com uma calcinha preta de bolinhas brancas sobreposta à meia e brinca com um boá verde-chamativo, virando o rosto de modo a jogar os cabelos de tamanho médio, pretos e desfiados de um lado pro outro. Seu visual e sua performance, marcadamente sensual, pareciam deslocadas do cenário do show, contrastando com o local, a platéia e com o estilo mais andrógino das outras garotas de sua banda (Diário de campo, março de 2006).

Cena 2: LadyFest Brasil 2007, Inferno Club, sobe ao palco a vocalista da banda The Dealers, descrita, numa resenha do show na mídia especializada, como alguém que reúne qualidades como ter personalidade, carisma, competência e ser dona de um vocal energético e simpático. Mesmo após constatar problemas no som, ela não se exaltou, dialogava com a platéia, sugerindo que as pessoas se divertissem e bebessem. Enquanto isso, ajustes no som eram rapidamente feitos para possibilitar a continuidade do show. Assim que subiu ao palco, um amigo que me acompanhava havia me chamado para elogiar a beleza do “garoto”. “Como assim, garoto?” – digo rindo – “essa é a

¹⁰⁰ Além da diversidade interna, deve-se levar em conta o dinamismo da cena, novas bandas e projetos surgem constantemente com a entrada de novas garotas ou mesmo a partir da reformulação de projetos já existentes. Desse modo, a análise aqui empreendida capta estilizações, projetos e questões que estiveram presentes num dado momento na cena paulistana. Passados alguns meses entre meus últimos contatos em campo e o momento em que escrevo, é preciso destacar que possivelmente existam outras bandas, projetos, questões e relações no interior da cena.

XXXXX, que também toca no Dominatrix e no Biggs!” Magra e com uns vinte e poucos anos, usava calças masculinas justas de cintura baixa, camiseta branca sem mangas, justa, curta e meio batida, sobreposta a outra de cor preta e tênis All Star de cano alto de um branco-sujo. *Piercing* no lábio inferior e alargadores nas orelhas, tatuagem no braço, axilas peludas e um topete enorme no estilo *rockabilly*. Dona de um estilo *rock star* meio *junkie*, tinha uma performance invejável no palco: movia-se o tempo todo, brincava com a platéia, jogava-se ao chão ou subia na bateria, usando até uma levantada estratégica da blusa no momento certo, permitindo ver parte dos seios (que, em outras ocasiões, notei estarem cobertos por faixas que os invisibilizavam) (Diário de campo, outubro de 2007).

Cena 3: LadyFest Brasil 2006, tema “Menino ou menina? O machismo torturando nossa identidade”. A vocalista, guitarrista e programadora de bases do Projeto Santa Claus sobe ao palco de calças largas, camiseta e coturno. Seus cabelos são curtos e apenas o rosto permitia perceber no conjunto da apresentação que se tratava de uma garota. Tocou vestida desse modo uma parte do show. Num dado momento, ela tira a camiseta e a calça no palco e percebe-se que, por baixo dessa roupa, trazia um vestido preto decotado e curto e meia arrastão. O coturno deu lugar a um sapato de saltos altos e uma maquiagem rápida foi feita. Após a transformação, os coturnos no canto do palco, ela fala algumas coisas sobre as restrições colocadas pelas noções de masculino e feminino e diz: “Eu vou fazer o que eu quiser!” (diário de campo, março de 2006).

Cena 4: LadyFest Brasil 2007, show de encerramento no Outs, resenha do site Banana Mecânica¹⁰¹: “Luzes baixas, quatro meninas entram no palco. Posicionam-se lado a lado, de costas, lá no meio. A música começa, com direito a clipe no telão. Elas se viram. Playbackão na veia. “Abro um vinho / mas não tenho / um porquê para brindar / A sua taça continua vazia”, entoa uma das vocalistas, Kerby.

Dykes 4ever é a primeira "boyband" assumidamente dyke. Todos os estereótipos dos fenômenos pop masculinos da década passada estão lá: a étnica, a bela, a romântica e a whigga. Estrofes açucaradas e muita pose.

Piada interna, externa? Extrapolada! É inevitável não se empolgar com a apresentação do quarteto. Muitas risadas do público, passos ensaiadinhos do grupo. A letra é digna de qualquer hit nacional, como 40 Graus (“A cada dia, a cada vez / Que eu te vejo, ali no play, / Eu fico tonto, eu fico mal”), do saudoso Twister.

O início do Dykes 4ever é um mistério. A banda surgiu “da terra onde os sonhos nascem”, afirmou Kerby, que divide vocais com Toby, Joey C e Maria José. O repertório do grupo é composto apenas pela canção apresentada no Ladyfest, Você para mim, escrita por Joey C e que teve clipe veiculado na MTV.

O encerramento do festival foi rápido. Durante os três minutos e pouco da música, braços estavam para o alto, com algumas fãs pedindo a atenção de sua integrante favorita e acompanhando parte do refrão-chiclete. Ao fim, as quatro receberam os aplausos juntinhas em pose postada na beira do palco. Nada mais pop.”

Olhar para essas cenas, em seu conjunto, remete a um diálogo com referências musicais e estilísticas do mundo do *rock* e mesmo do malfadado *pop*. Assim, vocalistas *pin-ups*, *rock stars junkies*, *rappers*, garotos de *boybands*, garotas maquiadas e de saltos com suas guitarras desfilam pelos palcos do LadyFest. Ao mesmo tempo em que fazem e desfazem estilos, com uma leveza, que dá um tom lúdico e deixa evidente uma

¹⁰¹ SCHIMIDT, Fernanda. *Dykes 4ever*. Disponível em: <<http://www.bananamecanica.com.br/conteudo/index.php?op=ViewArticle&articleId=816&blogId=3>>. Acesso em: 23.out.2007.

intencionalidade de brincar, citando ou ironizando estilos, elas parecem também fazer e deslocar gênero. Se o *rock* é um estilo musical que, durante muito tempo, foi predominantemente conjugado no masculino, o que acontece quando garotas tomam o palco e colocam em cena diferentes feminilidades e masculinidades? E quando um *rock star* carismático e *junkie* habita o corpo de uma garota que mostra os seios no palco ou uma *boyband* é composta por garotas e tem seu vídeo veiculado na MTV? Que marcadores de diferenças são acionados? Que relações de poder são tensionadas nessas performances e num estilo que as exhibe lado a lado? Vejamos mais uma cena:

Cena 5: Numa comunidade do Orkut, discute-se o vídeo e o show do Dykes 4ever:

Garota 1 posta: Que conjunto ruim da porra!!!! É sério!!! Não é pelo fato de sermos lésbicas q temos q ser tapadas e não perceber quando a música e as cantoras dessa turma ai ser um lixo! Porra! Como desafinam!! E a música??!!!! Cafonerrima! Fora de tom!!! Letras imbecis!!! Gente !!! E akela integrante q é uma caricatura de rapper??!!!! Gesticulando igual aos negrões americanos! Ridícula! Quer imitar um homem, façam como eu: imitem um metrosexual como David Beckham, ao invés de pegar o pior modelo (rappers, Waldick Soriano, Agnaldo Timóteo, Jece Valadão, Reginaldo Rossi, os caminhoneiros, enfim, esse tipo de homem desengonçado e desprovido de sensualidade e q nehuma mulher mais tá afim!)! Vams lutar pra classe lésbica ser melhor representada, gente!!! Ai, Brasil, quando irás pra frente???

Garota 2 (que também é integrante da banda, embora com codinome) posta: HAHHAHAHAHA elas são minhas amigas? acho que a tapada aqui é vc. o mais legal é que vc pensa que isso é de verdade. querida, não consegue entender uma piada? da onde vc surgiu?

Garota 2 posta novamente: dyke david beckham. hahaha adorei. tá gatinha na fita.

Garota 3 (amiga e parceira em outra banda da garota 2 e de outras integrantes do Dykes 4ever) posta: Opa David, e aí bele? Olha, peguei pra mim oq vc deixou no orkut das minhas amigas,não por querer defender ninguém, pq se fosse defender alguém teria que ser você, mas por achar que você não está percebendo o quão tosca e PRECONCEITUOSA está sendo. O que você chama de 'classe lésbica'? oq vc está tentando provar, e para quem? Não é por que somos lésbicas,gays,travestis, oq for, que temos que seguir um modelinho estipulado/sistematizado não. E viu, críticas são sempre muito importantes quando a pessoa na qual as estão colocando sabe do que está falando, senão vira uma piadinha sem gra-ça. Só mais uma coisa, pq você acha que David Beckham é melhor do que qualquer 'negão americano',como vc colocou? Por ele ser branquinho, se fazer de bonzinho pra mídia? Isso achei bizarro. Uma pessoa que sofre preconceito, tão preconceituosa.. É uma pena. Enfim, estão aí nossas diferenças e os porques de eu e minhas amigas não sermos da mesma 'classe' que você,e sendo tão GAYS quanto heim.. Se encontra gata. Bota essa sua energia, essa sua atitude e vontade de falar, em algo construtivo. Falou.

Garota 4 posta: Caralho ...eu tô cagando de rir lendo isso..uishiuaushiaushaish !! Que povo é esse ? "Quer imitar um homem, façam como eu: imitem um metrosexual como David Beckham" Tem que dar um jeito de botar essa frase em uma blusa, nem que for tudo espremidinho... Eu irei pra boate gls DIRETO com ela, com certeza....UASIHUISASAHSAASU me divirto demais. adoro. beijos garota 2!!!!

Uma das divergências entre as garotas que argumentam depois, e a primeira, diz respeito à idéia de imitação: o que elas fazem não é uma imitação. Embora elas não usem essa palavra, tratava-se de uma paródia. Talvez, algo mais próximo de *minas do rock* rindo de garotos, expondo o caráter construído de suas masculinidades, do equívoco de serem

tomadas como “naturais”, por oposição à “artificialidade” das feminilidades e do *pop*, tudo ao mesmo tempo e, de quebra, reafirmando a idéia de que podem fazer o que quiserem. A segunda divergência: ela não entendeu, era uma piada. Claro que seria mais fácil entender se a garota 1 pertencesse à *cena* e soubesse que as integrantes da *boyband* têm suas próprias bandas, que não são *pop*, que não cantam mal e não fazem “letras imbecis”. A banda era uma “piada” interna e a *cena riot grrrl* não é mesmo muito permeável, como um estilo, tem de estabelecer critérios que delimitem seus contornos. A iniciativa ou *atitude* é plenamente valorizada na cena, mas o fato de ser “mulher” ou “lésbica” não faz com que alguém se torne “de dentro”, especialmente quando a postura não é (tomando emprestados os termos do site Quitéria) *feminista, interessante e generosa*. Isso leva a um terceiro ponto de divergência: haver ou não uma “classe lésbica”. “Seguir um modelinho estipulado” e “ser preconceituosa” quanto aos estilos de masculinidade ou à questão racial foram comportamentos delimitados como o motivo da diferença, que faria “ser tão gay quanto”, sem ser “da mesma classe”.

É necessário reconhecer a inventividade das *transgressões estéticas* e o modo como o feminismo das *minas do rock* subverte, tanto a onipresença do tema violência na cena *punk*, quanto o sentido do termo usado para agredi-las, bem como a contestação aos preconceitos, que está presente nas *atitudes* e nos discursos elaborados pelas *minas do rock*. Mas, para além disso, é preciso lembrar que há um lugar do qual elas falam e que está intimamente relacionado com o drama que permeia essas cenas. Estamos falando de sujeitos situados em determinada posição nas relações de poder que envolvem classe, geração, cor/“raça”, gênero e sexualidade. As *minas do rock* são predominantemente mulheres jovens de estratos médios ou médios altos, e, a maior parte delas, é “branca”¹⁰².

¹⁰² Após o segundo semestre de 2007, identifiquei a inserção das primeiras garotas “pretas” ou “pardas” na composição de duas bandas importantes na cena: Dominatrix e help! i’m a bonsai kitten. Já as “amarelas”/“descendentes de orientais” estavam presentes, também, em pequena quantidade, desde que entrei em campo. A entrada de garotas “pretas” ou “pardas” em bandas não se fez sem problemas: o *fotolog* de uma das bandas relatava brincadeiras jocosas vindas da platéia de um show, na Verdurada, com a nova integrante da banda. A Verdurada é segundo seu site: um “evento, que acontece bimestralmente em São Paulo desde 1996 [...] consiste na apresentação de bandas quase sempre de hardcore e palestras sobre assuntos políticos, além de oficinas, debates, exposição de vídeos e de arte de conteúdo político e divergente. Ao fim do show é distribuído um jantar totalmente vegetariano.” (www.verdurada.org). Atitudes racistas, sexistas ou homofóbicas não coincidem com o ideário mais geral do coletivo Verdurada, mas o acontecido é significativo. Isso ocorreu, já em 2008, e não foi possível investigar melhor, ainda para a tese, as implicações da recente visibilidade dessas garotas no interior das bandas. As duas novas integrantes de bandas que são

As menos jovens, entre elas, já concluíram seus cursos universitários: conheci algumas sociólogas, uma filósofa, uma lingüista, uma veterinária, psicólogas, mas a maior parte das *minas do rock* trabalha na área de comunicação social ou produção cultural. Além disso, boa parte das mulheres que têm mais visibilidade na *cena* mantém parcerias afetivo-sexuais com outras mulheres. O drama que encenam é marcado pela intersecção dessas posições, em relação aos vários marcadores sociais de diferença.

Isso remete à reflexão sobre as condições que governam o acesso à agência social e cultural levada a cabo na análise comparativa que Gayle Wald (1998) faz do material de divulgação, das músicas e dos comentários da crítica relacionados a bandas de garotas norte-americanas e japonesas. A autora argumenta acerca de como as “transgressões de gênero dentro das culturas musicais do rock contemporâneo geralmente se defrontam com codificações e recodificações menos transgressivas das identidades racializadas e nacionalizadas”, de modo que tal recuperação da “*girlhood*” tem se colocado “em termos que equacionam *girlness* e branquitude” (Wald, 1998: 589 – tradução livre). Sobre o caso das bandas de garotas japonesas, diz a autora:

[Esse caso] ilustra como mulheres que são marginalizadas pelas narrativas dominantes de raça e gênero (entendidos como discursos mutuamente constitutivos) negociam suas próprias contra-narrativas paródicas ou complacentes. Na medida em que representações midiáticas das roqueiras japonesas recapitulam estereótipos familiares da feminidade asiática, dando lugar a imagens das artistas japonesas como idealmente amenizadas e inocentes (um retrato que não necessariamente destoa de representações de sexualidades femininas asiáticas ‘exóticas’), tais artistas produzem distintas narrativas que negam à *girlhood* o status de universalidade, e ao invés disso se engajam numa especificidade racial e cultural da *girlhood* hegemônica. [...] Enquanto as Riot Grrrls têm sido capazes de reapropriar a *girlhood* como uma parte de sua prática política e musical, as bandas de garotas japonesas têm tido que negociar uma versão não-irônica e não-reconstruída do termo *girl* que circula nos discursos norte-americanos sobre a feminidade asiática. (Wald, 1998: 593; 601 – tradução livre).

Majoritariamente situadas a partir de categorias não marcadas de classe e “raça”, contando com ambientes familiares que tenderam a se mostrar, nas entrevistas, mais compreensivos em relação à (homo)sexualidade, o grande drama encenado pelas *dykes* parece ser a necessidade de encontrar um lugar mais confortável, em relação a normatividades que estabelecem relações problemáticas entre mulheres, homossexualidade

“pretas” ou “pardas”, se vestem como outras garotas da *cena* e mantém seus cabelos crespos num tamanho médio, sem alisamentos ou tinturas. Por enquanto, ainda não há nenhuma vocalista “preta” ou “parda” na *cena* paulistana. Por outro lado, várias mulheres *negras* feministas estão engajadas em blocos afro, como o Ilú-Obá-de-Min, e no movimento hip-hop.

e feminilidade. Não tenho dúvidas de que o esforço criativo na direção de superar tais relações e encontrar, enfim, um lugar confortável, tem muito a dizer sobre a visibilidade e o impacto que as *dykes* exerceram nos últimos anos na *cena riot grrrl* paulistana: suas paródias e deslocamentos em relação a gênero, remetem a uma questão premente para muitas garotas, inclusive para as que não se relacionam com garotas. Lembrando Hebdige (1979), elas de fato procuram fazer algo daquilo que, de algum modo, foi feito ou lhes parece ter sido feito delas.

Participar de uma *cena* onde a agência e/ou os limites para a agência de mulheres jovens (“vou fazer o que eu quiser!”) é uma questão central, e onde há constantes questionamentos acerca do lugar que as garotas podem ocupar num mundo marcado por convenções de gênero que não as favorecem, parece oferecer um campo propício para encenar o que chamo aqui de “drama das *dykes*”. Ao tematizar a sexualidade na *cena*, não apenas exploram as intersecções entre gênero e sexualidade, como tateiam um lugar possível em relação a gênero:

Nos conhecemos no escadão gay da faculdade e, num dia de manhã, resolvemos, meio que de repente, que íamos tocar juntas. Quando entramos no estúdio pela primeira vez, não tínhamos muita idéia do que fazer, a gente fazia uns covers dos sons que a gente curtia, mas tudo saía meio torto. Então a gente percebeu (na prática, mesmo) que seria melhor criar nossas próprias músicas – e assim surgiu nosso dyke rock e nos tornamos o help! i’m a bonsai kitten. Nosso nome veio da lenda dos bonsai kittens; tudo começou com um site que (supostamente) vendia gatinhos criados dentro de garrafas, alimentados por sonda. Eles cresciam deformados, moldados pela forma da garrafa. A gente se identificou com os bonsai, porque acreditamos que as mulheres também são moldadas socialmente, de acordo com os valores patriarcais em que ainda vivemos (Entrevista da banda ao site Dykerama em 19.mai.2008).¹⁰³

Entre as entrevistadas, o estilo em processo permite entrever subjetividades também em processo. Um sentimento de “ser diferente”, em relação a outras garotas com as quais conviveram fora da *cena*, é constantemente invocado. Mas, para elas, não basta encontrar um “grupo de iguais”, não é disso que se trata. Elas parecem não acreditar numa concepção tão simples de igualdade. A *cena*, o grupo de amigas com as quais compartilham as atividades das bandas, constroem seus *projetos* ou apenas vão ao *boteco* ou à *balada*, parece funcionar como espaço para um processo constante de produção do estilo, mas também de produção de si mesmas como sujeitos viáveis:

¹⁰³ Disponível em :

<http://dykerama.uol.com.br/src/?mI=7&cID=73&iID=1071&nome=help_i%B4m_a_bonsai_kitten>.
Acessado em: 19.mai.2008.

Regina: Você disse que um dia você olhou na revista, viu “lésbica” e pensou: “eu devo ser isso”. E que, ao mesmo tempo, tinha cobrança e você falou de culpa. Como é que foi isso pra você? Tirando do que foi o relacionamento com as pessoas, mas a tua cabeça...?

Beatriz: Na minha cabeça, tipo... É uma coisa tão intensa, pra mim, isso até hoje, sabia? Eu não tenho isso completamente resolvido, assim. Então, imagina, se hoje, eu e já fico com vergonha. Às vezes eu fico com vergonha e assumo total isso. Imagina na adolescência como é que era. Isso mexeu muito com a minha auto-estima. Eu demorei muito tempo pra começar a me construir esteticamente. Então, eu estava me vestindo que nem criança até o fim da minha adolescência, eu tava me vestindo que nem adolescente até a metade dos meus 20 anos... Então, a minha construção da minha identidade, ficou toda muito confusa, por questão assim da vergonha. Porque eu não sabia muito me aceitar. Isso teve um impacto esteticamente. [...] Porque, quando você tem um contato midiático com pessoas que seus pais dizem que são lésbicas, geralmente são pessoas masculinizadas... As pessoas dizem: “Ah, a Marlene Mattos...”. Essas grandes figuras que povoaram o meu imaginário na minha infância, esteticamente, não era exatamente o que eu queria ser. Então, tanto que hoje em dia... esse ano, esse ano que eu posso dizer que eu cheguei perto do que eu quero ser esteticamente. Porque eu ficava assim: “masculinizada não sou, feminina também não sou”. E por falta de uma referência diferente, de um modelo diferente de mulher lésbica, foi difícil eu entender o que é que eu tinha que fazer comigo. [...] O que me incomodava quando o pessoal falava “sapatão” era essa coisa de achar que eu ia ter que ser tratada que nem homem pra ser o que eu era. Isso me pegava muito. E você vai crescendo e você vai percebendo que, até profissionalmente, se você age como homem, você ganha mais respeito. Então, isso começou a dar nó na minha cabeça. Porque eu via minha mãe sustentando a gente, tendo posturas meio masculinas, às vezes, para falar com diretor de escola, que meu irmão tinha sido reprovado. Isso me confundia muito, essa coisa do valor masculino de comportamento e até esteticamente e tal. Então, me incomodava na minha descoberta de lésbica, quando eu olhava figuras femininas e mais masculinas, nessa questão, mesmo, assim, de violência também. Porque eu sofri muita violência doméstica. E aí, eu sempre me senti muito vulnerável fisicamente, assim. Sempre! Mas eu não acho que eu era masculina na infância porque eu era masculina, eu era masculina porque eu não sabia o que eu era! E eu não gostava de coisas femininas tipo boneca, não era porque eu era lésbica... Eu tinha agonia estética com coisas femininas. Tipo, um dia minha mãe me levou no ballet de surpresa e eu comecei a chorar de pânico e, até hoje, eu não entendo porque o pânico, entendeu? Eu não sei se eu conectava aquilo com a heterossexualidade... porque eu achava assim, até uma certa idade da infância, assim, eu achava que essa coisa de casar e ter filho era uma coisa obrigatória mesmo! Eu achava que minha vida tava chegando ao fim. Que o fim era quando eu ia perder a virgindade com um cara, ia ter filho e ficar grávida. Então, a minha vida era muito curta. Eu era muito hiperativa: fazia todos os esportes, aprendia todas as línguas, tinha aula de tudo, justamente porque eu achava que minha vida ia acabar quando eu casasse com um cara, que eu achava que ia ser obrigada. Acho que minha agonia com o feminino tem a ver com isso, eu queria adiar me encaixar numa coisa que ia ser inexorável, cara! Então minha infância foi alongada: fui criança até muito tarde, minha sexualidade começou tarde. [...] Se eu te mostrar uma foto que eu achei outro dia, que eu tinha sete anos: tênis de skate, uma calça camuflada do Rambo e uma suéter bem feminina e um cabelo tipo mullet, assim meio masculino, meio feminino. A confusão de gênero encerrada numa pessoa de sete anos de idade! Rejeitando masculino, rejeitando o feminino...o tempo inteiro confusa, entendeu? Se você vê uma foto minha da faculdade, eu tava meio vestida como adolescente mesmo: que eu tô meio com um cabelo verde – que criança não usa cabelo verde, né? Então é meio que adolescente. Um boné meio estranho, tênis de skate colorido, uma bermuda e uma camiseta rosa. Até os 19 anos. Aí dos 19 até tipo os 25, aí que foi uma coisa pós-adolescente, uma coisa tentando... mas eu ainda considero roupa de adolescente. Vinha uma coisa de adolescente colorido, e aí preto: cinco anos! Calça preta, camiseta preta... Azul, cinza. E eu tipo uma coisa: “não sei o que eu sou”. Ficava uma coisa meio neutra, assim. Aí, a coisa do feminino começou há uns dois anos atrás. E é muito difícil, porque eu tava inserida num contexto que eu tava, assim, meio que não me sentindo à vontade, assim. E aí com o tempo... Eu tava andando com umas pessoas que... é... não facilitaram eu entender quem eu queria ser, entendeu? Esteticamente, assim. Porque eu preciso muito de ajuda em algumas coisas. Tem coisas que eu tenho certeza que eu quero fazer, tipo, eu vou escrever uma música, eu sei como que eu vou tocar. Eu sei escrever uma letra. Assim, mas coisa de identidade de gênero pra mim é muito

confusa ainda. Muiiito, assim. Tipo, brinco, eu coloquei há coisa de dois meses atrás, eu nunca usei na minha vida um brinco! Esse furo aqui que minha mãe fez quando eu era bebê, eu nunca usei. [...] O “tá quase” é uma coisa mais feminina, só que um feminino que eu construo, entendeu? O cabelo, por exemplo, eu nunca mais vou cortar curto. E é muito louco, sabe, é emocionante, é tipo você sair do armário. Pela primeira vez na vida eu tenho alguma coisa estética em mim que eu tenho certeza que eu não quero mudar: “É feminino e eu gosto, e sou eu”. Então, eu achei o feminino em mim, legal. Esse ano, eu descobri uma postura que é uma postura que eu gosto. É um jeito de andar que é diferente, que é mais feminino também. Ele está quase chegando num ponto que eu fale: “Não, está bom”, entendeu? [...] Eu acho que a identidade que a gente tem, ela está muito ligada ao que a gente faz na cama também, né? Essas melecas de identidade aconteceram muito durante o sexo, assim, muito. De você ter o seu corpo em contato com outra pessoa, com outra menina e a maneira como você interage, isso meio que, parece que tem uma coisa na sua cabeça: “Ó, está vendo, isso está aqui, isso está aqui, isso está aqui”. A coisa do cabelo é total sexual, eu descobri trepando, bizarramente. E, aí, você fala “Ah, não, essa mina é muito estranha, ela precisou trepar pra descobrir”. Não sei, mas é um motor de descoberta de identidade pra mim, não sei como, mas funciona assim também. [...] Eu já estou com 27 anos, e eu ainda não sei o que eu quero da minha vida, enquanto pessoa, isso causa um caos dentro de mim muito grande, né? Do mesmo jeito que eu sou construída já, socialmente construída, enquanto personalidade, esteticamente eu não sei, entendeu? Muito estranho. Aí eu fico um pouco me culpando, assim, sabe? As pessoas te falam, desde que eu nasci até hoje: “Você é tão bonita, você devia não sei o quê, você devia não sei o que lá”... E você põe um brinco e a resposta que você tem das pessoas não é a que você queria ter, sabe? Então acho que eu evitei muito usar elementos femininos por não querer que as pessoas interpretassem desse jeito idiota, entendeu? Porque é como você tivesse compactuando. Eu não to compactuando! [...] Tem uma coisa política a partir do momento, por exemplo, quando, nessa minha viagem, que eu to falando no palco, que sou patricinha, mesmo. Por que é mais uma coisa, eu fico falando isso porque eu uso o palco até como um divã, assim, mas é uma coisa psicológica, minha, pessoal, e uma coisa política também, tipo da diversidade e de me aceitar como uma lésbica diversa, sabe, que encerra em mim várias coisas que são diferentes e contraditórias e conviver com essa contradição, entendeu? (entrevista com Beatriz, 2007)

Selecionei e optei por reproduzir a fala acima, apenas com pequenos cortes, por vários motivos. Trata-se de uma fala que emergiu inteira em resposta à minha pergunta inicial. Falávamos do momento em que desejos homossexuais se tornaram presentes para a entrevistada e o que ela chamou de *identidade de gênero* emergiu com a força de uma avalanche, que só me permitia intervir para, rapidamente, pedir para entender melhor algum ponto¹⁰⁴. Um primeiro motivo para escolher essa fala é a intensidade com que relata um drama que também permeia a fala de outras entrevistadas, algo como: “que tipo de mulher sou eu?”. Situar esse questionamento como um drama, decorre de sua intensidade e de sua persistência: uma questão formulada e reformulada tantas vezes, olhada sob tantos ângulos, mobilizando um grande investimento emocional. Tudo isso se dá num contexto em que a invocação da homossexualidade abre espaço para uma ruptura em relação à coerência entre

¹⁰⁴ Como citei anteriormente, o tema do *Ladyfest* de 2006 foi: “Menino ou menina? O machismo torturando nossa identidade” e expressa a importância dessa questão, não só para a entrevistada, mas para outras garotas. A expressão “torturando” também remete ao drama e ao sofrimento relatado por muitas delas no que refere à procura por um lugar no gênero.

sexo, gênero e desejo, levando a pensar em mulheres *masculinas* ou *femininas*. Um segundo motivo, é o quanto a fala invoca um processo de construção da subjetividade que se dá por meio do estilo e das relações estabelecidas entre objetos, roupas, cortes de cabelos, gestualidades, práticas eróticas e “masculinidade” e “feminilidade”.

Questões geracionais (“Eu já tenho 27 anos e ainda não sei o que quero”), de gênero e sexualidade são problematizadas nessa fala, sem que deixem de estar sobre um pano de fundo em que classe e cor/”raça” são vividas a partir de um lugar não-marcado. Classe, aliás, ao contrário de cor/”raça” (ou talvez englobando cor/”raça”), aparece, o tempo todo, como pano de fundo no relato: a escola particular, as aulas de *ballet*, o acesso a cursos de música e de línguas são exemplos. Entretanto, dizer que classe e cor/”raça” são experimentados por elas, a partir de um lugar não-marcado, não significa pensar que a “branquitude” e o pertencimento a estratos médios ou médios altos não coloquem problemas específicos para construção de um lugar no gênero. As pressões para que se tornem mulheres de determinada cor/”raça” e classe, com um lugar específico em relações de poder, são intensas: “As pessoas te falam, desde que eu nasci até hoje: ‘Você é tão bonita, você devia não sei o quê, você devia não sei o que lá’... E você põe um brinco e a resposta que você tem das pessoas não é a que você queria ter, sabe? Então acho que eu evitei muito usar elementos femininos por não querer que as pessoas interpretassem desse jeito idiota.”. Isso é compartilhado por garotas que são interpeladas por gênero, ainda que não tenham práticas homoeróticas e/ou não se sintam homo ou bissexuais. Todas estão submetidas a pressões consideráveis para se tornarem mulheres viáveis e bem sucedidas de sua cor e classe, o que implica restrições no campo de gênero e de sexualidade. O drama das *dykes*, nesse sentido, não deixa de dialogar com o drama de outras garotas na *cena*. Encenar esse drama coletivamente, por meio do estilo, é algo que permite se unirem num projeto *feminista*, e se perceberem a partir de relações de *fraternidade*, mesmo que o foco da construção da subjetividade e da agência sejam enunciados como individuais: “vou fazer o que eu quiser!”.

Olhar para a *cena* - com suas transgressões estéticas de gênero e sua facilidade de falar em sexualidade ou de afirmar a homossexualidade - por essa perspectiva, torna mais fácil entender porque, entre as *dykes*, os casais formados por duas mulheres de aparência andrógina e/ou “masculina” são comuns e mesmo desejáveis, embora haja presença de

casais formados por mulheres, em que apenas uma das duas apresenta esse perfil, e mesmo aqueles em que nenhuma das duas pode ser considerada como tendo uma aparência “masculina” ou mesmo andrógina mais óbvia. Ou, ainda, porque a combinação de convenções tidas como “masculinas” e “femininas” e a capacidade de transitar entre e deslocar elementos dessas convenções são tão valorizadas entre as *dykes*, e não é raro notar a manipulação da aparência e da atitude de modo a expressar masculinização e/ou agressividade. A valorização de diversas “masculinidades” e “feminilidades” e das variações na composição de pares afetivo-sexuais, bem como o *status cool* das *dykes* na *cena*, parecem manter uma relação bastante estreita com os dramas acima referidos: posicionarem-se como sujeitos, buscando um lugar mais confortável no gênero, em meio a normatividades que interseccionam gênero, sexualidade, geração, classe e cor/“raça”.

2. Rainhas e escravas numa comunidade BDSM paulistana

A sigla BDSM refere-se a “bondage, disciplina, dominação, submissão, sadismo e masoquismo”, um conjunto de práticas de conteúdo erótico. A sigla é também definida por oposição ao termo *baunilha* (usado para indicar o sexo convencional ou pessoas que não estão envolvidas em BDSM). Segundo os *sites* nacionais de internet, que servem de referência à rede de pessoas que conheci em campo, BDSM implicaria, necessariamente, a consensualidade (que integra a tríade São, Seguro e Consensual – SSC -, característica fundamental do que se chama de “BDSM erótico” por oposição a formulações de cunho patologizante) e a distinção entre a *play* (*jogo/cena*) e a realidade.

Algumas das pessoas com quem conversei em campo fazem uma distinção entre SM e BDSM, atribuindo à primeira categoria um caráter mais “tradicional” por oposição à diversificação e mesmo uma certa “mistura excessiva” da segunda, que compreende um rol maior de práticas, cujos adeptos nem sempre seguem os padrões da *liturgia* e rituais prezados por muitos praticantes do SM. Considero, no entanto, que esse campo é muito mais complexo e que as diferentes concepções acerca de temas como *liturgia*, *dominação profissional*, *relação entre sexo e BDSM* e distinções entre *consensualidade* e *risco compartilhado* não estão limitadas a determinadas práticas agregadas. Assim, para efeitos

desta tese, refiro-me às categorias êmicas *BDSM* ou *BDSM erótico* para enfatizar a diversificação de práticas para além dos jogos sadomasoquistas e a pluralidade de posicionamentos associados à estratégia mais geral de “reforço dos limites entre erótico e patológico” identificada por Bruno Zilli (2007), em sua análise dos discursos de legitimação do BDSM em *sites* brasileiros de internet.

A rede de mulheres que focalizo, neste item, foi acessada a partir da frequência a um clube, o Dominna, voltado para a reunião da “comunidade SM e fetichista”. O clube existe há cinco anos e, a princípio, entre os próprios sócios-proprietários havia um casal de mulheres que mantinha uma relação SM, sendo que uma delas era casada com um outro sócio da casa. Há dois anos, tanto a sociedade quanto o relacionamento afetivo-erótico entre as duas proprietárias do clube haviam se rompido. Antes desse clube, uma das sócias era proprietária de um outro no mesmo estilo, também em sociedade com sua parceira SM na ocasião.

Tive contato com esse primeiro clube ainda em 2001, quando pesquisava o movimento LGBT. Numa busca sobre o Grupo Somos¹⁰⁵ na *internet*, encontrei o antigo Valhala. Tratava-se de um clube que mantinha relação com um grupo chamado SoMos. O SoMos foi criado em 1992 e seu objetivo era propiciar um espaço onde pessoas interessadas em BDSM pudessem encontrar outras que têm as mesmas fantasias, conversar, trocar experiências, tirar dúvidas. Entre suas atividades, estavam “dias de estudo, debates e workshops”. A idéia que o animava era a de possibilitar a prática do sadomasoquismo, minimizando riscos inerentes a esse tipo de prática:

Se você tem fantasias, não [pode] botar os pés pelas mãos, sair por aí fazendo qualquer coisa. Tem de ver o que pode ser feito e o que não pode ser feito. [...] Você tem que ter todos os cuidados, ou até mais, porque a sua integridade física está em jogo, sua integridade psicológica está em jogo. Saber o que você tem de fazer com o poder, ter o controle total da situação, até para não extrapolar o limite do outro. Porque o outro pode não ter limite também. E ele quer mais e mais, e você tem que ter o sinal para não chegar numa lesão, não chegar numa coisa mais séria.¹⁰⁶

A princípio, o que mobilizou minha atenção foi a coincidência de nomes entre o primeiro grupo BDSM público e o primeiro grupo homossexual ativista brasileiros. Ambos

¹⁰⁵ Grupo homossexual ativista fundado em 1978 e reconhecido nas convenções que narram a história do movimento no Brasil como o primeiro a politizar expressamente a questão da homossexualidade.

¹⁰⁶ Entrevista de Mistress Bárbara Reine, co-fundadora do SoMos, à jornalista Suzy Capó, realizada em 2001. Disponível em: <http://dhuvi.blogspot.com/2001_12_30_archive.html>. Acessado em: 10.abr.2008.

implicavam uma afirmação a partir da sexualidade, o que de pronto me remeteu a Foucault:

Acho que os movimentos ditos de ‘liberação sexual’ devem ser compreendidos como movimentos de afirmação ‘a partir’ da sexualidade. Isto quer dizer duas coisas: são movimentos que partem da sexualidade, do dispositivo de sexualidade no interior do qual nós estamos presos, que fazem com que ele funcione até seu limite; mas, ao mesmo tempo, eles se deslocam em relação a ele, se livram dele e o ultrapassam. (...) Tomemos o caso da homossexualidade. Foi por volta de 1870 que os psiquiatras começaram a constituí-la como objeto de análise médica: ponto de partida, certamente, de toda uma série de intervenções e de controles novos. É o início tanto do internamento de homossexuais nos asilos, quanto da determinação de curá-los. Antes eles eram percebidos como libertinos, e às vezes como delinqüentes (...). A partir de então, todos serão percebidos no interior de um parentesco global com os loucos, como doentes do instinto sexual. Mas, tomando ao pé da letra tais discursos e contornando-os, vemos aparecer respostas em forma de desafio: está certo, nós somos o que vocês dizem por natureza, perversão ou doença, como quiserem. E, se somos assim, sejamos assim e se vocês quiserem saber o que nós somos, nós mesmos diremos, melhor que vocês. Toda uma literatura da homossexualidade, muito diferente das narrativas libertinas, aparece no final do século XIX: veja Wilde ou Gide. É a inversão estratégica de uma ‘mesma’ vontade de verdade. (Foucault, 1982a: 233-234).

Minha curiosidade quanto a esse “outro” - que invocava elementos que pareciam guardar diferenças e proximidades em relação ao movimento homossexual, então foco empírico de minha pesquisa – me manteve atenta aos espaços reais e virtuais que constituíam o campo do BDSM em São Paulo. Cheguei a pensar num projeto de doutorado que comparasse os dois “movimentos” articulados em torno/a partir dos dois grupos, o Somos homossexual, do fim dos anos 1970, e o SoMos BDSM do início dos anos 1990. O projeto não se concretizou, mas o interesse e a rede de contatos estabelecida fizeram com que os clubes compusessem o campo desta tese. Retomarei adiante as questões suscitadas por Foucault, mas para que façam sentido, sigo com um relato sobre o clube e a rede de mulheres que conheci ali.

A entrada em campo se deu aos poucos. As classificações locais permitiam que me posicionasse como *curiosa*, uma categoria um pouco ambígua que pode abranger, desde o equivalente ao *simpatizante* na sigla *GLS*, até um potencial praticante que está querendo conhecer melhor o *meio* e/ou as práticas. A primeira vez que disse, sentada numa mesa de adeptos, que era uma antropóloga, alguém já acionou representações acerca do antropólogo como “alguém que estuda coisas exóticas” e que, portanto, talvez pudesse querer estudá-los de um ponto de vista “exotizante”. Expliquei que não era assim que funcionava: se fosse escrever sobre eles, avisaria antes, pediria o consentimento das pessoas e seria algo *consensual*. Enquanto isso, eu me familiarizava com os adeptos e passava a entender seus pontos de vista e respeitá-los. Comecei a desenvolver relações de maior proximidade com

algumas pessoas, que passaram a saber mais sobre minha vida fora dali.

Ao contrário da maioria das pessoas, que usavam *nicknames* (apelidos), na época, minha própria identidade era difícil manter oculta, dada minha atuação ativista muito visível (fui vice-presidente da APOGLBT-SP, entre o início de 2005 e o final de 2007, e estive muito exposta na mídia em algumas ocasiões). relatei a algumas pessoas-chave (as proprietárias do Clube, outras pessoas influentes na *comunidade* e às mulheres que queria entrevistar) meus interesses de pesquisa, no local e na *comunidade*, e passei a conversar informalmente com elas a esse respeito.

Depois de algum tempo, as pressões para “praticar” passaram a ser mais fortes. Participei de debates e *workshops*, aprendi e testei algumas técnicas, assisti muitas *cenas* e *performances* em festas e noites específicas. Pratiquei técnicas com pessoas que me acompanhavam e que, embora também fossem *curiosos*, não pertenciam à *comunidade*. Embora boa parte das pessoas soubesse que sou antropóloga, essa identidade conviveu com a classificação *iniciante*, para a qual fui “promovida” depois de algum tempo. Mas me impus como limite ético não assistir aos momentos mais íntimos da *comunidade*: as *play parties*. Considerei que participar e escrever sobre isso sem pactuar com cada um dos participantes seria uma grave violação dos códigos locais.

A cisão entre vida pessoal e “persona” no BDSM me parece ter relação com a dificuldade no agendamento de entrevistas formais. As más experiências com a exotização, em ocasiões de exposição nos meios de comunicação, também me parecem estar relacionadas a essa dificuldade. O caso da entrevista formal com carolina é um exemplo de situação em que a entrevista já estava pactuada e consentida, mas não pôde ser realizada a tempo de compor o material de campo desta tese, por dificuldades em compatibilizar agendas. Por este motivo, faço uso do material gerado a partir de um “roda viva” virtual numa *comunidade* do Orkut, para a qual carolina esteve à disposição, durante uma semana, respondendo às perguntas de outros adeptos.

2.1. Castelos com masmorras ativas

Tanto o Valhala (que conheci em 2001, pouco tempo antes de ser vendido e mudar o tipo de atividades), quanto o Dominna (que mudou de endereço três vezes nos seus cinco anos de existência), situavam-se em bairros de classe média da cidade. Desde minha primeira visita ao Valhala, em 2001, numa tarde de sábado, chamou a atenção o perfil do público, a maioria das pessoas tinha mais de 35 anos, eram brancas, vestiam-se discretamente e pareciam pertencer a estratos médios ou médios altos. Havia muitos carros parados na porta e a programação contava com uma palestra de um *Mestre*, que tinha formação em psiquiatria e preferia parceiros do mesmo sexo, sobre o SM nas perspectivas psiquiátricas e psicológicas. Homens e mulheres, sentados numa sala ampla em cadeiras alinhadas como num auditório, ouviam atentamente e discutiam sobre a classificação de parafilia no DSM¹⁰⁷ e sobre teorias psicanalíticas. Isso me remeteu, rapidamente, à infinidade de palestras e debates que acompanhei no movimento LGBT. O tom, porém, era mais sério, não se usava “fechação” para descontrair. Se muito, havia uma ou outra piada interna, que girava em torno da idéia dos danos que poderiam ser causados ao *escravo/a* ou *sub*: “estragar o brinquedo” ou “reduzir o valor de venda da peça”.

As paredes da sala demonstravam ser um lugar de práticas SM. Lembro-me vagamente dos objetos/instrumentos para práticas que vi ali naquele dia. Recordo-me especialmente da cruz de Santo André (cruz em forma de X, também referida informalmente como X) na parede e de algemas em couro que pendiam, ligadas por correntes, de suas extremidades superiores. Havia também um espaço que ficava embaixo dessa sala, assemelhado a um barzinho.

A mesma divisão do espaço se mantinha em todas as versões do Clube Dominna: uma *área social*, que se parece com um bar/restaurante e um *dungeon*¹⁰⁸, de acesso restrito, separado da *área social*. Essa área era equipada com um aparelho de televisão e DVD, em que passavam continuamente *vídeo-clips* de música *pop* dos anos 1980 e 1970 e que, em momentos de confraternização, era utilizado como *videokê*. O repertório musical dos

¹⁰⁷ Manual de Diagnóstico e Estatística da Associação Norte-Americana de Psiquiatria.

¹⁰⁸ *Dungeon* é o nome dado a um local destinado à realização de práticas BDSM, especialmente equipado para estes fins.

freqüentadores era variado, incluindo MPB, música *pop*, sertaneja, *rock* e romântica. Boa parte do repertório era em inglês e a pronúncia correta chegava a chamar a atenção.

Embora o espaço físico se assemelhe a um bar como qualquer outro, era possível para alguém mais habituado aos códigos e itens do BDSM perceber detalhes que remetem à especificidade daquele espaço. A maioria das pessoas vestia preto (o *dress code* mais comum) e alguns portavam coleiras ou guias no pescoço. Por vezes, alguns objetos relacionados à prática do SM eram expostos no meio de uma conversa, com os *Dominadores/as* discorrendo sobre técnicas e ocasiões de utilização. Eventualmente, no decorrer da noite havia algumas práticas no espaço do bar, principalmente por parte das *Dominadoras* e seus *escravos* do sexo masculino, que envolviam pisar num *escravo*, receber massagem nos pés ou exigir pequenas tarefas como pegar cadeiras e bebidas. As pessoas se sentavam em grupos grandes, reunindo mesas. Muitas das conversas giravam em torno do BDSM, embora se falasse sobre assuntos gerais de forma bem humorada e descontraída. As pessoas se apresentavam por *nicknames* usados também na *internet* e, geralmente, pouco se falava sobre detalhes da vida pessoal. Era possível conversar horas com alguém sem saber nada ou quase nada de sua vida fora dali.

Comumente, as pessoas que chegavam eram apresentadas ou cumprimentavam as outras. Geralmente, a apresentação incluía perguntas sobre o *status* no BDSM: tratava-se de um *Dom/Domme*, *Sádico/a*, *masoquista*, *submisso/a* ou *switcher*? *Curiosos* e *iniciantes* também eram bem-vindos. No caso de casais, tratava-se logo de saber quem era o *Dono/a* e quem era *escravo/a*. Geralmente, havia *podólatras*¹⁰⁹ sozinhos que procuravam se aproximar das mulheres que chegavam e colocar-se a seus pés. Embora carregue, de certa maneira, a atmosfera das práticas que se realizam efetivamente no *dungeon*, a *área social* é fundamentalmente, um espaço de sociabilidade que não envolve, necessariamente, práticas ou regras mais rígidas no tratamento interpessoal.

Outro espaço separado era o da loja, geralmente uma sala pequena na qual se podia encontrar, de acordo com o momento financeiro pelo qual passava o Clube, uma oferta

¹⁰⁹ A *podolatria* é a prática de adoração dos pés, que na maioria das vezes se dá entre mulheres chamadas de *Deusas* e *escravos* do sexo masculino, que acariciam os pés das *Deusas* das mais diversas maneiras, além de serem pisados, em práticas em que os pés e sapatos são os principais instrumentos. Apesar da maioria dos praticantes ser composta por *Deusas* e homens *podó*, a prática se dá também entre pares de mulheres e de homens e há inclusive *Dominadores podólatras*.

mais ou menos variada de uma série de *acessórios/apetrechos/instrumentos*. Entre eles, destacam-se: os usados para penetração anal ou vaginal (*dildos e plugs anais* em vários formatos e tamanhos, inclusive alguns que pareciam exageradamente grandes); os usados para a prática de *spanking*¹¹⁰ (*chibatatas, relhos, chicotes, flogs* de camurça ou borracha de variadas cores, *açoites, paddles*); *coleiras* e *guias* de várias cores, materiais e tamanhos; os usados para restringir movimentos e uso dos sentidos (*algemas, separadores de pernas, arreios*); outros acessórios, como *prendedores de mamilos (clamps), máscaras, colares* com o emblema do BDSM¹¹¹; e itens de vestuário (sandálias de saltos altíssimos e geralmente finos e algumas roupas, sempre pretas, que iam de camisetas e bonés com o brasão do Clube a vestidos e blusas em tecidos finos e roupas de látex).

¹¹⁰ O *spanking* é uma das práticas mais comuns do BDSM, incluindo espancamento com instrumentos ou com as próprias mãos. Muitos dos instrumentos lembram os utilizados com animais, como relhos e chicotes. Embora seja uma das práticas mais comuns, há grande preocupação na manutenção do seu aspecto seguro, o que será tratado mais adiante.

¹¹¹ De acordo com informações que reuni em pesquisa a *sites de internet*, o emblema BDSM é uma criação de Quagmyr, um artista plástico norte-americano adepto do BDSM, a partir de discussões numa lista de adeptos. O emblema foi patenteado, liberado apenas para uso sem fins comerciais e o objetivo é que fosse uma forma discreta de reconhecimento entre pares. Proposto em 1995, é inspirado nos anéis de Roissy em História d'O, cuja base é um *triskelion*: um redemoinho de três pernas ou braços que emanam de um ponto central. O *triskelion* é um símbolo antigo de raízes celtas, usado por diversas culturas. Presente nas bandeiras de diversos países, tem vários usos políticos. Há variações orientais com pontos assemelhados aos do símbolo do Ying-Yang. No emblema usado a partir de 1995, os anéis e os aros são de cor metálica, possuem largura uniforme com os braços rotacionando em sentido horário. Os espaços internos são pretos e os pontos nesses espaços são furos vazados. Acrescento uma interpretação dos significados que encontrei no *site* mantido pelo criador do emblema: “O emblema BDSM não tem nenhum simbolismo ‘óbvio’, pois foi criado para ser enigmático. Para um observador baunilha que poderia ser afastado pelo BDSM, não passa de uma bonita peça de joalheria. Conseqüentemente, podemos usá-lo à vontade como uma saudação amigável para outros BDSMistas com que eventualmente cruzemos na rua ou no cotidiano. No entanto, para quem o conhece, o emblema está cheio de significados. As três divisões representam as várias tríades do BDSM. Primeiramente, as três divisões do BDSM: B&D, D&S e S&M. Segundo, as três regras base do comportamento BDSM: são, seguro e consensual. Terceiro, as três divisões da nossa comunidade: Tops, Bottoms e Switchers. Este terceiro simbolismo dá significado aos orifícios em cada divisão. Contando que o BDSM é no mínimo um estilo de práticas e no máximo um estilo de amor, os orifícios representam a incompletude de qualquer indivíduo no contexto do BDSM. Por mais ‘unidos’ ou ‘completos’ que os indivíduos possam estar, existe sempre uma “falta” que só pode ser satisfeita com outro indivíduo complementar. BDSM não pode ser praticado sozinho. A semelhança com o símbolo do Ying-Yang não é acidental. Do mesmo modo que as fronteiras curvas do Yin e do Yang representam a nublada fronteira entre onde um acaba e o outro começa, as fronteiras curvas aqui representam as divisões indistintas entre B&D, D&S, e S&M. O metal e as cores metálicas do medalhão representa as correntes da relação servidão/propriedade no BDSM. Os três campos interiores são pretos, representando uma celebração do lado sombrio controlado da sexualidade BDSM. As próprias linhas curvas podem ser vistas como uma demonstração estilizada da ponta de um chicote conforme ela se move no ar, ou ainda um braço em movimento praticando um spanking erótico. O círculo que envolve tudo, claro, representa a unidade englobante entre todos e a unicidade de uma comunidade que protege a si mesma.” (<http://emblemproject.sagcs.net/meaning.htm>) Outras fontes: <<http://en.wikipedia.org/wiki/Triskelion>> ; <<http://www.geocities.com/subvtron/BDSM/sombras/parte5.html>> Acesso em 20.abr.2008.

Nenhuma das versões do Dominna, ou mesmo o Valhala, tinha qualquer identificação na entrada. Eram casas, como quaisquer outras, nas quais um porão, garagem ou edícula era adaptado para receber um *dungeon*, que, em qualquer das casas em que os clubes se instalaram, era considerado o lugar mais nobre. Trata-se também da área mais reservada, com algum isolamento acústico e equipada com banheiro próprio. Costuma ser um dos maiores cômodos da casa e, no Clube Dominna, considerando todas as suas instalações, sempre esteve alocado no subsolo, num espaço sem janelas, ao qual se tem acesso único via uma escada que se conecta à *área social*. No *dungeon*, raramente se servia bebidas e, se o fazia, era com bastante discricção, e fumar era algo proibido na maioria das vezes. O *dungeon* trazia também um aparelho de som, utilizado pelos adeptos para criar o ambiente da *cena* a ser realizada, sempre com músicas num estilo *new age*, neo-medieval ou *ethereal*. O contato entre as pessoas ganha um tom formal e decoroso. *Mestres*, *Senhores*, *Senhoras*, *Rainhas* e *Lords* emergem em plenitude. Quando há alguma conversa durante a realização das *cenar*s, o tom de voz é baixíssimo, se restringindo a breves comentários, com exceção das situações em que ironias e zombarias compõem a *cena*, com o propósito de *humilhar* o *escravo/a*. Essas características conferem o tom solene que se percebe no *dungeon*, especialmente quando está sendo ocupado para a realização de práticas.

O grau de adaptação, feita para que um dado espaço pudesse receber um *dungeon*, variava de acordo com o que podia ser investido no momento, da simples fixação e alocação de mobília e objetos, até a completa reforma do espaço, revestindo paredes e piso com pedras, dispondo luminárias nas paredes e criando ambientes específicos como celas com grades de diferentes proporções. O mobiliário envolvia a cruz de Santo André; o *pelourinho*, que remete ao contexto da escravidão no Brasil; suportes nas paredes e no teto (das quais pendiam correntes ou algemas em couro); suportes com roldanas e correntes utilizados para a prática de *suspensão*; cavaletes com algemas e instrumentos de tortura e imobilização que prendiam as mãos e cabeças em vãos, lembrando instrumentos europeus característicos do século XVIII (*cangas*); pequenas jaulas; bancos muito pequenos cravejados com pregos; além de toda sorte de objetos utilizados na prática de *spanking*, velas, entre outros já citados.

Algumas versões do Clube contaram com diferentes espaços para diferentes

práticas. Na casa que recebeu maiores investimentos, além do *dungeon* principal, havia também uma sala para vídeos e palestras, um escritório, uma sala de *podolatria* em que tapetes e sofás compunham o ambiente e possibilitavam que as *Deusas ou Dominadoras* se acomodassem confortavelmente, e outra de *dominação feminina*, equipada com um *trono* (uma cadeira alta, com braços e encosto decorado, estofada com revestimento em veludo vermelho, lembrando algo como um assento real). Nessa última sala, homens eram submetidos por mulheres a práticas que - além das habitualmente mais apreciadas no *meio*, como *spanking*, *humilhação* e restrição de sentidos ou movimentos - incluíam *tortura genital*, *inversão de papéis* e *feminização*¹¹².

Além de não haver identificação na porta, nem filas na entrada, não havia anúncios com o endereço completo do Clube em *sites* de internet. Os anúncios, mesmo no *site* do Clube, remetiam a um endereço de *email*, um número de celular e ao telefone fixo do Clube, quando ele existia. Remetiam também a *sites* e *blogs* sobre BDSM, e ferramentas de comunicação, como *listas de discussão* ou *grupos*, oferecidas por empresas como Yahoo! ou Google, e, com a popularização do Orkut, a comunidades desse site de relacionamento. Depois de um primeiro contato (que no meu caso foi por telefone e depois presencial), a pessoa era incluída numa lista de *emails* e passava a receber a programação semanal de atividades. Desse modo, pode-se perceber que há, tanto um controle do acesso de pessoas ao Clube, quanto que o que os participantes dessas redes de relações constituídas em torno do BDSM chamam de *meio*, inclui relações presenciais e/ou que se dão por meios virtuais.

No período em que redigia esta tese, surgiu mais um clube BDSM em São Paulo, e o grupo SoMos se rearticulou de modo separado do Dominna. Em cidades do interior e no litoral de São Paulo, grupos BDSM têm se formado, e tenho notícia de duas festas periódicas no Rio de Janeiro, e de grupos que realizam atividades periodicamente em Brasília e em Recife. No período em que realizei campo, o Dominna era uma das poucas referências nacionais. Assim, pessoas de outras cidades e estados se correspondiam pela *internet* e, eventualmente, viajavam para se conhecer no Clube. Quando o Clube ou a vivência do BDSM *em comunidade* não é uma referência, o contato pela *internet* também

¹¹² Inversão de papéis é um jogo de Dominação/submissão (D/s) no qual a *Domme* assume a postura de um macho dominante, o que pode envolver a prática de penetração do *escravo*. A *feminização* é um jogo que pode ou não estar associado à *inversão*, no qual um *escravo* ou *submisso* é *feminizado* com o uso de roupas, *lingerie*, maquiagem e sapatos femininos.

leva a viagens e a encontros em espaços semi-públicos ou privados. Assim, não é raro encontrar relacionamentos entre pessoas de cidades e, até, estados diferentes.

É difícil pensar na constituição e na expansão de um *meio* BDSM sem falar em *internet*. Antes da difusão da *internet*, o primeiro contato com o tema geralmente se dava por meio de literatura erótica (seja em livros como *A Vênus de cetim*, de Wilma de Azevedo e *A história de O*, de Pauline Réage¹¹³, ou em contos eróticos publicados em revistas). Para encontrar parceiros, eram utilizados anúncios em revistas eróticas ou classificados sobre sexo em jornais e revistas e os contatos que potencialmente precediam relações presenciais se davam por meio de cartas encaminhadas a caixas postais e/ou telefonemas. Num primeiro momento da *internet*, algumas pessoas se comunicavam via *chat* no MIRC. A partir do final dos anos 1990, vão surgindo opções de comunicação instantânea, como as salas de bate papo sobre *fetiches* e *sadomasoquismo* em portais como Terra e UOL. Com a difusão dos programas de comunicação instantânea, como o ICQ e, mais recentemente, o MSN, as pessoas passaram também a se conhecer nos *chats* e a desenvolver relacionamentos, que podem ser mais ou menos duradouros e se restringir ou não ao *virtual*, com o uso do MSN, que permite se comunicar por escrito, por voz, exibir e/ou enviar fotos e, ainda, exibir a imagem dos que conversam em tempo real, com o uso de acessórios como microfone e *webcam*. Atualmente, há centenas de *sites* ou *blogs* brasileiros dedicados ao tema, alguns disponibilizam imagens e muitos deles também disponibilizam contos eróticos, mas a maioria tem por foco a oferta de informações para *desmistificar* e orientar a prática do BDSM. Certamente, a difusão da *internet* e de ferramentas de comunicação associadas ao seu crescente uso tem muito a dizer sobre o crescimento do meio BDSM, nos últimos anos.

¹¹³ A literatura e filmografia envolvendo BDSM ainda continuam sendo largamente utilizadas e comentadas, embora a *Internet* tenha se consolidado como principal fonte de acesso a informação e material erótico. Livros, como os citados, além dos de autoria do Marquês de Sade (embora sempre haja o reconhecimento de que o que aparece em suas obras não é BDSM da forma como a *comunidade* entende, ou seja, baseado no São, Seguro e Consensual) e mesmo de autores nacionais são bastante valorizados. Em algumas ocasiões, o clube Dominna foi o local de lançamento de livros relacionados à temática e também foi palco de uma peça de teatro de nome “Confraria Libertina”, na qual os atores se inspiraram nas práticas do BDSM para realizar um estudo teatral.

2.2. O que se faz nos Castelos?

As atividades realizadas nos clubes BDSM, que conheci em São Paulo, dividiam-se basicamente entre: propiciar espaço para o encontro e o diálogo de pessoas praticantes ou interessadas no tema; oferecer *workshops* e debates visando aprimorar as práticas e o domínio da *filosofia* do *BDSM erótico*; oferecer espaço para práticas supervisionadas; e organizar festas para congregar os integrantes da *comunidade*. No Dominna, a sociabilidade e a recepção a pessoas novas no *meio* se davam nas Quintas dos Amigos e nas festas, quando não necessariamente havia qualquer prática BDSM e a concentração das pessoas se dava na *área social* do Clube. Havia noites para práticas específicas, como *FemDom* (dominação feminina), *podolatria*, *shibari* e *bondage*¹¹⁴, que ocorriam com alguma periodicidade e para as quais se solicitava que as pessoas fizessem reservas. Os debates com convidados eram abertos e mais comuns no início das atividades do Clube. Depois foram ficando mais restritos a eventos específicos. Os *workshops* sobre *spanking* e *shibari* ou *bondage* eram os ofertados com maior regularidade. Nessas ocasiões, sempre eram apresentados todos os acessórios utilizados e variantes das práticas e se orientava a evitar riscos que poderiam trazer danos, ao que se referia, na lógica do jogo, como “quebrar o brinquedo” ou “reduzir o valor de venda da peça”. Não raramente, atlas de anatomia eram trazidos e os riscos eram explicados sempre em referência a conhecimentos de anatomia e fisiologia¹¹⁵. Nos *workshops* de *spanking*, nem sempre havia qualquer prática e, geralmente, o foco eram orientações e demonstrações com um *escravo/a* que se voluntariasse, previamente, que podia ou não ser de propriedade da *Rainha* ou *Mistress* que

¹¹⁴ Tanto o *shibari* como o *bondage* são práticas que envolvem amarração, imobilização e/ou restrição de sentidos. Possuem técnicas diferenciadas, sendo que o *shibari* é uma prática de origem japonesa, enquanto o *bondage* está relacionado a técnicas ocidentais. O *shibari*, e às vezes o *bondage*, envolvem, além da estimulação erótica, um senso estético e uma engenharia apurados, expressos na variedade dos nós, composições e cores das cordas, muitas vezes compradas em lojas de material para cortinas. Enquanto o *shibari* é realizado apenas com cordas e o desenho dos nós é amplamente valorizado, o *bondage* pode ser realizado com o uso de correntes, couro, objetos como algemas, entre outros, com a presença ou não de um maior apuro estético.

¹¹⁵ Impossível não estabelecer aqui uma comparação com a oficina de Wen-do (auto-defesa para mulheres) oferecida na programação do LadyFest. Ali o desenho do corpo humano era pendurado na parede e pontos sensíveis e de médio e alto risco para os golpes eram apontados, na direção de causar diferentes graus de ferimento. No BDSM, ao contrário, os pontos vitais eram localizados para que fossem evitados em qualquer prática e pontos mais sensíveis/delicados eram delimitados para que as práticas levassem em conta sua delicadeza.

oferecia a oficina. Já os de *shibari* ou *bondage* sempre implicavam a prática, após uma breve explanação sobre a origem da arte e sobre os riscos a serem evitados, lugares que não deviam ser amarrados, tipos de cordas, correntes e cadeados, e como liberar a pessoa o mais rapidamente possível, em caso de emergência. Assim, os nós e tramas das cordas eram praticados, ali, nos corpos uns dos outros.

Havia modos específicos pelos quais cenas BDSM apareciam no cotidiano do Dominna. Havia *performances*, que eram pré-agendadas com determinados praticantes para demonstrações em festas; *cenar de podolatria* ou de *dominação feminina* podiam ser vistas em noites reservadas para tais práticas; algumas *cenar* se davam no decorrer de festas, meio espontaneamente (geralmente, mais para o final da festa e em espaços um pouco mais reservados); e havia *play parties* (eventos para os quais as pessoas eram convidadas ou as que já tinham maior convivência com o Clube e a *comunidade* faziam suas reservas). No Dominna, aos poucos, as *plays* foram sendo divididas por nível de *conhecimento*, de modo que havia *plays* para *iniciantes* e para praticantes mais *experientes*. Assim, *Mestres*, *Mistresses*, *Dommes* ou *Rainhas* vão se tornando especialistas em determinadas práticas ou conjunto de práticas, tratadas no sentido de *artes eróticas*. Os resultados do esforço na direção do aperfeiçoamento de uma *arte* e do *treinamento* de sua peça são exibidos com orgulho, seja em *performances*, *plays* ou na escrita de artigos para *blogs*, *sites* e revistas. Isso também ocorre com *escravos/as* mais experientes, que se tornam fonte de inspiração erótica e aconselhamento para outros/as.

Apesar da lógica de *mostrar a arte* e obter *reconhecimento* na *comunidade* ou no *meio* mais amplo tender a um certo *exibicionismo*, mesmo este é controlado. Primeiro porque, segundo uma *Rainha* entrevistada, “o momento de dar uma chicotada num *escravo* ou numa *escrava* é um momento íntimo para o/a *Dominante*”. Assim como, entrevistas com *escravas* também descreveram, é um momento de *grande concentração e intimidade*. Fazer uma cena ou sessão em público é citado como uma considerável *barreira* a ser transposta. A primeira *cena* pública envolve tensões e ansiedades de ambos os “lados do chicote” e é descrita como um “ritual de passagem”, que aprofunda o vínculo com a *comunidade*. Fazer sessão numa *play party* é se expor à avaliação da *comunidade* e, por isso, ser tomado como parte dela.

Dessa aura de compartilhamento de práticas e desejos íntimos parece derivar toda

seleção dos presentes às *plays*, onde geralmente *cenar* desse tipo acontecem e o caráter mais reservado de *cenar* que não são *performances* nas festas mais públicas. Em geral, quanto mais pública era a *cena*, mais se tendia a evitar a nudez. Em entrevista com Mistress Bela, do Clube Dominna, tal cuidado apareceu referido a não *chocar* ou induzir a uma compreensão equivocada acerca do BDSM a pessoas que não são do *meio*, sugerindo uma confusão entre BDSM e “obter sexo fácil”.

No grupo SoMos, que nem sempre dispôs de espaço próprio para realizar as atividades¹¹⁶, a classificação era a seguinte, de acordo com relato de Mistress Bárbara Reine no site do Grupo SoMos:

Os “munchies”, ou reuniões informais de adeptos do SM com a finalidade de conhecer pessoas novas ou acolher pessoas interessadas em informações sempre foi um evento do SoMos no Brasil e em especial em SP. O primeiro Munch oficialmente divulgado e realizado de forma inédita no Brasil aconteceu em 10/janeiro/1993 sob responsabilidade do SoMos. Contou com a presença de apenas 8 pessoas. Em 1999 contávamos com um Munch com o comparecimento de mais de 200 pessoas. Com muitas delas, mantenho o contato até os dias de hoje.

Workshops sobre práticas SM também foram eventos que o SoMos iniciou no Brasil simplesmente para disseminar conhecimento e mais uma vez reforçar a necessidade de responsabilidade entre os praticantes.

Debates sobre temas SM da mesma forma foram eventos que o SoMos organizava com a intenção de dirimir dúvidas, trocar experiências e vivências no meio.

As primeiras “plays parties” foram igualmente realizadas em primeiro lugar no Brasil através do SoMos. E em nome e sob responsabilidade do SoMos, foram realizadas 57 plays.¹¹⁷

Nas atividades realizadas no Dominna e no SoMos, é bastante grande o investimento em selecionar as pessoas, oferecer informações detalhadas sobre as práticas em palestras e *workshops* e supervisionar as práticas realizadas em *plays*. Os cuidados são muitos e sugerem um reconhecimento da relação estreita entre prazer e perigo nas práticas BDSM e a necessidade de gerir os riscos para garantir a possibilidade de obter prazer. Essa discussão é aprofundada no próximo item.

¹¹⁶ O Valhala foi o lugar de encontro dos integrantes do SoMos durante pouco tempo. Antes disso, *munchies* eram feitos em restaurantes ou bares de classe média e espaços eram locados para realização de *plays*.

¹¹⁷ Mistress Bárbara Reine. Como e por que surgiu o SoMos. Disponível em: <http://www.gruposomos.com.br/index_arquivos/ComoEPorQueSurgiuOSoMos.htm>. Acesso em: 10.abr.2008.

2.3. Prazer e perigo: legitimação e gestão coletiva do “risco sexual”

Longe de contestar frontalmente as classificações psiquiátricas, a própria distinção entre *patologia* e *BDSM erótico*, muitas vezes, se dá de modo a legitimar/reconhecer a existência de pessoas *desequilibradas* que podem se apresentar tanto como *Dominadores/Sádicos* quanto como *submissos/masochistas*. Como descreveu Zilli (2007) a partir da análise dos discursos de legitimação do BDSM em *sites* nacionais:

[A definição psiquiátrica das perversões no século XIX foi marcada por] uma divisão, às vezes inferida outras vezes explícita, entre dois tipos: um que remetia à idéia tradicional de devassidão (os perversos morais) e outro que se caracterizava de fato como uma patologia psiquiátrica (os perversos patológicos). [...] Com as demarcações claras das fronteiras entre o que é uma forma desviante e uma forma normal do comportamento sexual progressivamente borradas, os indivíduos que têm as diversas identidades sexuais nascidas através da medicalização da sexualidade exigem o reconhecimento de que não estão do lado patológico da fronteira. Para isso, é significativa a distinção entre comportamentos de origem moral e os de origem patológica, ainda que ambos sejam reconhecidos como distintos da normalidade. Sublinhar a característica moral de um comportamento é ressaltar que ele ocorre pela vontade do indivíduo, ao invés de ser causado por um impulso incontrolável de sua natureza, e assim ajuda a aproximá-lo da normalidade. Desta forma, a tentativa de distinguir entre um comportamento patológico e um de natureza moral que marcou o esforço psiquiátrico na definição das formas perversas de sexualidade, ainda no século XIX, ecoa na reivindicação de direitos da identidade BDSM. (Zilli, 2007: 79-80)

É preciso relativizar em Zilli o estabelecimento de uma certa continuidade entre um passado de classificação como “perverso” e uma “identidade BDSM”. Se há uma (des)identificação dos *adeptos do BDSM* com as classificações acerca de *perversos* e *parafilicos* na psiquiatria, ou um reconhecimento de suas fantasias a partir da literatura erótica que inspirou as classificações psiquiátricas, a questão identitária no BDSM se dá de modo muito diverso do que se pode encontrar entre os LGBT, por exemplo. Os LGBT partiram da classificação médica de *homossexualismo*, que criava um personagem *homossexual*, e inverteram o sinal disso tudo a partir da referência à *homossexualidade* e a identidades como *gay*, *lésbica*, *entendido/a* etc. Já entre os *adeptos do BDSM*, há diversas posições, mas a predominante na rede com que tive contato é a que recusa fazer das práticas algo que descreva sujeitos: são *adeptos* ou *praticantes* do *BDSM erótico* e não *sádicos* ou *masochistas*; a distinção entre *realidade* e *cena* remete a outra distinção a ser considerada: aquela entre sujeitos com seus nomes de batismo e “personas” BDSM referidas por *nicknames* e/ou títulos como *Rainha*, *Mistress* ou *Mestre*. Apesar dos *adeptos* mais próximos ao *site* Desejo Secreto se classificarem, por vezes, como *BDSMistas*, creio

que, mesmo nessa adaptação da inversão de sinais, não se cria algo equivalente ao que significa o *gay* entre os LGBT.

Além da legitimação do BDSM pelo reforço da distinção entre patologia e erotismo, centrada nas noções de indivíduo, vontade individual e consentimento (Zilli, 2007), gostaria de explorar um pouco mais o papel da *comunidade* e dos controles comunitários na constituição do *BDSM erótico*. Mais do que espaço de aprendizado por meio da troca de informações e experiências e de oferecer uma platéia para a encenação da fantasia, a *comunidade* aparece como espaço de convivência coletiva que oferece proteção, por meio de uma rede de informações e apoio, contra o risco de encontrar um parceiro que cause danos físicos ou psicológicos. Assim, há uma mobilização coletiva no sentido de alertar e aconselhar novatos, como no relato abaixo, retirado da entrevista concedida por uma escrava experiente e muito admirada no *meio*, a uma comunidade do Orkut voltada para pessoas que “já deixaram a fase da curiosidade e começam a dar seus primeiros passos no mundo BDSM”:

Os riscos de se cair em mãos erradas e principalmente doentias são enormes. Vocês devem ter medo sim porque SM é perigoso e só deve ser praticado por quem pode praticá-lo, o que envolve seriedade, respeito e conhecimento. Como saber quem é quem? Bom, o primeiro passo você já deu. Está aqui e em outras comunidades. Interage conosco e já pode perceber onde pode começar a firmar o pé. Comunidades sérias ajudam e muito a separar o joio do trigo, mas como garantir que são sérias? Oras, a maior parte dos freqüentadores se conhecem pessoalmente, o que já elimina grande parte dos perigos. Papos em chats e MSN são válidos mas sempre tire informações antes. Nunca saia com quem você não tenha conseguido levantar nada do seu histórico. Para isso use e abuse de perguntar para pessoas de confiança. Procure freqüentar o meio real sempre que possível. Não queira uma coleira logo de cara. Não ligue o seu nick com qualquer um. Desconfie das coleiras fáceis. Coleiras são conquistas e não são vendidas em lojas de 1,99. Se quiser praticar e ver se é isto mesmo o que deseja viver, procure um Mestre ou Rainha sérios. Converse com Eles e permita-se experimentar sem nenhum temor ou preconceito. Se quiser repita novas sessões. Aprenda através da prática. Liberte-se do ranço baunilha que diz que uma mulher que passa pelas mãos de vários homens nada mais é do que uma galinha e que não merece respeito. Enfim...pesquise sobre a pessoa, desconfie sempre, pergunte, apoie-se no meio, seja sincera em seus propósitos. Principalmente permita-se! (Entrevista com carolina em comunidade para iniciantes em BDSM no Orkut, 2008 – grifos meus).

As recomendações acima se dividem entre identificar alguém que possua os traços morais¹¹⁸ de “quem pode praticar” – sério, respeitoso e dedicado o bastante para acumular

¹¹⁸ Entre as qualidades morais não listadas na fala encontra-se uma de fundamental importância no meio: a *maturidade*. A valorização da *maturidade* responde pelo perfil etário dos praticantes, pela erotização das pessoas mais velhas e rejeição das jovens e por acalorados debates sobre se pessoas jovens podem ser bons praticantes do BDSM. Para além de qualquer razão prática, como a necessidade de se diferenciar em relação a *pedófilos*, creio que há uma associação importante entre *maturidade*, e ter mais idade, que opera com força no *meio*. Embora essa associação seja um ponto não consensual, permanece a valorização de parceiros que não

conhecimento - e se apoiar nos controles comunitários. A ênfase nesses controles é tão forte, que a “capacidade de acatar regras” foi a principal característica citada, em entrevista com Mistress Bárbara Reine, para delimitar os considerados de dentro ou de fora: “Para alguém ser aceito como sendo alguém de dentro do grupo, tem que provar que é humilde o suficiente pra acatar ordem, pra acatar regra”.

Numa situação de prática coletiva, cabe, em última instância, ao *moderador* da *play* ou ao responsável pelo espaço físico fixo onde as práticas se realizam, zelar pela *comunidade*, orientando as pessoas, tanto na teoria, quanto nas práticas, coibindo excessos ou distorções. Tanto na *Liturgia*, quanto na prática, tem se verificado, que esse lugar mais central na organização e no controle da *comunidade* tem sido ocupado por mulheres, que por seu papel central numa dada comunidade receberiam o título de *Rainhas*¹¹⁹. Nessa tarefa, é apoiada por integrantes mais experientes, conhecidos e/ou respeitados no *meio*: *Mestres*, *Mistresses*, *Dommes*, *vassalos* e *escravos/as* mais experientes.

A gestão do risco é feita por meio dos controles comunitários; pela realização de *cenar* em espaços de prática coletiva moderada como as *plays*; pela observância do *SSC* (*são, seguro e consensual*), que estabelece os próprios contornos do que se considera como *BDSM erótico*; pelo estabelecimento de uma *safeword* (palavra ou sinal acordado entre os praticantes que tem por função interromper imediatamente a prática ou mesmo a *cena* em curso); pelo diálogo acerca de *limites* no início, ou sempre que necessário, no decorrer da relação, de modo que, ainda que faça parte do *jogo* procurar transpor alguns *limites*, espera-se do/a Dominante, que tenha *bom senso* e seja capaz de *cuidar* de sua peça:

Qual a responsabilidade do Dom e da submissa, quando assumem uma relação SM? Em minha opinião, se viverem a verdade de seus propósitos, estarão sendo responsáveis um com o outro. A responsabilidade da submissa é a de servir com toda dedicação ao seu Dono, sem desafiá-Lo, sem comprometé-Lo, completamente entregue ao Seu comando. A responsabilidade do Dominador é treinar, educar, corrigir e, sobretudo CUIDAR de Sua submissa. Qualquer deslize da submissa será de responsabilidade do Dominador que não soube conduzi-la. (Entrevista com carolina em comunidade para iniciantes em BDSM no Orkut, 2008 – grifo meu)

sejam *muito jovens*. Tome-se como parâmetro que uma pessoa de 30 anos é, em geral, considerada bastante jovem pela maior parte dos integrantes do *meio*.

¹¹⁹ A regra encontra variações e estas devem sempre ser explicadas. Assim, uma das entrevistadas relata que, mesmo tendo direito ao título de *Rainha* pelo papel que exerce na *comunidade*, prefere não usá-lo, visto que, mesmo sendo *switcher* (alguém que aprecia ser dominado, mas também dominar), seu desejo mais forte é pela *submissão*. Seu papel na *comunidade* é assim visto por ela como movido pelo intento de propiciar um espaço de destaque para suas *Donas* e não para si mesma.

Para além do *Dom/Domme* aparecer como responsável pelo *cuidado*, especialmente pela situação de *entrega* de seu par, todos os preparativos que envolvem a existência da *cena* (escolha do parceiro seja ela/e *sub* ou *Dom*, negociação de *limites*, estabelecimento de *safeword*) implicam co-responsabilização. Essa co-responsabilização faz pensar num desdobramento da distinção *cena*/realidade, que indica uma relação necessariamente marcada por reciprocidade e igualitarismo fora da *cena*, circunscrevendo a “encenação”¹²⁰ de fantasias pautadas na hierarquia/desigualdade ao âmbito cuidadosamente delimitado da *cena*. No âmbito do *BDSM erótico*, como sugere Zilli (2007):

A presença do ideal igualitário de respeito ao outro une as diversas atividades englobadas pelo *BDSM* e rege o consentimento, [...garantindo] que os limites aos direitos individuais não sejam ultrapassados, e é a principal forma de combater o preconceito e a marginalização. [...] Esta igualdade de oportunidades em alcançar o prazer se mescla ao argumento de defesa das práticas *BDSM*, que afirma ser ela acessível a qualquer indivíduo, inclusive de qualquer orientação sexual. Permanece subjacente um elemento significativo: não há condenação moral ligada às práticas em si, o imoral é não levar em conta o desejo (ou o prazer) do outro. O direito ao prazer é garantido pela racionalização da atividade sexual através dos ideais de comunicação e expressão da vontade individual. Eles são tão imprescindíveis que chegam a ser uma barreira à própria maximização do prazer (Zilli, 2007: 81-2).

Tudo parece envolver um certo “cálculo racional do uso do prazer”, que procura maximizar prazer e controlar/minimizar riscos implicados nas práticas¹²¹. Mesmo a *entrega* é planejada: deve-se selecionar bem a quem se *entrega*, tomar informações, de modo que a situação ideal seja *entregar-se* a um parceiro no qual se *confie* no *caráter, bom senso, conhecimento teórico e prático*. Mesmo detalhes que possam gerar conflitos devem ser negociados, num equilíbrio ténue entre *cuidado* e *Dominação*:

A situação de "Não acredito e agora o que é que faço?" já me aconteceu numa sessão... Na maior parte das vezes espero para ver o desenrolar de tudo e percebo que não precisaria ter ficado

¹²⁰ Falar em “encenação” remete menos a um teatro ensaiado e totalmente previsível (que negaria tanto a criatividade e a habilidade em tocar pontos centrais da fantasia do parceiro de forma inusitada, qualidades tão valorizadas na *arte* dos *Dominantes*, quanto as intensidades emocionais que emergem da situação criada na *cena*), do que ao momento e ao espaço específico em que toda parafernália *BDSM* (instrumentos, elementos *litúrgicos*, existência de um ou mais “outros” que reconheçam o personagem vivido) são acionados para que a fantasia seja transposta para um campo muito específico da realidade: a *cena*. Esta interpretação se apóia em McClintock (1993, 2003), que retomarei adiante.

¹²¹ A idéia de cálculo racional do uso do prazer com maximização de prazer e redução de riscos aparece nos trabalhos de Gregori (2003) e de Zilli (2007) referidos a novas formas de erotismo e processos de legitimação social de práticas *BDSM*. No entanto, longe de ser algo específico ou novo, Perlongher (1987) já usava esses mesmos termos para falar de como michês e clientes se escolhiam nas ruas de São Paulo, na passagem dos anos 1970 para 1980, e referia uso semelhante no trabalho de Guimarães (2004 [1977]) acerca da paquera entre os *entendidos* dos anos 1960. Se pensarmos na divulgação que idéias como “sexo mais seguro” e sua ênfase nas relações entre prazer e perigo tiveram nos últimos anos, talvez seja plausível pensar no cálculo racional do prazer como uma prática que atravessa diversas modalidades eróticas.

aflita... Em outras vezes cheguei a pedir permissão para falar com o Mestre (e quase morri por ter que fazer isso, mas Ele sempre me ouviu. Pode até não ter concordado mas me ouviu...risos...)... E quase sempre EU CHORO... risos... Já tive receio de fazer cenas com outras pessoas que hoje não tenho mais por absoluto respeito em Suas soberanias. Ainda tenho receio de outras pessoas que possam tentar me dominar... daí minha amiga, a safeword vai ser usada de cara...risos...

O Mestre avisa sim quando haverá outra pessoa na sessão. Geralmente participamos juntos deste processo para que tudo ocorra em plena harmonia. Nunca me surpreendeu trazendo alguém sem que eu soubesse mas, tenho tanta confiança Nele que, se Ele o fizer, é porque estará trazendo alguém muito especial com promessas de uma sessão inesquecível.

Dentro do SM tudo é feito às claras (pelo menos deveria) e o que é dito e esclarecido não pode ser motivo de ciúmes. Veja: é permitido ao Mestre ter mais escravas. E ninguém precisa esconder isso de ninguém. Se é permitido, quem sou eu, ou qualquer escrava, para contestar? Se aceita esta condição ou não. Não existe um meio termo. Se o Mestre quiser, Ele pode. É Ele quem deve ser agradado não eu ou você... Somos submissas para servir e dar prazer. Este é o nosso prazer também. Há de se ter cuidado para não confundir com a brincadeira do "Eu finjo que mando e ela finge que obedece". É por isto que digo que não me dou ao direito de sentir ciúmes porque, na realidade se este sentimento vier à tona, caberá ao Mestre orientá-la melhor ou quem sabe fazer sofrê-la mais...risos. E pra finalizar, todas as vezes que me vi ciumenta não foi como escrava e sim como mulher, portanto não estava pensando como SM. (Entrevista com carolina em comunidade para iniciantes em BDSM no Orkut, 2008 – grifos meus).

No BDSM, a intensidade (da *entrega* e do *Domínio* e das experiências físicas e emocionais propiciadas pelo *jogo*) convive com distinções muitas vezes bastante rígidas entre *cena/play/sessão* e *cotidiano/realidade* com um intrincado conjunto de regras, hierarquias, ritualizações e codificações. Como já pudemos notar, há toda uma hierarquia de títulos que, se não são conferidos no interior da *comunidade*, são controlados por ela, na medida em que há práticas coletivas e que cada *Dominante* ou *submisso* está sob observação de outros, seja em *plays*, reuniões sociais ou mesmo nos *chats* na internet. Como exemplo, vejamos algumas definições/descrições de títulos:

A Dominatrix é sempre a Dominadora profissional. Na parte de dominação, tem a dominadora e a sádica. A Domme é aquela que fica mais com a submissa, a Mistress é a que castiga, a sádica. E a Rainha é escolhida pela comunidade. E a Rainha é quem tem algum status maior e tem o que mostrar. No SM, a questão da Rainha supera qualquer homem. Ele pode ser Lord, ser Mestre, pode ser o que for, a Rainha é única na comunidade. Abaixo dela vêm os homens e as mulheres Dominantes e aí vai vindo. Os homens não se dividem dessa forma, eles se dividem como querem. A única diferença que tem é o Mentor, porque o Mentor vai mentorar alguém, não vai dominar alguém. Ele não põe a mão em alguém, ele só mentora. Ele auxilia, aconselha. O resto é tudo nomenclatura que eles dão: Senhor, Lord, Mestre. (entrevista com Mistress Bela)

Além da delimitação clara de papéis, as relações são demarcadas por meio de símbolos cujos significados dialogam, ainda que deslocando seu sentido, com convenções sociais do *mundo baunilha*. O deslocamento de sentido é interessante, vejamos o exemplo abaixo:

Eu acho a coleira virtual necessária. É como uma aliança de casamento. Por que se usa?

Não é para mostrar o compromisso assumido? Pois é assim que encaro a coleira virtual. Frases prontas do tipo: "minha coleira vai no coração" ou "meu Dono não permite porque quer manter sigilo", são frases que só me trazem desconfiança. Uma relação SM não tem porque ser escondida.

Coleira de sessão é algo que adotamos em nossa liturgia. Isto não quer dizer que todos têm que usar. Em nosso caso, todas as vezes que estamos em sessão, o Mestre coloca uma coleira atrelada em uma guia para me conduzir. Procede da mesma maneira com outras escravas que estejam fazendo sessão conosco.

Coleira de negociação é algo mais novo assim como muitas modificações têm sido feitas na maneira de grafar as coleiras, etc... Eu acho bem interessante esta coleira, bem como uma outra que está sendo usada que é a de treinamento. Devem valer pela aliança de compromisso e de noivado. É a linguagem baunilha traduzida para o BDSM. (Entrevista com carolina em comunidade para iniciantes em BDSM no Orkut, 2008, grifos meus).

A fala acima cita o compromisso do noivado ou do casamento e mantém a lógica de um casal igualitário, que pactua conjuntamente as regras da relação. Nada mais convencional. Ao mesmo tempo, a partir dos papéis de *Mestre* e *escrava*, desloca esses sentidos mais “tradicionais”, promovendo um diálogo entre convenções de casamento e de *libertinagem*. Os jogos desse par BDSM, cujos integrantes são casados na *vida real*, envolvem *cenar* com a participação de *escravas* ou mesmo *Dominadores/as* eventuais; o ambiente imaginário é o de um castelo povoado por *nobres libertinos/as* e *escravas/os*. A entrevistada relata ter passado por todo um processo de *treinamento*, até se tornar a *escrava pessoal* de seu *Senhor*.

O diálogo entre convenções sociais que poderiam ser classificadas como mais “transgressivas”, e convenções socialmente hegemônicas, não se dá apenas a partir dos símbolos. Características como valorização do igualitarismo e do respeito, hedonismo e reivindicação do direito ao prazer, longe de serem elementos específicos do processo de busca de legitimação social do BDSM, são traços de um processo mais geral em curso no campo da sexualidade e do erotismo contemporâneos¹²².

Boa parte das distinções, regras e rituais que compõe a parafernália do *BDSM erótico* são agrupadas sob o nome de *Liturgia*. Alguns aspectos da *Liturgia* são compartilhados pela *comunidade*, outros, como vemos abaixo, são criados num dado *Reino* ou *Domínio*, a partir de arranjos bastante específicos, que logram reconhecimento pela citação de convenções relacionadas ao poder, que podem ser reconhecidas tanto no *meio* como fora dele:

¹²² Maria Filomena Gregori vem trabalhando numa reflexão bastante interessante sobre as “novas formas de erotismo”, conforme pode-se notar pelo material já publicado (Gregori, 1993). As reflexões, aqui, devem bastante aos nossos diálogos.

A Liturgia é a base de tudo o que envolve Mestre e escrava. É a ligação possível com a fantasia, o desligar da tomada baunilha, o link que abre a janela do imaginário. Possui regras básicas de comportamento muito parecidas com as usadas na sociedade, onde usamos (ou usávamos) Senhor/a para pessoas com posição superior a nossa, em sinal de respeito. Nada com exageros mas suficientemente capaz de colocar cada personagem em seu papel. Não é um manual. Varia de acordo com o mandatário. Engloba vestuário próprio, ambiente especialmente preparado, música seleta. Em nossa Liturgia o Mestre é sempre o Senhor e meu olhar só será para Ele se assim Ele o desejar. Antes de cada sessão ou cena, Ele me abençoa e eu beijo Seu anel de poder. Em seguida reverencio Seus pés. No final, ocorre a repetição destes atos. Temos nossa vestimenta própria, onde uso obrigatoriamente meia-calça preta, corselet preto e uma capa preta, além das correntes no pescoço e da coleira de uso diário. Ele usa terno preto, camisa e gravata pretos também, além do anel e do charuto que sempre O acompanha. Muitas velas são acesas, incenso sempre presente e música suave, tipo celta, complementam nosso ritual, além de outros símbolos restritos que não tenho autorização para citar.

BDSM sem Liturgia? É concebível e existe. Não para nós, mas existe. Existe um entendimento muito errado acerca de Liturgia. Dizem que os Mestres Litúrgicos são incapazes de atos sexuais e as escravas são bobas, sem opinião, verdadeiros trastes... Oras, oras... A liberdade dentro do BDSM está em ser adepto do BDSM. Em poder viver tudo o que ele proporciona, mas para isto é necessário que as pessoas assumam seus papéis. A Liturgia apenas faz isto. Descreve quem manda e quem obedece, através de palavras, olhares e gestos. Embeleza e enfeita a relação. É com orgulho que chamo o Mestre de meu Senhor simplesmente porque enquanto Mestre Ele é meu Senhor! Chamar meu Mestre de gato, gostoso, gemer com uns tapinhas na bunda, é apenas uma forma caricata de ser SM. O SM é duro, é pesado e tem suas cobranças. Pratica quem é livre para optar por seus caminhos e vivê-lo com seriedade é mais difícil do que pensamos. (Entrevista com carolina em comunidade para iniciantes em BDSM no Orkut, 2008 – grifos meus).

Tomar o *BDSM erótico* como um campo, significa reconhecer a diversidade de práticas e a existência de variantes da filosofia mais geral, que reforça a distinção entre erótico e patológico. Conduzi meu relato, neste item, a partir de entrevistas com pessoas que têm um papel central na organização do SoMos e do Clube Dominna, e me fiz valer da capacidade de comunicação de uma *escrava* absolutamente *litúrgica*, para traduzir um modo de ver as coisas que predominou na *comunidade*, enquanto estive em campo. Algumas pessoas, mesmo rejeitando o rótulo de *litúrgico*, por motivos como os citados no trecho de entrevista acima, acabam se rendendo aos encantos de rituais como o de *encoleiramento*.

Neste ritual o/a Dominante coloca Sua coleira em Sua peça e toma posse dele/a. Cada um pode escolher a forma como fazer este ritual. Não existe uma cerimônia padrão. Pode ser um ritual íntimo onde só participem os dois e poucos amigos ou um ritual público que envolva a comunidade BDSM. Eu particularmente, prefiro os rituais públicos de encoleiramento. São verdadeiras demonstrações de oferta e posse, com tons de pura emoção SM. Geralmente existem os padrinhos escolhidos, a entrada do Mestre/Rainha e a entrada do escravo/a. Uma decoração geralmente composta de um tapete de flores completa o ambiente, além de iluminação a velas. Algumas palavras são ditas com o resumo da história do par ali presente e outras são trocadas entre eles, incluindo o juramento de entrega por parte do escravo/a. A coleira é colocada no pescoço do escravo/a e algumas cenas corream o ritual. Vale dizer que, por ser um ritual, é um ato essencialmente Litúrgico com grande significado para os praticantes adeptos da Liturgia. (Entrevista com carolina em comunidade para iniciantes em BDSM no Orkut, 2008 – grifos meus).

Manter à mostra as relações estabelecidas através do uso de *coleiras*, celebrá-las em *rituais* que apresentam e confirmam a relação perante a *comunidade*, não mudar constantemente de *nick*, enfatizar a tríade SSC, rejeitar a associação entre uso de drogas ou álcool e a prática do BDSM e operar distinções rígidas entre BDSM e comportamentos moral ou legalmente proscritos, como pedofilia, prostituição e violência são atos que delimitam, no *meio* BDSM mais amplo, os contornos da *comunidade*. Viver o BDSM em *comunidade* aparece como uma escolha, que submete a controles em troca de um mecanismo de gestão do risco envolvido nas práticas, vistas como tão intensas e prazerosas, quanto perigosas.

O *BDSM erótico* pode ser situado a partir de reflexões como as desenvolvidas por Maria Filomena Gregori (2003) sobre as novas faces do erotismo e a emergência de um “erotismo politicamente correto”. A partir de uma análise comparativa, que tomou por referência cidades como São Francisco e São Paulo¹²³, a autora afirma que essas novas formas de erotismo parecem transpor perspectivas teóricas do feminismo “pro-sex” para a abertura de um “campo alternativo no mercado para o sexo” e propiciam “a ampliação do escopo de escolhas e práticas sexuais possíveis” (Gregori, 2003: 106;120). Assim, por meio desse novo erotismo:

pretende-se legitimar escolhas mais diversificadas do exercício sexual, tentando não alimentar estereótipos ou reforçar práticas que incorram em objetificação [...com] todo um cuidado em domesticar e neutralizar o sentido de violação envolvido no significado corrente de erotismo, [introduzindo em seu lugar] uma nova concepção que salienta o sentido de ginástica e de fortalecimento do *self*. (Gregori, 2003: 111).

O *BDSM erótico* com que tive contato em São Paulo, de fato toma por base a experiência de grupos BDSM norte-americanos e europeus, e invoca o confronto político em relação à patologização, à estigmatização social e aos constrangimentos legais à fruição erótica ligada ao BDSM. Como podemos perceber pela descrição e pelas falas citadas até aqui, o vocabulário, as práticas e os instrumentos usados no *meio* e nas *cenar*s também são bastante influenciados, não só pela literatura erótica, como pelos manuais de BDSM traduzidos em *sites* de Internet. Assim como no movimento LGBT (Facchini, 2005a), as

¹²³ Suas observações levam em conta mais especificamente a análise comparativa de sex-shops mais “tradicionais” e do Good Vibrations (sex-shop mantido por lésbicas feministas em São Francisco) e novos sex-shops, em São Paulo, cujo público preferencial é o de mulheres ou casais de estratos médios ou altos. Nesse texto (Gregori, 2003), a análise do S/M ainda partia de manuais e *sites* de Internet.

viagens e os contatos internacionais dos primeiros integrantes da *comunidade* foram cruciais para seu desenvolvimento.

Aqui, no entanto, a organização em *comunidade* e a divulgação do SSC, como base para o exercício de práticas, não se dão num contexto de embates políticos, tais como os descritos por Gayle Rubin (Rubin; Butler, 2003), a partir da realidade norte-americana da segunda metade dos anos 1970. O conservadorismo brasileiro tem se expressado pela via de um “fundamentalismo religioso” muito mais preocupado com questões como “direitos dos homossexuais”, pesquisas com células de embriões e aborto. No Brasil, o BDSM não está inserido na agenda política dos “direitos sexuais”, nem conta com legislação ou jurisprudência formada, a partir de casos que tenham ganho maior visibilidade social. Não está, também, no campo de interesses do movimento feminista. O diálogo se dá entre *comunidades* organizadas fora do Brasil e pessoas que desejam maximizar prazer e reduzir riscos e têm se constituído em *comunidade*, aqui, desde o início dos anos 1990. O principal elo entre elas parece ser a (des)identificação com o discurso psiquiátrico sobre *perversões* e *parafilias* e o desejo de criar alternativas de legitimação da prática do *BDSM erótico*.

DS: Que caminhos a comunidade BDSM deve trilhar no Brasil para assemelhar-se a outras comunidades estrangeiras, muito mais unidas e organizadas? Qual o papel do SoMos nesse sentido?

MBR: Olha, não sei se realmente a comunidade brasileira S&M deve assemelhar-se a outras, no estrangeiro. O brasileiro, ao meu ver, não tem tradição para isso. Os grupos lá fora têm qualidades invejáveis, tais como cumplicidade, vontade de trabalhar pela comunidade, comprometimento sério com a causa. Lá fora, os grupos têm sede para seus eventos, porque a comunidade toda envolvida colabora para viabilizar isso. Aqui, esse assunto é muito novo. Está sendo mais bem aceito agora, de uns 5 anos para cá. Mesmo assim, temos que trabalhar para que o nosso estilo seja o NOSSO ESTILO! O europeu, o americano, tem outra maneira de encarar responsabilidades... O brasileiro é um povo mais irreverente! [...] Tenho orgulho de dizer que, como grupo, o SoMos é pioneiro. Foi o primeiro grupo no Brasil que deu a cara pra bater. Nós não nos escondemos. A comunidade gay hoje tem seu lugar conquistado, são aceitos, são respeitados, porque fizeram isso, mostraram a cara, mostraram que seu estilo de vida é uma opção e deve ser respeitada. Quem sabe, um dia, a gente possa ganhar o direito de dizer que gosta de S&M. Não como perversão, mas como forma de prazer, que é consensual. Os Adeptos do S&M sério são eróticos; visam, com a prática, o prazer. Nós procuramos parceiros, parceiras, e não "vítimas". O SoMos ainda tem como preocupação a didática. Claro que nós não coagimos ninguém a essa prática, mas sempre dizemos o que é o certo e o errado. Deve ser um trabalho do SoMos, assim como de todo adepto, mostrar a diferença entre S&M e abuso. Por isso organizamos os Munchies, que são reuniões para que venham os novos, os interessados, os que sentem a necessidade de conhecer pessoas que têm as mesmas fantasias, para que não se sintam sós e tenham alguém para dizer a eles que eles não são loucos. Também temos os Workshops, que são a parte teórica desse trabalho. Trouxemos alguém para falar sobre o Sadomasoquismo no mundo, como surgiu, porque esse nome, conhecer um pouco mais de Sade e Masoch, que deram o nome à prática, para saber, inclusive, que não se deve recorrer às suas obras como manual de prática S&M. Trouxemos um expert em Bondage (jogo de cordas), onde aprendemos que um nó não deve tensionar nunca uma área de circulação e que o jogo de cordas não é uma finalidade e sim um meio de chegar ao prazer, onde a segurança deve ser essencial. E devemos continuar proporcionando inúmeros eventos desses, que nos orientem quanto às práticas,

sempre dentro da segurança física e também psicológica. Eu não sei se isso se assemelha a atividades de grupos no exterior... Mas sei que essa é a necessidade que existe no Brasil, até pela falta de literatura em português sobre as práticas S&M. Então, acho que o que devemos trazer de fora é o espírito de comprometimento, e aqui, adaptar os trabalhos às necessidades que vão surgindo. Os grupos que poderão vir depois do SoMos já encontrarão menos resistência e garanto que muito menos pedras no caminho.¹²⁴

Assim como em outros espaços que vêm sendo investigados por Gregori (*sex-shops* de classe média e cursos que ensinam *pompoar* ou *strip-tease* para mulheres casadas de estratos médios)¹²⁵, a ampliação do escopo de práticas possíveis tem se dado também a partir do *meio* BDSM, mas de modo relativamente silencioso. A *confraria* ou *comunidade*, longe dos calorosos embates anti ou *pro-sex*, muitas vezes, lança um olhar para outros personagens constituídos no campo da psiquiatria e da sexologia dos séculos passados, numa perspectiva comparativa. Os debates em listas de discussão estão sempre atentos aos avanços do movimento LGBT e aos diversos acontecimentos envolvendo o “pânico moral”, mas vêm a cada um desses personagens como “outros”, como se pode notar na referência à *comunidade gay* no texto citado acima.

A exposição pública pontual de integrantes da *comunidade*, na mídia, tem ocorrido com certa cautela. Alguns integrantes da *comunidade*, que têm seus *nicks* citados em matérias jornalísticas usadas nesta tese, aparecem em veículos de comunicação tão diferenciados, que se pode supor serem referência para o tema nas listas de contatos de jornalistas de veículos tão distintos, quanto programas de variedades na TV, jornais e revistas da grande mídia, veículos de imprensa segmentada e revistas eróticas. A cautela se deve a uma equação entre erótico e exótico, que parece ser estabelecida na mídia, com jornalistas e produtores, geralmente, buscando aspectos pitorescos e mais apimentados de suas trajetórias e experiências. Outra atividade pública foi a participação do Clube Dominna com um *stand* na Erótika Fair¹²⁶, nos últimos anos. Esses momentos de exposição

¹²⁴ Entrevista de Mistress Bárbara Reine ao site Desejo Secreto. (não há data, mas deve se referir ao início dos anos 2000) Disponível em: <<http://www.desejosecreto.com.br/entrevista/entrev01.htm>> Acessado em: 27.mar.2007.

¹²⁵ Comunicação oral no *Seminário Internacional: debates contemporâneos sobre raça, etnicidade, sexualidade e gênero*, que foi realizado na Universidade de São Paulo, pelo Departamento de Antropologia, nos dias 05 e 06 de março de 2008.

¹²⁶ A Erótika Fair é uma feira com temática erótica que ocorre desde 1997. Segundo texto de seu organizador, Evaldo Shiroma, no site do evento: “ ‘A Pornografia está nos olhos de quem vê, e não no que é visto.’ Esta tem sido a nossa bandeira, desde o lançamento da primeira edição da ERÓTIKA FAIR em 1997. Em um país religioso e conservador (pós Ditadura), o tema erotismo era considerado um tabu, causava estranheza e até mesmo rejeição por muitos. Tínhamos a missão de explicar que "o erótico e o pornográfico se distinguem

pública parecem ter por objetivo mais *desmistificação* do BDSM para *pessoas comuns* (que poderiam ser seus vizinhos ou colegas de trabalho), orientar novos praticantes e procurar romper uma certa “exotização”, do que lutar contra constrangimentos mais institucionalizados.

A *comunidade*, o *meio* ou a *confraria* é “imaginada” - no sentido que Anderson (1991) confere ao termo - como rede social de suporte individual, troca de conhecimentos e administração coletiva de riscos implicados nas práticas. Se a tríade SSC representa um ideal em torno do qual se estruturam práticas, é preciso ressaltar que a *consensualidade*, como fundamento, aparece intimamente associada aos controles *comunitários*. O que, por outro lado, não deixa de propiciar um campo de conflitos, fazendo com que a *comunidade* se estruture num equilíbrio tênue entre *vaidades*, *fofocas*, posições *isolacionistas*, debates de concepções, solidariedade e busca de *respeito*:

Antes de sermos aceitos pela sociedade baunilha precisamos ser aceitos dentro de nossa própria sociedade BDSM. Precisamos insistir no fortalecimento das comunidades formadas em várias partes do País, deixarmos as vaidades de lado, as disputas de poderes, e acreditarmos que somente formando um grupo coeso seremos capazes de mudar a visão que o mundo baunilha tem de nós. A posição "isolacionista" que você colocou (e muito bem colocada) é um grande erro. Ninguém mantém um Castelo sozinho. Grito sem eco pra mim é solidão... Não acho que precisamos forçar a barra para sermos aceitos na sociedade baunilha. Afinal, cada qual com cada qual. Mas merecemos respeito. Muita coisa melhorou neste sentido. A mídia tem aberto mais espaço e as pessoas têm se mostrado mais. A única solução que vejo, além da divulgação pela mídia de forma discreta e inteligente, é entendermos o quanto precisamos uns dos outros para crescermos e nos fortalecermos. E isso não se adequa apenas a uma sociedade BDSM... (entrevista com carolina em comunidade de BDSM para iniciantes no Orkut, 2008).

São evidentes nas falas as estratégias “didáticas” e a busca por maximizar o prazer e

pelo olhar de cada um e não pela obra em si, seja ela qual for". Não foi uma tarefa fácil, mas as pesquisas de mercado apontavam para um futuro promissor no Brasil, com um crescimento significativo do setor a cada ano, e um vasto mercado a ser explorado, tanto aqui quanto no exterior. Hoje, o "erotismo do brasileiro" está mais livre, mais maduro, ganha as galerias de arte, editoriais de moda e comportamento, é pauta certa nos programas de TV, auxilia a publicidade na venda dos mais diversos produtos e como não podia deixar de ser, tem na Erótika Fair e ABEME (Associação Brasileira das Empresas do Mercado Erótico e Sensual) os seus maiores e mais expressivos representantes. O público está ávido por novidades e produtos que possam incrementar a sua vida sexual, seja melhorando o desempenho ou até mesmo no campo lúdico das brincadeiras eróticas, pois este terreno fértil (e rentável) do comportamento humano está longe de se esgotar. Nesta edição a nossa maior vitória está prevista para o último instante do evento. A partir daí, a equipe Erotika Fair trabalhará incessantemente para chegarmos ainda mais fortalecidos até a vigésima, trigésima... edição do evento pois, nossos valores e missão não se perdem com o tempo. Agradeço antecipadamente o Mercado Erótico Brasileiro, pois esta vitória também é e sempre será de vocês, que como nós, acreditaram no potencial deste mercado. Agradeço especialmente ao meu Pai e sócio (in memoriam), por acreditar em mim e em meus ideais. Agradeço aos meus filhos, minha motivação maior. Obrigado meu Deus.” (<http://www.erotikafair.com.br/historia.php>. Acesso em: 23.mai.2008).

minimizar riscos, traços associados por Gregori (2003) ao que denomina “erotismo politicamente correto”. No entanto, a equação “prazer x perigo” não é solucionada pela negação da violência ou pelo “deslocamento [do debate] para um campo semântico [em que não possa ser] objeto de reflexão” (Gregori, 2003: 120). A violência e os abusos são constantemente tematizados e debatidos. Posições distintas fazem com que sejam classificados como *risco inerente às práticas BDSM* ou como algo que *escapa ao verdadeiro BDSM*. O debate é caloroso e está em pleno curso. Longe dos debates teóricos feministas, a distinção entre BDSM e violência, vital para a legitimação das práticas e dos sujeitos BDSM, é o tempo todo problematizada no interior da *comunidade*. Olhar mais detidamente a dinâmica desses debates não está nos objetivos desta tese, mas acredito que poderia colaborar para refinar as instigantes reflexões acerca dos “novos erotismos”, evitando o risco de essencializar, e estender ao BDSM e a seus *adeptos*, um certo caráter “transgressivo” e mesmo violento, atribuído pelo saber médico ao “somasoquismo”.

2.4. Cenários e roteiros: encenando o risco social

A fim de retomar a questão que diz respeito à intensidade dos investimentos num detalhado arsenal de nomes, títulos, personagens, rituais e procedimentos litúrgicos demarcadores de limites entre *cena* e realidade, e de pensar sua relação com a perspectiva da interseccionalidade, gostaria de aproximar a abordagem de Anne McClintock (1993; 2003). Para a autora, embora todo investimento nesse minucioso arsenal para a prática do “BDSM consensual” remeta a uma “organização social do risco sexual”¹²⁷, não é só isso que está em jogo. Sua abordagem, focada no caráter teatral do SM, localiza no cerne dessas práticas uma “economia da conversão: escravo em mestre, adulto em criança, dor em prazer, homem em mulher e assim por diante” (McClintock, 1993: 207) que desvela o BDSM como “organização sexual do risco social”:

A maioria do S/M consensual é menos o desejo de infligir dor, como Freud argumentou, do que o que John Alan Lee chama de “a organização social do risco sexual”. Também é possível chamar de a organização sexual do risco social, pois uma das características do S/M é a erotização

¹²⁷ A expressão, citada por McClintock, faz referência ao trabalho de: LEE, John Allan. The social organization of sexual risk. In: Weinberg, Thomas S.; Kamel, G.W. Levi. *S and M: studies in somasochism*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1983).

de cenas, símbolos, contextos e contradições que a sociedade não reconhece tipicamente como sexual: trabalho doméstico, infância, botas, água, dinheiro, uniformes. Ao contrário da idéia de Robert Stoller de que o sexo S/M é a forma erótica do ódio, grande parte do S/M não envolve dor nem ódio. As violações rituais do S/M são menos violações à carne do que re-encenações simbólicas das violações sociais da *selfhood*, que podem tomar uma miríade de formas e emergir de uma miríade de situações sociais. SM publicamente encena a falência da idéia da ilustração de autonomia individual, colocando em cena as dinâmicas do poder e a interdependência para o prazer pessoal. Assim, os rituais SM podem ser chamados de rituais de reconhecimento. Nesses rituais, participantes procuram uma testemunha – para o trauma, a dor, o prazer ou o poder. (McClintock, 1993: 224-5 – tradução livre).

Nas entrevistas, diferenças, desigualdades e relações de poder do cotidiano e da história são tomadas como matéria prima para a elaboração das fantasias encenadas, no interior de dadas convenções, pelo *BDSM erótico* e toda sua parafernália:

A relação de poder é uma relação do mundo, eu vejo SM no mundo. Tem povos que se submetem, tem povos que dominam. Tem nações que se submetem, tem nações que dominam. SM tá em tudo, tá no dia a dia. Na sua relação com a sua família existe SM, né? Ainda mais o D/s, que é Dominação/submissão. Eu acho que a gente começa a ter essa noção de Dominação/submissão dentro da família. A relação de poder na família é cultural, principalmente pro latino. Nos últimos anos, eu perguntei pra muita gente como é que começou e a lembrança que vem, imediatamente ligada a isso, são as de família: tias, mães, babás, pais, castigo, autoridade, recompensa, carinho, atenção. E é engraçado que a fantasia sempre nasce antes do entendimento sexual. Então, você vê, por exemplo, eu gostava muito de filmes de faroeste, onde as mocinhas eram amarradas e torturadas, e eu não tinha idade sexual pra aquilo me dar tesão, vamos dizer assim. Mas que aquela cena era muito interessante, era, entendeu? Tem todo um processo do próprio desejo, da própria construção da fantasia. O SM, por exemplo, não é uma fantasia tão física. Ela depende de instrumento, ela depende de textura, como é o couro. Ela remete, acho que é a única fantasia que remete a uma outra época, a não ser a época em que a gente vive. Ela remete a masmorra, a uma coisa medieval, a um ambiente iluminado por vela. Hoje a gente tem luz elétrica. Pode remeter a outras cenas, como a dos filmes de faroeste, mas o mais tradicional é remeter a uma época medieval. Quem que não conhece? Ou, no máximo, uma câmara de tortura. Que aí a gente vê uma repressão, e vem um pouco mais no presente. Um passado menos distante. Mas ela depende de local sim, ela depende de iluminação. Tem um clima que você precisa criar. Pra que a fantasia seja plena, ela remete a tudo isso, isso que eu acho interessante (entrevista com Rainha Ariadne).

Essa encenação de relações de poder, como no mecanismo da paródia, referido por Butler (2002), cita convenções de poder, deslocando-as e submetendo-as a convenções narrativas bastante particulares, mediadas por objetos e cenários bastante específicos. Nas palavras de McClintock, o S/M consensual “encena o poder social de forma roteirizada”:

Por um lado, parece desfilado uma obediência servil a convenções de poder. Na sua reverência clichê ao ritual formal, é a mais cerimonial e decorosa das práticas. (...) Como teatro, S/M empresta seus apetrechos, seus trajes, sua decoração (cordas, correntes, vendas) e suas cenas (quartos, cozinhas, masmorras, conventos, prisões, impérios) das culturas cotidianas do poder. À primeira vista, então, S/M parece um servo do poder ortodoxo. Ao contrário, com sua ênfase exagerada sobre os trajes e cenas o S/M encena o poder social de forma *roteirizada* e ainda como permanentemente sujeito a transformações. Como um teatro da conversão, o SM reverte e transmuta os significados sociais que toma de empréstimo, ainda também sem finalmente pisar fora do encantamento do seu círculo mágico. No S/M, o paradoxo é desfilado, e não solucionado. [...] O

S/M se organiza primariamente sobre o exercício simbólico do risco social. A ameaça do S/M é sua hostilidade contra a idéia de natureza como base do poder social: SM recusa que o poder seja lido como destino ou sina. SM encena o poder social como contingente e constitutivo ao mesmo tempo, sancionado nem por destino nem por Deus, mas pela convenção e invenção social, e aberto, então, à mudança histórica. [...] A parafernália do SM (botas, chicotes, correntes, uniformes) é a parafernália do poder de estado, punição pública convertida em prazer privado. SM encena o poder social de frente para trás, visivelmente encenando hierarquias, diferença e poder, o irracional, o êxtase e a alienação do corpo como o centro da razão ocidental, então revelando a lógica imperial do individualismo, mas também irreverentemente recusando-a como destino. SM manipula os sinais do poder pra recusar sua legitimidade como natureza (McClintock, 1993: 208; 210, 211).

Se, para McClintock, o exercício simbólico do risco social no S/M reverte e transmuta significados sociais que toma de empréstimo sem, no entanto, “pisar fora de seu círculo de encantamento”, ele também desnaturaliza o poder social, apresentando-o como campo aberto para novas interpretações. Ofereço como material para reflexão a fala de duas entrevistadas que tiveram como provocação inicial um convite a olhar para o perfil do público que frequenta o Clube ou as atividades do *meio*:

Verônica: O SM é mais mental a princípio do que físico. Você não conquista uma pessoa a princípio pelo seu corpo, por estar com tudo em cima, como no swing que o pessoal veste vestidinho preto de mamãe-eu-queiro-dar. O SM, não. O SM vai pelo contrário. Uma escrava vulgar não me chama atenção, me chama atenção exatamente o inverso disso. Eu acho que o que é mais valorizado é a entrega. [...] As pessoas, de modo geral, são mais velhas e têm um nível social e cultural muito bom. Existem poucas pessoas negras, mas eu acho que isso tem a ver também com a questão de classe: existem menos negros de classe média e alta. Elas são mais fechadas, de modo geral, e, acho que também tem a ver, tanto que quando elas são negras, elas usam nicks que já anunciam que são negras. Mas isso não é uma questão do SM, é uma questão cultural, é uma questão da sociedade. No SM, ser negra pode tanto gerar decepção num parceiro que vá encontrar uma pessoa da qual não sabia a cor, como despertar interesse. Ser dominado por uma pessoa negra é uma fantasia muito comum. Capaz de você entrevistar alguém e a pessoa dizer: “Ah, mas eu gosto exatamente disso e não me aparece...” A amostra de negros pra nós é pequena, por conta de questão de classe. Só pode ser isso. Porque negros fazem parte das fantasias de muita gente. E não tem quantidade. Dominadoras negras têm vários escravos, várias escravas, e porque será? Eles se remetem a quê quando eles estão subordinados a ela? Eu, por exemplo, gosto de mulher gorda. Eu não gosto de mulher magra pra me dominar. A minha fantasia pessoal no SM é com mulher mais gorda. Mais avantajada. Isso eu tenho há muitos anos, desde que eu era menina, eu achava que mulher gorda era a poderosa. Você vê uma mulher magra, parece que ela é mais frágil, né?

Regina: Eu fico pensando às vezes: será que tem alguma coisa, o pelourinho, o bater, a coisa de escravo...?

Verônica: Remete um pouco, tanto que você ver uma dominadora negra é mais confortável do que você ver uma escrava negra. Porque pode dar a impressão que você está fazendo uma apologia à escravidão que era antigamente. (Entrevista com Verônica, 2007)

Regina: E uma coisa que eu percebi é que tem muito pouca gente, assim, são poucas pessoas negras nos locais de encontro SM. Você tem idéia de por que isso, se é uma questão de classe, se tem pouco negro de classe média...

Rainha Ariadne: Pensei nisso... Eu acho que tem a ver com a carga de um país que teve escravatura, a carga de que o negro é inferior. Existe isso.

Regina: E você acha que talvez uma pessoa negra não consiga encarar isso como uma fantasia?

Rainha Ariadne: Eu acho. Se bem que existe o contrário também. Teve um negro falando comigo, maravilhoso, um deus de ébano, uma pessoa que pratica esporte, sabe esculpido? A fantasia dele era

ser escravo de uma branca, uma loira. Você acha que isso não tem a ver com etnia? Ô! São relações de poder. A gente conversou durante algum tempo. Ele realmente não veio porque ele sentiu medo. Não sei, eu não falei nada do tipo “Eu vou te arreentar”, nada. Que eu não sou, realmente não sou de fazer isso nem de insistir. Eu faço bem o contrário. Mas acho que tinha ali medo da fantasia dele. E de que isso seja confundido. Ou que por eles serem negros.. Eu conheço algumas dominadoras e dominadores... Eu acho que aí a cabeça... acho que trava. Mesmo na situação de ter um escravo negro, eu não sei se na hora você consegue ficar sólida ou se a pessoa vai sentir que você tá sólida, que... Eu conseguiria, eu não tenho nenhum problema com a raça negra. Mas de repente o outro não tem. Então, por isso, acho que o negro se retrai um pouco de entrar num grupo de maioria branca. Não sei se ele tem medo de escutar de repente uma piadinha, uma brincadeira, entendeu? Sei lá. Eu sou muito segura quanto a isso. Eu não sei até quando a pessoa me vê com esse receio de entrar numa relação dessa ou num grupo de maioria branca. A gente tem vergonha de falar sobre isso, né? Vamos ser sinceros. A gente tem vergonha sim, porque a gente já fez isso alguma vez na vida. Mesmo depois da abolição. Eu acho que você nasce numa sociedade onde você vê racismo, onde você vê discriminação. Desde pequena o porteiro do meu prédio sempre foi negro, o faxineiro sempre foi negro, a empregada sempre foi negra. É uma coisa cultural e que você precisa crescer, você precisa reformular a tua cabeça, pensar com seus próprios neurônios e tirar isso da tua vida. E assim é com o gay, é com o pobre, é com o pardo, é com todo o tipo de preconceito, é com o judeu. Como você vai dizer que o mundo hoje não é anti-semita? É claro que é, e é notório isso. Assim como é racista, assim como tem um monte problema ainda. Eu acho que a gente não toca por vergonha, porque a gente já se viu em alguma situação de ter preconceito. (Entrevista com Rainha Ariadne, 2007)

Apesar de ser qualificado como um *jogo mental*, onde características físicas podem ser secundarizadas, abrindo um espaço para que pessoas que fogem a padrões estéticos ou geracionais convencionalmente mais valorizados para atividades eróticas sejam desejadas, a presença física de referentes que remetem a assimetrias de poder podem ser convertidas em matéria-prima para fantasias, citando tais convenções e deslocando-as. Apesar da desnaturalização das relações de poder ser evidente, e do nível de reflexão sobre tais relações, especialmente na segunda fala, apresentar considerável profundidade, concordo com McClintock (1993), quanto à afirmação de que a roteirização, encenação e desnaturalização do poder não faz “pisar fora de seu círculo de encantamento”, apenas desnaturaliza e desfila o paradoxo.

Por outro lado, pensando no tema desta tese, gostaria de observar que toda a parafernália BDSM, seus roteiros, *apetrechos e liturgia*, desnaturaliza, não apenas o poder, como o próprio erotismo, expondo seu caráter roteirizado, emprestando ao “comportamento sexual” um caráter de “conduta” (nos termos de Gagnon, 2006: 406, de acordo com os quais “não temos um comportamento sexual biologicamente nu, mas uma conduta sexual socialmente vestida”) constituída através de “roteiros” que, de acordo com

Gagnon, envolveriam negociações entre níveis culturais, interpessoais e intrapsíquicos¹²⁸:

Eu sou tão Litúrgica, mas tão Litúrgica, que acabo seguindo regras tão rígidas que incomodam quem não entende bem como ocorre este processo. O que é a Liturgia? É preparar uma sessão com carinho, com velas, com flores, com música, com instrumentos corretos. É chegar para uma sessão com a vontade de experimentar o SM em sua plenitude. É ter postura. É cada um saber o seu lugar. Existe uma formalidade natural em ambientes onde encontram-se Reis, Rainhas e vassallos. Um respeito normal e esperado. Eu juro que, se eu fosse fazer uma sessão com um Mestre que fizesse de conta que é bravo, que de cara mandasse a trilogia do "ajoelha, beija e chupa" e em seguida me comesse rapidinho pra mostrar que pode e depois ficasse discutindo a relação comigo na cama e tivesse de vez em quando arroubos de mandão, eu consideraria que estaria tendo uma relação sexual apimentada muito boa, mas daí a ser SM... Tem que ter muito mais do que isto. Este roteiro aí de cima eu já conhecia no mundo baunilha e é muito bom também...rs... Ser chamada de vadia é ótimo mas não da boca pra fora pra esquentar o ambiente. Ser chamada de vadia no SM é sentir-se vadia e ter a certeza de que o Dono a considera assim. Pra isso é preciso entrar no papel de Dominador e submissa e a Liturgia auxilia nesta linha divisória. Ao separar os papéis, creia, a ousadia SM aparece bem mais, a timidez vai embora e o poder aparece de verdade. Você se vê fazendo coisas que jamais admitiria enquanto baunilha. (Entrevista com carolina em comunidade para iniciantes no BDSM no Orkut, 2008).

Na fala acima, a *Liturgia* aparece como um *roteiro*, que envolve *fantasias* de cada um dos envolvidos na *cena* e é pactuado entre eles, não necessariamente do modo de quem escreve um *script* para uma peça teatral, mas através de conversas cotidianas ou pontuais recheadas de uma “vontade de saber”. O *Mestre* ou a *Rainha* deve se esmerar em conhecer intimamente as fantasias de sua *peça* e mobilizá-las no decorrer das *cenar* ou *sessões*. Também pode *alimentar* ou procurar *introduzir* novas *fantasias* que, de modo dinâmico, constituirão um *roteiro* mais amplo. Esse *roteiro* funciona como um campo de possibilidades, de onde elementos podem ser, intuitiva mas também criteriosamente, selecionados para compor a aura de encantamento da *cena*, quando, em seus papéis, *Dominante* e *peça* encenam suas *mais íntimas fantasias*. A fala também identifica um outro *roteiro*, identificado como uma *relação sexual apimentada* e associada ao *mundo baunilha*. Nesse *roteiro*, elementos que integram convenções eróticas BDSM aparecem fora de contexto, sem papéis ou tempos claramente estabelecidos. Não é SM, é outra coisa, mas também é *roteiro*. Os elementos que integram as fantasias e *roteiros*, como disse Rainha Ariadne, vêm *do mundo*, não necessariamente têm conotação erótica ou sexual em seu contexto de origem. São assim deslocados e convertidos em erótico na composição dos

¹²⁸ É preciso ressaltar que, apesar de ser rentável na análise de material empírico, essa distinção e engate funcional entre dimensões culturais, interpessoais e individuais, além de partir de noções de cultura e indivíduo que são criticadas neste trabalho, abstrai o problema das dessimetrias de poder, como é comum em arranjos teóricos de inflexão mais funcionalista.

roteiros. Essa “economia da conversão” é o que dá liga a toda parafernália BDSM. A encenação dos roteiros, assim elaborados e encenados publicamente ou relatados em contos eróticos, constitui uma convenção narrativa muito própria, que se celebra e cultiva como *arte erótica*.

Sem dúvida, esse entendimento *litúrgico* dialoga com outras convenções existentes no *meio* do *BDSM erótico*, mas revela um outro importante debate travado pela *comunidade*, e que, mais uma vez, ocorre longe dos embates entre “construcionismo” e “essencialismo”, que marcaram a produção do vocabulário acadêmico e ativista usado para se referir à “homossexualidade” e à “orientação sexual”. Pelo que pude apreender em campo, as teorias constituídas na prática (ou *filosofia*, como os *adeptos* prefeririam chamar) guardam proximidade com o campo da psicologia, e mais especificamente da psicanálise em suas teorias sobre o desejo e o desenvolvimento da personalidade, e são formuladas num embate com a psiquiatria e a psicopatologia, mais uma vez, “sem pisar fora do círculo de encantamento” do “dispositivo de sexualidade”. Mas, seguindo Gagnon (2006), me pergunto: por que deveríamos esperar que rompessem? Novamente aqui me remeto a Hebdige (1979): parece que as pessoas simplesmente procuram fazer algo do que foi, de algum modo, feito delas.

2.5. “Pratica quem é livre para optar por seus caminhos”: sexo, BDSM, erotismo e subjetividades

A *comunidade*, aqui focalizada, em contraste com o circuito de lazer noturno, descrito no último capítulo, não se estrutura em torno do “sexo biológico” dos parceiros afetivo-sexuais, apesar de também se referir a sexualidade e erotismo. Nas entrevistas realizadas, delineou-se uma diferenciação entre o que se classificou como *BDSM gay* e o que se praticava no *Dominna*. O *BDSM gay*, referido na literatura internacional como *leather*, segundo as entrevistas que realizei, além de contar com uma estética e roteiros bastante próprios, estaria mais relacionado a práticas de penetração anal e a atividades em que o tom solene e ritualizado da *liturgia* seria substituído por um clima de festa, com uma

centralidade de práticas como o *fistfucking* (penetração com o punho)¹²⁹. No Dominna, como vimos, as práticas são mais variadas. A presença de homens e mulheres é relativamente equilibrada, com predominância de mulheres, além da eventual frequência de pessoas que se identificam como *travestis*, *transexuais* ou *crossdressers*¹³⁰.

Apesar de não ser uma *casa GLS*, o clube é freqüentado por várias mulheres que se relacionam com outras mulheres. Não é raro ver casais formados por *rainhas/dommes* e suas *escravas/submissas* nas atividades sociais do clube ou em seu *dungeon*, ou ver muitas mulheres dançando juntas nas festas e/ou se cumprimentando com selinhos. Vez ou outra, beijos entre mulheres podiam ser vistos num fim de festa. O fato das pessoas saberem que eu mantinha relação com o ativismo LGBT¹³¹ fez com que, algumas mulheres, se aproximassem para perguntar sobre lugares onde poderiam conhecer parceiras para relações *baunilha*. Fui “cantada” várias vezes nas dependências do Clube, tanto por homens quanto por mulheres. Entre estas, havia interessadas em práticas *BDSM* e interessadas em práticas *baunilha*. O tom dessas “cantadas”, acompanhando o clima mais solene e os roteiros locais, era sempre muito galante, abertamente cavalheiresco, entre os homens, e sedutor, entre as mulheres, mas inegavelmente delicado e cuidadoso. O simples ato de redirecionar o assunto era entendido como um “não” e imediatamente respeitado. Pares formados por dois homens eram menos numerosos, mas alguns eram bastante assíduos na casa.

A maioria das mulheres que freqüenta o clube tem entre 35 e 50 anos e aparenta pertencer a estratos médios ou médios altos: algumas, soube serem secretárias, professoras, acadêmicas, advogadas, médicas, jornalistas¹³². Têm bastante acesso à *internet* e, de fato,

¹²⁹ Camilo Albuquerque de Braz vem trabalhando em sua pesquisa de Doutorado na Unicamp com clubes de sexo, em alguns deles ocorrem práticas consideradas *BDSM*. Um olhar sobre o *BDSM gay* a partir do próprio campo poderá ser obtido a partir de seu trabalho.

¹³⁰ A prática de *crossdressing* é, inclusive, parte relevante dos roteiros relacionados ao *FemDom*, ou dominação feminina, tipo de jogo erótico no qual homens são submetidos, humilhados, feminizados e penetrados e têm, por vezes, seus genitais “torturados” e sua ejaculação controlada. Um relato da modalidade comercial/profissional do *Femdom*, cujos roteiros variam pouco em relação às práticas não comerciais, pode ser encontrado em McClintock (1993).

¹³¹ Uma vez intermediei a relação para que Glauco Mattoso, que havia lançado um livro numa atividade do movimento LGBT, fizesse o lançamento do livro também no Clube, e isso fez com que minha face ativista fosse revelada a meus interlocutores no Clube.

¹³² É importante observar que o Clube não era um lugar cuja frequência implicasse baixos custos. Exceto `as noites de quinta-feira, que não cobravam entrada, os *workshops* costumavam custar em torno de R\$ 20,00 as *play parties* custavam cerca de R\$ 35,00 por pessoa ou R\$ 50,00 por casal, festas tinham ingressos entre R\$

boa parte freqüenta os *chats*, *listas de discussão* e *comunidades* ligados a *BDSM* ou *sadomasoquismo*. Algumas demonstraram ter interação com o *circuito GLS*. A maioria poderia ser descrita como tendo uma aparência mais “feminina”, com o uso de cabelos compridos, saltos altos, maquiagem caprichada, vestidos decotados, meias arrastão ou finas, uso de acessórios como colares, anéis, brincos, gargantilhas, pulseiras. No entanto, algumas possuem uma gestualidade mais dura que destoa um pouco da vestimenta. O padrão de beleza local, como dito anteriormente, parece ser bastante flexível, uma vez que o que dá *status* às mulheres são suas qualidades como *Dominadoras* ou *escravas*. Embora os padrões de beleza que valorizam a magreza não passem despercebidos, há muitas mulheres mais gordas que freqüentam a casa e parecem fazer bastante sucesso entre potenciais parceiros/as. Por um bom tempo, uma das poucas pessoas “pardas” que vi circulando pelo espaço do Dominna, na condição de freqüentadora, era a *Dona* da proprietária do Clube¹³³, uma senhora de quase 50 anos, cabelos alisados sempre escovados, traços nordestinos, que veio do interior e tem referências culturais sofisticadas. Mais recentemente, a quantidade de freqüentadores “pretos” ou “pardos” aumentou um pouco, inclusive entre as mulheres, mas ainda contrasta com a proporção de funcionários, que são na maioria “pretos” ou “pardos”.

As *cenas* entre pessoas do “mesmo sexo” não são a maioria no clube. No entanto, entre estas, a grande maioria se dá entre duas mulheres. A casa é toda decorada com quadros de nus femininos e há várias peças de decoração que fazem referência à relação *BDSM* entre duas mulheres. Numa das atividades de celebração do dia do *BDSM*, conheci uma *Dominadora* que tinha uma lista de discussão na *internet*, especialmente voltada à temática *lésbica* e *BDSM*. A lista também permitia a inclusão de homens e as postagens, na grande maioria, eram poemas, informações sobre eventos e imagens. A maior parte desse material iconográfico não se distinguia muito do material erótico *BDSM* mais “tradicional”,

10,00 e R\$ 15,00 reais, além do que se podia consumir em termos de alimentação e bebidas ou em instrumentos na loja. Evidentemente, havia diferentes padrões de consumo no local, indo de quem preferisse ir às quintas e passasse a noite tomando refrigerante a quem, além do ingresso, consumisse *drinks*, os petiscos mais elaborados e ainda levasse para casa algum acessório.

¹³³ Um dos eventos que pude acompanhar em campo foi a cerimônia de *encoleiramento* - ritual que sela a união entre um par *BDSM* perante a *comunidade* - da proprietária do clube por essa senhora, sua *Dona*. Ainda que não haja, aqui, espaço para descrever detalhadamente esse ritual, é importante dizer que, nessa noite, estavam presentes ao clube quase todas as freqüentadoras que se relacionam com mulheres, e estas ficaram num papel de destaque durante, todo o ritual.

muitas imagens de *spanking*, *bondage* ou *shibari*, penetração com *dildos* e mulheres em trajes fetichistas (látex ou vinil). As imagens exibiam personagens que poderiam ter saído de qualquer *cena* heterossexual para posar com outra mulher na foto. Havia também recorrência de imagens de vampiras, e de uma estética entre punk e gótica, e algumas raras imagens de *butches*¹³⁴.

Os questionários de apresentação, usados em comunidades na *internet*, dão mostras do conjunto complexo de classificações com as quais os sujeitos no *meio* BDSM podem operar. Em algumas listas e comunidades BDSM, na *internet*, esses questionários ou *cadastros* dividiam-se nos seguintes quesitos: *sexo*, *orientação sexual*, *status no BDSM*, *gênero*, se a pessoa tem *experiências BDSM*, se estas são *virtuais* ou *reais* e quais são as *práticas* que aprecia. Como se poderia prever, o quesito menos entendido é *gênero*, e sua presença no questionário serviria para que *travestis*, *transexuais*, *crossdressers* ou *sissies*¹³⁵ se identificassem, seja por expor alguma dessas categorias como identidade ou por preencher os itens *sexo* e *gênero* de modo discordante. *Status no BDSM* se refere a classificações como *Dom/Domme*, *sub*, *Top*, *bottom*, *Sádico/Mistress*, *masoquista* e já pode apresentar alguma relação com as práticas apreciadas.

Essa complexidade classificatória, aliada a todo estímulo para rebuscar e alimentar

¹³⁴ O termo *butch* é usado em referência a mulheres que mantêm relações erótico-afetivas com mulheres e têm performance de gênero masculina. Remete, ainda, aos pares formados por “masculina” e “feminina”, ou *butch-femme*. Não se trata de um termo muito utilizado no Brasil, mas, como em geral as imagens postadas na lista de discussão sobre *lésbicas BDSM* são de *sites* de fora do Brasil, o termo acabou sendo usado ali. Na literatura internacional sobre *lésbicas*, a classificação *butch-femme* é relacionada a “subculturas” norte-americanas associadas a bares freqüentados por *lésbicas* de classes trabalhadoras entre os anos 1940 e 1960. Nessas subculturas, as relações *butch-but* ou *femme-femme* eram consideradas tabu e as mulheres que cruzavam tais limites eram classificadas, pejorativamente, como *ki-ki*. Nos anos 1970, difunde-se uma perspectiva, atribuída a teóricas e ativistas feministas, que associa *butches* e *femmes* a reprodução do sexismo e do heterossexismo. Isso que faz com que relações *butch-femme* sejam marcadas como politicamente incorretas (Kennedy; Davis, 1993 e Ponse, 1998).

¹³⁵ O termo *sissy* - ou *sissy-maid* - se aplica a homens e remete a jogos de *feminização* e, em especial, à fantasia de estar no papel de *empregadinha* de uma *Domme*. Trata-se de uma variante da prática de *crossdressing*, que implica vestir-se do “sexo oposto” ao “sexo biológico”. De acordo com Anna Paula Vencato (2008): “Se é possível afirmar que há diversas formas de praticar *crossdressing*, pode-se também argumentar que estas formas assumem significados específicos em diferentes grupos. Estes grupos, inclusive, não costumam ser homogêneos e, por vezes, as definições do que se está fazendo varia de acordo com os elementos sociais e subjetivos de que uma pessoa que se veste do “outro sexo” possa lançar mão. Embora as significações sobre o termo possa variar, a grosso modo uma pessoa *crossdresser* pode ser definida como uma alguém que eventualmente usa ou se produz com roupas e acessórios tidos como do “sexo oposto” ao seu “sexo biológico”. A prática do *crossdressing* se combina com um amplo leque de possibilidades em termos de sexualidades e “identidades de gênero”, assim como também é utilizado para falar de pessoas que se vestem do “outro sexo” para a prática sexual.”

sentimentos e fantasias, parece produzir um campo propício a processos de construção de subjetividades bastante diversas. Conversando com algumas das freqüentadoras do Clube, que têm práticas eróticas com outras mulheres, ouvi posições tão distintas como:

- Sou hetero e tenho escravas. O que me chama atenção na relação SM com uma mulher é o fato de ser mais difícil dominar uma mulher. O homem já vem rastejante e pronto para ser dominado, ele quer gozar. A mulher se entrega mais ao jogo mental e oferece mais resistências. (Rainha Ariadne, entrevista em 2007)
- Comecei minha vida sexual me apaixonando por uma mulher, depois conheci o BDSM e me encontrei. Sou switcher, mas me sinto mais plena como escrava. Posso ter relações sexuais com homens, mas sempre prefiro que haja também uma mulher. As mulheres são mais dedicadas e investem mais em seus relacionamentos e, como escravas, apresentam uma qualidade de entrega muito maior. Posso dominar homens, mas me apaixono e tenho relações estáveis com mulheres, minhas relações todas, mesmo as baunilhas, têm um toque BDSM. (Verônica, entrevista em 2007)
- Sou bissexual, tenho Senhores homens e namoradas mulheres. (iris, diário de campo, 2006)
- Descobri que sou bissexual, quando entrei no *meio BDSM* e me permiti viver uma relação com uma mulher. (Deusa Judith, diário de campo, 2006)
- Sou hétero, mas já tive alguns momentos mais íntimos com minha irmã de coleira. (diana, diário de campo, 2006)
- Sou heterossexual, não tenho práticas eróticas com mulheres, elas é que têm relações comigo no papel de escrava e sob as ordens de meu Senhor. Até queria ser bissexual, não me importo de receber carícias de outra fêmea, mas não consigo ter tesão em retribuí-las. Agora, se o Mestre ordenasse, eu me tornaria bissexual em dois segundinhos e daria o máximo de mim. Ficaria excitada só em pensar. (carolina, diário de campo, 2007)

Quando convidei algumas das freqüentadoras do Dominna para uma “entrevista para a minha pesquisa sobre mulheres que têm práticas eróticas com mulheres”, várias reagiram afirmando-se *heterossexuais*. Outras já interpretaram a partir da perspectiva das práticas. No entanto, é preciso considerar que as interpretações a um convite como esse podem ser variadas, dadas as distinções entre *baunilha* e *BDSM* e entre *cena* e *realidade*, vigentes na *comunidade*. Some-se a isso as distinções entre *sexo* e *BDSM*, que se apresentam como um paradoxo. Por um lado, há pleno reconhecimento de que *BDSM* é essencialmente um *jogo erótico* e, enquanto tal, totalmente *sexual*. Por outro, há uma separação que poderia ser expressa da seguinte maneira: algumas mulheres referem-se a um apreço especial pelo *jogo mental* que pode implicar resistência ao *sexo com penetração como finalidade* do jogo *BDSM*, situação que parece ser comum quando o par é formado por um *Dominante* e uma *escrava*.

Essa desconfiança quanto ao potencial erótico de uma relação, que tenha por

finalidade o sexo com penetração, nos devolve ao início desta incursão pelo campo do *BDSM erótico* e à própria distinção que o funda: sexo *baunilha* X *BDSM*. Por outro lado, abre um campo profícuo para a valorização de relações eróticas que não envolvam a penetração por pênis, e abre espaço significativo para relações eróticas entre mulheres, quando há a presença de noções como a de que “uma peça é sempre uma peça, independente do sexo”.

Como mulheres, em sua maior parte “brancas”, de estratos médios e altos e de uma geração que bem poderia ser a das mães das garotas da *cena do rock*, elas também são sujeitos situados em determinado lugar, relativamente privilegiado nas relações sociais de poder, que lhes permite relativa liberdade “para optar por seus caminhos”. Mas não deixam de, também como mulheres de uma certa classe e geração, estar submetidas a convenções sociais que implicam pressões e constrangimentos específicos.

Algumas não chegaram a se casar, como é o caso de Verônica, que se descobriu apaixonada por uma colega no final do curso de graduação, há 20 anos, foi correspondida e viveu *uma relação homossexual* de oito anos. Isso se deu numa época, em que era comum um casal de amantes apaixonadas não irem a um motel, por acharem que eram *as únicas nessa situação* e que um motel não se aplicava a elas. Nesse caso, os desejos *BDSM* emergiram durante a relação, que foi perdendo a graça, mas, ainda assim, foi continuada por alguns anos. A primeira sessão *BDSM* e a primeira relação sexual com um homem coincidiram, ocorrendo quando ela respondeu a um anúncio num classificado de sexo numa revista. Nos cerca de dez anos que se seguiram a essa primeira sessão, Verônica se envolveu bastante na *comunidade BDSM* e iniciou, aos 40 anos, um terceiro curso universitário: “Eu gostaria de provar que a gente tem o direito sim de dispor do próprio corpo, desde que seja com sanidade, com segurança, e isso, para mim, é fundamental”. Por outro lado, ela, que *sempre* foi *discreta*, evitou *chocar as pessoas* e não gosta de *dar satisfação* sobre a própria vida, ganhou de uma amiga da *comunidade* um presente no último aniversário: “Eu ganhei uma camiseta linda escrito LESBIAN e eu estou louca pra usar, até falei esses dias: ‘eu quero ir numa casa GLS, porque eu quero usar o negócio, lá, que eu ganhei’.”

Outras, como é o caso de carolina, tiveram uma trajetória diferente, mas continuam como ela mesma diz, “procurando escolher seus caminhos”:

Após 3 anos de viuvez, resolvi voltar a viver. Só que, então, me apercebi de que já não tinha amigos e que minha vida havia se resumido em trabalho e filhos. Apelei para a Internet, nos chat por idade até que conheci um rapaz. Saímos e, durante o encontro, ele me perguntou porque eu não freqüentava a sala de SM da UOL. Fiquei, a princípio assustada, mas depois ele foi me explicando sobre a sala, os freqüentadores, e eu fui achando aquilo tudo muito interessante. Ele era um Mestre e, por muito tempo conversamos sobre o assunto e, embora nunca tivéssemos chegado a ter nenhum tipo de relacionamento, auxiliou-me nesta fase de reconhecimento... Conheci várias pessoas, fui separando as que achava que valia a pena e tive algumas experiências reais e virtuais apenas para ter certeza de que meu lado era o de submissa. Na primeira vez que fui ao Valhala, tive a confirmação de que realmente queria viver tudo aquilo. Nesta mesma noite tive o privilégio de conhecer Aquele que viria a tornar-se meu Dono, o Mestre e daí iniciamos nossa história.

Quando conheci o Mestre, era um Mestre quem eu procurava. Não queria um namorado, ninguém que freqüentasse minha casa, muito menos um marido. Eu queria viver a experiência real de ser uma submissa. Fui tão clara em minha procura que talvez tenha assustado alguns Dominadores em meu caminho, mas também acabei ganhando uma turma insistente em me colocar coleira. Trazia as mãos limpas, o coração aberto, o corpo sedento e quase nenhuma exigência. Tinha meus limites de iniciante como todas as novatas. Só deixava claro que procurava alguém que não fosse casado. Um pensamento baunilha que me acompanhava então... Eu oferecia minha liberdade de horários e minha verdade em não ter que me esconder e pedia que a recíproca fosse verdadeira. Sempre detestei mentiras. Quis o destino (Divino, por certo) que eu encontrasse um Mestre, iniciante como eu e que estava à procura exatamente das mesmas coisas que eu. Começamos então um relacionamento puramente SM onde o homem e a mulher NUNCA tiveram permissão para entrar. Mas aquelas descobertas todas foram nos envolvendo além do que poderíamos supor. Acabei sendo convidada para jantar pelo Homem. Estremeci, cheia de preocupação. Não sabia sequer que roupa usar. Eu havia me tornado escrava na vida social. Já não usava nada além do preto. Eu nunca havia tido sexo com penetração com o Mestre. Nunca havia visto o Mestre nu. Confesso que fiquei tão ou mais nervosa como na primeira sessão. Conseguimos agir naturalmente e acabamos na cama de uma forma tão diferente de como nos excitávamos no SM que descobrimos que era possível separar sim. Resolvemos então que seria delicioso se fôssemos capazes de continuar com todas as diferenças que fazíamos enquanto baunilhas ou SM. Com carinho e MUITA disciplina conseguimos dividir os mundos. Em minha opinião (e posso garantir que também na opinião do Mestre) esta é a melhor maneira de se levar um casamento baunilha com direito à passagem secreta para uma vida mágica e rica em descobertas. Daí a necessidade de nicks diferentes dos nomes reais. Um chama o outro à realidade. A importância da Liturgia neste caso é fundamental. Eu posso garantir que esta separação, antes de ser uma loucura declarada, foi a forma mais gostosa e sadia que encontramos de conciliar os 2 mundos.

Enquanto homem e mulher, somos marido e mulher, casadíssimos perante a lei dos homens tendo a honra de termos por testemunha Mistress X em uma de Suas aparições baunilhas...rs...Não escondemos da família nosso lado SM mas não trazemos este lado para dentro de casa, nem para nossa cama. Enquanto Mestre e escrava, somos um par SM, extremamente litúrgicos. A escrava sabe do apreço que o Mestre sente por ela mas também sabe que dificilmente ouvirá palavras de amor baunilha vindas Dele. Ouvirá palavras de incentivo e elogios pertinentes às boas tarefas desempenhadas mas saberá sempre que seu lugar não é ao lado do Mestre mas sim aos pés Dele... Mulher e Homem são bem baunilhas, enquanto Mestre e escrava são bem SM. Cada um em seu castelo. Cada um com seu tempero. Sem invasão. Não misturamos nunca nossa relação. O SM fica para momentos especiais quando temos condições e desejo de vivê-lo. O baunilha fica para o dia a dia e é o que vivemos a maior parte de nossas vidas.

A mãe é a mulher. É a que está sempre ao lado do marido e supervisionando o conforto do lar. É a que faz a lição de casa com o filho mais novo e a que se preocupa com o chegar tarde do filho mais velho com a namorada. (tenho um de 22 e um de 10 anos). É a esposa totalmente apaixonada. Enfim, uma mulher como todas as outras. A escrava é a escrava. Só vive para servir. Não tem filhos. Não faz aniversários. É a única por escolha do Dono mas sabe que pode deixar de ser por escolha Dele também...Cuida de estar sempre pronta para servi-Lo, nada mais. Ambas se encontram raramente e seus ambientes são tão diferentes que seria difícil esbarrar com uma e encontrar a outra. Pode parecer complicado mas foi a forma mais tranqüila que encontramos para

viver esta dualidade sem que virasse uma obsessão e sem que se tornasse um fardo difícil de suportar. A escrava pertence ao Mestre. Esposa e marido pertencem um ao outro.

Não ser bissexual, não ter tesão da forma como gostaria de sentir, é algo que me incomoda não por ser SM mas pq eu gostaria de ser libertina o suficiente para curtir tudo o que envolvesse sexo. É algo que eu trago desde o mundo baunilha. Dentro do SM, para ser honesta eu acredito que somos assexuados. Que um escravo é uma peça a ser usada, independente do sexo. Que um Dominador está lá para ser servido, independente do sexo também. É natural que se apresentem preferências mas que não sejam fatores limitantes mas sim desafios a serem conquistados. Já fui emprestada inúmeras vezes para Mistress X e sempre tive o maior prazer em, ao me submeter a Ela, oferecer minha entrega ao Mestre e reafirmar assim que sou posse Dele. SM é puro sexo e erotismo e não andam separadamente. E se as diferenças existirem, que vivam as diferenças! Com maturidade talvez possamos amenizá-las e sermos tão intensos com o tesão sempre a flor da pele. (entrevista com carolina em comunidade para iniciantes em BDSM no Orkut, 2008).

O relato de carolina, assim como a história de Verônica, reclamam um olhar para a subjetividade, e para os sujeitos, como tendo de ser pensados sempre “em processo” (Brah, 2006). Essa questão será novamente abordada no próximo capítulo, onde retomo o conjunto de entrevistadas dessa pesquisa, com foco nas convenções e normatividades produzidas no interior da própria “comunidade imaginada” (Anderson, 1991). A seguir, a análise procura, ainda, dialogar com perspectivas brasileiras nos estudos de sexualidade, por meio de um olhar pautado pela perspectiva das interseccionalidades.

O relato de carolina, bem como toda distinção entre *realidade/cena, mulher/“persona”* BDSM, presente no *meio* do *BDSM erótico*, nos remete a pensar em sujeitos que não são indivíduos, mas “divíduos”. Leva-nos à necessidade de reconhecer e refletir sobre a “contingencialidade” (Butler, 1998) que marca as identidades pessoais ou coletivas. Voltarei a tematizar as identidades e seu caráter contingente no próximo capítulo.

Apesar de, ao final de cada parte deste capítulo, ter iniciado uma reflexão sobre o lugar que os sujeitos ocupam em meio a relações de poder, que entrelaçam diversos marcadores sociais de diferença e sobre as possibilidades de agência, gostaria de me ater, mais especificamente, à sexualidade pensada como “dispositivo histórico” de poder. Os relatos de Beatriz e de carolina me levaram a uma reflexão sobre a agência dos sujeitos e o “dispositivo de sexualidade” (Foucault, 1977). Tomo por base uma noção de sujeito, continuamente constituído a partir de sua inserção em relações sociais de poder, e não pré-existente a elas. Nessa direção, o lugar de segredo mais íntimo atribuído à sexualidade, em

nossa sociedade, a partir da ação do “dispositivo de sexualidade”, me parece fazer com que as fantasias e práticas sexuais ganhem um lugar privilegiado para o processo de constante construção e reconstrução das subjetividades e identidades. Nos casos de Beatriz e de carolina e, embora de diferentes maneiras, das duas redes aqui estudadas, a sexualidade ganha destaque nos processos a partir dos quais os sujeitos procuram fazer algo do que lhes parece ter sido feito deles. No caso das *minas do rock*, as transgressões estéticas são uma estratégia coletiva para o que chamei de “encontrar um lugar no gênero”, num contexto em que ser mulher e desejar outras mulheres provoca uma disjunção na coerência e continuidade normativas entre sexo, gênero e desejos. No caso das mulheres BDSM, o processo de adentrar o campo de prazeres e riscos controlados do *BDSM erótico* foi descrito como espaço de agência em relação ao seu lugar como mulheres de dada cor, classe e geração. Isso me conduz de volta à referência que fiz a Foucault (1982a) no início da reflexão sobre BDSM neste capítulo. Retomarei:

Acho que os movimentos ditos de ‘liberação sexual’ devem ser compreendidos como movimentos de afirmação ‘a partir’ da sexualidade. Isto quer dizer duas coisas: são movimentos que partem da sexualidade, do dispositivo de sexualidade no interior do qual nós estamos presos, que fazem com que ele funcione até seu limite; mas, ao mesmo tempo, eles se deslocam em relação a ele, se livram dele e o ultrapassam. (...) Tomemos o caso da homossexualidade. Foi por volta de 1870 que os psiquiatras começaram a constituí-la como objeto de análise médica: ponto de partida, certamente, de toda uma série de intervenções e de controles novos. É o início tanto do internamento de homossexuais nos asilos, quanto da determinação de curá-los. Antes eles eram percebidos como libertinos, e às vezes como delinqüentes (...). A partir de então, todos serão percebidos no interior de um parentesco global com os loucos, como doentes do instinto sexual. Mas, tomando ao pé da letra tais discursos e contornando-os, vemos aparecer respostas em forma de desafio: está certo, nós somos o que vocês dizem por natureza, perversão ou doença, como quiserem. E, se somos assim, sejamos assim e se vocês quiserem saber o que nós somos, nós mesmos diremos, melhor que vocês. Toda uma literatura da homossexualidade, muito diferente das narrativas libertinas, aparece no final do século XIX: veja Wilde ou Gide. É a inversão estratégica de uma ‘mesma’ vontade de verdade. (Foucault, 1982a: 233-234).

Esses sujeitos e redes, de certo modo, partem de uma “inversão estratégica de uma ‘mesma’ vontade de verdade”: dizem “sou *dyke*”, “sou *sapatão*”, “sou *adepta do BDSM*”, “sou *adepta do BDSM* e gosto de práticas com mulheres” e, nos shows, festivais, videoclipes, *performances*, *cenar*, idas à mídia, se propõem a dizer elas mesmas, melhor que qualquer outra pessoa, o que são. No entanto, em seu modo de dizer e de produzir cotidianamente quem são, há algumas estratégias que, apesar de construídas a partir de dadas convenções est(éticas), provocam deslocamentos instigantes em relação às normatividades que entrecruzam gênero e sexualidade.

Para as *minas do rock*, assim como para as *adeptas do BDSM*, desejos, práticas e identidades não necessariamente guardam uma relação de continuidade. Normatividades que conduzem à figura da “lésbica masculinizada e violenta” são questionadas pelo feminismo jovem do rock, a partir da profusão de estilizações corporais, possibilidades de composição de pares afetivo-sexuais e sua ênfase na abordagem das mais diversas formas de relações violentas, especialmente algumas versões menos abordadas, que interligam gênero e sexualidade: o abuso sexual intergeracional no âmbito de relações familiares ou cotidianas e a violência nas relações entre mulheres. Além disso, o rock, bem como as carreiras profissionais bem sucedidas, podem e devem ser conjugados no feminino.

Entre as *adeptas do BDSM erótico*, fantasias e fetiches, ao contrário do que diz boa parte do pensamento psicanalítico, são conjugados no feminino. Suas *transgressões estéticas* (tomando emprestada a categoria êmica das *minas do rock*) consistem em expor, cuidadosamente adornados, nos moldes de convenções eróticas específicas, corpos cuja aparência é menos valorizada nos padrões estéticos do “mercado sexual”, fazendo de mulheres “mais gordas” ou “mais velhas”, corpos e sujeitos sexualmente desejáveis. Do mesmo modo que o envelhecimento e a perda, ou não posse de atributos corporais valorizados no “mercado sexual”, várias situações e relações que implicam hierarquia e “risco social” são transpostas e cuidadosamente encenadas no plano do erótico, num contexto de relações *reais*, marcadas pelo igualitarismo. Hierarquia e igualdade são meticulosamente conjugados por cuidados e distinções, milimetricamente pensados e, racionalmente organizados. O erotismo e a hierarquia social são desnaturalizados no processo de composição de *cenas* e da *liturgia* e no reconhecimento da existência de *roteiros* eróticos.

No *meio BDSM*, a descontinuidade entre desejos, práticas e identidades relacionados à “orientação sexual” convive, em intrincados esquemas classificatórios, com distinções entre “sexo biológico” e expressões ou “identidades de gênero”, mas sobretudo com classificações que remetem a desejos e práticas BDSM ou fetichistas. O modo como a relação entre desejos e práticas é pensada, permite descontinuidades: alguém pode ser apenas *curioso* ou pode manter relacionamentos, que se restrinjam a contatos *virtuais*, uma *Dominatrix* (dominadora profissional) pode, ainda, executar as técnicas e praticar sem implicar um desejo profundo. Por outro lado, ainda que haja coincidência entre desejos e

práticas, ela não necessariamente leva a identidades que substantivem condutas em personagens. Embora, por vezes, as pessoas se refiram a desejos relacionáveis aos jogos BDSM, desde a infância ou a adolescência, a distinção entre *realidade* e *cena*, e entre sujeito e “persona” BDSM, bem como a referência aos sujeitos como *BDSMistas* ou *adeptos/praticantes*, colocam o BDSM como *prática* ou mesmo *arte erótica* que, embora tome parte na produção de subjetividades, não são transpostos, de modo substantivado, como algo que pode descrever os sujeitos.

Uma das intenções deste capítulo foi complexificar a análise da relação entre “comunidade” e espaço, realizada no capítulo anterior. As análises, aqui realizadas, apontaram para o fato de que, ao mesmo tempo em que essas redes de mulheres (constituindo suas próprias *cenarões*, *meios* ou *comunidades*, e tendo seus próprios “lugares”) tangenciam o circuito comercial e uma “comunidade lésbica” ou “LGBT”, elas põem em questão uma relação isomórfica entre condutas sexuais, identidades, “comunidades” e “lugares”.

Voltemos agora, no próximo capítulo, nosso olhar para o conjunto de sujeitos que compuseram o campo desta pesquisa. No último capítulo, retomamos a questão da articulação da sexualidade a outras hierarquias sociais e, para isso, voltamos a dialogar com a produção brasileira sobre (homo)sexualidade, ponto de partida teórico-metodológico que inspirou esta pesquisa.

IV. ENTRECruzando Diferenças

Na introdução desta tese, fiz referência à importância que os estudos antropológicos brasileiros sobre sexualidade e homossexualidade produzidos entre as décadas de 1970 e 1990 tiveram para a construção do objeto desta pesquisa. Reitero minha concordância com a avaliação de Sérgio Carrara e Júlio Simões (2007: 86) acerca “da riqueza e da fertilidade dos diálogos e discussões travadas no ambiente acadêmico do Brasil nas décadas de 1970 e 1980”, sobretudo pelos “esforços em desvendar a articulação da sexualidade a outras hierarquias sociais”, pela “atenção conferida às estruturas institucionais [e pela ênfase] numa análise abrangente sobre poder e desigualdade”. Por isso, inicio este capítulo, dedicado a pensar diferenças, desigualdades e processos de produção de subjetividades e corporalidades, remetendo-me a essa produção.

Boa parte desses estudos tomou como referência, a partir da produção de autores como Guimarães (2004 [1977]) e Fry (1982), a idéia da presença – e disputa - de vários sistemas de classificação sobre a (homo)sexualidade no Brasil, articulando-se a uma reflexão mais geral sobre o próprio Brasil, que se centrava no desenvolvimento do individualismo no país. Nesse debate estava em jogo, de acordo com Carrara e Simões (2007), uma reflexão sobre nação, identidade nacional, “singularidades” de nossa “cultura” e o enquadramento – ou não - dessa “cultura” ou de alguns de seus “traços” no “mundo ocidental”. O referido artigo de Carrara e Simões mostrou como, enfim, não só nossa “cultura”, como nossa produção acadêmica se situa nesse “mundo ocidental”. Entretanto, esse não é o meu foco: quero retomar aqui a análise sobre poder e desigualdade, subjacente a esse debate sobre a presença e a disputa de sistemas de classificação.

Guimarães (2004 [1977]), num estudo pioneiro, indicava como, a partir dos anos 1960, havia se constituído, entre homens com práticas homoeróticas da alta classe média no Rio de Janeiro, um código interpretativo que não apenas acentuava a taxonomia médico-psiquiátrica sobre homossexualidade, mas também passava a prescrever simetria entre os parceiros, classificados como *entendidos*.

A partir de pesquisas realizadas entre os anos 1970 e o início da década de 1980, Peter Fry (1982) identificou a existência de várias formas de classificar a sexualidade

masculina no Brasil e uma eventual disputa entre elas. Com base nisso, delineou o que cuidadosamente caracterizou como dois modelos ideais: o “tradicional” ou “hierárquico”, que dividiria de modo hierarquizado o mundo masculino a partir da “masculinidade”/“feminilidade” e da “atividade”/“passividade”; e o “moderno” ou “igualitário”, que se basearia na “orientação sexual”, colocando os parceiros num plano simétrico. O autor argumentava, ainda, que o surgimento do modelo moderno estaria “relacionado com toda uma transformação social das classes médias e altas nas grandes metrópoles do país, se não com a própria constituição dessas classes” (Fry, 1982, p. 95) e tinha fortes pontos de conexão com sistemas taxonômicos desenvolvidos no campo da medicina e das ciências psicológicas e psiquiátricas, o que, aliado à sua adoção pelo nascente movimento homossexual brasileiro, ampliava sua possibilidade de adquirir legitimidade e alcance social.

A sugestão de uma teoria sobre as diferenciações de classes sociais em termos culturais e a aproximação com os debates sobre o desenvolvimento do individualismo no Brasil em *Da hierarquia à igualdade* propiciaram uma aproximação teórica com autores como Roberto Da Matta e Gilberto Velho. Abria-se um campo fértil para estudos sobre gênero, moralidade, sexualidade e conjugalidade. Da Matta (1990) afirmava a presença de uma combinação entre elementos individualistas - marcados pelo igualitarismo - e holistas - caracterizados pela valorização da hierarquia - como traço da cultura brasileira.

Esse diálogo estendeu-se também a autores como Gilberto Velho e Luiz Fernando Dias Duarte, que associaram individualismo e igualitarismo a “camadas médias urbanas”, por oposição a um sistema holista e marcado por hierarquias presentes nas “classes trabalhadoras urbanas”. Outro estudo importante nessa literatura é “Dois é par”, de Maria Luiza Heilborn (2004), sobre conjugalidade e igualitarismo em segmentos médios intelectualizados e “psicanalisados”/adeptos de teorias psicanalíticas, também tributário das perspectivas delineadas por Fry e Velho. Outros trabalhos filiados a essa mesma tradição colaboraram para consolidar uma perspectiva que associava uma lógica tradicional e valorização da hierarquia a classes trabalhadoras ou camadas populares e uma lógica moderna, individualismo e igualitarismo a camadas médias urbanas, distinção que foi incorporada por boa parte da produção brasileira sobre os temas sexualidade e homossexualidade. Entre esses trabalhos, estão o artigo *Pouca vergonha, muita vergonha,*

de Luiz Fernando Dias Duarte (1984), sobre moralidade sexual nas “classes trabalhadoras”, e os estudos de Salem (1989) e Cíntia Sarti (1996), sobre igualitarismo e conjugalidade em camadas médias e sobre os valores morais de família pobres, respectivamente.

Os trabalhos aqui citados têm como maior mérito encarar o desafio de propor uma análise abrangente sobre poder e desigualdade. Como vimos no primeiro capítulo desta tese, pesquisadores nos campos dos estudos feministas e/ou de gênero, de sexualidade e/ou estudos *queer* têm procurado, nas últimas décadas, enfrentar esse mesmo desafio. De acordo com Carrara e Simões (2007), a produção brasileira não só acompanhou paralelamente tais preocupações na produção intelectual dos centros internacionais contemporâneos a ela, como prenunciou algumas das mais importantes contribuições dos estudos de gênero e *queer studies*. Embora um campo de estudos sobre sexualidade não tenha se formalizado no Brasil, é importante observar que essa produção, que não se esgota nos trabalhos acima citados, desempenhou papel fundamental para a formação de gerações de pesquisadores brasileiros, entre os quais me incluo.

A atenção dedicada a outros marcadores sociais de diferença (cor/“raça”, geração e, especialmente, classe) na construção do objeto e do desenho metodológico desta pesquisa foi estimulada por essa produção. No entanto, no decorrer da pesquisa, encontrei dificuldades no sentido de operacionalizar a análise do meu campo a partir de algumas formulações presentes nesses trabalhos. Foi preciso levar em conta algumas críticas presentes na literatura nacional ou internacional, que, sinteticamente, referem-se ao estabelecimento arbitrário de fronteiras simbólicas e contrastes (Bèteille, 1986) e à dificuldade trazida por tal procedimento quando se trata de apreender a conexão entre processos de mudança, arranjos sociais concretos e aspectos simbólicos (Parker, 2002; Vaitsman, 1997).

Essas reflexões remeteram-me ao trabalho de Fry (1982), segundo o qual a coexistência de sistemas classificatórios, acompanhada por uma localização contextual da presença desses modelos por critérios geográficos e de classe, está intimamente relacionada a uma clara preocupação em compreender a relação entre a construção social de convenções, hierarquias e desigualdades e o cenário social e histórico mais amplo que a informa:

Ficou mais claro que há várias maneiras de compreender a sexualidade masculina no Brasil, e que estas variam de região para região, de classe para classe e, sobretudo, de um momento histórico para o outro. (...) Sistemas de conhecimento só existem socialmente se produzidos pelos atores sociais, e a vitória de um ou outro sistema dependerá, em última instância, do relativo poder de seus proponentes.

Mas além disso, e mais importante ainda, é que esses sistemas de conhecimento não são produzidos num vácuo social. São constitutivos de todo um conhecimento social e coexistem com ideologias políticas conflitantes; com cosmologias religiosas, com ideologias produzidas sobre raça, idade etc. Em outras palavras, para entender a forma e o conteúdo dos sistemas de representações sobre a sexualidade é fundamental perceber que eles são produzidos num contexto político muito mais amplo. Desse modo, o estudo da sexualidade, nessa ótica, leva forçosamente ao estudo da sociedade brasileira como um todo. (Fry, 1982: 88)

Nessa formulação, a existência de um vínculo necessário entre uma determinada classe e um sistema de conhecimento perde força, como, sobretudo, há clara ênfase nos processos sociais e em como se impregnam em sistemas simbólicos. O autor preocupa-se menos com a demarcação do contraste entre sistemas simbólicos do que com a identificação contextualizada de elementos produzidos num processo de mudança, embora tenha relacionado os dois modelos ideais que delineou a uma maior ou menor adesão a um ideário individualista. Por outro lado, sua preocupação com a coexistência entre sistemas de conhecimento sobre sexualidades e ideologias produzidas sobre “raça”, idade e outros marcadores sociais de diferença oferece pontos de convergência em relação a correntes teóricas contemporâneas dos estudos de gênero, que têm enfatizado a abordagem integrada de várias diferenças ou a intersecção entre elas¹³⁶ e o questionamento aos binarismos, à naturalização de diferenças e aos aprisionamentos identitários.

Desse modo, ao tematizar a relação entre as mudanças sociais identificadas na introdução e no segundo capítulo desta tese e os sistemas de classificação da (homo)sexualidade, tenho por referência uma perspectiva recentemente creditada não só ao trabalho de Fry, como de gerações de pesquisadores brasileiros. De acordo com essa perspectiva:

O estudo da sexualidade, e especificamente da produção social do dualismo hetero/homossexualidade [...], mais do que um meio de revelar experiências silenciadas, oprimidas e marginalizadas, [é] uma chave para o entendimento das convenções culturais e das estruturas de poder mais amplas (Carrara e Simões, 2007: 76).

Este capítulo divide-se em duas partes. A primeira, *Classificações, convenções*,

¹³⁶ Refiro-me aqui mais especialmente aos estudos de gênero que tem se convencido agrupar como “pós-estruturalistas”. Entre as autoras e trabalhos que enfatizam a preocupação com a intersecção entre marcadores sociais de diferença estão Haraway (2004), Butler (2002), McClintock (1995) e Brah (2006).

sujeitos e diferenças, se detém sobre processos de produção de diferença no discurso do conjunto de sujeitos mobilizado nesta tese, procurando compreender as convenções sociais acionadas nesses processos. A partir dessa análise, delinea-se uma reflexão sobre processos de mudança em curso nos sistemas de classificação da (homo)sexualidade. Na segunda parte, *Corpos, desejos, sujeitos e relações sociais*, o olhar sobre o material produzido no decorrer da pesquisa concentra-se no modo como as convenções e normas se materializam nos corpos e nas relações sociais que se dão com a família de origem, amigos e em locais de moradia. A análise de situações de sociabilidade e interação envolvendo mulheres de estratos populares, moradoras de bairros da chamada “periferia”, são a base para uma reflexão sobre a produção de subjetividades e corporalidades.

1. Classificações, convenções, sujeitos e diferenças

As categorias usadas para classificação dos próprios sujeitos e dos “outros” são uma rica fonte para a percepção das convenções sociais que essas mulheres mobilizam e das relações de poder que estabelecem de modo mais ou menos contingente, fazendo-se presentes não apenas na frequência a espaços de lazer/sociabilidade marcados pela (homo)sexualidade, mas também na sua vida cotidiana. Apesar disso, são propositalmente analisadas em separado nesta tese. Se a descrição dos espaços de interação no circuito já opera através de recortes do espaço e do tempo, produzindo algo como uma colagem de instantâneos que captam apenas o que foi colocado em foco, a fixação de categorias apenas colaboraria para emprestar às situações, lugares e sujeitos uma falsa impressão de substância. Apesar das regularidades no uso de categorias - assim como as exceções - fornecerem material para análise, isso não permite falar em identidades estáveis e completas e muito menos em tipos substantivos ancorados a determinados espaços. A existência desse risco, apontado por Gupta e Ferguson (2000), já foi bastante explorada no segundo e no terceiro capítulos deste trabalho.

Nas entrevistas, de modo geral, o uso das categorias para autotranscrição varia não só de acordo com a situação referida, mas também com a relação construída entre tais termos e outros, dos quais a entrevistada procura de algum modo aproximar-se ou diferenciar-se. É comum que uma entrevistada use, por exemplo, a categoria *entendida* para

identificar-se com relação à sua sexualidade durante a maior parte da entrevista e que, apesar de dizer que o termo *lésbica* não a agrada por parecer *muito forte* ou remeter à idéia de *doença*, recorra a ele todas as vezes que procura enfatizar o fato de nunca ter tido sexo com homem. A fala transcrita abaixo é um exemplo disso:

Sara: Quando eu quero contar mesmo a minha opção, eu chego e falo tranquilamente: “Eu sou... Eu gosto de mulher! Eu gosto de mulher, é a minha opção, eu nunca transei com os caras.” Eu sempre, eu não sei porque, eu sempre falo isso: “Eu nunca transei com os caras.” Eu acho que até pra afirmar que eu sou lésbica de fato mesmo. Entendeu?

Regina: E esse jeito que você usa – eu gosto de mulher, eu sou lésbica ou eu sou entendida – que foram as palavras que você usou...

Sara: Isso.

Regina: Tem algum jeito que você prefere?

Sara: Eu gosto de mulher! Ou entendida, que aí já deixa a pessoa meio no ar... (risos) Porque eu acho que se diferencia uma sapatão de uma pessoa como eu, por exemplo, eu gosto de falar, porque existem várias lésbicas que só faz a ativa, né? E eu gosto sempre de me mostrar diferente. Porque isso a gente tem que mudar. Eu não sei como uma ativa consegue chegar a um orgasmo. Entendeu? Não passa isso pela minha cabeça. (...) Eu sempre tentei colocar [ao contar sobre suas preferências sexuais para alguém] de uma maneira não tão muito agressiva. Eu não entrava em pormenores e tal. Mas geralmente as pessoas sentavam do meu lado e já sabiam o que eu ia falar. Eu não tinha aquela coisa: “Ahn!?! Você é lésbica!?!” (risos) Nunca teve essa coisa. Ninguém punha a mão no fogo por mim. Todos já sabiam. (Sara, 36 anos, auxiliar de enfermagem; grifos meus)

Essa variação remete a algumas aproximações teórico-metodológicas que orientam o olhar para o material da pesquisa neste capítulo. Uma primeira referência é o tratamento dado por Perlongher (1987) às dezenas de categorias que compilou seguindo o *trottoir* de michês e de seus clientes pelas ruas do centro de São Paulo. Na minha pesquisa, o fato de não ter sido possível acompanhar o deslocamento de tantos sujeitos por tantos e tão variados lugares certamente trouxe limitações, mas não me impediu de perceber questões que procuro traduzir com base na abordagem de Perlongher. Em primeiro lugar, nota-se a existência de diversos “códigos”¹³⁷, formados por dados conjuntos de categorias mobilizadas nas entrevistas e que podem variar de acordo com os territórios físicos delimitados pelos itinerários que conjuntos de sujeitos constroem no circuito e pelo modo como o fazem.

A impossibilidade de seguir os sujeitos da pesquisa nos seus itinerários também não foi capaz de nublar a percepção de que os “códigos” remetem a diversos “eixos de

¹³⁷ A noção de código em Perlongher (1987: 152 – nota 8) provém de Guattari, definido como uma inscrição territorializada, que integra “dois elementos no dispositivo territorial: uma ‘sobrecodificação’ (*surcodage*, código de códigos) e uma ‘axiomática’, que rege as relações, passagens e traduções entre e através da rede de dódigos”.

diferenciação” ou “marcadores sociais de diferença”. Nesse processo, também foi possível observar que não apenas ocorrem deslocamentos na posição ocupada pelos sujeitos no interior das categorias de um mesmo “código”, mas que o deslocamento espacial produz classificações diferentes para um mesmo sujeito, muitas vezes a partir de diferentes “códigos”.

À valiosa contribuição de Perlongher para pensar de modo dinâmico as relações entre sujeitos, categorias classificatórias, tempo e espaço, gostaria de aproximar outras contribuições trazidas por autoras contemporâneas no campo dos estudos de gênero. Em primeiro lugar, parece bastante adequado o modo como a noção de sujeito vem sendo trabalhada a partir da crítica das concepções humanistas de sujeito - que pressupõem um sujeito unificado, racional, universal e centrado na consciência -, chamando atenção para a idéia de que o sujeito não existe como um dado, mas como uma produção, fragmentada e constantemente em processo, ao mesmo tempo social e subjetiva (Brah, 2006).

Aproximo, também, a referência feita na introdução desta tese à formulação de Anne McClintock (1995), que toma classe, “raça” e gênero como campos articulados da experiência que existem concretamente *em e através* de relações com cada um dos outros. Não se trata, portanto, de tomá-los como redutíveis uns aos outros ou idênticos, mas de reconhecer que existem em relações íntimas, recíprocas e contraditórias. Uma contribuição semelhante é trazida por Avtar Brah (2006), que operacionaliza o conceito de “interseccionalidade”¹³⁸ pela idéia de “diferença” como categoria analítica, tomando diferença de modo não essencial, mas como categoria que remete à designação de “outros”, a fim de estudar “as inter-relações das várias formas de diferenciação social, empírica e historicamente, mas sem necessariamente derivar todas elas de uma só instância determinante” (Brah, 2006, p. 331-332), tentando evitar o perigo do “reducionismo”.

O esquema analítico proposto por Brah não privilegia um nível macro ou micro de análise, mas, ao contrário, procura articular relações sociais, posições de sujeito e subjetividades, com o objetivo de compreender a dinâmica de poder da diferenciação social sem ofuscar a dimensão da “agência”. Para tanto, a experiência e a formação do sujeito, ao

¹³⁸ Avtar Brah e Ann Phoenix (2004) definem o conceito de “interseccionalidade” como designando os efeitos complexos, irredutíveis, variados e variáveis que se seguem quando múltiplos eixos de diferenciação – econômicos, políticos, culturais, psíquicos, subjetivos e experienciais – se intersectam em contextos históricos específicos.

invés de surgirem como dadas, são tidas como algo sempre em processo. A experiência, entendida como processo de significação que constitui o que chamamos de “realidade”, é o lugar da formação do sujeito a partir de processos simultâneos de “inscrição” e “atribuição”, por meio dos quais “o sujeito *adquire* significado em relações socioeconômicas e culturais no mesmo momento em que atribui significado dando sentido a essas relações na vida cotidiana” (Brah, 2006, p. 362, grifos da autora). As relações sociais, que operam e são constituídas em todos os lugares de uma formação social, são o lugar onde a diferença é produzida e organizada em relações sistemáticas por meio de discursos econômicos, culturais e políticos e práticas institucionais: é onde a sistematicidade atravessa as contingências. A subjetividade, cujos processos de formação são ao mesmo tempo sociais e subjetivos, é marcada pela multiplicidade, contradição e instabilidade. No entanto, a identidade é o processo pelo qual a subjetividade é significada como “tendo coerência, continuidade, estabilidade; como tendo um núcleo – um núcleo em constante mudança, mas, de qualquer maneira, um núcleo – que a qualquer momento é enunciado como o ‘eu’” (Brah, 2006, p. 371).

Se a operação de diferenças demarca lugares e permite esboçar territorialidades no espaço da cidade, é no plano dos discursos - que mobilizam processos de significação inscritos nas relações sociais e na experiência cotidiana - que a análise das classificações permite circunscrever convenções mobilizadas e um campo de questões significativas na constituição de diferenciações e hierarquias. Assim, é possível matizar um pouco a aparência de homogeneidade interna e a oposição entre as territorialidades delineadas na descrição do circuito no segundo capítulo deste trabalho, além de situar categorias mais utilizadas em determinados espaços ou segmentos.

1.1. Dispersão de categorias: buscando eixos

Dados produzidos a partir de pesquisa quantitativa na Parada do Orgulho GLBT de São Paulo (Carrara et al., 2006: 26-27), no ano de 2005, apontavam que, entre o(a) entrevistado(a)s que declararam manter algum tipo de classificação não-heterossexual a partir de sua sexualidade, a categoria *gay* foi a mais citada – sendo utilizada tanto por

homens e mulheres homossexuais quanto por *peças trans*¹³⁹. Além disso, também foi possível perceber maior diversidade nas categorias utilizadas por mulheres homossexuais e trans do que nas assinaladas pelos homens homossexuais. Entre as mulheres que se identificaram a partir de alguma categoria relacionada à homossexualidade, excluídas desse grupo as que se declararam bissexuais, havia a seguinte distribuição: 5,2% se identificaram como *gays*; 66,9%, como *lésbicas*; 15,1%, como *entendidas*; e 12,8%, como *homossexuais*.

Uma explicação plausível para a maior dispersão de categorias entre as mulheres, evidenciada na pesquisa da Parada, é oferecida por Vange Leonel, observadora atenta desse universo, num artigo chamado “Nem lésbica, nem bolacha, nem sapatona, nem entendida”, publicado, em 2003, no site GLS MixBrasil¹⁴⁰. No texto, a “invisibilidade das lésbicas” aparece, entre outras coisas, relacionada à ausência de um termo específico, “pra cima” e de fácil assimilação, como foi o caso do termo *gay*.

Antes de nos determos com mais atenção nessa dispersão de categorias, gostaria de explorar outros elementos do referido texto que sinalizam algumas das condições associadas ao uso de categorias de classificação entre as mulheres entrevistadas. Uma primeira condição diz respeito ao fato de que os termos socialmente mais difundidos, tais como *lésbica* e *homossexual*, são percebidos a partir de significados que remetem ao estigma – “doença”, “coisa errada” – ou a uma fonte distante e no mínimo suspeita – “formalidade”, “politicamente correto”, “muito científico”. Termos êmicos e estratégias de ressignificação de termos correntes, no entanto, circulam através de redes de sociabilidade muitas vezes bastante específicas e sem grande poder de difusão, que podem ser delimitadas por características socioeconômicas e geracionais, uma vez que nem sempre constituem estilos de vida com nome e características muito bem estabelecidas. Cito o artigo de Vange Leonel:

É claro que eu e mais meia dúzia de pessoas sabemos que a palavra “lésbica” se refere à ilha de Lesbos, onde morava a genial poeta Safo, amante de mulheres. Para nós, o termo não é pejorativo. Mas, para o grosso da população, a palavra “lésbica” e todos os seus equivalentes (sapa, sapatão, machona, etc) estão carregados de significados nada lisonjeiros.

É verdade que gays e lésbicas brasileiros já inventaram termos para dignificar e aumentar

¹³⁹ A divisão nas categorias “homem homossexual”, “mulher homossexual” e “peças trans” derivam de procedimento metodológico utilizado nessa e em outras pesquisas realizadas em paradas no mesmo período que combina as variáveis “sexo” e “identidade auto-atribuída” constituindo categorias mais abrangente, agrupadas sob o nome de “sexualidade agregada”.

¹⁴⁰ LEONEL, Vange. Nem lésbica, nem bolacha, nem sapatona, nem entendida. Coluna Bolacha Ilustrada. Portal MixBrasil. Fonte: <http://mixbrasil.uol.com.br/cio2000/grrrls/meme/meme.shl>. Acesso em 07 jan 2008.

sua auto-estima como, por exemplo, "entendido" e "entendida". Porém, "entendido" e "entendida" são memes em via de extinção, provavelmente por terem sido muito usados numa época em que se vivia dentro do armário. Assim, os "orgulhosos assumidos" acabaram preferindo a palavra importada "gay" e as lésbicas (apesar de algumas recorrerem ao genérico "gay") ficaram órfãs de um termo mais "alegre" e específico.

Há alguns anos inventaram a palavra "bolacha" [...] para designar as lésbicas. Além de lembrar algo gostoso (bolacha como guloseima), o termo pode ser interpretado também pelo seu conteúdo mais agressivo e masculino (bolacha como tapa). Apesar de ter se espalhado modestamente, o meme "bolacha" ainda se encontra restrito a um meio clubber de jovens garotas urbanas.

Assim como sugerem os termos "época", "jovens", "clubbers", "assumidos" e "grosso da população", a comparação do amplo leque de classificações mobilizadas pelas entrevistadas para se referirem ao fato de "gostar de outras mulheres" e às mulheres mais ou menos desejáveis ou com as quais se identificam trouxe à tona, num primeiro olhar, variações relacionadas com a idade e com a participação em determinadas redes, que podem ou não definir estilos. Saltam aos olhos também outras características como escolaridade, bairro de moradia e tipo de ocupação que remetem à idéia de estratificação social. Desse modo, as diferenças nas categorias e elementos selecionados para compor a classificação variam mais expressivamente quando comparamos o conjunto de categorias mobilizadas por jovens que poderiam ser situadas a partir da referência à inserção em estratos médios e mulheres acima dos 35 anos situáveis a partir de estratos populares.

Nessa direção, as mais jovens, na faixa dos 18 aos 30 anos, identificadas como pertencentes a estratos médios, são as que mais freqüentemente citaram locais de lazer, sociabilidade e paquera onde se encontram outras mulheres que gostam de mulheres, inclusive aqueles do circuito comercial anteriormente descrito. Apesar de conhecerem vários bares e casas noturnas, suas referências são limitadas a locais de freqüência de estratos médios e, muitas vezes, restritos a determinados estilos de vida. As categorias mais citadas para autoclassificação entre essas mulheres são bastante diversificadas, refletindo muitas vezes as redes e partes do circuito pelas quais circulam.

Desse modo, temos *sapas*, *dykes*, *gays*, *sapatões* e *lésbicas* entre as que não tiveram experiências sexuais ou afetivas com homens, aquelas que não as consideram significativas em sua trajetória ou as que não vislumbram a retomada de relações heterossexuais no futuro. Temos também *bissexuais* e o uso de categorias descritivas como *gosto de mulheres* ou *gosto de meninos e meninas*, entre as que têm ou vislumbram a possibilidade de voltar a ter sexo com homens e entre as que não querem "restringir possibilidades futuras" ou acham os rótulos muito *limitantes* ou *restritivos*. Vale enfatizar que termos como *dyke* e o uso da categoria *gay* em referência a mulheres demonstram a inserção num circuito internacionalizado bastante presente entre as *modernas* e as *meninas do rock*. Como vimos no capítulo anterior, o termo *dyke* tem se difundido também entre as modernas e na mídia segmentada, mas seu uso é ainda mais concentrado entre as *minas do rock*.

Entre as mulheres com mais de 35 anos que foram identificadas como pertencentes a estratos populares, a frequência ao circuito noturno fora do bairro é ocasional e concentrada na região do Bixiga. Aqui, a categoria mais citada é a de *entendida*. Essa classificação aparece com menor frequência entre as mais jovens do mesmo estrato social e, também, entre algumas das que se enquadrariam num estrato médio-baixo. Tal categoria, ainda que não aplicada à própria entrevistada, não chega a ser citada entre mulheres de estratos médios. A única exceção foi Clarissa, uma jovem jornalista, moradora de um município vizinho a São Paulo e frequentadora do *circuito moderno*, para estabelecer uma diferenciação entre os lugares que aprecia e os bares que existem onde mora. Nestes últimos, além de situações de *escândalo*, *violência* e comportamentos *vulgares* - que a incomodavam - haveria também uma predominância da díade *caminhoneira/lady*.

Outro traço que parece envolver diferenças sócio-econômicas e geracionais é o modo como as classificações auto-atribuídas lidam com a estigmatização relacionada às preferências sexuais. De modo geral, a categoria utilizada tende a variar de acordo com a circunstância e o interlocutor. Assim, em determinados contextos, ganham espaço termos mais descritivos como *mulher que gosta de mulheres* ou que *transa mulheres*; em outros, prevalecem termos de aparência “mais séria” e “distanciada” como *homossexual*; ainda, o termo *entendida* é utilizado quando a estratégia é suavizar o impacto da informação sobre a sexualidade para o receptor ou falar apenas “para quem entende”. Alguns desses termos são usados de modo intercambiável por uma parcela das mulheres entrevistadas, sendo a escolha determinada pelo contexto.

Regina: Você estava usando o tempo inteiro aqui, a palavra entendida. É essa a melhor palavra ou a palavra que você mais usa para se definir?

Lívia: É a que eu uso. Eu sou entendida.

Regina: E por que você escolhe essa?

Lívia: Porque foi a primeira palavra que me falaram sem ser lésbica, que eu acho que é um termo que virou um termo pejorativo... lesbianismo, lésbica, sapatão...

Regina: Em que sentido que é pejorativo lésbica?

Lívia: Não é que o lésbica é pejorativo, mas para as pessoas é como se criasse um preconceito, uma barreira: “não, não posso chegar perto...”.

Regina: Mas as pessoas costumam saber o que é entendida, se você fala assim, “eu sou entendida”?

Lívia: Tem algumas pessoas que sim...

Regina: E quem não sabe, pergunta?

Lívia: Quem não sabe, pergunta: “Entendido como?”, “Eu sou entendida porque eu sou uma mulher que gosta de mulher”. (Lívia, 44 anos, auxiliar de enfermagem)

Regina: Em relação à sexualidade, quando a gente começou a conversar, você disse, “eu sou

homossexual?”. É essa a palavra...?

Marta: Essa é uma palavra que eu não gosto muito, eu prefiro dizer que eu sou gay, mesmo.

Regina: Por quê?

Marta: Porque eu acho homossexual uma palavra muito pesada pras pessoas. Normalmente, pra quem você conta? São os héteros; pra heterossexual, homossexual é uma palavra muito pesada. Eles já acham que você é diferente, que você vai cantar a pessoa, principalmente se você conta pra uma menina. Ela acha que você vai cantar ela, fica meio estranho.

Regina: Como é que você prefere?

Marta: Eu prefiro dizer que eu gosto de menina, que eu saio com menina. Eu prefiro dizer isso do que usar outro termo, como lésbica. Lésbica é uma palavra horrível, dá uma sensação estranha, de coisa errada, de que é errado. (Marta, 29 anos, técnica em informática)

Quando se trata de um interlocutor desconhecido ou que sabidamente pode ter dificuldades de lidar com o tema, essa maneira de lidar com o estigma pareceu válida para a maior parte das entrevistadas. No entanto, uma estratégia diferente foi adotada predominantemente por aquelas que têm mais contato com as idéias do movimento LGBT e que usam a categoria *lésbica* e, especialmente, pelas mais jovens de estratos médios ou médios-altos. Entre as últimas, estratégias de valorização e afirmação daquilo que é estigmatizado ganham espaço, como no caso do uso de termos como *dyke* ou *sapatão* entre as jovens de classe média que compõem a rede das *riot grrrls* ou *minas do rock*. Vale ressaltar que a categoria *sapatão* foi apontada por quase todas as entrevistadas como a categoria a partir da qual recebem agressões verbais mais ou menos freqüentes. Essas agressões são dirigidas às que apresentam uma aparência menos “feminina”, mesmo quando sozinhas, e às mais “femininas”, quando acompanhadas. Outro exemplo de re-apropriação de termos estigmatizados é a categoria *sapa*, derivado de *sapata* ou *sapatão*, cujo uso, em boa parte das vezes, lança mão de doces imagens de sapinhas com laçarotes na cabeça e/ou longos cílios e lábios pintados. Essa categoria inclusive venceu recentemente uma enquete no *site Mix Brasil* sobre “o termo mais fofo e elegante para designar homossexuais femininas”¹⁴¹.

É importante ainda apontar outro traço mais presente entre as mulheres de estratos médios: o uso de classificações que desafiam o princípio de coerência entre práticas e identidades, que é especialmente valorizado pela maior parte das entrevistas e expresso por meio da rejeição a categorias aparentemente usadas de maneira intercambiável: *bissexuais*, *indecisas*, *aventureiras* e mulheres que *querem experimentar*. Entre as mais jovens, tal dissociação entre práticas e identidades se expressou mais freqüentemente, pela afirmação

¹⁴¹ http://mixbrasil.uol.com.br/mp/upload/noticia/13_180_63158.shtml . Acesso em 03.out.2007.

da categoria estigmatizada *bissexual* e, com menos freqüência, por meio do uso de termos descritivos como *gosto de mulher* ou *gosto de ambos os sexos*. Esses últimos ganham aí uma conotação distanciada das estratégias para amenizar estigmas, aproximando-se mais da evitação dos rótulos e da preservação da liberdade individual descritas por Maria Luiza Heilborn (1996), ao abordar os dilemas envolvendo a tensão entre o ser e o estar homossexual.

Entre as entrevistadas mais velhas, a distinção se manteve em torno das categorias *homossexuais* ou *lésbicas* e *heterossexuais*. O uso da categoria *heterossexual* ocorreu em três casos. O primeiro foi o de Débora, uma psicóloga de 39 anos que, no passado, quando se relacionava com uma mulher *masculinizada*, classificava-se como *sapatão*, opondo-se ao *politicamente correto*. Ainda que não descartasse voltar a se relacionar com uma mulher, estando numa relação heterossexual no momento da entrevista, Débora optou por uma classificação situacional. Os outros dois casos são de integrantes da rede estruturada em torno da prática do BDSM. Rainha Ariadne (*nickname* no BDSM de uma dona de casa de 50 anos) elabora uma distinção entre *opção sexual*, que aplica à prática de *sexo* nas relações *baunilha*¹⁴², e seu *papel/status* de *Rainha*, reservado às *cenar* que associam erotismo e o desejo de *vergar* um outro que *não vem pronto e rastejante*. Sua *opção sexual* é *heterossexual*, mas seu interesse erótico por dominar é mais intenso quando o(a) parceiro(a) resiste ao desejo de entrega, o que, segundo ela, ocorre mais entre as mulheres. Para carolina (*nickname* no BDSM de uma profissional de saúde de 50 anos), BDSM também é considerado “sexual”, mas suas práticas eróticas com mulheres são restritas às *cenar* BDSM e mediadas por sua condição de *escrava* e pelo desejo de seu *Mestre*.

Além da proliferação de categorias classificatórias para designar o envolvimento em práticas homoeróticas entre as jovens de estratos médios, sublinho aqui o uso da categoria *entendida*, que talvez aponte pistas para pensar o impacto das mudanças sociais esboçadas no início deste texto com relação ao modo de classificar a (homo)sexualidade feminina.

Identificada por Carmem Dora Guimarães (2004 [1977]) numa rede de homens homossexuais de estratos médios do Rio de Janeiro nos anos 1970 e citada por Fry (1982)

¹⁴² A categoria *baunilha* se aplica a relações que não se estabelecem em torno da prática sadomasoquista. Para essa entrevistada, em particular, relações sadomasoquistas não incluem a prática de *sexo*, que entende por práticas que envolvem penetração.

como categoria de identidade a partir da qual se estruturava o modelo moderno, a categoria *entendida* já existe há algumas décadas no universo homossexual paulistano, como atestava Perlongher (1987) observando o uso do termo “entendido” entre homossexuais do sexo masculino em São Paulo. Na pesquisa realizada na Parada do Orgulho GLBT de São Paulo em 2005, assim como já ocorrera naquelas realizadas em anos anteriores no Rio de Janeiro, os dados indicavam uma mudança no perfil dos que se classificavam a partir dessa categoria:

A categoria “entendido(a)” é mais comum entre o(a)s com nível de escolaridade menor: 9,7% do(as) que tinham ensino fundamental declararam-se “entendido(a)s”, contra apenas 2,3% do(a)s que tinham ensino superior e 1,5% do(a)s pós-graduado(a)s. É mais comum também entre as mulheres: enquanto 3,2% dos homens homossexuais declararam-se “entendidos”, 15,1% das mulheres fizeram o mesmo (Carrara et al., 2006: 27).

A menor atenção dedicada pelas pesquisas antropológicas brasileiras à taxonomia da sexualidade feminina dificulta dimensionar se a categoria *entendida* pode ser tomada como um equivalente feminino do *entendido*. Luis Octávio Rodrigues Aquino relata em artigo de meados da década de 1990 que suas entrevistadas não chegaram a atribuir o termo a si mesmas. Entretanto, o autor refere-se ao período da pesquisa de campo realizada em Porto Alegre entre o final dos anos 1980 e o início dos 90, observando que, à época em que escreveu seu artigo, o termo já era utilizado fora dos limites das redes ou espaços “lésbicos”, definindo “não só a possibilidade de relacionamento igualitário entre duas mulheres, como aquela lésbica sem ‘características masculinas’ marcantes e integrante das camadas médias e altas da sociedade” (Aquino, 1995: 90). Além disso, a categoria *entendida* funcionava também como “qualificativo social” aplicável aos locais de frequência, emprestando-lhes uma aura de “intelectualidade, bom gosto e refinamento”. Outra pesquisa, realizada por Andrea Lacombe (2005; 2007) em 2004, encontra a categoria *entendida* numa rede de mulheres, ora referidas como “das camadas baixas” ora como “das chamadas classes trabalhadoras”, que se reúnem num bar a meio termo entre “boteco” e “barzinho GLS” na região central do Rio de Janeiro.

A expansão dessa categoria para fora dos limites do “gueto elitizado, registrada por Aquino, e o uso que dela se faz atualmente entre mulheres de estratos populares e médios-baixos parece autorizar a interpretação de que sua presença nesses estratos talvez seja fruto da “relação hierárquica” (Carrara; Simões, 2007), identificada por Fry entre os dois

modelos ideais, o “igualitário”/“moderno” e o “hierárquico”/“tradicional”. Praticamente banida do estrato social que a originou, essa categoria deu lugar a outras, que se multiplicam. Essa multiplicação parece ocorrer a partir da lógica de diferenciação apontada por Fry (1982), que - para o desapontamento dos que gostariam de ver fortalecida a “visibilidade lésbica” - toma categorias de referência à sexualidade como linguagem para a expressão de outras diferenças, como veremos adiante.

1.2. Acusações, diferenciações e produção da diferença

Ao nos debruçarmos sobre as categorias invocadas com a finalidade de diferenciação ou de acusação e dirigidas a outras mulheres que gostam de mulheres, percebe-se que, dentro do próprio “universo” de sujeitos muitas vezes situados a partir do campo da abjeção nas convenções a respeito de gênero e sexualidade, são recriados os lugares da abjeção e do desejável. Ainda que percebam sua própria sexualidade como não condenável, as entrevistadas tendem a estabelecer limites para o que consideram legítimo/aceitável. Embora haja variações entre as maneiras de traçar tais limites entre a ordem e o que conformaria seu exterior constitutivo¹⁴³, há também certas regularidades no modo como são traçados. Alguns desses limites, como a *masculinização* e a *bissexualidade* remetem à ambigüidade, sendo investidos de poderes e associados a noções de risco e perigo (Douglas, 1976). Por outro lado, as questões invocadas na atribuição de poderes ou riscos remetem às convenções do próprio grupo que as invoca, mobilizando um campo de elementos que geram tensão: classe; ter uma aparência *mais masculinizada* ou *feminina*; atividade e passividade; ter sexo exclusivamente com mulheres ou não; e ocultar ou demonstrar socialmente suas preferências homoeróticas.

A *bissexualidade* nega “a inevitabilidade da fronteira que separa os ‘homossexuais’ dos ‘heterossexuais’ [colocando] em questão a própria noção de uma identidade homossexual que, para muitas pessoas, representa um modo de dar ordem às suas vidas, cheio de possibilidades de gratificação e muitas vezes ‘assumido’ a duras penas” (Fry; Mac

¹⁴³ A idéia de um exterior constitutivo em relação à ordem ou a uma norma aparece em Butler (2002), mais, como lembram Carrara e Simões (2007), já estava presente em Douglas (1976).

Rae, 1983: 120)¹⁴⁴. Como acusação, se aplica principalmente a quem, estando numa relação com alguém do mesmo sexo, não nega o desejo pelo outro sexo ou mesmo a possibilidade de transpor esse desejo para o plano da prática. É justificada a partir de raciocínios em que *o homem é visto como promíscuo e sujo*, de modo que a mulher que mantém relações sexuais com homens - como se contaminada pela desqualificação moral que a eles se aplica - é apontada como fonte de riscos emocionais e de saúde e situada a partir de categorias como *curiosa, não confiável e aventureira* por oposição a expressões como *lésbica mesmo* ou *sapa-sapa*. A categoria *bi* remete também a poderes que poderiam ser descritos em termos de capacidades e imunidades: capacidade de sedução, de flexibilidade e de obter gratificação sexual ilimitados, e imunidade em relação às possibilidades de apaixonar-se e de passar por experiências de discriminação e violência. Desse modo, o termo *bi* acaba por se aproximar mais da categoria popular *gilete* do que da categoria *bissexual* do pensamento médico-científico.

No que se refere a questões de classe ou status social, é freqüente, em especial entre as mulheres de estratos médios e médios-baixos, a preocupação em parecer *mais sofisticada* - ou *menos vulgar* ou ainda *grosseira* - ao se referir a sua sexualidade. Nos seus discursos, também se verifica uma associação, de caráter negativo, entre *pobreza* e ausência de *discrição* ou *vulgaridade*¹⁴⁵. Esse tipo de preocupação em parecer *mais sofisticada* atua também na valorização da freqüência a casas noturnas situadas em “bairros nobres” (como é o caso dos Jardins, Pinheiros e da Vila Madalena), identificada inclusive entre mulheres de bairros muito distantes do centro e de outros municípios. Tal preocupação aparece também na necessidade, muitas vezes expressa por algumas entrevistadas em tom de queixa, de demonstrar um potencial de consumo maior do que o real, a fim de se tornarem alvo de atenção em bares ou boates.

As auto-identificadas como *entendidas* por vezes fogem a essa preocupação com a freqüência a lugares destinados a estratos médios e/ou médios altos. Muitas freqüentam a

¹⁴⁴ No original de Fry e MacRae, o trecho citado não se remete a *bissexualidade*. Justaposto a citação a essa categoria porque seu conteúdo expressa bem motivações possivelmente relacionadas ao incômodo referido por muitas entrevistadas em relação à *bissexualidade*.

¹⁴⁵ Numa análise recente da segmentação de mercado no “circuito GLS” paulistano, Simões e França (2005), apontam distinções semelhantes - “bichas finas” e garotas “modernas” por oposição a “bichas quá-quá” e “caminhoneiras” - numa referência a essa mesma associação entre classe e discrição.

região central ou estabelecimentos próximos às suas residências. No entanto, entre elas, há grande preocupação em evitar duas coisas: 1) a associação entre sua sexualidade e a *agressividade* e 2) a exposição, através de gestualidade ou adereços, de suas preferências eróticas.

O trabalho de Sônia Giacomini (2005), realizado com três gerações de “negros de classe média”, que se reuniam no clube Renascença, no Rio de Janeiro, indica essa mesma preocupação em afirmar valores de classe para negar o estigma associado a cor/”raça”. Assim, elementos reconhecidos como *eruditos*, *cultos* e *sofisticados* são contrapostos e sobrepostos, em alguns momentos, ao *primitivismo* relacionado a elementos como *samba*, *morro* e *sensualidade*, num “projeto civilizatório”. Vestir-se com *sobriedade* ou de maneira reconhecida nas convenções como *elegante*, transformar o corpo e a gestualidade em arenas nas quais diversas mensagens de diferentes símbolos são compostas numa analítica que procura sobrepor a classe à cor. Dessa maneira, se estabelece uma contraposição entre “negro pobre, inculto, de gosto vulgar e morador de favela” e “negro não pobre, culto, de bom gosto, morador de bairros de classe média” (Giacomini, 2005: 15) que não se relaciona apenas à diferenciação de classe entre negros, mas à inserção de negros de classe média num universo branco, também de classe média.

À base da experiência ancestral do grupo, para o qual o estigma corporal – no caso a cor – ensinou como a aparência opera enquanto discriminante social, seus integrantes acionam de maneira sistemática o conhecimento adquirido, agora transformado em *habitus*: se o corpo e, mais precisamente, a aparência funcionam (são lidos) como sinalizadores da posição social, o cuidado com a aparência, mais que simples capricho ou acessório, torna-se estratégia de um grupo que quer afirmar, de modo conspícuo, que detém determinados atributos de classe raramente associados aos negros na sociedade brasileira. (...) Não há como não perceber que a aparência cuidada não tem apenas funções positivas, pois ela deve, também, apagar o estigma da cor. Como não se trata de mudar a cor, torna-se necessário gerar um efeito que desloque o foco do olhar, ou da atenção, para outros aspectos aparentes. Aí talvez se encontre a explicação para o super-investimento na aparência característico deste grupo: além da função social normal, a aparência acumula aqui uma função de neutralização do estigma. (Giacomini, 2005: 12-3)

Guardadas as devidas proporções, uma vez que a relação entre corporalidade e cor e/ou atributos passíveis de racialização difere da relação entre orientação sexual e corporalidade, o trabalho de Giacomini apresenta elementos para pensar como a classe ou a manipulação de uma aparência relacionada a classe pode e é utilizada para procurar escapar a um lugar estigmatizante. Essa estratégia é bastante explorada na idéia da *lesbian chic*, trazida para o Brasil principalmente por revistas segmentadas para mulheres e para o

público classificado como GLS, em meados dos anos 1990, e levada ao extremo no seriado *The L Word*¹⁴⁶ (exibido no Brasil na época da pesquisa num canal de TV a cabo e apontado como “um *Sex and the City*¹⁴⁷ lésbico”), pela apresentação de personagens cuja suposta diversidade guarda uma quase constante: a exibição de sinais distintivos de classe e feminilidade (Vencato, 2005).

Evidentemente, não se pode pensar que essa seja uma estratégia infalível de manipulação de estigmas. Num trabalho recente sobre o “circuito GLS” na cidade de São Paulo, França (2006; 2007) indica os limites dessa estratégia ao referir-se aos “quase bonitos, quase modernos”. A autora aponta como, na segmentação interna desse circuito, criam-se *cenar* caracterizadas por estilos e composições de símbolos bastante específicos. O trânsito entre essas *cenar* é limitado e, quando bem visto, refere-se a alguns poucos “detentores legítimos” de um conhecimento restrito - como os *modernos* ou *descolados* - que têm no *estilo* um “projeto de vida”. Ao circularem, colaboram para a massificação de tendências, que atuariam justamente como marcadores da sua diferença em relação ao *mainstream*. Elementos dessas tendências são, por sua vez, assimilados por grupos sociais que não pertencem a essa categoria, como forma de distinção em relação a outros grupos. Logo, os *modernos* têm de produzir novas formas de diferenciação e marcar sua distinção através da criação de categorias de referência pejorativas, como *cybermanos*, *clubber-flanelinhas*¹⁴⁸, e do esvaziamento e procura de novos espaços de frequência quando o público se diversifica e já não segue rigorosamente os padrões daquele estilo específico ou não compartilha integralmente suas referências culturais.

¹⁴⁶ The L Word é um seriado norte-americano, produzido pelo canal Showtime, tem 13 episódios por temporada, com duração de cerca de 45 minutos cada um. Os episódios não são escritos e dirigidos sempre pela mesma pessoa. Algumas das pessoas que produziram ou dirigiram os episódios já tiveram atuação na produção/direção de filmes de temática lésbica, assim como algumas atrizes já representaram lésbicas antes. (Cf. Vencato, 2005)

¹⁴⁷ Série americana produzida pela HBO (<http://www.hbo.com/city/>) e exibida no Brasil pelo canal de TV fechada FOX. A série fala sobre a vida de quatro amigas na faixa dos trinta - quarenta anos, solteiras, bem sucedidas profissionalmente, que moram em Nova Iorque. O mote da história são os relacionamentos que estabelecem e as conversas que tem sobre estes e sobre sexo. O seriado é inspirado no livro homônimo da jornalista Candace Bushnell, que assinava uma coluna sobre sexo no jornal *The New Yorker Observer* (cf. informações do site http://www.guiadoscuriosos.com.br/index.php?cat_id=53613).

¹⁴⁸ Tais categorias pejorativas fazem referência ao fato de que, apesar de terem incorporado alguns elementos relativos ao referencial estético e ao estilo de vida dos *modernos* ou *clubbers* originais, as pessoas assim classificadas não dominariam as referências utilizadas pelos *modernos* citando-as de modo que parecem fora de lugar. Em última instância essas categorias remetem a questões de classe e diferença em termos de capital cultural.

Desse modo, a mesma garota que procura compor sinais de *refinamento* para fugir ao estigma poderia estar na cena descrita por França:

Presenciei em campo, num estabelecimento “GLS” de frequência mais popular, uma situação em que uma garota que poderia ser qualificada como “moderna” ou “descolada”, em atitude incomum, distanciou-se de seu pequeno grupo de pares para adentrar a aglomeração de pessoas no bar; minutos depois voltou, dizendo que pensara ter visto uma garota “quase-bonita” no lugar, referindo-se a uma possibilidade fracassada de flerte, devido à inadequação da “pretendente” aos seus padrões de “beleza”. A duas quadras dali, em um bar considerado um reduto de “modernos”, a garota se sentiria mais à vontade para circular entre os presentes, em meio a tantas outras que se assemelhavam a ela e seu grupo e que poderiam ser qualificadas como “bonitas”. O público dos dois espaços compartilhava muitos referenciais estéticos, mas a diferença estava no modo de combiná-los, sempre um pouco acima da nota, com acessórios ou roupas “fora do lugar” ou obtidas em lojas de produção altamente massificada¹⁴⁹ entre os frequentadores do estabelecimento mais popular. (França, 2005: 56; nota de França)

O manejo do estigma a partir da exibição de sinais de *refinamento*, nas situações e falas que acessei em campo, combina elementos relacionados a classe e a convenções de gênero e sexualidade. Nessa direção, é importante notar as estratégias que envolvem a administração do segredo¹⁵⁰. No que diz respeito ao discurso sobre sexualidade, a maior parte das mulheres oscilava bastante, no decorrer da entrevista, entre caracterizar desejos e práticas homoeróticas como derivados de uma essência (*me descobri lésbica, o jeito vem de berço, sempre me senti diferente*) e usar termos que remetiam à idéia de sexualidade como passível de transformações ao longo do tempo ou que permite, em algum nível, escolhas individuais (*virar lésbica, minha opção sexual, quando eu era hétero, comigo ela tentou ser lésbica*). A maioria considerou, também, que a revelação da identidade sexual ou das preferências eróticas através da aparência é algo que se pode - e deve - manipular a fim de evitar situações de conflito ou preconceito.

Assim, as *masculinizadas*, quase sempre citadas como “outras” relativamente distantes, foram criticadas por tornarem socialmente visíveis suas preferências eróticas, de

¹⁴⁹ NOTA DA CITAÇÃO: A apropriação das tendências “descoladas” por algumas cadeias de lojas de roupas e a aquisição de tais produtos por um público menos comprometido com outros elementos que conformam uma atitude “*underground*” ou “alternativa” é vista com desaprovação pelos “modernos legítimos”, gerando o termo “modernos C&A”.

¹⁵⁰ É importante lembrar que o manejo de convenções sociais não se restringe à ocultação das preferências homoeróticas ou à neutralização de uma aparência socialmente associada a tais práticas. Embora essa não seja a ênfase na literatura, sobretudo a literatura que aborda mulheres de classe média e aponta forte presença da invisibilidade e do segredo acerca das preferências eróticas. A exposição ostensiva de atributos de gênero “masculinos”, como vimos entre as *riot grrrls* e veremos adiante a partir das mulheres que moram em bairros distantes da chamada “periferia”, também são modalidades de manejo das convenções sociais.

modo que poderia tornar-se *perigoso*, sendo acusadas de *procurar chocar* ou *agredir* com sua aparência e, com isso, *depor contra a imagem* de todas as mulheres que têm práticas homoeróticas. A elas se atribui também uma ameaça aos limites entre hetero e homossexualidade, *reproduzindo o modelo heterossexual*. Nessa direção, é comum, especialmente entre as mulheres que se identificam como *lésbicas, entendidas* ou *mulheres que gostam de mulheres*, comentários como “se eu quisesse um homem, procuraria um de verdade”, reservando às *masculinizadas* um lugar que poderia ser descrito como o de um “homem falhado” mas, ao mesmo tempo, e paradoxalmente, associando a essas mulheres poderes relacionados a força física, sedução, desempenho sexual e apetite sexual descomunal.

Entretanto, características como *falta de delicadeza*, menor disposição para submeter-se a *incômodos* causados por cuidados corporais ou uso de adereços e vestimentas tidos como *femininos* e gosto por atividades relacionadas como *masculinas* são citados, no decorrer das entrevistas, como indicadores de uma *tendência homossexual* identificada na própria trajetória da entrevistada ou na de outras mulheres:

Eu já tinha notado que eu era diferente, até pela minha opção de escola, eu sempre fui meio mas... Um pouco masculina, né? Eu sempre gostei de brinquedos de meninos, eu sempre gostei de opções masculinas, de jogos agressivos, de brincadeiras agressivas. Nada de boneca. Boneca eu dava na sua cabeça se eu ganhasse uma boneca! (risos) É a pura verdade, eu odeio! É uma brincadeira muito... Inclusive, nem pelo fato de ter depois me tornado entendida. Eu acredito que a brincadeira da menina é muito sem graça. É muito chato ser mulher! Sério! Você tem que lavar, você ter que passar. Você menstrua! Olha que pé no ovário! (risos) Você quer mais? Apesar que o homem tem que fazer barba, mas eu sempre achei mais interessante. [...] Eu acho que ela [a sobrinha da entrevistada] vai ser entendida. Por enquanto está com os meninos, porque provavelmente é pecado [referência ao fato de que o pai da garota seja evangélico]. (risos) Eu tô percebendo algo diferente nela, entendeu? Ela é uma excelente jogadora de futebol, ela treina com os meninos, ela não usa roupas femininas. Então eu tô vendo uma réplica minha, né? (Sara, 36 anos, auxiliar de enfermagem; grifos meus)

Muitas vezes, percebi que as convenções acerca de gênero e sexualidade presentes entre boa parte dessas mulheres, especialmente entre as de estratos médios-baixos e baixos e entre algumas das mais velhas de estratos médios, eram muito ambíguas. Por um lado, pareciam remeter a uma “feminilidade natural” de toda mulher, que seria desvirtuada por uma *masculinização* artificial e agressiva, expressa sob a idéia de que “as masculinas querem chocar”. Por outro lado, sugeriam a idéia de que, associada à homossexualidade feminina, há uma “essência masculina” que precisa ser administrada, ocultada. Nessa última visão, a *masculinizada*, aparecia como alguém que “falha” num processo de

“feminilização”, necessário para a vida em sociedade.

Nesse sentido, as estratégias que envolvem a administração do segredo quanto às preferências eróticas nas relações sociais - tanto estabelecidas com as famílias de origem quanto com amigos que não são *do meio* e com o mercado de trabalho - apontam uma possível conexão entre a rejeição da *masculinização* e a valorização da *discrissão* e as relações caracterizadas menos pelo rompimento do que pelo desejo de aceitação e manutenção da convivência. Explorarei este tema na segunda parte deste capítulo.

Numa variante ainda mais rejeitada, a *masculinização* coincide com um comportamento sexual exclusivamente *ativo*, sendo caracterizada a partir de estereótipos associados a homens, como violência, rudeza e desleixo, além de outros que remetem a desajustes pessoais e/ou má relação com o próprio corpo, fatores que impediriam a reciprocidade num contexto em que construção conjunta, possibilidade de compartilhamento e troca são expectativas fundamentais no relacionamento afetivo-sexual.

O fato de que as acusações mais explícitas contra *masculinizadas* e *bissexuais* tenham partido de mais da metade das entrevistadas que se classificaram a partir de categorias como *entendida*, *lésbica* e *homossexual* - incluindo as mais jovens de estratos populares, todas as identificadas como pertencentes a estratos médios-baixos, bem como as mais velhas e algumas das jovens de estratos médios - diz menos a respeito das próprias mulheres do que a respeito do “mundo” em que vivem. Nesse “mundo”, o reconhecimento da existência e da distinção entre *homo* e *heterossexuais* e concepções igualitárias não são mais “privilégio de elite”. Atitudes acusadas de *chocar* ou *transgredir* fronteiras são reservadas a quem pode: seja por estar fora do olhar cotidiano, “fora do meio”; seja por estar recolhida à vivência “respeitosa” no bairro distante ou na porção do circuito que ainda é “gueto”; ou, ainda, por aliar “poderes” conferidos por convenções relativas a classe e geração. Talvez não seja à toa que iniciamos a parte sobre classificações falando em “invisibilidade” e em estilos.

1.3. Desejos, preferências, erotismo e produção da diferença

Ao falar em “tensões libidinais”, Perlongher (1987) nos lembra que os mesmos eixos em torno dos quais se estabelecem diferenciações sociais – gênero, idade, “raça”, classe - também orientam o desejo. Nessa direção, apesar de classe e geração orientarem a distribuição espacial dos sujeitos no circuito e estarem relacionadas ao modo como as categorias se distribuem no conjunto de entrevistadas, são poucas as referências a classe ou geração quando se fala de parceiras mais ou menos desejáveis. A alocação de termos específicos para designar diferenças de classe ou idade no interior do “universo” formado por mulheres que gostam de outras mulheres é pouco freqüente. No entanto, as expectativas relacionadas a relações homogâmicas e/ou igualitárias são expressas através de idéias como “deve ter um bom papo, que permita trocar experiências” ou “deve ter interesses parecidos”. Já a resistência a diferenças geracionais aparecem marcadas pelas idéias de “maturidade” e interesse numa relação mais estável.

Sérgio Carrara e Silvia Ramos (2005) apontam, em pesquisa quantitativa realizada durante a Parada do Orgulho GLBT do Rio de Janeiro, que as mulheres que se identificaram a partir de categorias que remetem a homossexualidade são muito mais flexíveis que os homens que se identificam de modo semelhante no que diz respeito a características esperadas de possíveis parceiros/as do mesmo sexo. Perguntadas sobre a preferência por parceiras a partir de idade, instrução, nível econômico, cor e atributos de gênero, a maior indiferença diz respeito a cor – 75,2% se disseram indiferentes -, enquanto os atributos de gênero parecem desempenhar um papel fundamental na escolha de parceiras, de modo que confessar o desejo por *mais masculinas* parece ser coisa para poucas – 8,9%.

Nas entrevistas desta pesquisa, também foi evidente um silêncio em torno da questão racial. Além de um efeito de “branqueamento” na autoclassificação por cor/“raça”, aparecem poucas referências a essa questão. Entre mulheres jovens de estratos médios (como Tamires, 18 anos, estudante e Maiara, 26 anos, fotógrafa) ou entre mulheres mais pobres próximas a meios ativistas (como é o caso de Flávia, 24 anos, diarista) foi comum encontrar o uso da categoria *negra* na autoclassificação. A referência a episódios

classificados pelas próprias entrevistadas como envolvendo discriminação racial esteve restrita às que se classificaram desse modo. Para mulheres mais pobres, como é o caso de Souza (32 anos, vendedora ambulante) sua cor permanece invisível, e houve mesmo dificuldade de se autot classificar a partir de cor/“raça” quando lhe solicitei que o fizesse, ao final da entrevista: “Nossa, eu nunca pensei nisso...”. Lívia (uma mulher de 44 anos, servidora pública como técnica em enfermagem e namorada de uma mulher branca um pouco mais jovem, que, assim como ela, é iniciada no candomblé há mais de 20 anos) fez referência a seu corpo de formas exuberantes, como algo negativo, um “corpo de negra, que atrai os homens”.

Entre as que se consideraram *brancas*, se fez presente um comportamento “politicamente correto”, que tendia a negar de antemão qualquer possibilidade tanto de autot classificação a partir de uma categoria referente a cor/“raça” quanto de falar a respeito da existência de diferenças marcadas por cor/“raça” no cotidiano mais próximo. Uma exceção a esse respeito foi a fala de Rainha Ariadne, transcrita no capítulo anterior, que fazia referência à *vergonha* que as pessoas têm de falar desse tema, por terem sido criadas numa sociedade racista e em algum momento de suas vidas já terem experimentado alguma situação em que agiram a partir de uma perspectiva racista. Categorias como *loiras*, *morenas* e *brancas* por vezes apareceram nas falas a respeito de preferências com relação a potenciais parceiras, mas as entrevistadas não conseguiam tecer qualquer consideração sobre o que despertava o desejo por um ou outro tipo de mulheres.

Além da presença de mais “brancas” nos espaços freqüentados majoritariamente por mulheres de estratos médios e de mais “pardas” e “pretas” nos espaços de freqüência mais popular, diferentes justificativas apareceram nas duas redes onde “pretas” e “pardas” são presenças raras. Entre as *meninas do rock* e as *modernas*, a composição do estilo foi citada como algo que poderia deixar de atrair mulheres *negras* - as referências vindas dos EUA e Europa privilegiam uma estética marcada pelo contraste entre pele branca e muito tatuada e cabelos escuros lisos e desfiados, muitas vezes com mechas de cores diferentes. O argumento foi o de que tais estilos poderiam ser pouco adaptáveis ou atraentes para garotas que não tenham cabelos lisos, pele clara ou contato muito próximo com essas referências musicais e de estilo, o que implicaria ainda classe, pelo acesso à informação. Na rede articulada em torno do BDSM, povoada por *Rainhas* ou *Mestres* e seus/suas *subs* ou

escravo(a)s, que transpõem para o campo erótico relações de dominação existentes no cotidiano, Ariadne, uma *Rainha* de 50 anos, diz que a rara presença de *negros/as* pode ter “a ver com a carga de um país que teve escravatura, a carga de que o negro é inferior” e que essa relação desigual algumas vezes chega a mobilizar fantasias, mas, na maior parte delas, não chega a se concretizar. A variação no modo como pessoas de diferentes classes e idade se autoclassificaram sugere relações onde cor/“raça” parece se combinar a outros marcadores sociais assim como a estilos, convenções estéticas e poder de consumo na constituição de diferenças racializadas.

A ênfase na *feminilidade*, recorrente nas falas sobre a preferência por potenciais parceiras, e a crítica à *masculinização* indicam a importância que questões relacionadas a gênero assumem tanto na constituição da identidade quanto na proliferação de categorias e estilos. Outras pesquisas brasileiras têm feito referência à importância que gênero tem como marcador de diferença entre mulheres com práticas homoeróticas. Edward MacRae (1990) e Gláucia Almeida (2005) apontam a rejeição da *masculinização* como estratégia adotada por militantes lésbicas em dois diferentes momentos históricos, no final dos anos 1970 e no começo do século XXI. Entre as entrevistadas desta pesquisa, categorias que variam numa gradação que vai da *perua* à *sapatão* parecem procurar responder às várias formulações de uma questão recorrente: “afinal, que mulher sou eu que gosta de transar outras mulheres?” As várias respostas elaboradas, a partir de condições estabelecidas pelo lugar dessas mulheres em relações de poder que implicam classe, status, cor/“raça” e geração, fazem frente a convenções sociais que relacionam *mulheres*, *homossexualidade* e *feminilidade* de forma problemática. Assim, gênero parece assumir o lugar a partir do qual outras diferenciações são inscritas nas falas a respeito de sexualidade.

Entre as jovens de estratos médios, a proliferação de categorias e mesmo os estilos tematizam as performances de gênero e as possibilidades de composição do par. Assim, entre as *modernas*, que parecem preferir os termos *gay* ou *sapa*, encontra-se o ideal de um casal formado por parceiras que estejam situadas num ponto médio entre masculino e feminino, com valorização da androginia e ampla rejeição de *peruas* (as hiper-femininas que freqüentam outras boates e constituem pares entre si) e de *caminhoneiras* (categoria associada a *vulgaridade*, brigas, violência e a mulheres mais pobres e/ou mais velhas). Entre as *minas do rock*, como vimos no terceiro capítulo, o grau de “masculinidade” ou

“feminilidade” é irrelevante, desde que adequado às seletas convenções estéticas que permitem a composição do estilo. Além disso, todas as composições por atributos de gênero das parceiras são possíveis, inclusive o par “masculina”/“masculina”, que tem entre elas o único lugar de aceitação e valorização percebido no campo.

A maior parte das entrevistadas situa-se a partir da idéia de que são *mulheres que amam/desejam outras mulheres* - o que não implicaria, necessariamente, *ser masculinizada* - e buscam parceiras que se orientam a partir da mesma concepção. Enquanto isso, a evocação da *masculinização* ou da *masculinidade* em relação a si mesmas e/ou a valorização de distinções de gênero na composição de parcerias erótico-afetivas passam a ocupar um lugar de exterior constitutivo. Contudo, a criticada composição do par a partir da valorização da distinção entre *masculina* e *feminina* se faz presente em todos os segmentos de classe e geração, lado a lado com uma minuciosa gradação da “masculinidade aceitável” e pela circunscrição da “diferença” - e de suas possíveis conotações hierárquicas - ao campo do erótico, separando-as minuciosamente do cotidiano do casal, que deve se pautar no igualitarismo. Vale ressaltar, aqui, a semelhança com o que ocorre na rede estruturada em torno do BDSM: relações que remetem a hierarquias sociais são deslocadas para o campo do erótico e minuciosamente separadas do cotidiano do casal igualitário. Isso se expressa, na maior parte das vezes, pela manutenção do “gosto pela diferença” e pela rejeição da separação radical entre “atividade” e “passividade”. Um exemplo desse tipo de agenciamento está presente na fala de Teresa, que procura expressar o que mobiliza seu desejo:

Teresa - Eu acho que todo mundo tem que ser feliz do jeito que quer. Eu particularmente não gosto de mulher feminina, não gosto de mulher parecida comigo. Eu sei que atualmente há muito preconceito no meio contra as masculinizadas, mas acho que, como em qualquer relacionamento, você tem que se relacionar amorosamente e sexualmente do jeito que se sentir melhor. É uma coisa muito natural pra mim, eu gosto de diferença, eu gosto de achar que não estou com uma pessoa igual a mim. E, assim, uma pessoa que de uma certa forma te domina, entre quatro paredes. Uma forma de dizer, né?

Regina - Então, a coisa de ativa e passiva entra nisso?

Teresa - É, não é exatamente atiiiiiva e passiiiiiva, né? É mais assim, acho que é um... como vou te explicar? Sei lá uma preliminar, não sei... É difícil explicar isso: se você fizer uma análise profunda, tudo é mulher, né? Mas existe uma diferença, eu acho que é uma forma mais interessante de me relacionar, entendeu? Uma pessoa que vai ser diferente de mim, que não vai catar meu batom, se bem que eu pouco uso, meu brinco... e isso pra mim, sei lá, é fundamental... (Teresa, 42 anos, corretora de imóveis com formação universitária na área de artes – grifos meus).

Entre as mais jovens, personagens que unem gradações específicas de

“masculinidade” ou “feminilidade” à irrelevância da “atividade”/“passividade” e à valorização de relações cotidianas igualitárias ganham nomes que têm se popularizado, como no caso de um casal de mulheres (Andréia e Mara, 23 e 25 anos, respectivamente, estudante de técnico em enfermagem e técnica formada na mesma profissão, e moradoras de um município vizinho a São Paulo) que referiram categorias aparentemente mais populares no interior de São Paulo: *abacate* e *moranguinho*. Embora esses termos expressem uma polarização entre “masculina” e “feminina”, não falamos, aqui, de uma relação necessária entre oposição, complementaridade e hierarquia.

Andréia nasceu no extremo sul da periferia de São Paulo e tinha relações sexuais exclusivamente com homens até os 19 anos, quando decidiu *experimentar ficar com mulheres*, após ser *cantada* por mulheres no centro de umbanda que freqüentava. Conta que, quando menina, era *muito maloqueirinha* e as pessoas falavam que *parecia menino*, mas, *em função de um rapaz* por quem se apaixonara, teria passado a *buscar mais a feminilidade dentro de si*. A entrevistada, que se classifica como *entendida*, possui uma performance de gênero acentuadamente *feminina*, de *moranguinho*, como ela diz:

Quando eu vi minha segunda mulher pela primeira vez, descobri o estereótipo de mulher que me agradava, era abacate: cabelo curto, maior, de porte mais masculino. Eu também queria ser abacate, mas nunca tive coragem de cortar meu cabelo. Além disso, trabalhava numa empresa onde minha aparência jovem e feminina era importante. E gostava de abacate também. [...] Quando conheci minha mulher atual, a Mara, na Parada Gay, notei que ela era um abacatinho lindo, de sapato, gravata e suspensórios e eu... Bom, eu sempre tinha aquele lance de pagar tudo, eu era o homem da estória. Era muito mais ativa do que passiva na cama. Acabei me envolvendo com ela por causa de detalhes. Trouxe ela para cá com o objetivo de comê-la, convidei, paguei o almoço, a bebida e ela foi lá e... simplesmente serviu minha bebida! Ela economizava indo a pé para a escola para ter dinheiro para vir me ver e economizava meu dinheiro quando nós saíamos. Depois, quando eu chegava em casa, minha filha estava de banho tomado. Ela fazia questão de cuidar das coisas da neném, lustrar o bercinho dela e ir buscar mais cedo na escola para ficar com ela. Ela tem uma postura mais mãe que eu, ela não faz o que a neném quer e dá uma educação que eu considero muito boa. (Andréia, 23 anos, estudante de curso técnico)

O relato de Andréia aponta para uma distinção entre, de um lado, a *opção sexual* (*entendida*, no caso de Andréia, e *homossexual*, no caso de Mara) e o que chamam de *estereótipo* (*moranguinho* e *abacate*), que estaria mais ligado à aparência e a elementos da performance de gênero que mobilizam eroticamente. Apesar de aparências e atitudes marcadas por convenções sociais que apresentam “masculino” e “feminino” como opostos, complementares e até hierarquizados perpassarem o universo erótico desse casal, há uma valorização, na convivência cotidiana, de que despesas e tarefas domésticas sejam

compartilhadas, ainda que a partir da identificação de cada uma delas com as atividades.

A exemplo de *abacate* e *moranguinho*, outras categorias têm surgido recentemente em torno do desejo que inclui pares organizados a partir da diferença de atributos de gênero: no Orkut, atualmente, existem várias comunidades, freqüentadas por garotas de até 25 anos, dedicadas às *bofinhos* e suas admiradoras. Nessas comunidades, as enquetes sobre “atividade” e “passividade” apontam para uma maioria que considera que um *bofinho* pode ser *passivo* com sua *lady*. Numa dessas comunidades, chamada “bofinhos modernos”, a descrição procura separar as integrantes dos estereótipos que relacionam “masculinas” a desleixo ou violência:

Voce é um BOFINHO mais que masculino? É sempre educado, romantico, cavalheiro, apaixonado e quer fazer de sua lady a mulher mais feliz desse mundo? Se voce usa roupas modernas, é fashion, cheiroso, se cuida, adora acessorios transados... Aki é o seu lugar” (sic.). (Descrição de comunidade sobre bofinhos no Orkut, acessada em 2007 – grifos meus)

De um lado temos, aqui, as “diferentes igualitárias” e, de outro, as *abacates* e *moranguinhos* e as *bofinhos* e *ladyinhas*, que rejeitam a distinção rígida entre “masculina”/“atividade” X “feminina”/“passividade”. Talvez seja o caso de pensar nas experiências relatadas por essas mulheres considerando tratem-se de eventuais arranjos que permitem adaptar roteiros eróticos baseados na diferença, hierarquia e mesmo na violação a tempos igualitários. Contudo, não estou certa de que isso seja algo tão pontual e localizado. Todas essas experiências parecem se articular em torno de distinções que podem apresentar termos variados, mas que sugerem a distinção acionada por Andréia, separando *opção sexual* e *estereótipo*. Essa distinção, por sua vez, remete a outra que citei na introdução deste trabalho e que vem do campo do ativismo LGBT: *orientação sexual* (que agrega gays, lésbicas e bissexuais) e *identidade de gênero* (incluindo travestis, transexuais e transgêneros).

A valorização do igualitarismo parece estar ligada à produção de convenções por meio de várias recombinações entre gênero e sexualidade¹⁵¹. Neste item, estiveram em foco agenciamentos que: 1) partem de um descolamento entre atributos e/ou performances de

¹⁵¹ Agradeço aos comentários de Júlio Assis Simões e Sérgio Carrara por ocasião da banca que examinou este trabalho no sentido de me chamar atenção para o fato de que, para além de convenções que dissociam gênero e sexualidade, há uma série de recombinações desses marcadores de diferença sendo acionados pelas mulheres nesta pesquisa.

gênero e “comportamento sexual esperado” – ser *masculina/feminina* e ser *ativa/passiva*; e, 2) dissociam preferência de parceiras do mesmo sexo e performances de gênero – ser *entendida, dyke, sapa, lésbica* ou *mulher que gosta de outras mulheres* e ser *masculina* ou *feminina*. Essa última distinção está presente, também, no “drama *dyke*” descrito no capítulo anterior e, provavelmente, entre as *adeptas* do BDSM que insistem em afirmar que erotismo e fetichismo é, sim, coisa de mulher. Talvez seja possível relacionar essa valorização do igualitarismo acompanhada por esse tipo de distinções a partir da noção de “novas formas de erotismo”, que vem sendo pensada por Gregori (2003). Mas creio que isso já foge um pouco ao escopo deste trabalho.

Por outro lado, se essas recombinações e distinções envolvendo gênero e sexualidade parecem importantes para uma gama ampla de sujeitos e criam um campo de agência para eles, também implicam a rejeição a uma série de outras experiências e arranjos, tratados como seu exterior constitutivo. Para as que mantêm relações descontínuas entre “sexo biológico” e performance de gênero, é preciso desvincular-se do estigma associado a *masculinizadas* - sendo *entendidas, masculinas e ativas*, procuram negar associações entre *masculinidade, violência, grosseria e desleixo*. Voltarei a esse tema quando tratar das mulheres de estratos populares que vivem nos bairros da “periferia”, na próxima parte do texto.

2. Corpos, desejos, sujeitos e relações sociais

Uma das hipóteses desta pesquisa dizia respeito à possibilidade de estabelecer relações entre a rejeição da *masculinização* e a valorização da *discrção* com a dificuldade em conseguir que entrevistadas me indicassem outras mulheres em suas redes. Como enunciei na introdução deste trabalho e na primeira parte deste capítulo, penso que essas conexões podem ser traçadas a partir do tipo de relações sociais estabelecidas entre as mulheres que valorizam a *discrção* com suas famílias de origem, com o mercado/ambiente de trabalho e com outros espaços sociais não marcados pela homossexualidade. Essas relações se caracterizam, na maior parte das vezes, menos pelo rompimento do que pelo desejo de aceitação e manutenção da convivência. Por outro lado, as relações afetivas e eróticas com outras mulheres são mantidas num campo restrito aos locais de frequência

homossexual e ao grupo de amigas ou amigos que compartilham os desejos e práticas homoeróticos. O próprio círculo de amantes potenciais é também restrito, de modo que é muito comum boa parte das mulheres de um determinado círculo de amigas já terem tido algum tipo de relacionamento amoroso ou erótico entre si (Muniz, 1992; Heilborn, 2004; Meinerz, 2005).

Essa dinâmica nas relações sociais acaba por articular uma série de características que trabalhos como os de Muniz (1992), Heilborn (2004), Almeida (2005) e Meinerz (2005) associam à homossexualidade feminina, tais como invisibilidade, aura de mistério, romantismo e circulação das parcerias sexuais e afetivas dentro do grupo. Toda essa dinâmica parece ir ao encontro, também, dos resultados de pesquisas sobre vitimização realizadas nas Paradas GLBT, que apontam para o fato de que as mulheres tendem a ser atingidas majoritariamente por ações de preconceito ou violência em relações interpessoais com familiares, vizinhos, amigos e parceiras/ex-parceiros(as)¹⁵², reafirmando “as dinâmicas silenciosas e interativas que predominam na vitimização feminina” (Carrara; Ramos, 2005: 77-8).

Silêncio, discrição e manejo do segredo não estão, no entanto, presentes apenas entre as mulheres. Numa pesquisa com homens homossexuais, Marcelo Natividade e Edlaine Gomes (2005) chamam a atenção para o cultivo do segredo como forma de conciliação entre identidades discrepantes a partir do trânsito em redes de sociabilidade com interesses conflitantes. Natividade (2006) ainda ressalta as diferentes estratégias elaboradas por esses sujeitos para conciliar determinada identidade sexual com a vivência nos âmbitos familiar e religioso, compreendendo desde o rompimento dessas relações até a conciliação por meio de uma complexa negociação do “segredo”, envolvendo uma postura “discreta” em relação à homossexualidade. A estratégia que envolve a negociação do “segredo” guarda similaridade com os agenciamentos encontrados entre a maior parte das entrevistadas desta pesquisa, especialmente entre as mulheres para quem a categoria “discrição” também desempenha papel fundamental, já que negociam seu lugar nas

¹⁵² A respeito da vitimização das mulheres por familiares, parceiros/as e ex-parceiro/as, ver também Érica Renata de Souza (2005), que deparou-se com a questão da violência doméstica ao pesquisar maternidade lésbica. De acordo com a autora, na ausência de garantias legais para famílias homoafetivas, muitas vezes o ideal igualitário dá lugar a uma vivência concreta baseada em estereótipos ancorados em hierarquias e muito arraigados socialmente, como aqueles que delineiam personagens como “a mãe santa” e “a lésbica violenta”.

relações familiares e profissionais mediante um jogo de enunciações e silenciamentos.

Por outro lado, essa dinâmica oferece indícios para pensar porque a maior parte das mulheres que entrevistei me apresentava, quando muito, apenas sua própria namorada ou companheira atual: as amigas podem ser antigas ou potenciais parceiras e isso talvez não combinasse com o quanto se falava de intimidade e mesmo da trajetória sexual e afetiva na entrevista.

O lugar ocupado pela figura da *masculinizada* nas falas parece ganhar sentido nessa dinâmica baseada na *discrrição*: uma mulher que se faz acompanhar por ela poderia ter seus desejos e práticas sexuais imediatamente publicizados. No entanto, há algo que deve ser relativizado, na medida em que muitas mulheres que poderiam ser reconhecidas como *masculinizadas* não o sejam, nem por si mesmas, nem pelo grupo de mulheres com o qual convive. Nessa direção, parece fundamental pensar que “a masculinizada”, figura colocada no lugar da abjeção, corresponde, como referi anteriormente, quase sempre a uma “outra”, distante, desconhecida. Como vimos, nos discursos de diferenciação e acusação articulados pela maior parte das mulheres que entrevistei, delineia-se uma personagem, mais citada nas entrevistas do que possível de encontrar nos contatos que pude estabelecer em campo, na qual a *masculinização* coincide com um comportamento sexual exclusivamente *ativo*.

Concordo com Carrara (2005), quando observa que a rejeição a parceiros *efeminados* - ou parceiras *masculinizadas* no caso desta tese – pode ser compreendida como uma “complicada resposta à discriminação”. No entanto, acredito que é necessário relativizar um pouco a afirmação de que se trata de uma estratégia – individual ou coletiva – de “desviar o preconceito, que ameaça a todos, para um subgrupo ainda mais vulnerável, para quem as conhecidas acusações de ‘mulherzinha’ ou até ‘mariquinhas’ seriam adequadas e até aceitáveis”.

Antes de identificar essa possível estratégia como algo interno ao próprio *meio*, é preciso reconhecer um processo muito mais amplo que implica diversas recombinações entre sexualidade e gênero, exigindo a separação entre homossexualidade e adoção de comportamentos ou atributos de gênero convencionalmente tidos como do “sexo oposto” (“não é preciso ser masculinizada para gostar de outra mulher” ou “não tem isso de ativa e passiva, todo mundo quer é ser feliz”). Esse processo é acompanhado pela criação de

categorias, como o *metrossexual* (um novo homem heterossexual urbano que se preocupa e investe em sua aparência) ou diferenciações, como as que começaram a se estabelecer no começo deste século no movimento LGBT, entre *orientação sexual* e *identidade de gênero*.

É certo que, num contexto em que a idéia de diversidade quanto à *orientação sexual* ganha visibilidade e algum grau de aceitação, cria-se a imagem do “bom homossexual”, que é discreto, quer constituir família e cuja única diferenciação em relação a qualquer “bom heterossexual” é o sexo daqueles para quem direciona seus desejos e paixões. A oposição entre *agressiva* e *discreta* parece focalizar a necessidade de que essa “pequena diferença” seja vivenciada em privacidade e somente demonstrações afetivas muito sutis venham a público¹⁵³. Talvez não seja à toa que novelas recentemente exibidas na TV aberta¹⁵⁴, que abordaram a temática de forma “politicamente correta”, tenham jogado com pares de mulheres femininas e dessexualizadas: isso parece ser o que os limites dos conflitos em torno da homossexualidade como lugar social na sociedade brasileira contemporânea podem suportar neste momento.

Essa análise nos conduz a pensar em convenções sociais como normatividades. Nas próximas páginas, procuro perceber como essas convenções e normas se materializam nos corpos e nas relações sociais que se dão para além dos espaços de sociabilidade que têm a homossexualidade como referência ou são considerados “tolerantes”. Procuro também pensar nos processos que constituem subjetividades e campos de possibilidade para a agência dos sujeitos.

¹⁵³ Toda a ênfase recente do movimento homossexual nas garantias legais em torno do reconhecimento legal das uniões homoafetivas e da constituição de famílias homoparentais e o relativo abandono de aspectos mais contestatórios das homossexualidades podem apontar para esse tipo de estratificação no interior de uma categoria estigmatizada e para a necessidade de refletir sobre os riscos envolvidos na escolha de estratégias políticas do movimento e na composição dos temas em sua agenda. A esse respeito, ver também Butler (2003b).

¹⁵⁴ Refiro-me a *Mulheres Apaixonadas*, de Manoel Carlos, que foi ao ar a partir de fevereiro de 2003, na Rede Globo no horário das 20:30h, e a *Senhora do Destino*, que foi ao ar a partir de 28 de junho de 2004 no mesmo horário e emissora. No site da segunda novela, as personagens que formam um casal lésbico, Jenifer e Eleonora, são descritas com adjetivos como doce, tímida, recatada, caseira e estudiosa.

2.1. Normas, convenções sociais e relações familiares

Entre as entrevistadas, como vimos, diferenças significativas foram encontradas no que diz respeito a categorias de autoclassificação quanto à sexualidade, variando de acordo com locais em que mantêm sociabilidade homoerótica, com a idade e com aspectos que indicam classe social (escolaridade, ocupação, local de moradia). No que diz respeito às condições de moradia, e mais especialmente ao compartilhamento do espaço de moradia (ver Anexo 3), também há diferenças importantes, estabelecidas a partir desses mesmos marcadores de diferença.

2.1.a.) Mulheres de estratos médios

Entre as mulheres de estratos médios ou médios-altos, a metade das entrevistadas com menos de 30 anos morava com os pais ou ao menos com um deles, sendo que as outras se dividiam entre morar em república estudantil ou com companheira. É comum algumas dessas mulheres alternarem períodos morando sozinhas ou com companheiras e períodos vivendo com os pais ou um deles. As entrevistadas mais velhas desses estratos sociais moram sozinhas ou com filhos. A maior parte delas já havia morado com uma companheira, mas, ao fim da relação, passam a morar sozinhas ou com seus filhos.

Mais da metade dessas mulheres falou diretamente a um dos pais sobre o fato de gostar de mulheres. As mais jovens falaram ainda durante ou no final da adolescência e as reações em geral foram melhores do que elas esperavam. No caso de Beatriz (27 anos, branca, profissional de comunicação), a mãe implicava com a primeira namorada, mas gostou das outras. No caso de Aline (19 anos, branca, estudante), a mãe foi “fazer terapia” e a relação estava melhor. Entre as mais velhas, apenas Teresa disse diretamente aos pais e teve uma indisposição maior, com o conflito expresso inclusive pelo fato de deixar de receber apoio financeiro num momento em que estava se separando de um homem que estava doente e desempregado e tinha um bebê:

Eu não tenho medo assim de muita coisa, entendeu? Então, eu não tive medo. Mas foi complicado. Minha filha devia ter o que? Uns oito ou nove meses já. Então, ela era um bebê. E naquele momento não era complicado, porque eu não tinha que conversar com ela sobre isso, mas tinha a minha família. Minha mãe achou um absurdo, falou tudo que ela tinha direito, me recriminou muito, discuti muito, brigou muito, interferiu muito. Falou tudo, sabe? Muita coisa, e até financeiramente começou a me atrapalhar, porque... Eu tinha a menina pequena, e ela me ajudava

financeiramente, e aí ela parou de me ajudar, e eu tive que enfrentar uma barra. Trabalhava num emprego só, aí tive que arrumar aula, porque era formada em educação artística e podia dar aula. Então, tive que trabalhar muito. Mas até segurei a barra, entendeu? Mas assim, fui muito discriminada. (Entrevista com Teresa, 42 anos, branca, corretora de imóveis)

As que não relataram aos pais são, entre as jovens, as que ainda estão estudando e não mantêm relações apenas com mulheres. A única exceção foi Clarissa (25 anos, branca, professora de inglês), que não relatou porque os pais são muito religiosos. Além de nunca levar namoradas em casa, foi morar com outra mulher assim que assumiu uma relação um pouco mais estável. Entre as mais velhas: Lúcia (37 anos, branca, diretora de ONG comunitária) não relatou, pois teve conflitos anteriores com os pais e já havia saído de casa; Débora (39 anos, branca, psicóloga) já havia sido casada e freqüentava a casa dos pais apresentando a namorada como “uma amiga”. Na rede de mulheres BDSM, Rainha Ariadne e carolina (ambas brancas, com 50 anos) não constituem identidade a partir das práticas que mantêm com mulheres, mas a primeira disse que, se isso se tornasse importante na sua vida para além das práticas BDSM, contaria aos filhos e demais familiares, assim como todos sabem de sua vida como adepta do BDSM. Já Verônica (branca, comerciante, 40 anos) nunca chegou a relatar aos pais. Eles recebiam sua ex-companheira em casa, como amiga, e a tratavam bem, mas ela achava que “não devia satisfações de sua vida pessoal”. Atualmente seus pais já morreram, mas ela é recebida com sua companheira, que também é sua *Dona*, pelos parentes que disponibilizam acomodações de casal para elas, mas nunca houve “uma conversa” a esse respeito.

No caso de uma mulher de 29 anos, que morava no interior de São Paulo, o conflito com os pais já vinha desde a infância, pois ela achava que se tornaria um menino e perguntava à mãe se isso aconteceria:

Eu achava que quando eu crescesse, eu ia ser menino. Tanto é que eu perguntava, às vezes, isso pra minha mãe: “Mãe, quando eu crescer eu vou ser menino?”. (...) A relação era diferente com meu pai: quando dava cinco minutos nele, ele queria me levar na psicóloga. Todas as vezes que eu ia na psicóloga, ele pedia pra minha mãe por vestido em mim. E eu abominava vestido, eu odiava vestido. Às vezes ele fazia: “meu, você vai usar vestido”. Aí ia lá comprava mil tecidos e mandava fazer vestido...que eu era gordinha, tal. E aí, passava uma semana usando vestido, depois tava lá, de novo, de cabelo curto, roupa de menino e, assim, vestida como os meninos se vestiam. A minha mãe, ela fingia que nada tava acontecendo, mas eu sentia que em relação ao meu pai, a gente sabia muito bem o que tava acontecendo. Tanto é que ele tentava assim, insistia no psicólogo e tal. A psicóloga perguntava assim: “Você sabe por que você tá aqui?”. Eu tinha sete anos de idade, eu falava pra ela: “Eu acho que é porque eu quero ser menino”. (...) Eu fiquei um tempo indo pro psicólogo quando eu era pequena. Eu acho que ele sentia que era alguma coisa além do que uma menina que ia lá e jogava bola, brincava com os meninos. Ele ficava revoltadíssimo quando ele me pegava jogando bola: ele me catava, me enfiava dentro de casa. Tanto é que assim, eu sabia o ronco do carro dele, na outra

quadra assim, eu sabia que ele tava chegando, eu sumia, ia lá e deitava no sofá e ficava vendo televisão, morrendo de medo dele. (...) Assim, pra mim eu era um menino que eu gostava de menina. Tanto é que quando me confundiam... uma vez na rua da casa do meu avô, uma menina comentou com uma amiguinha falou assim “Ah que menino super bonitinho”. Nossa, foi o dia mais feliz da minha infância. Agora se eu pensava isso, porque na minha cabeça assim, pra gostar de uma menina, só se eu fosse menino; ou se eu pensava que realmente eu queria ser um homem, eu não sei te responder isso. (...) Aos 17 namorei uma menina que namorava um cara, e aí ela ficou comigo, e ela descobriu que tava grávida. Aí ela voltou com o cara, mas não queria ficar longe de mim, aí o cara, na razão dele... ficou de saco cheio e mandou ela pra puta que pariu. Aí fiquei, eu, ela e a criança... o filho que ela tava esperando. Fiquei junto com ela tal, mas...eu sabia, eu enxergava que tava numa roubada, que ela só queria alguém pra cuidar dela. Daí que eu contei pro meu pai, ele vivia perguntando porque ela estava tanto ali e ele me mandou de novo para a psicóloga (Luísa, 29 anos, branca, historiadora).

Nesse caso, a entrada numa universidade pública, em outra cidade do interior, colaborou para atenuar os conflitos com o pai e a mudança para uma cidade universitária fez com que conhecesse outras mulheres que gostavam de se relacionar com mulheres. Além disso, possuir uma performance corporal masculina também funciona como um aspecto que tem impacto na forma como a sexualidade é vivida, tanto dentro como fora da família.

2.1.b.) Mulheres de estratos médios-baixos

Com relação às mulheres pertencentes a estratos médios-baixos, esse quadro foi um pouco diferente. No que diz respeito às que tinham menos de 30 anos, a distribuição foi mais equilibrada entre as que moram com os pais ou um deles, com amigas ou com a companheira e outros parentes (irmã, cunhada, filho). Entre as que não moram com os pais, há vários casos em que isso implica morar num bairro menos valorizado ou mesmo em espaços muito pequenos (uma *kitinete* para três pessoas), sendo que, para essas mulheres, o grupo de amigas ou parentes é composto por outras mulheres que se relacionam com mulheres, excetuando-se os filhos. Entre as que tinham mais de 30, houve uma divisão entre morar sozinha e morar com pais ou um deles, mesmo entre mulheres que têm filhos. Havia duas mulheres que moravam sozinhas: Denise (42 anos, parda, auxiliar de desenvolvimento infantil), cujos pais não eram mais vivos, e Sara (35 anos, branca, técnica em enfermagem), que vivia numa edícula na casa da família.

Nenhuma dessas mulheres chegou a contar para os pais, ao contrário da maioria das mulheres de estratos médios. Em mais da metade dos casos, os pais “perceberam” antes de contarem, seja por observarem as ligações que recebiam, pela verificação de contas

telefônicas ou porque viram algum contato físico entre a filha e outra mulher dentro da casa. Entre as mais velhas, apenas no caso de Sara os pais “perceberam”: sua mãe a encontrou na cama com sua primeira namorada em casa. Em um desses casos, o de Fernanda, a descoberta gerou reação violenta, ainda que a causa não tenha sido explicitada:

Meus pais perceberam porque parou de ligar um monte de homem e começou a ligar um monte de mulher. Um dia, tive uma discussão feia com meu pai, ele estava com uma torneira na mão e bateu na minha cabeça. Abriu um corte, levei quatro pontos na cabeça. Tinha uns dezenove anos, a discussão era sobre o fato de eu ir embora. Não teve uma ligação direta, mas tinha alguma coisa porque, não é que eu não gostava de mulher, mas eu já conhecia a Lalinha e depois ele a proibiu terminantemente de entrar na minha casa. (Fernanda, 25 anos, branca, analista de suporte)

Muitas vezes, as situações acabam resultando em negociações, explícitas ou não, envolvendo a conduta das mulheres no ambiente doméstico e a revelação, para outras pessoas, de que se relacionam com mulheres. No caso de Michelle (uma jovem *branca* de 25 anos, que passou a se interessar por mulheres no fim de um casamento de onze anos, com um homem que era usuário de drogas e com quem era obrigada a manter relações sexuais forçadas), a mãe exigiu que mais ninguém soubesse do seu relacionamento com outra mulher, desautorizando também que a parceira freqüentasse a casa. Isso levou Michelle a abrir mão de todas as suas amizades de até então e circunscrever o relacionamento à casa da namorada e a idas a bares e boates distantes do local de residência.

Em apenas um dos casos não houve qualquer reação negativa por parte dos pais, embora houvesse um acordo tácito de que a relação fosse mantida no âmbito privado:

Mas assim, em relação aos meus pais, não mudou em nada. Uma, que a minha mãe sempre soube, né, antes de mim, ela sabia. Porque eu tinha 13, 14 anos, ela me perguntava assim, né: “o que você é?”, “você é um moleque, você é uma menina?”. Meu pai, eu não tive problema com ele. Uma, porque eu sempre respeitei muito a casa onde a gente morava. Assim, levava as meninas pra dormir lá sim, mas eu tinha o meu quartinho e tal. Nunca levei meninas assim, fiquei beijando ou mesmo demonstrando qualquer coisa e tal. Então, eu sempre respeitei. (...) Eles perceberam, né. Porque assim, eu namorava um menino que foi meu último namorado, e ele ia muito em casa. Ele ia na sexta-feira à noite e só ia embora na segunda-feira de manhã; ele dormia em casa, tudo, era tranquilo. Meu pai gostava dele e tal, minha mãe gostava dele. Acabou que eu terminei com ele, porque eu tinha saído com outro carinha. Depois disso, eu comecei a levar as meninas em casa; e elas tinham um determinado estereótipo, né, todo mundo percebe já, né? Eles ligaram uma coisa na outra. A minha mãe, inclusive, eu acho a minha mãe tem assim uma cabeça muito aberta, né, porque você ter uma filha dentro de casa, e de repente você perceber que ela está fazendo dentro do quarto aquilo que ela está pensando, e não pirar... Não questionar, não se revoltar mesmo. Ela simplesmente batia na porta e falava: “vocês estão fazendo muito barulho!”, na verdade, queria dizer: “eu estou percebendo o que está acontecendo”. (Mara, 23 anos, branca, técnica em enfermagem)

Num único caso de mulher mais jovem, Maiara (26 anos, negra, fotógrafa), há uma

relação em que a garota, que é filha única e mora sozinha com a mãe, tentou dizer, mas a mãe, de religião evangélica, “não quis ouvir”, de modo a se estabelecer uma relação em que a mãe “finge que não vê”. Entre duas das mais velhas, os pais nunca souberam. Um desses casos é o de Denise, que era filha adotiva, sendo que seus pais se separaram quando ela tinha nove meses e a mãe faleceu quando tinha 19 anos. As tias e primas cobravam que se casasse, mas ela não sentia vontade de se casar. Em conflito, Denise foi *para a terapia* e decidiu continuar se relacionando com homens e com mulheres, sem se casar. O outro caso é o de Lívía (44 anos, parda, técnica em enfermagem): seu irmão, algumas primas e seus colegas de trabalho sabem que se relaciona com outras mulheres, embora o filho de 20 anos e evangélico e a mãe de 69 anos não tenham conhecimento do fato. O segredo foi mantido porque houve rupturas na relação com a mãe e com o filho:

Eu morei com a minha mãe até os vinte e quatro anos. Sendo que eu já tinha saído, tinha ido pra Tucuruí, tinha ido pra Brasília... até os 22 anos, 21, 22 anos, eu morei direto com ela. Daí eu fui pra Tucuruí, fiquei um ano e meio, fui pra Brasília, fiquei um ano e meio... voltei eu estava com 24 anos. Aí fiquei grávida e saí de casa. Teve uma briga, uma discussão em função da gravidez. Aí eu saí de casa e fui pra casa dessa minha tia. E o marido dessa minha tia é irmão da minha mãe, nosso tio. Fui pra lá... fiquei lá até meu filho nascer, quando meu filho nasceu aí eu não podia ficar, saí de lá e fiquei meio batendo de déu em déu. Então... aí eu fiquei assim fora de casa por causa dessa briga minha mãe ficou sem falar comigo bens uns... assim, da gente se relacionar bem mesmo foram 13 anos... foram 13 anos. Até os dois anos ela não conhecia meu filho. Aí ela tinha dito pra mim que ele ia ser uma criança que ela ia ter que sustentar. Eu falei que não, que eu faria por onde. Eu nunca deixei faltar pro meu filho. Trabalhava em dois, três empregos, fazia um monte de coisa. O que pintasse na minha frente pra ganhar dinheiro, eu fazia. Eu estava tão acostumada eu fazer que eu não esperava mesmo por ninguém. E eu fiquei afastada dela mesmo durante esses treze, quatorze anos. Minha mãe é meio jogo duro... se eu sou uma pessoa assim, rigorosa, ponha três vezes mais a minha mãe. Depois que eu saí de casa, nunca mais eu dei satisfação da minha vida. Eu vim morar com a minha mãe tem dois anos. Quando eu saí desse meu último caso, eu fui pra casa dela e fiquei lá. [...] Entre eu e a minha mãe não tem esse tipo de intimidade, se eu estou namorando, o que eu estou fazendo. Eu digo pra ela assim, “ah... estou bem sozinha, não quero homem na minha vida não, pra ficar me perturbando, pra mim ter que ficar lavando cueca”. [...] Durante dez anos, ele [o filho] ficou assim, mais afastado, mais apartado da minha vida. Ele ficava na casa da minha tia e eu ia, via, mas ele não participava da minha vida. Então, ficou difícil de eu chegar pra ele e contar. E depois dos dez, doze anos, ele entrou pra uma religião: ele faz parte hoje da Assembléia de Deus. E o pessoal de religião crente, evangélicos, eles são preconceituosos com relação a sua direção sexual. Então eu preferi mantê-lo apartado desse lado da minha. Teve uma certa época que eu achei que ele não tinha ainda estrutura pra estar sabendo e aí depois quando eu pensei que fosse dar pra sentar e conversar com ele, ele já estava freqüentando a igreja. Aí não tinha condições de eu estar falando sem chocá-lo, sem colocá-lo numa situação de questionamento muito grande. (Lívía, 44 anos, parda, técnica em enfermagem)

No caso de Lívía, assim como no de Denise e no de Débora (mulher mais velha de estratos médios que teve filhos), a namorada convive(u) com seus familiares como se fosse uma amiga. Até por isso, diferente do caso de Débora (que namorava uma mulher

“masculina”), para Livia e Denise, bem com para suas namoradas, a *discrição* é fundamental inclusive na apresentação corporal da parceira e no seu modo de se vestir. Nesses três casos, as mulheres conheceram suas parceiras no ambiente profissional ou religioso.

Um último caso, nesse estrato social, que guarda semelhanças com o relato de outra mulher de estratos médios, é o de Elaine, garota que morava numa cidade muito pequena do interior de São Paulo:

Minha mãe ficou grávida, teve um filho, que é meu irmão, ela não podia ter mais filhos e eles resolveram me adotar. Ele queria uma menina, pra que fossem um casal. O tempo foi passando, eu sempre me senti lésbica e, de repente, você se assume, as pessoas percebem, a família percebe e aí foi um auê. Meu pai ficou o mais chocado e eu tive que sair de casa, ele me convidou a sair de casa. [...] Com cinco, sete anos, eu não gostava dos meninos, pode até ser normal, era só pra brincar, umas brincadeiras agressivas, essas coisas de moleque; as meninas, eu já cortejava, era um outro tratamento, diferente, e assim foi sempre. Quando eu tinha quatorze, quinze anos, a cidade onde eu morava era muito pequena, o pessoal já estava comentando, a coisa estava para explodir, meu pai não podia nem sonhar. Minhas amigas da escola me ajudaram porque elas sabiam. Eu conheci um rapazinho, mas foi uma coisa de duas semanas, de ele ir em casa, porque eu tinha que encontrar a minha namorada, então ele ia me buscar em casa e ele não sabia. Quando ele ficou sabendo por que eu me aproximei dele, foi um auê também. Depois, quando eu tinha 18 anos, a menina que gostava da minha namorada contou para o meu pai. Foi uma tragédia: “Você sabia que a sua filha é sapatão! Ela está saindo com essa outra vagabunda aqui!” A gente se pegou, eu e a menina, saiu soco e foi um auê. Meu pai me mandou para a casa de um meio irmão dele em Mato Grosso, lá numa fazenda. Eu fiquei acho que quinze dias, incomunicável. Depois, me trouxe para casa e veio aquela história: “Você é doente, você é doente, porque essa moça está na sua cabeça”. Minha mãe me levou para um psicólogo. A minha família já assim, porque eu não era masculinizada, eu não era feminina, mas eu não era a menininha da mamãe. Eu era a filhinha do papai, porque o meu irmão saiu para estudar muito cedo, eu ficava mais próxima ao meu pai, do que com a minha mãe. Meu pai assim... homem sempre põe a culpa na mãe, mas é uma coisa engraçada, porque eu andava como menino, agia como menino e estava tudo lindo, tudo perfeito. Pra ele, estava tudo lindo, tudo normal, não tinha namorado, não saía de casa. Meu pai tem umas posses; eu só andava de bota, chapéu, cavalo, sítio todo dia. Para o meu pai, acho que foi uma decepção, foi uma briga muito feia que nós tivemos. Todo mundo já sabia, e já estava me saturando aquela relação de não poder sair, não poder fazer nada, aí eu chutei o balde e começaram umas agressões dele comigo. Quando o meu pai me mandou embora, eu estava na universidade. Eu cheguei na cara dele e disse: “Eu não quero o seu dinheiro, não quero nada”. Ele ficava: “Eu vou te deserdar!”. Eu falei: “faz o que você quiser, eu já estou cansada”. Até hoje, passados dez anos, ele não conversa comigo. Se eu vou visitar a minha mãe, é uma vez por ano só. Agora, eu convivo mais com a família dela, que são as minhas tias, que ela tem quatro irmãs em Araraquara. [...] Fui morar com a minha tia e nós fizemos um trato que a minha vida, da porta pra fora da casa dela, eu faço o que eu quiser, mas da porta para dentro, não. (Entrevista com Elaine, 28, parda, atleta desempregada)

2.1.c.) Mulheres de estratos populares

Entre as mulheres de estratos populares, a metade das que tinham até 30 anos morava com os pais ou um deles e as outras se dividiam entre as que moravam com outros parentes (prima, família da irmã) ou companheiras. Aqui, a família, independente das práticas sexuais e do tipo de vida adotado, aparece como apoio. Nenhum dos parentes que

morava com as mulheres tinha as mesmas práticas sexuais que elas e, mesmo para as que moravam sozinhas, o bairro era o mesmo que o da mãe, cuja casa permanecia como referência importante. Considerando as que tinham acima de 30 anos, as entrevistadas podiam ser divididas entre as que moravam com a companheira ou com os pais, mesmo levando em conta a presença de filhos. A única exceção era Betão (31 anos, pardo, desempregado), que morava com sua filha e uma amiga numa *kitinette* no centro da cidade.

Entre essas mulheres, apenas quatro chegaram a contar para os pais. Nos casos de Cláudia (21 anos, parda, atendente de bingo) e de Cleide (35 anos, parda, encarregada de pessoal), a reação foi tranqüila: os pais respeitaram a “escolha” ou “condição” da filha e se apoiaram no desejo de que fosse feliz. No caso de Paula (39 anos, parda, copeira desempregada), os pais aceitaram, mas a mãe fazia cobranças de que ela não teria filhos. No caso de Marta (29 anos, branca, analista de suporte), que tem uma relação muito forte com a mãe, os pais e parentes foram “compreensivos”, mas depois a entrevistada soube “por uma tia” que a mãe havia “ficado confusa”. Entre essas mulheres, Cleide e Paula são “masculinas”, fator que parece fazer com que as mulheres ou falem com os pais ainda bem jovens (elas “assumiram” no começo da adolescência) ou sejam pressionadas pela família.

Há outros casos de “masculinas” cujos pais não souberam de suas preferências eróticas por elas mesmas, pois parentes e vizinhos se encarregaram disso na maioria desses casos. Nos que envolveram parentes (tias, primas), houve uma pressão, por parte deles, para que sua conduta fosse revelada, sendo, posteriormente, relatada aos pais pelos mesmos. Em outras situações, vizinhos relataram aos pais a existência de *um caso* de sua filha com outra mulher. Em algumas dessas histórias, como a de Letícia (20 anos, branca, auxiliar de cabeleireiro), no começo a mãe quase a expulsou de casa, mas depois “passou a aceitar”. No caso de Jussara (31 anos, parda, auxiliar de cozinha), as tias e as primas a pressionaram numa festa e depois relataram para a mãe, sugerindo que deixasse de “pegar no pé” dela. Na história de Betão, quando a mãe soube, separou todos os seus objetos de uso pessoal e nunca a apoiou, ao contrário do pai, que a incentivava a *arranjar mulher*. Teve uma filha no contexto de uma relação com outra mulher mais velha e, quando a relação terminou, a filha ficou com a genitora. Quando nos conhecemos, a filha tinha acabado de vir morar com ela/e e uma amiga numa *kitinette*. Seu pai havia se casado novamente, após ficar viúvo, e sua atual esposa o impedia de oferecer qualquer ajuda a

ela/e. Outra “masculina”, Eliana (27 anos, branca, jardineira) saiu de casa aos 15 anos e sua irmã, com quem foi morar aos 22, foi quem contou para a mãe. Diz que os familiares “aceitam, mas daquele jeito” e a pressionam, dizendo que gostariam que ela “tivesse uma família” e controlando os seus horários e modo de vestir. Souza (28 anos, parda, vendedora ambulante) teve seu caso com uma mulher relatado à mãe por uma vizinha. No começo, a mãe a mandou para a casa de parentes no interior do estado, de onde voltou com dinheiro enviado pela mulher com quem tinha um *caso*, passando a morar com essa mulher, cujo marido havia sido preso. Depois, as coisas se tranqüilizaram na relação com a mãe, de quem a casa é hoje descrita como “porto seguro”.

Edilene (25 anos, branca, desempregada), aos nove anos de idade, teve seu nome associado à palavra *sapatão* numa pixação em sua rua. Aos 14 anos, resolveu “perder a virgindade” com um homem de 28 anos, passando depois a beber para ter sexo com homens, a fim de “provar que não era lésbica”. Aos 16, teve uma relação com uma amiga de sua tia. Sua mãe pegou uma carta e a fez prometer que aquilo nunca mais iria acontecer. Os vizinhos souberam e pediram para o pai “tomar providências” porque ela ficava “com a namorada na frente de todo mundo”. Os pais se mudaram de bairro. Quando ela conseguiu outra namorada, o pai a agrediu fisicamente e a mãe “não aceitava”. Os pais voltaram para a Paraíba e a levaram junto, e, depois de oito meses, ela veio para São Paulo, rompendo a relação com ambos.

No caso de mulheres mais “femininas”, foi o controle das mães sobre as saídas das filhas que fez com que “desconfiassem” do relacionamento com mulheres. Foi assim com Raquel (28 anos, branca / descendente de orientais e atendente de bingo) e quando a mãe descobriu, “ficou muito brava e houve insultos verbais”. Depois não falaram mais sobre isso e a mãe recebe bem suas namoradas. Para Flávia (24 anos, parda, diarista), a situação foi um pouco mais difícil. Quando adolescente, Flávia gostava de vir para o centro para bailes *black*, onde garotas eventualmente ficavam com outras no banheiro. A mãe a pressionava e agredia fisicamente, pois acreditava que, indo a bailes, a filha poderia se envolver com drogas e prostituição. A garota, então, começou a namorar um amigo freqüentador do baile, que sabia de seu gosto por mulheres, a fim de atenuar o conflito com a mãe. Acabou engravidando e decidiu se unir ao rapaz, indo morar na casa de seus pais. Casada, sempre procurava ir para a casa da mãe para sair à noite e encontrar outras

mulheres. Teve três filhos, mesmo tentando evitá-los, pois apesar de ir ao ginecologista com frequência, pensava que o “período fértil” era quando estava menstruada, usando preservativo apenas durante esse período e nos dias que se aproximavam dele. Logo depois se separou: a família do marido a *condenava* por querer *sair muito e não valorizar* o marido. Pouco tempo depois, seu ex-marido foi preso. Atualmente, Flávia voltou a morar com o pai, próximo à casa da mãe. A mãe, por sua vez, passou a sair com a filha, agora adulta, conheceu suas amigas, e hoje aceita que a filha namore mulheres. Porém, agora o problema é outro: as mulheres geralmente não a levam *a sério* quando revela que tem três filhos: Flávia é logo identificada como uma *aventureira* querendo *experimentar*.

Outra trajetória difícil é a de Sandra (31 anos, branca, recepcionista). Quando começou a sentir atração por mulheres, achou que *aquilo estava errado* e passou a beber para não *pensar mais*. Aos 22 anos, teve sua primeira relação sexual com um homem de 40 anos, dono de um bar onde bebia. Passou a ter relações com ele em troca de bebida e acabou engravidando. Depois que a filha nasceu, decidiu parar de beber e entrou em tratamento. No local onde se tratava, apaixonou-se por uma mulher casada, cujo ex-marido contou a seus pais. Sua mãe foi *parar no hospital* e não se falou mais no assunto. No entanto, toda a família a *culpa* pelo fato da mãe ter *ficado doente*. Seus únicos amigos são pessoas que também estão em recuperação do alcoolismo. Quando nos conhecemos, em 2003, ela tinha descoberto há pouco tempo que havia bares e boates onde homossexuais se encontravam.

Em apenas um caso, o de Carla (22 anos, negra, auxiliar de cabeleireiro), prevaleceu, até o momento da entrevista, um acordo tácito em torno do silêncio: a mãe chegou a comentar algo, mas não conversaram sobre o assunto. A mãe nunca mais perguntou e ela nunca mais falou nada.

2.2. Dinâmica familiar e da rede de apoios: normatividades, administração do segredo e corporalidades

Nos relatos acima, percebe-se que marcadores sociais como classe e geração têm um impacto muito importante no modo como as relações com a família de origem

aparecem nos relatos das mulheres. Longe de poder dar conta de uma análise mais focada no tema família e de uma discussão com a literatura sobre esse tema, procurei sintetizar o que observei nas descrições acima, buscando compreender melhor as convenções e normatividades que permeiam as relações entre as mulheres e seus familiares.

2.2.a) Situação de moradia e campo de manejo para as entrevistadas

Entre as mulheres com menos de 30 anos: as de estratos médios moram com os pais, em repúblicas ou com companheiras; as de estratos médios-baixos moram com os pais, com as companheiras ou com amigas e/ou familiares que também tinham relações afetivo-sexuais com mulheres; no caso das entrevistadas de estratos populares, a metade morava com os pais e as restantes moravam com as companheiras (sempre próximo à casa da mãe) ou com parentes (e, nessa situação, os parentes não eram pessoas que mantinham relações com pessoas do mesmo sexo).

Entre as mulheres com mais de 30 anos: as de estratos médios moravam com a companheira, sozinhas ou com filhos; as de estratos médios baixos moravam sozinhas ou com a família (mesmo quando tinham filhos); as de estratos populares moravam com os pais ou com um deles, ou com a companheira. Percebemos que, no conjunto de entrevistas, quanto mais decresce o estrato social ao qual as mulheres pertencem, maior a importância das companheiras. Elas são tidas, nesse contexto, como suporte afetivo-emocional, mas também como alternativa a viver na casa dos pais ou, apenas entre as mais jovens, de parentes que não partilhem de suas preferências afetivo-sexuais.

2.2.b.) Acesso dos pais à informação sobre a (homo)sexualidade de suas filhas

Com relação a como os pais se interam do fato de que sua filha tem relações afetivas e/ou sexuais com mulheres, classe e geração também fazem muita diferença, mas ter uma performance de gênero mais “masculina” ou “feminina” tem um papel crucial. Entre as mais jovens, as de estratos médios relatam, elas mesmas, suas preferências afetivo-sexuais aos pais, especialmente se não mantêm relações também com homens; entre as de estratos médios-baixos, os pais “perceberam” pela observação do comportamento ou das contas telefônicas; entre as de estratos populares, poucas chegam a contar aos pais, pois os

pais “percebem” pelo controle das saídas das filhas mais “femininas” ou são “avisados” por parentes ou vizinhos quando as garotas são “masculinas”.

As duas últimas situações, assim como o fato dos pais “perceberem” entre as mulheres de estratos médios-baixos, estão relacionadas ao controle que os pais mantêm sobre a sexualidade das filhas. Contudo, no caso das “masculinas”, esse “aviso” - por parte de parentes, vizinhos ou outras pessoas que estão em situação de “disputa” com a mulher por uma parceira - apareceu muitas vezes em tom de acusação. Os termos de acusação remetem direta ou indiretamente à figura da *sapatão* e aos sentidos de uma sexualidade desregrada, sedutora e voraz associados a ela.

Quanto às mulheres com mais de 30 anos: entre as de estratos médios, apenas uma chegou a falar, sendo que as outras negociam a presença das parceiras como “amigas”; entre as de estratos médios-baixos, a sexualidade é mantida em segredo e as namoradas convivem como “amigas”; entre as de estratos populares, apenas duas falaram aos pais, todas as outras tiveram suas preferências “relatadas” aos pais por parentes ou vizinhos. As “masculinas” poucas vezes chegaram a relatar aos pais ainda na adolescência (dois casos nos estratos populares), uma parte delas é percebida pelos pais, mas a maior parte passou por relatos/reclamações de vizinhos ou parentes. A privacidade e a autonomia para administrar o segredo vão decrescendo conforme a classe.

2.2.c.) O manejo da informação sobre a (homo)sexualidade no âmbito da família

As mulheres mais jovens de estratos médios são as que tiveram a relação com os pais menos impactada pelo relato das preferências sexuais. Por vezes, o psicólogo foi acionado nesse processo de manejo da informação desvelada. O modo como foi acionado variou bastante entre mulheres que passaram por esse processo na capital ou em alguma cidade do interior. Na capital, o profissional foi acionado para apoiar processos de “aceitação” dos pais ou das filhas. No interior do estado, os pais “levavam” as filhas ao psicólogo com a expectativa de obter “cura” da homossexualidade ou da ambigüidade de gênero. As mulheres de estratos médios-baixos geralmente têm de negociar e se submeter a regras bastante rígidas de *discrição* ou mantê-la por sua própria decisão, quando optam por não falar sobre suas preferências aos pais. Entre as mulheres de estratos populares, não

aparecem as figuras do psicólogo ou da *discrição*, nem há rompimentos de relação por longo prazo: o conflito é administrado entre pais (geralmente mães) e filhas, muitas vezes envolvendo violência física ou desfechos mais dramáticos.

Sem pretender generalizar a partir de um número tão pequeno de entrevistadas, tentarei me apoiar no que é relatado na literatura e no que vi em campo, a fim de compreender melhor o contexto em que emergem as convenções acerca de gênero, sexualidade e corporalidades mobilizadas pelo conjunto de entrevistadas. A partir da análise das relações com a família de origem, é possível compreender melhor o maior espaço de agência que encontramos entre as mais jovens de classe média, permitindo-lhes experimentar identidades, possibilidades eróticas e estilizações corporais. É possível também perceber o impacto de questões geracionais e das mudanças que vêm se operando nos últimos anos no que diz respeito à homossexualidade como lugar social sobre as relações entre essas mulheres e suas famílias. Pode-se observar que esse impacto da mudança da homossexualidade como lugar social, como vêm demonstrando pesquisas quantitativas¹⁵⁵, varia sensivelmente de acordo com a classe social.

Entre as jovens de estratos médios, individualidade e privacidade parecem ser valores no âmbito familiar e a homossexualidade aparece articulada pelos familiares como um lugar social mais próximo da “normalidade”. No entanto, para a maior parte das outras mulheres da pesquisa, há bem pouca privacidade e autonomia. Essa situação é manejada, tanto pelos pais (especialmente mães) quanto pelas entrevistadas, a partir da *discrição*. Desse modo, a *discrição* torna-se crucial tanto para mulheres adultas de estratos médios quanto para as jovens e adultas de estratos médio-baixos e para as jovens de estratos populares que recusam relações com as *muito masculinizadas*. Essas mulheres, por sua vez, são grande parte daquelas que puderam ser vistas circulando pelos bares e boates da República (exceto na Gruta), Pinheiros, Itaim Bibi, Jardins e Bela Vista. Respondem

¹⁵⁵ Em resposta à pergunta em pesquisa realizada pelo Instituto Datafolha em 2007: "Se você soubesse que um filho homem está namorando um homem, você consideraria um problema muito grave, mais ou menos grave, pouco grave ou não consideraria um problema?", apenas 57% dos entrevistados afirmaram que esse seria um problema muito grave, uma queda de 20% se comparado à realização da mesma pergunta em pesquisa do instituto Datafolha de 1998. Em relação às mulheres, 55% dos entrevistados não achariam "muito grave" se uma filha namorasse outra garota. Ver pesquisa "Família Brasileira", realizada pelo Instituto Datafolha em outubro de 2007. Resultados podem ser acessados em: http://datafolha.folha.uol.com.br/po/ver_po.php?session=508. A base de dados da pesquisa está acessível ao público, conforme http://datafolha.folha.uol.com.br/po/ver_po.php?session=517. Acesso em 01 jun 2008.

também pela maior parte das entrevistas desta pesquisa.

Essa centralidade da *discrição* aparece também no material, que não pôde se trabalhado na tese, sobre a vida profissional e as relações com amigos, incluindo os que não compartilham suas preferências sexuais e as amigas/os que têm de administrar a mesma situação junto a familiares. Boa parte das convenções e dinâmicas que eu e outros autores temos encontrado nas pesquisas com esse objeto empírico pode ser associada à crucialidade da *discrição*. As críticas às *masculinizadas* estão presentes nos trabalhos de Mac Rae (1990), Aquino (1992), Muniz (1992), Carvalho (1995), Meinerz (2005), Souza (2005) e Almeida (2005). A circulação em grupos restritos de amigas e a ambigüidade entre amizade e parceria potencial foram abordadas mais especialmente por Muniz (1992), Heilborn (2004; 1996) e Meinerz, 2005. A valorização de parceiras discretas e femininas foi diretamente abordada por Aquino (1992), Muniz (1992), Heilborn (2004 e 1996), Carvalho (1995) e Meinerz (2005). O romantismo e os “dramas” na ocasião da separação são abordados mais especialmente por Muniz (1992), Heilborn (2004; 1996) e Meinerz (2005).

Convenções que prescindem da *discrição* foram analisadas entre as jovens *modernas e minas do rock*. Aí, o estilo apareceu como operador de diferenças a partir do qual, ao mesmo tempo, se estabelecem distinções de classe e se dão diálogos e/ou disputas entre as duas *cenar* em torno da melhor maneira de encontrar um lugar no gênero que não seja marcado pela *discrição* ou pela “hiper-feminilidade”. Outras convenções que prescindem da *discrição* vêm dos arranjos que as mulheres nos bairros mais afastados da “periferia” constroem para lidar com a acusação de *sapatão* e todos os significados e impactos que isso acarreta na sua vida. Como veremos adiante, a saída encontrada por essas mulheres tem seu lugar crucial na categoria *respeito*.

2.2.d.) Conjugalidade, rede de apoios e parceria potencial

Antes de passar às mulheres de estratos populares e à categoria *respeito*, gostaria apenas de retomar uma outra dinâmica: a importância que a relação com a parceira adquire num contexto em que, após adultas, mulheres de estratos populares e médios baixos têm como escolhas apenas viver com a parceira ou voltar a viver com os pais. Sublinho desde já os conflitos que essa situação pode gerar quando os grupos de amigas são restritos, concentrando ex-parceiras ou parceiras potenciais. Se a manutenção do relacionamento

estável com a parceira é fundamental - inclusive para não ter de voltar, depois de adulta e com todas as restrições que isso possa significar, a viver na casa dos pais -, por outro lado, a dinâmica do grupo de amigas/ex ou potenciais parceiras funciona em sentido contrário. Sempre há *fofocas*, *intrigas* e alguma *solteira* que procura tomar para si a parceira da outra ou é acusada dessa atitude. Isso me remeteu aos dados sobre conjugalidade da pesquisa realizada na Parada do Orgulho GLBT de São Paulo em 2005:

Enquanto entre os homens homossexuais, 39,5% declararam-se casados ou namorando, esse número sobe para 65,2% entre as mulheres homossexuais. Entre elas, apenas 27,3% estavam sozinhas, em contraste com o(as) trans, entre os quais o número dos que se disseram sozinho(a)s sobe para 55%. O número de casado(a)s sobe consistentemente segundo as diferentes faixas etárias, indo de 3,9% para o(a)s que tinham até 18 anos para 44% entre o(a)s que tinham 40 anos ou mais. Nessa faixa etária, se somamos os números do(a)s que se declararam casado(a)s com o do(a)s que se declararam namorando, temos 60,4% que estavam, no momento da entrevista, engajado(a)s em relações mais ou menos estáveis. [...] Em sua maioria, as relações amorosas mantidas pelo(a)s respondentes eram recentes [...] Como era de se esperar, o tempo de duração das relações sofre forte variação segundo as diferentes faixas etárias. [...] Vale a pena ressaltar ainda que, apesar de as mulheres homossexuais predominarem entre os que estão engajados em relacionamentos mais ou menos estáveis, relacionamentos mais longos, com mais de dez anos, estão presentes em todos os grupos, parecendo curiosamente ser mais frequentes entre homens homossexuais e bissexuais (9,3% e 11,1%, respectivamente) do que entre mulheres homossexuais que, nesse aspecto, apresentam o mesmo percentual do(a)s trans (5,6%). (Carrara et al, 2006: 30-2)

Vejamos dois relatos de campo que podem colaborar para entender essa situação.

Relato 1 - Atividade de comemoração da semana da Visibilidade Lésbica, roda de conversa sobre “direitos das lésbicas” num estabelecimento comercial da região central, agosto de 2007:

Numa mesa extensa, estavam reunidos casais de mulheres, um casal de amigas que eram ex-namoradas, uma solteira com um amigo gay, ativistas da Associação da Parada, técnicas da Coordenadoria da Diversidade Sexual e o casal de donas do estabelecimento.

Conversamos sobre uma variedade de assuntos mas o que gerou maior discussão foi o tema família. Uma mulher de um dos casais deu um depoimento que a levou às lágrimas: começou a contar que infelizmente, por coisas da vida, não conseguiu se sustentar fora da casa dos pais e teve que voltar a morar com eles, e que desde então assumia que levava uma *vida dupla*. Dizia que era “meio óbvio, já que não ligavam homens na casa dela”, mas que “por *respeito* aos pais, ela não expunha sua homossexualidade”. Disse ainda que uma vez tentou ir “para o *tudo ou nada*”. Convidou a mãe para ir a um estabelecimento como aquele em que estávamos e *abriu o jogo*. Contou que a mãe foi muito dura com ela e falou que: “Nunca, jamais aceitaria. Que ela [era] sua filha, mas que [a não aceitação da sua homossexualidade, ela] levaria para o túmulo”.

Ela contava tudo com muito sofrimento: que é muito difícil conciliar o relacionamento e a família, que vive como se fingisse ter filhos de um relacionamento anterior: separa fins de semana para a família e fins de semana para a namorada. Que essa vida é muito difícil, mas que ela deve isso aos pais: uma vez que está debaixo do teto deles, ela deve *respeito* a eles. A namorada dela disse que conquistou *respeito* em casa, mesmo sendo de “família evangélica”. Conta que tem dois filhos de relacionamento anterior e que atualmente a namorada pode buscá-la quando vão viajar, mas que já tentaram *jogar sujo* e tirar a guarda dos filhos dela [refere-se ao ex-marido]. Ela diz que *enfrentou* e agora não se fala muito no assunto: não tem *aquela aceitação*, mas vive a vida dela em paz.

Do outro lado, havia um casal de ex-namoradas. A primeira dizia que era muito difícil, que levava também uma *vida dupla*: quando sua mãe percebeu que havia uma *amizade muito próxima*, começou a implicar e tentou cortar de todas as formas. Um dia chegou à casa da mãe e ela estava

passando mal: alguém havia ligado para a casa da mãe dela e dito que ela era *a pegadora*, que estava *pegando* uma menina de 17 anos e que, se a mãe não fizesse nada, ela iria denunciar. Contou ainda que um dia encontrou a ex-namorada do irmão num bar de lésbicas, que a cumprimentou discretamente, mas pensou: “Ih, agora ferrou!”, mas a ex do irmão não contou nada a ninguém. Outro dia a ex do irmão passou com o carro e o irmão comentou: “Olha lá, aquela é o macho dela. Por que toda sapatão tem que engordar?” E ela disse: “Sei lá, como eu vou saber?”. Disse que o pai dela aparentava não ligar, mas que ela viu ele um dia falando que ela saía muito, que tinha que dar um jeito. A mãe dizia então que o jeito era “dar bebida pra ela, que quando ela bebe fica com sono e vai dormir em casa”. Ela dizia que era um absurdo, porque a mãe preferia ter uma filha alcoólatra a ter uma filha lésbica e que aí ela percebeu que a mãe também sofria pressão do pai para controlar a vida dela.

Essa moça disse ainda que ficou noiva de um cara, só pra tentar ver se dava certo, se correspondia às expectativas. Mas não deu certo, terminou o noivado com as coisas compradas, inventando uma briga para terminar e que o noivo ainda queria fazer terapia de casal pra tentar trazê-la de volta. Hoje ela está namorando uma garota de 19 anos que, segundo ela, é muito imatura: se elas brigam, fica cada uma de um lado da balada.

Nesse ponto do relato, a ex-namorada disse para o grupo ali reunido que ainda tinha esperança de voltar com ela. Que “a gente faz tudo por amor”, até ouvir as brigas dela com a namorada atual, e que ela ficava lá na torcida na esperança de que a outra ia voltar. A moça então dizia: “Vai saber, né, o que pode acontecer, quem sabe a gente volta mesmo”, alimentando a esperança da ex. Depois entendi o porquê dela alimentar essa esperança: quando as duas se separaram, ficaram um tempo sem se ver, com raiva. Porém, depois ficaram amigas e, segundo a que está namorando hoje, ela é a única amiga, a única pessoa com quem ela pode contar, que ela pode ligar e chamar pra comer alguma coisa, ir num restaurante. Ou seja, ela é a única pessoa mais próxima que sabe da sua homossexualidade. Por sua vez, essa mulher é mais resolvida com a família, a mãe sabe e apenas pediu para “nunca aparecer com nenhuma namorada em casa” e a aconselha a arrumar outras namoradas, a esquecer a ex e a tocar a vida.

Nesse relato, temos mulheres de estratos médios-baixos e vemos duas situações. A primeira, a de um casal de meia idade cujas integrantes vivem cada uma na casa dos seus pais e tentam conciliar, com sofrimento e sob chantagens emocionais e ameaças, o relacionamento afetivo-sexual e a relação com a família de origem. Vale salientar o quanto a luta para preservar a guarda dos filhos colaborou para que uma delas obtivesse maior *respeito* junto aos pais. A segunda situação envolve duas amigas que são ex-namoradas. Entre elas, se desenrola todo um jogo de sedução, que envolve forte apelo emocional: de um lado, ouvir sobre as brigas da ex com sua namorada atual e confortá-la nas dificuldades de administrar a vivência de relações afetivo-sexuais e a vida familiar; de outro: “vai saber o que pode acontecer, quem sabe a gente não volta mesmo”. Os conflitos familiares são acentuados por “alguém”, provavelmente outra mulher de suas relações ou das relações de sua atual namorada, que liga para a casa da mãe e os alimenta.

Relato 2: Uma rede de mulheres de estratos médios e médios-altos em que várias integrantes se relacionam com mulheres vão ao casamento de uma das garotas da rede, diário de campo agosto de 2005:

Em junho de 2005 fui convidada por uma amiga de uma informante para ir a um casamento. Tratava-se de uma rede de mulheres de estratos médios e médios-altos na faixa dos vinte e poucos

anos, que em dado momento participaram de um time de futebol feminino universitário. Boa parte delas se relacionava com mulheres (algumas não exclusivamente) e várias haviam se relacionado entre si.

Pela manhã, as ex-colegas de time marcaram pontos de encontro e vários carros seguiram em comboio para o local do casamento. No carro, os comentários giravam em torno das roupas que estavam usando, da “balada” da noite anterior e de um “será que fulana vai estar lá?”. Depois encontramos outra amiga que disse que tinha uma bota no carro, porque a noiva tinha falado para ir bonitinha. Nova discussão: para quem a noiva havia pedido para ir arrumadinha?

A maior parte das meninas tinha cabelos curtos e boa parte também usava cabelos desfiados. As roupas eram femininas, mas ao mesmo tempo sempre tinha um detalhezinho que mostrava que elas não eram o modelo feminino mais clássico: uma gravata usada com saia, uma bota ao invés de salto. Quase todo mundo ali era de certa forma ex de alguém. Por isso elas estavam falando de um jeito meio cifrado no carro: será que fulana vai estar lá? Será que ciclana? Uma das garotas tinha dito que o *babado* era que ela achava “um saco esse monte de ex juntas” e tinha alguma coisa que irritava especialmente, uma ex dela que queria continuar amiga e que ela não tinha “obrigação de continuar amiga de ninguém” e que gerava mal-estar e constrangimentos todo mundo ali já ter “ficado com todo mundo”. Uma delas chamou isso de *rebuceteio*.

Ao chegarmos, alguém indicou a direção em que ficava a capela. “Vai ter padre!!!?”, comentou uma das garotas em tom de brincadeira. Depois, disse que estava tentando demover a noiva da idéia de casamento: “é muito formal, uma convenção boba, as pessoas deviam simplesmente morar juntas”. Antes de chegar à capela, as meninas brincavam com uma das garotas que supostamente tinha apanhado do namorado, depois ficou claro que ela havia se machucado jogando e que a brincadeira era porque ela tinha um namorado, o único rapaz que acompanhou a caravana.

A cerimônia foi civil. A “capela” era um tablado decorado com dois blocos de cadeiras de frente, ao ar livre. As garotas do time se sentavam juntas e não pouparam pequenas demonstrações de afeto, de modo que era possível saber exatamente quais eram os casais. Ao final, as garotas foram juntas também, aos pares para a fila para cumprimentar os noivos e desceram todas juntas para o lugar onde ocorreria a festa.

Ao chegarem, juntaram mesas e fizeram uma mesa comprida onde o namorado de uma delas era o único homem. Era uma mesa ruidosa: elas começaram com chopp e chamaram atenção fazendo brindes e cantando “lalalala-lala-lá-vem-a-noiva-la”, num ritmo conhecido por ser entrada dos jurados de calouros do Sílvio Santos, todas juntas, batendo palmas. A tarde foi passando entre paqueras, sutis trocas de farpas entre ex-namoradas e ciúmes de namoradas atuais. Duas ex-namoradas, a dada altura discutiam se questões de casais homossexuais deviam ser encaminhadas para área cível ou área de família. Uma delas contou um caso: uma ex-paixão que se casou com um rapaz “de fachada”, o alvo da crítica era que a outra trocasse por status a possibilidade de viver a própria vida sem ter interferência de ninguém. Referiam-se a outras como *meninas que são gays*. Em outro momento, uma garota disse a uma ex-namorada que tinha conhecido uma professora de uma determinada universidade numa viagem a Fernando de Noronha e que pegou o contato para ela. Conversando, identificaram várias pessoas em comum. Referiu-se a esse meio como *burguesia*, sua ex-namorada respondeu, parecendo estranhar: “mas, como assim burguesia? E você é o quê?!”.

Quando anunciaram que o bolo seria cortado, todas foram para o lugar em que havia um tablado com uma mesa onde havia bolo e doces. Houve todo o ritual de trocar as taças de champagne e de cortar o bolo. Enquanto o pessoal de serviço cortava e servia o bolo, a noiva foi pegar o buquê para jogar. Quase todas as mulheres solteiras que estavam lá eram do time de futebol, muitas já tinham trocado de roupa porque havia uma quadra na chácara e tinha se avisado para quem quisesse jogar bola trazer roupa. Muitas trouxeram mochila e já estavam ou com roupa do time de futebol e calção ou com alguma outra camiseta e short de jogar bola e algumas estavam de chuteiras também. Na hora em que a noiva foi se posicionando para jogar o buquê, essas meninas foram se arrumando lá na frente e elas brincavam, como quem joga bola e está marcando alguém, de disputar o lugar com a outra. Uma delas se movimentava como se estivesse fazendo um alongamento e meio que ficou tácito que elas iam tentar pegar o buquê. Elas pareciam se divertir com a situação de pegar o buquê e brincavam, numa “marcação homem a homem”. Quando a noiva jogou o buquê, quem pegou foi uma garota do time que estava do lado da namorada dela. Com uma mão ela pegou o buquê e com a

outra ela já abraçou a namorada. Eu não vi, mas depois comentaram que as pessoas ficaram bem sem graça por ter sido uma menina que estava com outra a pegar o buquê. Quando chegou a equipe que estava fazendo a filmagem, elas mesmas ficaram sem graça e os noivos foram abraçá-las. A impressão era de que eles foram abraçar, assim, porque ficou uma situação meio constrangedora. Elas acabaram posando para o vídeo dando um selinho, depois as duas com o noivo e com a noiva, e todo mundo ficou olhando, enquanto todas as outras garotas do grupo se matavam de rir.

Esse relato envolve dois conjuntos de situações. O primeiro conjunto tem relação com o modo pelo qual as meninas *gays* procuravam se fazer visíveis e “demarcar seu território” naquela cerimônia de casamento: a escolha das roupas, as brincadeiras, sentarem juntas durante e depois da cerimônia, ir cumprimentar os noivos aos pares, beber bastante, fazer barulho, fazer performance de jogadora de futebol para pegar o buquê. A situação de pegar o buquê e beijar a namorada foi espontânea, não estava planejada, mas combinava bastante bem com o que elas discutiam acerca de direitos relacionados ao reconhecimento das uniões homoafetivas e com a crítica a situações que implicam submeter a autonomia, na vida afetivo-sexual, à manutenção do *status*. Juntas, na situação do casamento, encenavam em grupo seu drama: manter autonomia e status sendo *meninas gays*. O segundo conjunto de situações as aproxima um pouco mais do relato 1. O grupo de amigas é restrito, as relações deslizam entre amizade e relação afetivo-sexual e elas oscilam entre a paquera que provoca ciúmes em ex-namoradas e namoradas atuais e a evitação em relação às ex-namoradas que fazem parte do mesmo grupo.

O isolamento e a restrição da rede de apoio, mesmo entre as que têm um campo de manobra maior para lidar com o lugar desfavorável a que estão submetidas, funciona de modo a deflagrar uma tensão entre iniciar e manter relações estáveis e fazer isso num cenário em que o grupo de suporte coincide de modo ambíguo com o espaço para obter parceiras. No relato 1, o caráter problemático do relacionamento atual fazia com que a garota aceitasse flertar e alimentar as esperanças de volta da ex-namorada e amiga. No relato 2, essa dinâmica já tinha até um nome, *rebuçeteio*, mas, por mais que as garotas a reconhecessem e tentassem evitar, ela agia: se a garota que lembrou à outra que era uma integrante da burguesia tentava se afastar da ex-namorada que “puxava papo”, sua namorada atual já dava mostras de estar bastante enciumada. Nesse contexto, não é de se estranhar que relações estáveis acabem por não resistir à tensão, por mais que sejam desejadas e inclusive, muitas vezes, necessárias.

Uma consequência do reconhecimento dos riscos dessa dinâmica é a estratégia - que

também se verificou na pesquisa de Meinerz (2005) – de não restringir seu grupo de amigos apenas a mulheres que gostam de outras mulheres. Assim, entre as jovens de estratos médios, o grupo de amigos é composto por heterossexuais e homo ou bissexuais e, entre os últimos, há homens e mulheres. As *minas do rock* são uma exceção: têm um grupo de amigos em que predominam mulheres, sendo que algumas redes de amigas são quase exclusivamente homossexuais. Entre as mulheres de estratos médios adultas, há uma distinção entre as que têm sexo com homens e as que não. As primeiras, têm amigos homo e heterossexuais de ambos os sexos, enquanto as segundas, têm amigos homossexuais de ambos os sexos. Nos outros estratos sociais, não há muita distinção em termos geracionais. Entre mulheres de estratos médios-baixos, o grupo de amigos inclui homens e mulheres homossexuais e, nos casos de jovens estudantes ou mulheres que têm vínculos de amizade no trabalho, também heterossexuais. Entre as mulheres de estratos populares, as “femininas”, especialmente as mais jovens, tinham grupos de amigos formados por homens e mulheres homossexuais, mas a maioria das “masculinas” prefere ter amizade com heterossexuais, especialmente com homens. Entre as “masculinas”, há inclusive bastante resistência a ter outras amigas *entendidas*, exatamente pelos riscos que isso traz para a manutenção de seus relacionamentos afetivo-sexuais.

2.3. Cenas de um ritual entre famílias na zona sul

Na primeira parte deste capítulo, mulheres *masculinizadas*, especialmente as *exclusivamente ativas*, e mulheres *bissexuais* ocupavam o lugar de “exterior constitutivo” contra o qual se estabeleciam convenções acerca de gênero, sexualidade e corporalidades válidas para a maior parte das entrevistadas. A partir deste tópico, analiso o material proveniente das possibilidades de interação em campo e das entrevistas realizadas com mulheres de estratos populares que residem em bairros situados nos extremos do município.

Boa parte dessas mulheres são as mesmas que podem ocasionalmente ser vistas circulando nos pequenos bares do Bixiga ou em boates como a Gruta ou a já extinta Êxtase. A maioria delas prefere constituir parcerias a partir de performances de gênero distintas, sendo que boa parte aprecia também distinções entre atividade e passividade nas relações sexuais. Entre estas, há várias “masculinas” que tomam por parceiras mulheres que *eram*

heterossexuais antes delas. Na literatura antropológica brasileira sobre sexualidade, apesar de terem sido raramente objeto de estudo, têm sido associadas, a partir de leituras do trabalho de Peter Fry (1982), ao modelo “tradicional” ou “hierárquico” de classificação da sexualidade. Nos últimos itens deste capítulo, remeto a essas mulheres para pensar processos de construção de subjetividades e de materialização dos corpos. Início com um relato etnográfico, cujo conteúdo será analisado nos próximos tópicos.

Em janeiro de 2006, fui convidada para uma festa que celebrava a assinatura da declaração de convivência homoafetiva de Ana e de Márcia. Era uma das mais de 150 declarações de união que a Associação da Parada do Orgulho GLBT registrou em cartório entre 2003 e 2007, seguindo o primeiro livro de registros lançado em 2003 pelo Grupo Gay da Bahia. Márcia trabalhava numa companhia de limpeza e Ana era costureira. A festa foi num bairro da zona sul de São Paulo, cuja referência mais próxima é a represa de Guarapiranga. Depois da avenida, porém, havia ainda uma boa distância percorrida por meio de ruas estreitas. O representante da Associação reclamava: foi comprar cigarros, mas o bar não tinha nenhuma das marcas que são vendidas na maior parte dos locais no centro: “nossa, só marca estranha”. Na rua, um carro, com as portas abertas, tocava *rap*. O salão, conseguido pelas noivas com apoio do assessor de um vereador, ficava na esquina.

No salão ainda meio vazio, havia mesas e cadeiras de plástico. Encontramos um casal de homens, um médico e um enfermeiro, que haviam registrado sua união meses antes. A maioria dos convidados aparentava compor famílias heterossexuais com seus filhos. Havia muitas crianças. Olhando com mais atenção e conversando enquanto as noivas não chegavam, percebemos que eram casais de mulheres, “pretas” ou “pardas” em sua maioria. Nas “masculinas”, não se percebia os seios, provavelmente disfarçados por faixas que os apertavam junto ao corpo, ocultadas por camisetas usadas por baixo da camisa. Todas usavam calça e camisa social, sapatos masculinos, cabelos cortados à máquina e algumas estavam de gravata. As “femininas”, a grande maioria acompanhada por filhos, usavam saia, saltos altos e cabelos compridos penteados. Da porta do salão, via os casais chegando um atrás do outro, vindo a pé. Quando eventualmente encontravam conhecidos, se via os cumprimentos no meio da rua.

O salão estava enfeitado como se fosse para uma cerimônia religiosa de casamento. De uma das entradas, saía um tapete vermelho que levava até uma mesa, enfeitada com

flores e um grande laço de tecido. Pétalas de rosas jogadas no chão, as mesas também estavam enfeitadas: toalha de cetim com laços e pequenos vasos de flores. Márcia chegou. Aparentava cerca de 27 anos, “branca”, gordinha, cabelos curtos arrepiados. Vestia uma roupa de noivo, com casaca sobre a camisa branca ajustada por uma gravata larga acetinada. Ana ainda demorou.

Ana, “preta”, na faixa dos 30 anos, usava um vestido de noiva com decote grande, que acentuava suas formas exuberantes. Os cabelos alisados estavam arrumados sob a grinalda. Os pais de Ana não vieram, “não aceitavam aquilo”. O problema, me explicou depois, não era ser uma mulher, mas era a Márcia: eles não gostavam dela. Cleide, uma das madrinhas – “parda”, 35 anos, “masculina”, usava calça, camisa branca e cabelos no estilo *mullet* dos anos 1980 – entrou de braços com ela. Um casal de crianças as seguia: a filha de Ana e o filho da companheira de Cleide. A companheira de Cleide e outro casal estavam situados ao lado da mesa. Esse casal era formado por uma mulher mais velha, “preta”, cabelos alisados, escovados e tingidos de castanho claro, saia abaixo dos joelhos e blusa de um tecido fino e por sua companheira, “parda”, roupa social masculina impecável e cabelos grisalhos bem curtos. Soube depois que viviam juntas há 23 anos.

Atrás da mesa, o representante da Associação fez a leitura do documento: declarava o tempo de existência da relação e definia o que deveria ser feito com os bens em caso de dissolução da união ou morte de alguma das parceiras, além de quem poderia autorizar procedimentos médicos em caso de doença. Todas assinaram. Márcia se colocou de joelhos para colocar a aliança em Ana. O filho da companheira de Cleide perguntava: “E aí, vai ter beijo, né? Tem que ter beijo, elas vão beijar, né?”. Quando elas se beijaram, ele foi o primeiro a bater palmas, ali do lado.

Os elementos do ritual repetiam o de um casamento heterossexual, como beber trocando taças, tirar fotos com os *padrinhos*, cortar o bolo junto. Ana disse que já foi *amigada* e que “o maior sonho” da vida dela, “que nenhum homem lhe permitiu realizar, era entrar num lugar vestida de noiva para se casar”. Após a sessão de fotos com os *padrinhos*, o casal foi cumprimentar os convidados em cada mesa. Nesse momento, começaram a chegar algumas pessoas que não eram convidadas e a porta foi fechada. Entre os convidados, não havia muitos homens homossexuais, a maioria era de mulheres e vários casais heterossexuais amigos. Os convidados, exceto as crianças, eram mais velhos (a

maioria acima dos 30 anos) que as pessoas que chegaram depois.

A festa foi toda preparada por amigos, da comida às lembrancinhas. Soube, depois, que lá havia mulheres vindas de vários bairros da região. As bebidas se resumiam a batida caseira, refrigerante e cerveja de garrafa. A comida, churrasco, arroz e salada. A música era *rap* e *funk* carioca, além de alguns *hits gays* tocados no começo. Os convidados se sentavam às mesas, que tomavam boa parte do salão, e as pessoas que vieram de fora ficaram mais na frente, dançando e bebendo. Nas mesas, as pessoas se sentavam em família, no máximo entre famílias amigas. Havia muitas crianças, as conversas que tive com alguns casais no local levavam a crer que eram filhos de relações heterossexuais anteriores das “femininas”. Betão, que me acompanhou a campo, a certa altura disse: “o mais interessante é que aqui na periferia é como no interior, você tem uma família, não importa que sejam duas mulheres, uma é masculina e a outra é feminina, e as pessoas respeitam, cada um tem sua casa, a sapa-macho paga as contas, compra roupa e tal”.

As distinções entre “masculinas” e “femininas”, “casadas” e “solteiras” se faziam sentir a todo momento. As *casadas* ficavam a maior parte do tempo sentadas nas mesas: a “masculina”, a “feminina” e os filhos. Quando as “femininas” *casadas* iam ao banheiro – um masculino e um feminino no fundo do salão – as “masculinas” as acompanhavam e aguardavam junto à porta. As “masculinas” se apresentavam pelo nome de mulher, mas algumas eram chamadas pelo sobrenome. Por vezes, levantavam da mesa para cumprimentar outra “masculina”. As “femininas”, por sua vez, não saíam da mesa sozinhas. Casais se cumprimentavam e interagiam entre si. As *solteiras* ficavam separadas e dançavam, tanto as “masculinas” como as “femininas”.

Num domingo à tarde, no bar Quero Mais, no Bixiga, eu e Betão encontramos Silveira, uma das “masculinas” que conhecemos nesse casamento. Recém-separada/o, Silveira estava voltando a sair. Contou que “o pessoal sai só de casal e que quem se separa já não faz mais parte do grupo”, que “isso é uma forma de se evitar *traição*”. Betão, por sua vez, comparou o relato de Silveira com suas vivências no interior de São Paulo: “É, assim você tá entre amigos, casais. O trululu não vai cantar a trululéia do outro, que aí é morte na certa ou uma coisa bem feia. A trululéia não vai pegar outra trululéia. Então, é uma segurança pra você ficar de boa”. Para Silveira e Betão, todas aquelas distinções entre *masculinas* e *femininas*, *casadas* e *solteiras* pareciam ser muito familiares. Mais do que

uma celebração do “machismo”, na fala dela/es aquilo tudo parecia ser um conjunto de “regras” para propiciar a boa convivência e o *respeito*, absolutamente valorizado pela maior parte das mulheres com que pude conversar na “periferia”. No próximo tópico, a partir de uma análise dos sentidos da categoria *respeito* entre essas mulheres, inicio uma reflexão sobre hierarquias e sobre o espaço de agência desses sujeitos.

2.4. O respeito nosso de cada dia: o espaço de agência na “periferia”

Um trabalho realizado com ativistas lésbicas da zona leste de São Paulo (Medeiros, 2005) reforça a distinção entre “centro” e “periferia” ao contrapor a concepção de visibilidade das *mulheres do centro* à vivência do *ser lésbica* como uma *condição*, na “periferia”, ressaltando a inviabilidade do desvelamento de comportamentos ambíguos nesse último contexto:

Frente ao comentário de uma mulher neste encontro [nacional do movimento lésbico] de que Flávia era bissexual porque já fora casada com um homem, ela respondeu: “A pessoa não é bi porque ficou com homem uma vez. É bi porque fica vez com homem, vez com mulher”. Esta posição contrária à bissexualidade parece ser nodal para estas mulheres, porque centraliza concepções acerca do ser lésbica, do ser lésbica na periferia, e da vinculação no movimento lésbico – dimensões que parecem formar três vértices de um triângulo. (...) Luiza [referindo-se a um grupo ativista lésbico do centro] continuou: “elas têm uma outra concepção de visibilidade. Elas não sabem o que é não poder assumir para não sofrer agressão”. Seguindo esta argumentação, a bissexualidade torna-se inconcebível: na periferia só se assume quem está certa de sua condição, e esta idéia de condição, por sua vez, inviabiliza pensar um relacionamento com homens. Experimentar os “dois lados” pode levar a conseqüências nefastas, conforme narrou Luiza: “Aqui na periferia, se uma menina fica com a Fabiana, por exemplo, e depois fica com um rapaz, se o rapaz sabe que ela ficou com a Fabiana, ele acaba com a menina na paulada”. É neste sentido também que a idéia de se “estar lésbica” é muito criticada e é localizada às mulheres do centro da cidade. (Medeiros, 2005 – grifos meus)

Uma distinção rígida entre “centro” e “periferia” pode ser questionável, visto que no centro, especialmente no Bixiga, situam-se os locais de lazer de maior frequência das moradoras dos bairros mais distantes, considerando os locais externos aos próprios bairros. Mas antes de qualquer questionamento, cabe entender melhor como se dão as coisas no espaço do bairro. Cleide (35 anos, *parda*, encarregada de pessoal e *madrinha* da cerimônia que relatei acima) falou bastante sobre uma categoria que foi muito mencionada nas entrevistas com mulheres de estratos populares e moradoras dos bairros mais afastados do centro: o *respeito*. Em sua fala, o *respeito* aparece como um valor importante, mas também como espaço de agência, visto que é o que lhe permite ser uma mulher que vive com outra

mulher no *bairro* onde mora, no extremo da zona sul de São Paulo:

Regina: E essa coisa de ficar com mulher, como é que é isso com as outras pessoas que convivem com você, tipo família, trabalho, amigos...?

Cleide: Normal, pra mim é normal porque é uma coisa minha, meu particular. Tanto meu pai, como minha mãe, vem família minha aqui, tias, todos respeitam. Sempre respeitaram. Eles têm a opinião deles, mas sempre respeitaram meu lado, meu espaço. Porque eu sempre tive meu espaço. Eu saí de casa com 17 anos, então não tiveram muita opção de crítica.

Regina: E você contou pra eles antes ou depois de sair?

Cleide: Assumi antes. O que importou sempre pra mim não foi meu irmão ou meus parentes, nem meus colegas, também, foi meus pais.

Regina: E como é que foi com eles?

Cleide: Ah, meu pai falou pra mim, que era um sonho que ele tinha de me ver entrando numa igreja, casando, dando neto pra eles. Eu falei: “É a sua felicidade, e a minha? Você não quer ver a minha felicidade?”. Ele disse: “Quero”. Não foi preciso brigar. A minha mãe também, eu falei antes de sair de casa, ela falou: “Não importa o que você faça, você vai ser sempre a minha filha”. Então, a partir desse momento, nunca me importou o que os outros pensam. No trabalho, eu sou uma boa profissional, eu faço meu serviço. Independente da minha vida sexual, meu serviço não interessa quem eu deito numa cama ou não.

Regina: E com relação assim a amigos, você descobriu que você gostava de mulher cedo, né, com treze anos, e como é que foi isso com escola, amigos...?

Cleide: Sempre fui bem em escola, nunca deixei nada influenciar, e tipo... os meus amigos, até eu não contar pros meus pais, eles me ajudavam a esconder, se fazia de meus namorados e tudo mais. Aí eu falei: “Não, eu vou contar.” E em relação a isso daí, eu nunca tive problema. Meus amigos até hoje são mais homens. Fui madrinha de casamento deles. Eles vêm na minha casa, conhecem a minha mulher, vêm aqui, sentam, jantam, almoçam aqui, trazem a esposa deles.

Regina: É, e nunca teve assim discriminação na escola pro seu lado?

Cleide: Não, eu sempre fui muito na minha.

Regina: É, eu estou vendo que a tua postura é sempre essa: “a minha vida é a minha vida”...

Cleide: É, eu sempre fui... Essa coisa de querer aparecer, não... Eu sempre fui muito na minha, então a minha vida entre quatro paredes é minha. Fora, é outra questão. Eu acho que eu devo respeito ao pessoal e até então é a mesma coisa: homem e mulher não vai sair por aí se agarrando, se comendo. Então, é a mesma coisa que eu te digo, se homem e mulher não faz, porque é que eu vou fazer? Então, é o respeito que eu acho que todo mundo deve ter.

Regina: E no bairro, como é que é? O povo fala, morar num bairro, é muito preconceito, o povo cuida mais da vida dos...

Cleide: É normal, conheço toda a vizinhança, todo mundo sabe e me respeitam. De boa. Bebo com eles, brinco com eles, vou em churrasco na casa deles. De boa.

Regina: Tem algum jeito, assim, pra manter o respeito das pessoas quando você mora num bairro?

Cleide: É você sempre se manter tipo na sua, é você não querer extrapolar uma coisa, porque tanto faz, é que nem eu te falei: se um homem e uma mulher extrapolar, eles já perdem o respeito, entendeu? E a mesma coisa é com a gente. Você não tem que extrapolar. Você tem que estar sempre na sua.

Regina: E extrapolar é tipo...?

Cleide: É dar uns amasso na frente dos outros, se agarrar na frente dos outros, porque um pode aceitar, mas cinco, não. Então, você tem que manter seu respeito. Que nem tem uma mina que sai com um ou outro, que dá pra um e outro, o povo vai falar: “Pô, aquela mina é a maior galinha!” Querendo ou não, se pegar, você tá ali criticando, entendeu? Então, se a gente critica, porque os outros não vão criticar?

Para mulheres mais velhas, a vida organizada em torno de famílias e a separação entre público e privado ganham importância no sentido de garantir o *respeito* no bairro, bem como no trabalho e entre amigos e familiares. Como relataram as colaboradoras de

Medeiros (2005), não se trata de administrar o segredo, mas de assumir uma *condição* e manter a relação de modo que a única diferença em relação às outras famílias do bairro seja o sexo da esposa.

Outras mulheres falaram sobre a importância de que uma das duas parceiras seja mais “masculina” não só nos roteiros eróticos, mas também na interação com outras pessoas no bairro. Vejamos abaixo a fala de Flávia (24 anos, negra, diarista, mãe de três filhos e frequentadora tanto dos bares e boates no bairro de moradia, no centro e em bairros de classe média quanto das atividades de um grupo ativista em Diadema):

Flávia: Eu gosto de mulher um pouco mais masculina, mas que não seja muito masculinizada. Eu não consigo me ver saindo com uma menina... uma menina num salto, eu não consigo.

Regina: Mas o que passa pela sua cabeça, assim... a menina no salto rolaria o quê? O que não seria tão legal? E a menina mais masculina o quê que rola?

Flávia: Não, é assim, mais masculina, mais menininho assim, me chama mais a atenção, agora eu não saberia te explicar. Agora, no Bardagrá mesmo, vai muita menina bonita, loira, né, nossa... Mas eu não... não me chama a atenção. E geralmente as meninas que vem pra ficar comigo, são femininas, mais femininas que eu. E eu não consigo ficar, não tem jeito.

Regina: E você sempre ficou com menina assim, mais masculina?

Flávia: Sempre. E eu conheço casais assim, que as duas era feminina, aí uma ficou mais menininho, porque falava que não dava pra andar as duas junto, feminina. Elas falavam assim, que saía as duas junto, aí os caras mexia, queria passar a mão. E que elas ficando mais assim, já não ia mexer né? Aí não, a mina tá com a outra, aí não vai mexer, né?

Regina: E você acha que é verdade isso, assim, da tua experiência, você que fica com as meninas mais masculinas, você acha que o cara respeita mais mesmo quando você tá com uma menina mais masculina?

Flávia: Ah, eu acho que respeita, né, ver você com uma menina mais assim. Por mais que ele saiba que ela é mulher, na hora que ele bater o olho nela, já vai saber que ela é o seu caso, né? Eu acho que respeita. Agora, que nem, elas falava que saía as duas, no salto, assim, de sainha, os caras mexia, ficava uma coisa meio chata. Aí falaram assim: “Uma vai ter que mudar o estilo de ser”. Aí aquela que gostava de andar mais largadinha, aí ela, hoje em dia assim, ela não parece mulher. Geralmente é assim.

Do mesmo modo que a *discrição* e a estilização dos corpos na direção de uma “feminilização” respondem a determinadas normatividades, se constituindo como espaço de agência para a maioria dos sujeitos que colaboraram com esta pesquisa, a “masculinização”, a composição de pares diferenciados por atributos/performance de gênero e a manutenção do *respeito* se constituem em instrumentos cruciais de agência para as mulheres sob foco neste item.

Além da “masculinização” e de *ficar na sua*, comportar-se de modo bem humorado e fazer-se querida pelas pessoas de forma a “compensar o estigma” também são estratégias adotadas para garantir o *respeito*. Esse é o caso de Betão (31 anos, “pardo”, *homens trans* e meu companheiro de campo, de quem falei na introdução dessa pesquisa. É também o de

Souza (32 anos, “parda”, *entendida*, ambulante, com ensino médio incompleto) e o de Paula, de quem falo um pouco mais abaixo. A constituição de pares entre “masculina” e “feminina” faz com que se tornem inteligíveis como *casais* e a manutenção do *respeito* e a adoção por parte das masculinas de um estilo mais sério ou mais carismático e bonachão acabam por dissociá-las de significados negativos associados à idéia de *sapatão*. Manterem-se mais próximas de homens heterossexuais e de casais, além de afastá-las da concorrência com outras “masculinas” *solteiras*, também atenua a relação de concorrência que poderia se estabelecer entre elas e os homens heterossexuais, por meio da *camaradagem*.

Apesar de haver estratégias que garantem o espaço de agência nos *bairros* de “periferia”, e dessas estratégias serem acionadas por boa parte das mulheres que vivem nesses espaços, é preciso dizer que nem toda “periferia” é igual e que não há estratégias únicas. Entrevistei duas mulheres no extremo da zona leste de São Paulo: Edilene, *branca*, 25 anos, ensino médio concluído e Paula, *parda*, 39 anos e escolaridade menor que o fundamental, ambas desempregadas. Nenhuma delas havia tido relações sexuais com homens na vida. Ambas descreviam-se como *masculinizadas* e mantinham uma estilização corporal baseada no uso de cabelos curtos e roupas *largas e confortáveis*. No entanto, ambas valorizavam o igualitarismo na divisão das tarefas domésticas e na contribuição financeira para a manutenção das despesas do casal e, ao contrário de algumas “masculinas” que conheci na zona sul e noroeste, criticavam a idéia de ser exclusivamente *ativa* ou *passiva*.

Paula apresentava-se como sendo *entendida, assumida desde a adolescência*. Havia trabalhado durante anos como copeira num banco e tinha um histórico de relações duradouras com parceiras que *eram heterossexuais* antes dela: “Eu sou uma pessoa muito carinhosa e sincera. Só que as pessoas que eu arrumo não são assim: chega uma altura do campeonato e demonstra quem é. Aí, eu começo a me magoar”. No caso da primeira mulher com quem coabitou, o motivo do rompimento foi a descoberta da traição da parceira. Com a segunda parceira fixa “foi o saravá que a [terceira] fez para conquistar” a entrevistada que pôs fim ao relacionamento. A mãe da terceira companheira incentivava e procurava convencer a filha a separar-se da entrevistada, mas a história ainda não tinha tido desfecho na época em que entrevista foi realizada. A irmã dessa companheira também era

entendida:

Essas meninas aonde a irmã dela vai, são tudo sacana, suruba, essas coisas, sabe? E eu já falei que eu não gosto desse tipo de coisa. Ou é ou não é... São tudo entendida, mas tudo da pá virada. Elas não têm sentimento, elas deitam com qualquer pessoa, eu não acho justo. Tem que ter respeito, porque as pessoas já criticam: ‘olha lá, as maloqueiras!’. Eu tenho essa opinião comigo. Aí a gente já estava meio balançada, as meninas falou que ia tentar arrumar uma outra mulher pra ela. Ao invés de dizerem: ‘senta com ela, conversa, vê o que está acontecendo’. Não. E ela ficou com isso na cabeça. Ela foi sincera comigo, ela falou: ‘vão me apresentar’. Eu falei: ‘boa sorte, vai conhecer ela, vai ver como ela é’. As meninas falaram que essa mulher tem uma fabriquinha... Você está vendo como eu estou me sentindo? [...] Um dia eu encontro alguém para dar o carinho que eu tenho, tudo aqui dentro. Eu tenho muito carinho para dar para as pessoas, muito carinho mesmo, só que precisa me compreender e gostar de mim também, entendeu? Aí vai ser feliz para sempre. Pode até ter dez filhinhos, me dando carinho, eu ajudo a criar os dez filhinhos. Você está entendendo? Eu não sou uma menina de rua, maloqueira, nada disso, só quero carinho e alguém que goste de mim do jeito que eu sou. (entrevista com Paula, 2006)

Edilene, que tinha contato há cerca de seis meses com o movimento LGBT, utilizava a palavra *lésbica* para se identificar. Nunca teve emprego formal e sua última atividade rentável havia sido a posse de um bar no bairro, fechado por pressão da polícia e do tráfico local. Essa mulher teve uma única relação duradoura, com outra que tinha um perfil muito semelhante ao dela. Na época da entrevista, falava em dois motivos pelos quais não conseguia emprego: não tinha “experiência na carteira” e as pessoas achavam que era “muito masculina”:

Edilene: Eu mudo meu jeito conforme o humor. Tem dia que eu estou mais feminina, ou estou mais menininho. Quando eu estou muito pra baixo, eu me visto muito masculina, para não ter contato...

Regina: Você acha que isso afasta as pessoas?

Edilene: Acaba afastando.

Regina: Como é o muito masculino, que você diz?

Edilene: É aquele estilo colocar bombeta [boné] no rosto, camiseta larga, bermuda larga, tênis, pochete, desce, não olha para ninguém, pisa mais duro, pisa mais forte. Não gosto muito de vestir feminino... pelo bar, eu acabei me masculinizando mais. Eu tinha um jeito mais efeminado. Usava salto, botinha de salto, calça apertada; eu fui trocando as roupas conforme a exigência. Sempre tinha aquele besta que vai dar uma cantada em você: ‘mas você não parece’. Mas é muito visão, aqui é muito visão, por mais que você não seja, se você masculiniza, você vai sempre ser apontada. [...] Se você pega um casal que tem a feminina e o masculino, sempre vão falar: “aquele ali é o marido e aquela ali é a mulher”, normalmente é assim. Comigo, não: ‘quem é quem aí?’. Sempre fica aquela dúvida no ar e eu gosto disso, eu acho que é interessante você mexer com a imaginação da pessoa. (entrevista com Edilene, 2006).

Paula e Edilene pertencem a uma mesma rede de amigas, ligadas pelas atividades de uma ONG local. Além disso, têm suas próprias redes de amigos, onde, ao contrário das mulheres que conheci na zona sul, predominam outras mulheres *lésbicas* ou *entendidas*. Geralmente têm conflitos com os homens da região e Edilene, especialmente por não ter um estilo tão carismático, é muitas vezes agredida verbalmente na rua.

Souza, por sua vez, tem uma história um pouco diferente. Tendo nascido e vivido em bairros assinalados com as piores qualificações nos mapas de exclusão social, envolveu-se no comércio de drogas ilícitas e só não morreu *porque os outros morreram antes*. Quando entrevistada, aos 32 anos, era vendedora ambulante. É no *bairro* ou no trabalho que conhece potenciais parceiras, geralmente *heterossexuais* que *querem saber como é*. No trem, indo para o trabalho, poucos meses antes da entrevista, havia sido espancada por seguranças, o que terminou com a exposição pública de seus seios:

O que eu acho mais violento é eles terem tirado minha camiseta. Pra quê que eles tiraram minha camiseta na plataforma? Eles já sabiam que eu era mulher, entendeu? Quando a mercadoria é apreendida, a gente faz uma folha de recolhimento de mercadoria, ali naquele papel vai o seu nome e o seu endereço. Então, saber que eu era mulher, eles já sabiam. Era pra me humilhar mesmo, entendeu? (Souza, 32 anos, vendedora ambulante)

Entre tantas situações violentas relatadas no decorrer da entrevista, foi essa que Souza priorizou relatar quando mencionei a categoria violência. No bairro, jogava futebol com meninas, que a ensinaram a se chamar de *entendida*, mas não gosta de um contato muito próximo com elas porque “não há respeito: quando você vê, uma já está de olho na mulher da outra”. Conheceu os estabelecimentos da região central, apesar de não frequentá-los, porque, ali, *ninguém se interessa* por ela. Prefere ser *ativa* nas relações sexuais com suas parceiras. Durante toda a entrevista, Souza apontou que os problemas pelos quais passava não tinham relação com o fato de *ser entendida*, mas com o seu *jeito* [em referência à sua performance de gênero *masculina*]. Depois de vários *casos*, montou várias casas e ajuda a sustentar alguns filhos de ex-parceiras. Ela compartilha com outras *masculinas* e *ativas* o medo da exploração e a busca por uma mulher *sincera* e *carinhosa*.

Ao analisar os dados obtidos nos bairros mais afastados da “periferia”, por curiosidade, situei no mapa todas as minhas colaboradoras. Procurei os dados sócio-econômicos dos bairros e cruzei os os mapas de exclusão social do município com os locais onde moravam. Comparei o mapa e as histórias das mulheres: as histórias mais tristes e violentas coincidiam com os pontos que tinham as piores qualificações no mapa. Falar em agência num cenário marcado por pobreza, desemprego e violência é bem difícil. Nesse contexto, muitas vezes a “masculina”, que *assumiu* sua *condição*, torna-se muito vulnerável. Elas trabalham muito para proporcionar *o melhor* para suas *mulheres*. As *mulheres do meio*, muitas vezes, não as querem. Frente às suas parceiras “femininas”,

“heterossexuais antes delas”, é comum que não gozem o mesmo *status* de um “homem de verdade”. As histórias de *exploração* pela parceira e de *desrespeito*, por parte da família da mesma, são muito comuns. Relatos em que uma amiga *entendida* procura seduzir a mulher da outra também são muito freqüentes. Daí os grupos formados exclusivamente por casais e as várias “regras”. Silveira me explicava: se um casal se encontra com uma “masculina”, esta deve ser cumprimentada primeiro, com toques de mão usados pelos homens nos bairros de “periferia” e, só depois, deve-se cumprimentar a “feminina”, apenas estendendo a mão; se a “feminina” é *solteira*, uma “masculina” pode cumprimentá-la com beijo no rosto, mas se for *casada* e estiver sozinha, o cumprimento deve ser o mais distante possível.

É sob esse pano de fundo que terminei o relato no item anterior sugerindo que: 1) todas as regras acerca do comportamento de “masculinas” e “femininas” e de “solteiras” e “casadas” durante a festa de “casamento” não deveriam remeter necessariamente à idéia de uma celebração do “machismo”; e, 2) a rigidez e a hierarquia ali não eram exatamente o que pareciam.

A propósito dessas regras, nunca esqueci de uma música do Reginaldo Rossi, cantada por uma “masculina” no karaokê do bar Quero Mais, no Bixiga, na primeira vez em que ali estive. Reproduzo, abaixo, alguns versos que me pareceram citar as convenções que regem a paquera e a relação entre “masculinas ativas” e “suas mulheres”:

Lembro com muita saudade
Daquele bailinho
A gente dançava bem agarradinho
A gente ia mesmo se abraçar
Você com laquê no cabelo
E um vestido rodado
E aquelas anáguas com tantos babados
Você se sentava pra me mostrar

E tudo que a gente transava
Eram três, quatro cubas
Eu era a raposa e você as uvas
E eu querendo o teu beijo roubar
Por mais que você se esquivasse
Eu tinha certeza, no fim do baile
Na minha lambreta
Aquele broto bonito ia me abraçar

Quando a orquestra tocava “Besame mucho”
Eu lhe apertava e olhava seu busto
No corpete querendo pular
Eu todo cheiroso a Lancaster
E você a Chanel

Eu era um menino, mas fazia o papel
De um homem terrível só pra lhe guardar (A raposa e as uvas; Reginaldo Rossi, 1999)

Neste ponto, remeto às mulheres que conheci na *comunidade BDSM*, retomando McClintock (1993) e voltando a olhar para os *grupos de casais* e suas *regras*: de certo modo, aqui também se trata de uma “organização social do risco sexual”. Os grupos e suas regras garantem o *respeito*, que coloca cada coisa em seu lugar, mas colabora também para que as “masculinas” não tenham de recorrer à violência para preservar os limites de seus relacionamentos. A “materialização” (Butler, 2002) de corpos *masculinizados* e “hiper-femilizados” e a citação deslocada - porque “machos galantes” e “fêmeas fatais” habitam corpos de mulheres - de convenções do “universo heterossexual”, remete à “organização sexual do risco social”. Materializações marcadas por performances de gênero radicalmente distintas podem não ser conscientes e intencionais, mas sem dúvida constituem espaço para a agência dessas mulheres quando olhadas em conjunto, incluindo a separação entre *casadas* e *solteiras*, a criação de *grupos de casadas* e o *respeito* às regras. Por meio dessa relativa “rigidez” e num cenário marcado por pobreza, violência e famílias respeitáveis, é essa “parafernália” que permite fazer algo a respeito do que tem sido feito delas, a partir do lugar que ocupam na intersecção entre marcadores de classe, cor/“raça”, gênero, geração e sexualidade.

2.5. “Tem gente que vai pro centro e faz umas paradas erradas”: materialização, performatividade e agência

É comum, na bibliografia sobre homens homossexuais, indicar a homossexualidade como uma variável que facilita a mobilidade social. Esse argumento foi recentemente retomado e modificado por Laura Moutinho (2006) num artigo sobre como “a dinâmica dos afetos e prazeres se cruza com a desigualdade social no circuito GLS carioca”, que analisa relações heterogâmicas em termos de cor e classe no contexto do “turismo sexual” carioca:

O trabalho de campo evidenciou que nesse contexto os homossexuais masculinos mais escuros que moram nos subúrbios e nas favelas do Rio de Janeiro possuem um campo de manobra mais amplo do que aqueles nos quais se inserem rapazes e moças heterossexuais da região e, mesmo, as lésbicas e travestis de diferentes cores que habitam essas áreas. [...] Na busca por compreender a dinâmica da desigualdade social tendo sempre como pano de fundo o quadro fornecido pelos estudos demográficos e sociológicos de orientação quantitativa, chama a atenção como aspectos que muitos interpretariam como restritos à esfera da sexualidade se insinuam na esfera normativa e a modificam,

permitindo que se qualifiquem as muitas formas de desigualdades às quais os indivíduos estão submetidos. (Moutinho, 2006: 103; 113)

No caso das mulheres “mais escuras” e “mais pobres” que moram nos bairros da “periferia” paulistana, pareceu-me que o estabelecimento de um “campo de manobra” para os sujeitos não se dá tanto pela sexualidade, mas pelos deslocamentos espaciais e pelas regras e distinções a que me referi no último item. Digo isso porque a racialização do erotismo em relação a mulheres remete a uma convenção específica no “mercado erótico”, onde personagens como a *morena* ou a *mulata* hiper-femininas e sensuais são valorizadas. Isso vale para as relações heterossexuais e me pareceu (este “pareceu” invoca a fragilidade da informação, porque pude ouvir muito pouco a esse respeito, apesar de ter visto muitos pares homogâmicos e heterogâmicos em termos de cor no campo) ter um peso um pouco menor nas relações que se dão entre mulheres, sobretudo nos estratos mais baixos, onde estava a maior parte das colaboradoras “mais escuras”. As “femininas” “pretas” e/ou “pardas”, como vimos no segundo capítulo, geralmente estilizam seus corpos de um modo que cita essas convenções: cabelos longos e arrumados de modo a parecerem mais lisos, acessórios vistosos, roupas justas e/ou curtas e decotes grandes. As “masculinas”, por outro lado, podem ou não acionar performances de gênero racializadas, a partir de um estilo *hip-hop*. Como referi no segundo capítulo, a diferença geracional desempenha um papel importante em relação às performances das “masculinas” e às convenções de masculinidade que citam. Contudo, essas convenções certamente se afastam do que faz sentido no “mercado erótico” pensado em relação a mulheres heterossexuais. O diálogo dessas mulheres é com convenções de masculinidades racializadas¹⁵⁶.

Eventualmente, alguma “masculina mais escura pobre” que incorpore uma “masculinidade galante” pode obter algum “campo de manobra” numa relação interclasse (que também pode ser inter-racial), mas mais provavelmente eventual. No entanto, em geral, as convenções eróticas que permeiam as relações entre mulheres não favorecem que esse “campo de manobra” envolva apenas o erotismo racializado. Outros marcadores de diferença que possam adquirir valor erótico ou afetivo-pessoal devem ser acionados para

¹⁵⁶ Agradeço aqui a vários diálogos possibilitados por seminários ou congressos recentes, eles incluem às reflexões trocadas com Adriana Piscitelli (2008), com Isadora Lins França (2008), com Kelly Adriano de Oliveira (2007), com Simone Monteiro e com a equipe carioca da pesquisa *Relações entre gênero, “raça” e sexualidade em diferentes contextos nacionais e locais* (Monteiro; Vargas; Cecchetto, 2008).

que relações interclasse e inter-raciais tornem-se possíveis para “masculinas” e para “femininas”. As “femininas” podem, por meio da citação de personagens como a *morena* ou a *mulata*, acessar um “campo de manobra” em relações com “masculinas” ou com homens de sua própria classe. As relações interclasse entre homens e “femininas” já se dão num campo mais desigual, que pode significar um universo de possibilidades mais restrito e, por vezes, marcado por relações eventuais e/ou mediadas pelo dinheiro. Evidentemente, se pensarmos para além das possibilidades colocadas pelo erotismo racializado e considerarmos outros marcadores de diferença que possam adquirir valor erótico ou afetivo-pessoal, as relações e os “campos de manobra” podem adquirir quaisquer configurações. Fiz esse exercício, com base no pouco que pude observar e ouvir a esse respeito em campo, apenas para refletir sobre o que Moutinho (2006) também sugere: as limitações de pensar o “campo de manobra” ou as possibilidades de agência para estas “mulheres mais escuras e mais pobres” apenas a partir da racialização no “mercado erótico”.

O “campo de manobra” ou de agência mais provável para essas mulheres consiste em relações homogâmicas em relação a classe (que podem, ou não, ser também inter-raciais). Nesse contexto, o deslocamento para o centro e a “paquera” assumem bastante relevância. No encontro que tive com Silveira (“masculina”, “parda”, 29 anos, trabalhador/a numa indústria e morador/a da zona sul, que conheci no “casamento” citado anteriormente) no Bar Quero Mais, ela/e havia deixado, há pouco tempo e contra sua vontade, um relacionamento de oito anos com outra mulher, e estava *voltando a sair*. Além de conversarmos sobre o fato de que ele estava fora do *grupo formado por casais* e procurava uma nova companheira, falamos também sobre um *show de strip-tease* que houve na boate Gruta (faço referência ao *strip* feito pela garota “masculina”, relatado no segundo capítulo). Foi Betão, que me acompanhava, quem introduziu o assunto, relatando o ocorrido. Silveira rapidamente reagiu, dizendo que aquilo era “um absurdo!”, que “um cara [uma “masculina”], fazendo isso, perde o respeito”, que “é muito importante que os caras respeitem as minas que são dos machinhos [“masculinas”] do bairro; um cara [uma “masculina”] que faz um lance desse, ele perde o respeito”. Em seguida, comentou de “uns caras [“masculinas”] que botavam banca no bairro” e que “quando saem do bairro, fazem umas paradas erradas”. Contou um caso em que ela/e foi ao Xereta (bar situado na região

central, na passagem da praça Roosevelt para o Bixiga) e, saindo de lá, encontrou no caminho “um cara [uma “masculina”] do bairro, que botava uma banca de que comia e tal, de que com ele não pegava nada, usando mini-saia e blusinha coladinha curta com um cara do lado”. Disse que “olhou duas vezes pra acreditar que era”, e ficou “puto”, porque “o cara [“masculina”] botava banca”. Então, disse que voltou ao bar e “contou pra todo mundo” que conhecia o que havia acontecido, porque “ele [a “masculina” que encontrou na rua] conhecia a regra e sabia que não podia fazer aquilo: se alguém vê, pensa que todo mundo é assim e, aí, perde o respeito” (diário de campo, abril de 2006).

Tratava-se de uma situação que, para além de fazer referência às convenções que eram mobilizadas por Silveira e sua rede social, também envolvia uma performance de gênero: Silveira e Betão confirmavam um para o outro suas “masculinidades” e procuravam se fazer reconhecer em relação a isso. No contexto da análise que realizo, a conversa só reforçava o *centro* como um lugar onde as convenções mobilizadas no *bairro* podem ser flexibilizadas, mas que, em geral, como espaço de *paquera* e sociabilidade das *solteiras* e de eventual encontro com um *casal* conhecido, é também um espaço simbólico de reafirmação dessas convenções.

Ocasões importantes para observar a citação dessas normas em performances corporificadas se deram nas boates da região central, especialmente a Êxtase e a Gruta. Volto, a seguir, aos shows de *strip-tease* e de sexo explícito nas duas boates, com o objetivo de aprofundar a reflexão sobre os processos de constituição de subjetividades e materialização dos corpos e as possibilidades de agência em relação a essas mulheres¹⁵⁷.

Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que os shows que ocorriam nas duas boates diferiam bastante entre si. Na Gruta, as mulheres que faziam *strip* eram mais velhas e tinham corpos menos “perfeitos”. As *strippers* e o formato dos números apresentados eram mais diversificados, embora nem sempre as variações fossem bem sucedidas ou agradassem

¹⁵⁷ A análise que se segue deve bastante ao diálogo com o trabalho de Leandro Oliveira (2006), que analisa o papel fundamental desempenhado pela gestualidade - tomada num sentido amplo - na produção de corpos e interações, no contexto de uma boate carioca. O autor, citando a noção de materialização dos corpos, de Judith Butler (2002), enfatiza os gestos que “pesam”, podendo “servir de suporte para a generificação” (Oliveira, 2006: 61), mesmo em contextos em que a fala também é relevante na interação observada. Na análise que se segue, a exemplo de Oliveira, procuro não perder de vista o importante papel desempenhado pela gestualidade nas interações observadas e na produção de corporalidades e subjetividades perpassadas por diferentes marcadores sociais de diferença.

à platéia. Além do polêmico *strip* da garota “masculina”, vestida de *cowboy*, houve um show no qual a *stripper* improvisava um lança-chamas que nunca funcionava no tempo em que deveria e acabou arrancando risadas da platéia. Um segurança sempre subia ao palco durante os shows eróticos para “conter excessos” da platéia. Excessos pareciam esperados, especialmente por parte das “masculinas”. Assim que a *stripper* subia ao palco, sempre se via vários celulares prontos para fotografar. As “masculinas” se postavam antes em posições que favoreciam a visão, fotografavam. Tudo parecia fazer parte de uma certa performance, inclusive não dar muita atenção ao show, caso o corpo da *stripper* - ou qualquer outra coisa - não parecesse suficientemente bom. A reação de desgosto se dava em cadeia e envolvia sempre as “masculinas”, como se as performances relativas à “masculinidade” não se dirigissem apenas às “femininas”, mas também às outras “masculinas”. Em minha última visita a campo, no final de 2007, houve um show com Rita Cadillac¹⁵⁸: a proprietária da casa subiu ao palco antes do show e pediu que a platéia *respeitasse* a artista, uma visita ilustre. Várias “masculinas” se divertiam, embora de modo mais moderado que em outras ocasiões, procurando driblar a segurança para tentar tocar, beijar e tirar fotos com a musa, que se dividia entre fazer seu show, posar para as fotos e estabelecer limites ao contato.

Além da *stripper* e de sua performance, a oportunidade de demonstrar e dialogar acerca da “masculinidade” parece ser uma atração nesse tipo de show. Nas entrevistas, muitas “masculinas” lançam um olhar retrospectivo acerca de sua própria história e se referem a sensações como a de se sentirem *travestidas* quando têm de usar roupas mais femininas, o que poderia sugerir uma leitura pautada numa abordagem essencialista. No entanto, a precisão e a meticulosidade dos gestos e da produção da aparência e da performance masculina nas danças, somadas a esse modo de interação que busca a aprovação de outras “masculinas”, sugerem pensar que, para além de qualquer essência,

¹⁵⁸ “Rita Cadillac, nome artístico de Rita de Cássia Coutinho, (Rio de Janeiro, 13 de junho de 1954) é uma dançarina brasileira. Tornou-se famosa, entre outros motivos, por sua participação como dançarina no programa do apresentador de TV Chacrinha, onde as dançarinas eram chamadas de chacetes. Nos anos 80, (...) com todas as gravadoras procurando por cantoras dançarinas (...), Rita foi convidada a gravar (...) e, apesar da popularidade alcançada, não chegou a vender muitos discos, investindo em outras áreas. Não obstante, alcançou alguma notoriedade como a “favorita dos presídios”, realizando muitos shows para centenas de detentos do país, que a haviam eleito como a sua artista favorita”. Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Rita_Cadillac. Acesso 11.mai.2008).

masculinidades estão sendo construídas, além de performatizadas, através dessas interações que, ao mesmo tempo, exibem e brincam com o que é exibido. Certamente, são masculinidades que dialogam com as expressas entre homens e com convenções de gênero mais “tradicionais”, mas o simples fato de serem performadas por mulheres e construídas no diálogo com outras mulheres, “femininas” e “masculinas”, sugere um deslocamento. Mesmo o freqüente uso de faixas para apertar e ocultar os seios indica, entre várias outras estratégias, uma preparação do corpo a ser exibido.

Na Êxtase, além do formato do show, as *strippers* eram menos variadas. Os shows eróticos eram geralmente realizados por *garotas de programa* com corpos mais “perfeitos” que, soube mais tarde, trabalhavam em casas da região das ruas Aurora ou Ipiranga. Conversando com freqüentadoras esporádicas do local e/ou da região central que me acompanharam a campo, fui informada de que algumas das namoradas dessas mulheres - garotas “masculinas” jovens que ficavam sempre ao lado do palco durante os shows, na mesma posição que os seguranças na Gruta - eram seguranças de estabelecimentos de prostituição no centro ou estavam envolvidas em redes de comercialização de psicoativos ilícitos.

Durante os shows, apenas mulheres “femininas” se despiam ou simulavam cenas de sexo. A platéia era majoritariamente formada por mulheres e os poucos homens que vi na casa, nas vezes em que ali estive, não chegavam a se aproximar muito do palco. Numa das visitas, uma das *strippers*, garota de programa de uma casa na rua Aurora, voltava de um afastamento, por conta de uma lipoaspiração, e exibia o corpo bronzeado e malhado, com marcas de biquíni, os seios *turbinados* por próteses de silicone e cintura bem fina. Sua namorada fazia um estilo entre *skatista* e “garoto malandrinho”, tinha piercing abaixo da boca, cabelos arrepiados sustentados em pé, usava calças largas, tênis de *skatista* e *top* de ginástica, exibindo no palquinho da casa, durante coreografias de *funk* e *axé*, o corpo magro, porém malhado. Sua gestualidade e expressões faciais, ao menos nos momentos em que se colocava em evidência ao lado da namorada ou dançando, expressavam uma certa sensualidade que misturava referências masculinas e femininas, lembrando, por vezes, a imagem de modelos *gays* de revistas dirigidas. Ela também estava disponível para os olhares e parecia se colocar em posição de ser admirada, tanto por ter uma namorada que era alvo do desejo de muitas outras mulheres quanto por seu próprio corpo e sensualidade.

Alguns fatores pareciam implicar variações no tipo de interação durante os shows nas duas casas: a menor variação das *strippers* que se apresentavam na Êxtase (em comparação à Gruta), o fato de terem namoradas que as acompanhavam e de parecerem manter relações de amizade com algumas freqüentadoras. Na Gruta, a interação e a performance da platéia parecia se organizar em torno de uma certa “sacanagem adolescente”, que envolvia as “masculinas” e consistia em fotografar e procurar tocar a *stripper*, transgredir um suposto limite, isso no caso dela ser um objeto digno de tais demonstrações de “masculinidade”. Tais demonstrações eram evidentemente dirigidas tanto às “femininas” quanto a outras “masculinas”. Na Êxtase, a dinâmica de interações também envolvia “masculinas” e “femininas”, embora as primeiras se esmerassem mais em demonstrar a empolgação com os shows. O show de *strip* parecia ser o momento mais esperado e valorizado ali. Ao invés do e/ou da segurança, era a namorada da garota que se colocava em pé no canto, na frente do palco. Ali, ninguém fotografava ou procurava tocar as *strippers* e algumas “masculinas” conhecidas do casal brincavam ameaçando “tirar casquinha”. Mas o próprio brincar tinha um sentido: o *respeito* à “masculina” que a acompanhava. Um certo exibicionismo parecia estar em jogo ali, centrado na nudez e na exposição do corpo da “feminina”, mas envolvendo também sua namorada. Não é à toa que, num dos shows, onde participava o casal a que fiz referência anteriormente, o *strip* foi finalizado com a “feminina” deitada no chão do palco, de pernas abertas e para o alto, e as “masculinas” e “femininas”, na platéia, se acotovelando e quase se jogando sobre o palco. Os atos de exhibir e olhar norteavam aquelas interações. Nunca vi uma mulher que não tivesse alguma proximidade com o casal tentar algum contato físico com a *stripper*. O *respeito* parecia ser o limite e as “regras do jogo” permitiam se colocar à disposição do olhar curioso, que reafirmava o *respeito*.

Assim como o espaço da sinuca - dominado pelas “masculinas” e por demonstrações e competições em torno da “masculinidade” e lugar de performances de gênero fortemente diferenciadas e de “cantadas” -, os shows de *strip* pareciam celebrações do que é valorizado ali: o *respeito* e as diferenciações baseadas na performance de gênero. Além dessas características produzirem aquele espaço como “lugar” para as freqüentadoras, há um quê de celebração do que é valorizado. O *respeito* e as diferenciações na performance de gênero estão presentes no ambiente, nas danças em pares,

na performance na dança, no *strip*, na sinuca e mesmo na funcionária da casa que, performaticamente, ia no “cantinho escuro” da boate apartar, de vez em quando, demonstrações de afeto mais acaloradas que pudessem macular a idéia de *respeito*. Todos esses elementos reforçavam, mas, sem dúvida, também colaboravam para produzir subjetividades, corporalidades e estilos entre as freqüentadoras.

Iniciei este capítulo me reportando à literatura antropológica brasileira sobre (homo)sexualidade e a seus esforços em desvendar a articulação entre sexualidade e outras hierarquias sociais. Este capítulo se dividiu em duas partes. Na primeira, o objetivo foi analisar o discurso produzido pelo conjunto de sujeitos mobilizado nesta pesquisa, a fim de compreender como a diferença é produzida nesses discursos e que convenções são acionadas nesse processo de delimitação de diferenças. Na segunda, o objetivo era explorar o modo como convenções e normas se materializam nos corpos e nas relações sociais que se dão com a família de origem, grupos de amigos e no local de moradia.

Cerca de trinta anos depois das pesquisas que resultaram na análise de Fry (1982) sobre os sistemas de classificação da sexualidade masculina, nos deparamos com categorias como *dyke*, *sapa*, *feminina*, *perua*, *caminhoneira*, *bofinho*, *ladyinha* e percebemos que, mais do que gírias locais ou vocabulários específicos de grupos, remetem a processos de diferenciação que mobilizam outros marcadores sociais de diferença, especialmente classe e idade, por vezes compondo determinados estilos a partir da combinação com itens de vestuário, estética corporal, música e ideologias políticas. Imbricadas com diferenciações de classe e gênero, as diferenças de cor/”raça” seguem de modo silencioso, aparecendo menos no discurso do que na delimitação de lugares e estilos: não deve ser por acaso que quase não se encontra brancas entre os *bofinhos* e as *ladyinhas* que dançam samba, axé, *funk* e *black music* na Gruta ou que garotas “orientais” só tenham sido vistas nos espaços mais elitizados. No caso das jovens, entre as de estratos médios e médios-altos, em especial, as categorias parecem referir diferenciações de classe e geração e disputas intraclasse entre diferentes estilos e seu potencial de responder às mais diferentes demandas em torno da questão sobre qual é o tipo de mulher que gosta – ou pode gostar – de outras mulheres.

A popularização da categoria *entendida*, sobretudo em seu entrecruzamento com a rejeição a *bissexuais*, sugere pensar numa difusão de elementos do modelo ideal “moderno” ou “igualitário” para outros estratos sociais (Fry, 1982). Isso ganha lugar num contexto em que a distinção entre hetero e homossexualidade parece estar bem estabelecida, em que concepções igualitárias têm sido largamente divulgadas – inclusive pela mídia - e apropriadas por diferentes segmentos sociais, e em que concepções psicologizadas sobre a homossexualidade, como *assumir-se*, *ser resolvido(a)* e ter uma *boa auto-estima* têm se expandido com a onda de “visibilidade positiva” iniciada nos anos 1990.

No entanto, se há uma proliferação de categorias que não se diferenciam a partir da oposição atividade/passividade, estas partem de gradações minuciosas de masculinidade e feminilidade para expressar diferenciações de classe e idade e compor estilos. Encontramos, ainda, modos de classificação em que “orientação sexual” e categorias que fazem referência a gênero (*travestis*, *transexuais*, *abacates*, *moranguinhos*, *metrossexuais*) ou a outras preferências eróticas (*BDSMistas*, *Rainhas*, *escravas*, *switchers*, *fetichistas*) se desdobram na classificação da sexualidade. Tudo parece se mover em relação a um exterior constitutivo, que lembra personagens do modelo “tradicional” ou “hierárquico”.

O impacto de mudanças na homossexualidade como lugar social se faz sentir nas relações estabelecidas entre as jovens de estratos médios e seus familiares: a maior parte das garotas relatou aos pais suas preferências por parceiras do mesmo sexo e teve um acolhimento, em geral, melhor do que o esperado por elas. No entanto, para as mulheres mais velhas de estratos médios, para todas as de estratos médios baixos e para algumas das jovens de estratos populares, a *discrição* continua a ser crucial para compatibilizar seus desejos e práticas eróticas e relações com familiares e com o mercado de trabalho. Os riscos associados à circulação restrita a grupos de suporte/pares, que são também fonte de parceiras potenciais, têm sido minimizados pela diversificação das redes de amizade. Por outro lado, entre jovens majoritariamente brancas de estratos médios, vêm ocorrendo experiências instigantes que submetem a *competição* por parceiras à *solidariedade* entre mulheres, cujos estilos e subjetividades, ainda que subordinados a dadas convenções est(éticas), são bastante diversificados.

Nos *bairros* mais afastados do *centro*, encontramos mulheres mais pobres e “mais escuras”, que, muitas vezes, ainda têm a possibilidade/oportunidade de falar de si mesmas

apropriada por parentes ou vizinhos. Nesses casos, o tom acusatório por meio do qual são apontadas ameaça até-las ao estigma e implica um árduo processo de produção de si como sujeitos viáveis. Para elas, não se trata de autonomia, *discrição* ou, em geral, de rompimentos mais duradouros com a família. A *necessidade*, a solidariedade e o *respeito* fazem com que os laços familiares sejam de algum modo rearticulados. A materialização dos corpos a partir de convenções que citam a heterossexualidade, mas também a deslocam, lhes conferem inteligibilidade local, assim como a formação de casais a partir da diferença entre performances de gênero,. Inteligíveis e respeitosas, garantem, no espaço do *bairro*, a possibilidade de vivenciar seus desejos sem maiores atribulações.

Ao contrário do que a idéia de hierarquia possa sugerir num primeiro olhar para esses *casais*, o deslocamento da norma não se faz sem um preço: borrar os limites entre hetero e homossexualidade e masculinidade e feminilidade muitas vezes dificulta o acesso ao trabalho/sustento e coloca as *masculinas* num lugar potencialmente vulnerável em relação a suas parceiras e aos familiares destas. Desse lugar, algumas articulam elementos como medo da rejeição, afirmações de sua *sensibilidade* e valorização da *sinceridade* e do *companheirismo*, por oposição a longas histórias que falam de “galanteios” e de “explorações”. As mais jovens, contudo, têm deslocado essas convenções a partir de interessantes arranjos que preservam a ênfase no *respeito* e a formação de pares com base na distinção entre performances de gênero, mas constituem subjetividades e corpos *mais que masculinos*, batizados de *bofinhos*. A linguagem do “galanteio” se mantém, mas a busca por parceiras se diversifica e incorpora algumas expectativas que garantem relações mais igualitárias, capazes de protegê-las das “explorações”.

Concepções igualitárias e distinções entre homo e heterossexualidade avançam e recombinações entre gênero e sexualidade se multiplicam, mas o mais interessante é que produzem uma gama diversificada de experiências, corporalidades e subjetividades que criam e recriam cotidianamente suas posições nas relações de poder. A diferença e mesmo a hierarquia continuam a mobilizar desejos e a produzir fantasias, seja entre *bofinhos* e *ladyinhas* ou *abacates* e *moranguinhos* (que rejeitam a hierarquia, mas valorizam as diferenças nos atributos de gênero), entre as “masculinas” e “femininas” (que convivem *respeitosamente* entre casais na “periferia”) ou, ainda, no espaço delimitado de *cenas BDSM* e dos jogos eróticos dos casais *baunilha*. Diferenças são continuamente produzidas

e deslocadas, a partir de vários marcadores sociais. Convenções são reafirmadas e deslocadas, convivem e também disputam no cotidiano. Se a sexualidade é um lugar a partir do qual se expressam tais diferenças e convenções, que seja, também, um lugar para reconhecer e valorizar a diversidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciei esta tese relembrando algumas situações de estranhamento, que me ocorreram há mais de dez anos. Tal estranhamento remetia à ausência de uma dada “população” – *lésbicas* ou *mulheres que fazem sexo com mulheres* - na agenda política e se dava, sobretudo, por se tratar de um contexto em que a inclusão de vários sujeitos políticos marcados pela sexualidade ocorria por meio do tema saúde. Remetia, também, aos modos como classificações acerca de “populações alvo” de políticas públicas, sujeitos políticos e sujeitos de carne e osso são, contínua e contigencialmente, produzidas a partir de determinados contextos.

Reencontrei essas questões elaboradas sob várias formas em meus contatos com ativistas, pesquisadores e gestores de políticas públicas. Desse modo, me voltei à literatura das Ciências Sociais, e, mais especialmente, à produzida nos campos dos estudos de gênero e de sexualidade, para elaborar o objeto desta pesquisa: as relações que se estabelecem entre práticas/conduitas eróticas, identidades, lugares, estilos e corporalidades. O eixo analítico proposto implicava refletir sobre as convenções sociais acerca de gênero e sexualidade, bem como sobre a articulação entre tais convenções e outros eixos de diferenciação social. O processo de construção desse objeto passou pela elaboração de um conjunto de questões que orientaram meu olhar para o campo empírico e à literatura:

Que relações se estabelecem entre determinadas práticas eróticas (no caso, as estabelecidas entre mulheres), identidades, estilos, convenções sociais e corporalidades? Que convenções sobre corpo e corporalidade e sobre o que é considerado masculino e feminino estão presentes entre mulheres com práticas homoeróticas de diferentes segmentos de classe, idade, raça, com diversas trajetórias sexuais e reprodutivas e diferentes identidades sexuais? Que relações se estabelecem entre essas convenções sobre o corpo/corporalidade e sobre o que é considerado masculino e feminino? Como essas convenções se materializam nos corpos? Que relações se estabelecem entre gênero, identidades sexuais e corporalidades nos diferentes estilos presentes entre mulheres com práticas homoeróticas da Grande São Paulo? Como as convenções sobre gênero e corpo/corporalidade se materializam nas relações sociais estabelecidas por essas mulheres?

Estas questões estão nas páginas desta tese, assim como minhas inquietações iniciais e uma série de diálogos que fui estabelecendo com a literatura, com as colaboradoras da pesquisa e com outros pesquisadores. Ao longo deste trabalho, várias reflexões foram tecidas e, cabe agora, sem a pretensão de esgotar o debate, recuperar algumas delas.

Uma primeira questão diz respeito à própria delimitação provisória do objeto empírico desta pesquisa – “mulheres com práticas homoeróticas” –, que me permitiu acessar a maior diversidade possível de sujeitos e experiências. Remete também ao processo que - após a realização do campo, na redação desta tese - me levou a falar em mulheres e em (homo)sexualidades como termos usados, embora sob rasura (Hall, 2000), para possibilitar o diálogo em campos discursivos, tanto acadêmicos, quanto políticos. Ao finalizar este trabalho, posso dizer que estive tateando estratégias que me permitissem refletir sobre relações sociais de poder que são complexas e dinâmicas, evitando reificar sujeitos.

Este trabalho foi marcado por uma tentativa de falar mais de relações sociais e de sujeitos corporificados - que existem a partir de interconexões entre vários eixos de diferenciação em campos de poder - do que de “comunidades” ou “opressões”. Esse intento é responsável pela adoção de formulações como a de “comunidades imaginadas” (Anderson, 1991), ao longo deste texto. Vale lembrar que não se trata de contestar o sentimento de fraternidade ou a necessidade política de agrupar ou visibilizar sujeitos que pensavam em si mesmos como homossexuais, mas de enfatizar o caráter politicamente imaginado e contingente da “comunidade”, uma vez que a fraternidade pode, a qualquer momento, e a partir de necessidades igualmente legítimas para os que a delimitam, ser reconstruída em termos de outros eixos de diferenciação.

A tentativa, acima referida, responde também pela adoção de noções como “sujeitos em processo” (Brah, 2006) e contingencialidade (Butler, 1998) no que concerne a sujeitos e identidades. Está relacionada, ainda, ao uso da noção de materialização (Butler, 2002), como estratégia de abordagem de algo como subjetividades corporificadas em processo.

A partir da crítica a perspectivas que pressupõem uma relação isomórfica entre espaço, lugar e cultura, procurei escapar a um “projeto de justaposição de diferenças preexistentes”, que toma “povos e culturas separados e distintos”, para procurar analisar a “produção de diferenças como produto de processos históricos”, a partir de “um conjunto de relações produtoras de diferença” (Gupta; Ferguson, 2000: 43). Assim, por meio da observação de estabelecimentos comerciais de lazer e sociabilidade, e do cotejo com as falas das entrevistadas sobre seus itinerários e sobre os lugares que freqüentam, percebemos o modo como diferenças são produzidas na constituição de lugares. A

observação dos espaços de sociabilidade no circuito de lazer comercial paulistano permitiu entrever diferenciações de classe e geração atuando em sua organização e, a partir do cotejo com entrevistas, permitiu delimitar territorialidades no espaço da cidade. Assim, foi possível delinear duas áreas, que se encontram em locais situados de modo distinto na geografia política da cidade (centro velho X bairros de classe média). Na região central, mais desvalorizada e próxima ao que Perlongher (1987) qualificou como “bocas”, o público freqüentador é mais preto/pardo e mais pobre e as parcerias heterogâmicas são mais freqüentes, do que nos estabelecimentos situados nos bairros de classe média. Aprofundando a análise, notei que diferenciações de classe estão associadas ao modo como sujeitos “mais claros” ou “mais escuros” se distribuem no espaço e às estilizações corporais adotadas. Percebi, ainda, configurações específicas no modo como classe e geração se intersectam com gênero na produção de sujeitos e de corpos desejáveis em determinados lugares.

O olhar para uma sub-área específica – o circuito Augusta-Barra Funda - e para jovens, majoritariamente brancas, de estratos médios ou médios altos, levou a uma reflexão sobre estilos. Com base no diálogo com Hebdige (1979), Abramo (1994) e Brah (2006), propus considerar o caráter espetacular do estilo como forma de “dar-se a ver” e comunicar-se, assim como tomar em conta as múltiplas relações de poder, nas quais se inscreve o que é comunicado. Assim, sugeri pensar os estilos como operadores de diferenças, que não são produzidos por sujeitos pré-dados, que agem de forma inteiramente consciente em relação aos efeitos a serem provocados pelas mensagens comunicadas por dada composição de aparência, atitude e música. Na análise da *cena das minas do rock*, no terceiro capítulo, procurei sugerir que sujeitos são constituídos no processo de citar e deslocar normas sociais, e que isso pode se dar no processo de composição de um estilo.

O terceiro capítulo procurou deslocar o olhar dos cenários e sujeitos, a partir dos quais se pensa as relações entre desejos, práticas/conduas eróticas, subjetividades, identidades e corporalidades, para obter um distanciamento, que permitisse trabalhar com o conjunto de sujeitos que compuseram o campo desta pesquisa. Implicou a análise etnográfica de duas redes sociais: a das *minas do rock* e a das *adeptas do BDSM erótico*. Entre os resultados dessa análise, gostaria de destacar alguns pontos. O primeiro é que, para as *minas do rock*, assim como para as *adeptas do BDSM*, desejos, práticas e identidades,

não, necessariamente, guardam uma relação de continuidade. Entre as *minas do rock*, assumir essa descontinuidade não impede a elaboração de estratégias para lidar com o estigma: na estratégia que vi sendo acionada em campo, a afirmação do termo *sapatão* é associada à profusão de estilos e possibilidades de composição de pares, a partir da combinação das mais diferentes performances de gênero. No *meio BDSM*, a descontinuidade entre desejos, práticas e identidades relacionados à “orientação sexual” convive, em intrincados esquemas classificatórios, com distinções entre “sexo biológico” e expressões ou “identidades de gênero”, mas, sobretudo, com classificações que remetem a desejos e práticas BDSM ou fetichistas. Por outro lado, ainda que haja coincidência entre desejos e práticas BDSM, ela não, necessariamente, leva a identidades que substantivem condutas em personagens.

Esses sujeitos e redes, de certo modo, partem de uma “inversão estratégica de uma ‘mesma’ vontade de verdade” (Foucault, 1982a: 234): dizem “sou *dyke*”, “sou *sapatão*”, “sou *adepta do BDSM*”, “sou *adepta do BDSM* e gosto de práticas com mulheres” e, nos shows, festivais, videoclipes, *performances*, *cenar*, idas à mídia, se propõem a dizer, elas mesmas, melhor que qualquer outra pessoa, o que são. No entanto, em seu modo de dizer e de produzir cotidianamente quem são, há algumas estratégias que, apesar de construídas a partir de dadas convenções est(éticas), provocam deslocamentos instigantes em relação às normatividades que entrecruzam gênero e sexualidade. A discussão e intervenção, em relação às mais diversas formas de relações violentas, especialmente algumas versões menos abordadas que interligam gênero e sexualidade pelo *feminismo do rock*, é um exemplo de deslocamento da figura da “lésbica masculinizada e violenta”. Entre as *adeptas do BDSM erótico*, várias situações e relações, que implicam hierarquia e “risco social”, são transpostas e cuidadosamente encenadas no plano do erótico, num contexto de relações *reais*, marcadas pelo igualitarismo. O erotismo e a hierarquia social são desnaturalizados no processo de composição de *cenar* e da *liturgia* e no reconhecimento da existência de *roteiros* eróticos.

O quarto, e último capítulo, se inicia com um diálogo com a literatura antropológica brasileira sobre (homo)sexualidade e com seus esforços em desvendar a articulação entre sexualidade e outras hierarquias sociais. Dividido em duas partes, procurou focalizar: a produção da diferença nos discursos de identificação, diferenciação e desejo; as convenções

acionadas nesse processo; e o modo como convenções e normas se materializam nos corpos e nas relações sociais que se dão com a família de origem, grupos de amigos e no local de moradia. A análise apontou algumas regularidades, como a rejeição a *masculinizadas*, especialmente, as *exclusivamente ativas*, e a rejeição a *bissexuais*. Consideradas a partir de seu entrecruzamento com popularização da categoria *entendida*, essas regularidades parecem sinalizar uma difusão, para outros estratos sociais, de elementos do modelo ideal “moderno” ou “igualitário” (Fry, 1982). Relacionei essas regularidades e mudanças a um contexto, em que a distinção entre hetero e homossexualidade parece estar bem estabelecida, em que concepções igualitárias têm sido largamente divulgadas – inclusive pela mídia - e apropriadas por diferentes segmentos sociais, e em que concepções psicologizadas sobre a homossexualidade, como *assumir-se*, *ser resolvido(a)* e ter uma *boa auto-estima*, têm se expandido com a onda de “visibilidade positiva” iniciada, tanto pelo movimento GLBT quanto pelo mercado GLS, nos anos 1990.

Identifiquei o impacto de mudanças na homossexualidade, como lugar social, a partir das relações estabelecidas entre as jovens de estratos médios e seus familiares: a maior parte das garotas relatou a seus pais suas preferências por parceiras do mesmo sexo e teve um acolhimento, em geral, melhor do que o esperado por elas. Tal impacto também se revela na diversificação das redes de amizade, que tende a minimizar problemas associados à ambigüidade entre amizade e parceria potencial.

Mudanças se fizeram sentir, ainda, na proliferação de categorias que não se diferenciam a partir da oposição atividade/passividade, mas partem de gradações minuciosas de masculinidade e feminilidade. Dessa maneira, proliferam classificações, nas quais “orientação sexual” e categorias que fazem referência a gênero (*travestis*, *transexuais*, *abacates*, *moranguinhos*, *discretas*, *metrossexuais*), ou a outras preferências eróticas (*BDSMistas*, *Rainhas*, *escravas*, *switchers*, *fetichistas*), se desdobram na classificação da sexualidade. Nessa direção, pode-se falar em diversas recombinações entre gênero e sexualidade atuando nas convenções mobilizadas pelas entrevistadas desta pesquisa. No quarto capítulo, estiveram em foco agenciamentos que: 1) partem de um descolamento entre atributos e/ou performances de gênero e “comportamento sexual esperado” – ser *masculina/feminina* e ser *ativa/passiva*; 2) dissociam preferência por parceiras do mesmo sexo e performances de gênero – ser *entendida*, *dyke*, *sapa*, *lésbica* ou

mulher que gosta de outras mulheres e ser *masculina* ou *feminina*; e, 3) mantêm relações descontínuas entre “sexo biológico” e performance de gênero, mas procuram desvincular-se do estigma associado a masculinizadas - sendo *entendidas*, *masculinas* e *ativas*, procuram negar associações entre *masculinidade*, *violência*, *grosseria* e *desleixo*.

Por outro lado, a proliferação de categorias (como *dyke*, *sapa*, *feminina*, *perua*, *caminhoneira*, *bofinho*, *ladyinha*) remete também a processos de diferenciação, que mobilizam outros marcadores sociais de diferença, especialmente classe e idade, por vezes compondo determinados estilos. Imbricadas com diferenciações de classe e gênero, as diferenças de cor/“raça” seguem de modo silencioso, aparecendo menos no discurso do que na delimitação de lugares e estilos. No caso das jovens, entre as de estratos médios e médios-altos, em especial, as categorias parecem referir diferenciações de classe e geração, e disputas intraclasse, entre diferentes estilos e seu potencial de responder às mais diferentes demandas em torno da questão sobre o tipo de mulher que gosta – ou pode gostar - de outras mulheres.

Isso sugere pensar que, assim como os estilos, essas categorias de autoclassificação, que em dados momentos podem ser enunciadas como identidades, funcionam como operadores de diferença. Dessa forma, estilos, classificações e identidades apontam tanto para possibilidades de agência – fazer algo do que foi feito dos sujeitos em questão –, quanto para processos de diferenciação. Sugere pensar, também, que, se há marcadores (gênero, sexualidade, classe, raça e geração) e operadores (estilos e classificações e identidades) sociais de diferença, há também dinâmicas de operação de cada um dos marcadores. Nessa direção, o que é descrito por Butler (2003a) como “matriz heterossexual” pode ser visto como uma dinâmica de operação do marcador social de gênero. No entanto, tais dinâmicas, uma vez situadas, não podem ser tomadas como regra geral, já que nenhum marcador opera isoladamente, e que não se trata de pensar em termos de soma ou justaposições, mas em intersecções contextualizadas.

Foi na direção de avançar nessa reflexão, que busquei apoio em trabalhos como os de Brah (2006), McClintock (1995) e Fry (1982), me distanciando de formulações, como a de matriz heterossexual em Butler (2003a), apesar de reconhecer a originalidade e a adequação desse conceito, quando se trata de pensar intersecções entre gênero e sexualidade. Evidentemente, isso tem implicações na forma de pensar o poder social por

meio de eixos de diferenciação sociais (racismo, sexismo, heterossexismo, exploração de classe/elitismo, adultocentrismo). Como apontou Brah (2006), talvez seja preciso pensar em vários racismos, sexismos etc, sempre de modo contextualizado, bem como na relação entre os vários racismos.

Estilos e identidades remetem a processos de materialização e de produção da subjetividade. Nessa direção, começamos dizendo, que esta pesquisa encontrou em campo diversos sujeitos situados em diferentes posições nas relações de poder que envolvem classe, geração, cor/"raça", gênero e sexualidade. Dizer que são sujeitos significa levar em conta que, a qualquer momento, em que encontramos com um deles, não estamos encontrando alguém pronto e acabado. Significa, também, pensar que, ainda que se enunciem como um "eu", não se trata de entidades fixas, unificadas e pré-existentes (Brah, 2006). Quando o sujeito se enuncia como um "eu", está ordenando momentaneamente algo de caráter múltiplo, contraditório e instável. Por exemplo, numa situação de entrevista, o sujeito atribui significados a pessoas, eventos e relações, ao mesmo tempo em que relata sua trajetória. A experiência que relata se constitui no próprio processo de produzir o relato, uma vez que a experiência não é o fato em si, mas o processo de significação desse fato. No mesmo processo em que atribui significados, o próprio sujeito pode adquirir novos significados. Imaginemos que esse processo se repete a cada dia, com o sujeito se enunciando como "eu" na relação com outros sujeitos, atribuindo e adquirindo significados, a partir de diferentes temas, eventos e relações. Daí, dizer que os processos de formação da subjetividade são, ao mesmo tempo, sociais e subjetivos.

Dizer que são sujeitos, e que estão situados, nos remete ao que Brah (2006: 362) chama de diferença como relações sociais: "a maneira como a diferença é constituída e organizada em relações sistemáticas através de discursos culturais, econômicos e políticos e práticas institucionais". Pensar em sujeitos situados implica pensar tais relações sistemáticas, que atuam em nível macro e microsocial, mas, também, as circunstâncias materiais e práticas culturais, que produzem as condições para a construção das subjetividades e identidades pessoais ou de grupo. O lugar que cada um desses sujeitos ocupa no entrecruzamento dessas relações de poder (ou seja, os modos como atribui significados ou adquirem significados nessas relações), condiciona o que chamei de acesso à agência ou campo de manejo. Cada um dos sujeitos, situados em dadas posições nessas

relações de poder interconectadas, na interação com outros sujeitos, procura o tempo todo fazer algo daquilo que percebe como tendo sido feito dele. Como se posiciona, e o que faz, depende do modo como atribui e adquire significados no interior de dadas relações sociais. Desse modo, esse “fazer algo” implica tanto maneiras de perceber a realidade em que vive, entender a si mesmo em relação a ela e procurar agir.

No entanto, esses sujeitos, além de produzirem cotidianamente a experiência e a subjetividade, que enunciam em dado momento como um “eu” momentaneamente coerente, são dotados de materialidade. Boa parte do esforço, nesta tese, se deu na direção de perceber como, a partir dos processos por meio dos quais atribuem e adquirem significados, não apenas os próprios sujeitos se constituem, mas corpos se materializam. Ou seja, pensar em como as relações sistemáticas, que atuam em nível macro e microssocial, e as circunstâncias materiais, e práticas culturais, que produzem as condições para a construção das subjetividades e identidades, também condicionam a produção do “efeito de fronteira, fixidez e superfície daquilo que chamamos de matéria” e as condições e inteligibilidade e viabilidade dos corpos (Butler, 2002: 28).

Assim, refletimos sobre como dadas convenções sociais conferem inteligibilidade a corpos, que mantenham uma aparência *discreta* e *feminina*, independente de suas preferências ou práticas eróticas. Ou ainda, sobre como outros conjuntos de convenções, que articulam gênero e sexualidade, no contexto de determinado estrato social, produzem as condições para a construção de corporalidades, que recusam performances de gênero claramente marcadas por masculino ou feminino ou, ao invés disso, que valorizam tais performances, inscrevendo-as em convenções estéticas racializadas, de modo a produzir *rock stars junkies*, *pinups* tatuadas, *bofinhos* galantes estilizados com base no *hip-hop* e *morenas* fatais. A fim de não reduzir a noção de materialização, à produção de estilos, procurei explorar, no último capítulo, por meio da análise das interações nos shows de *strip-tease*, nas boates da região central, como a gestualidade e os padrões de masculinidade são, ao mesmo tempo, exibidos e produzidos.

No plano da política, já que este trabalho se iniciou e se desenvolveu num diálogo com ativistas e agentes estatais, creio que seus resultados apontem na direção de algumas considerações tecidas por Joan Scott (2005), a propósito do debate sobre ações afirmativas no contexto norte-americano. Num *paper* que toma por foco acusações que recaem sobre a

ação afirmativa, como a de ser uma forma de “preferência de grupo’ que discrimina indivíduos”, Scott teceu algumas considerações sobre as relações entre igualdade e diferença, direitos individuais e identidades de grupo. Concordo com a autora em sua afirmação de que, ao posicionar igualdade/diferença ou indivíduos/grupos como opostos, perdemos de vista suas interconexões, e deixamos de reconhecê-los como conceitos interdependentes, e que estão em constante tensão com soluções historicamente específicas - o que, segundo a autora, traria resultados “melhores e mais democráticos” (Scott, 2005: 12). Scott afirma que “a identidade é um processo complexo e contingente” e a “política é a negociação das identidades e dos termos de diferença entre elas”, e enuncia alguns paradoxos, que considera como o próprio material a partir do qual políticas são construídas e a história é feita” (idem: 29). Para retomar os paradoxos apresentados pela autora, temos que:

- 1) A igualdade é um princípio absoluto e uma prática historicamente contingente.
- 2) Identidades de grupo definem indivíduos e renegam a expressão ou percepção plena de sua individualidade.
- 3) Reivindicações de igualdade envolvem a aceitação e a rejeição da identidade do grupo, atribuída pela discriminação. Ou, em outras palavras: os termos de exclusão sobre os quais essa discriminação está amparada são, ao mesmo tempo, negados e reproduzidos nas demandas pela inclusão. (Scott, 2005: 15)

Para tomar essas reflexões a partir da experiência concreta de um sujeito político, remeto aqui ao feminismo. Durante muito tempo, acreditou-se que o movimento feminista só ganharia a coesão necessária para a ação política, se tomasse os interesses "da mulher" como um corpo unitário, e estabelecesse, como premissa, o reconhecimento de "uma opressão" compartilhada por todas as mulheres. Os questionamentos apresentados por sujeitos políticos, que afirmavam vivências específicas dessa opressão - interconectadas a outras formas de opressão - foram aos poucos problematizando a universalidade desse sujeito político, a identidade comum e a idéia de "uma opressão" compartilhada. Em seu lugar, ganhou centralidade, o modo como opera a dinâmica de poder das diferenciações sociais, dos padrões de articulação entre múltiplas opressões, e dos sujeitos, tomados como contingentes e constituídos por meio das experiências (Brah, 2006).

No plano da atuação política, tais abordagens têm apontado, que não se trata de refutar a utilização de categorias que façam referência ao sujeito do movimento, visto que

estas categorias são necessárias à ação política – manifestações, esforços legislativos ou demandas por políticas públicas, precisam fazer reivindicações em nome de um sujeito. No entanto, como sugere Butler (1998; 2002), trata-se, antes, de fomentar uma atitude crítica interna ao movimento, que desnaturalize a idéia de sujeito político, como descritivo de uma essência previamente dada, e reconheça o caráter contingente de sua construção. A idéia de uma atitude crítica traz consigo a dimensão da ação orientada por esta constante revisão política: não, só, deve-se fazer a crítica, mas transformá-la em ação, numa perspectiva capaz de tomar os sujeitos enunciados pelo movimento, como termos sempre abertos a novas inclusões, incluindo novas e diferentes demandas e questionando arranjos hierárquicos (Butler, 2003a, 2002). Do mesmo modo que, pensada em termos políticos, a igualdade é historicamente contingente, as identidades de grupo produzem melhores resultados, na medida em que reconhecem o caráter estratégico de possíveis essencializações no interior de processos políticos, bem como as exclusões, a partir das quais se constituem.

O contexto sócio-político que descrevemos na introdução desta tese nos remete às reflexões tecidas por Brah (2006) acerca das relações entre “feminismo negro” e “feminismo branco” na Grã-Bretanha da década de 1980:

Começava a surgir dentro do movimento das mulheres como um todo uma ênfase na política da identidade. Em lugar de embarcar na tarefa complexa, mas necessária, de identificar as especificidades de opressões particulares, entendendo suas interconexões com outras formas de opressão, e construir uma política de solidariedade, algumas mulheres começavam a diferenciar essas especificidades em hierarquias de opressão. Supunha-se que o mero ato de nomear-se como membro de um grupo oprimido conferisse autoridade moral. Opressões múltiplas passaram a ser vistas não em termos de seus padrões de articulação, mas como elementos separados que podiam ser adicionados de maneira linear, de tal modo que, quanto mais opressões uma mulher pudesse listar, maior sua reivindicação a ocupar uma posição moral mais elevada. Afirmações sobre a autenticidade da experiência pessoal podiam ser apresentadas como se fossem uma diretriz não problemática para o entendimento de processos de subordinação e dominação. Declarações farisaicas de correção política passaram a substituir a análise política. (Brah, 2006: 348-9)

Ao final da trajetória percorrida nesta tese, após procurar refletir sobre as intersecções entre diferenças - pensadas de modo não essencial - e sobre as experiências – pensadas como processos de significação – das mulheres que colaboraram com a elaboração deste trabalho, a estratégia política que opera a partir da multiplicação e da soma de sujeitos e de “opressões” parece implicar riscos que remetem tanto à fragmentação quanto ao enfraquecimento político das ações em favor dos direitos sexuais e de sua

compreensão como direitos humanos. Reconhecer as motivações políticas, que fazem falar numa “comunidade” e nomeá-la de determinado modo, e as exclusões implicadas nesse processo, bem como as intersecções entre diversos eixos de diferenciação social, talvez seja um caminho para que sujeitos políticos e políticas públicas possam abranger um conjunto mais amplo de sujeitos e considerar as variadas fontes de vulnerabilidade a que estão expostos. Assim, talvez possamos passar da soma de sujeitos e “opressões” – que se faz acompanhar por uma “política de identidade”, no movimento social, e pela focalização da focalização, no campo das políticas públicas - a uma “política de solidariedade” e ao enfrentamento de vulnerabilidades contextualizadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABELOVE, H.; BARALE, M. A.; HALPERIN, D. M. (Ed.). *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge, 1993.
- ABRAMO, H. *Cenas Juvenis: punks e darks no espetáculo urbano*. São Paulo: Editora Scritta, 1994.
- ACHILLES, N. The development of the homosexual bar as in institution. In: NARDI, P. M.; SCHNEIDER, B. E. (Ed.). *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*. New York: Routledge, 1998. pp. 175-182.
- ALMEIDA, G. E. S. de. *Da invisibilidade à vulnerabilidade: percursos do “corpo lésbico” na cena brasileira face à possibilidade da infecção por DST e Aids*. 2005. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- ALTMAN, D. et al. *Homosexuality, which homosexuality?* London: GMP Publishers, 1989.
- ANDERSON, B. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso, 1991[1983].
- AQUINO, L. O. R. *As derivas do desejo: processos de construção, manutenção e manipulação de identidades lésbicas em um conjunto de mulheres de Porto Alegre – RS*. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- AQUINO, L. O. R. Discurso lésbico e construções de gênero. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 1, n. 1, pp. 79-94, 1995.
- AUGÉ, Marc. *Não-Lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. São Paulo: Papirus, 1994.
- BARBOSA, R. M.; KOYAMA, M. A. Mulheres que fazem sexo com mulheres: algumas estimativas para o Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, 2006, vol.22.
- BARNES, J. A. Redes sociais e processo político. In FELDMAN-BIANCO, B. (Ed.) *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987, pp. 159-194.
- BEECHEY, V. On Patriarchy. *Feminist Review*, Palgrave, 1979, 3, pp. 66-83.
- BELL, A. P.; WEINBERG, N. S. Homosexualities: a concluding overview and epilogue. In: NARDI, P. M.; SCHNEIDER, B. E. (Ed.). *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*. New York: Routledge, 1998. pp. 51-58.
- BENEDETTI, M. R. *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

- BENÍTEZ, M. E. D. *Nas Redes do Sexo: uma antropologia da pornografia*. 2008. Relatório de qualificação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BENTO, B. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006
- BÉTEILLE, A. Individualism and equality. *Current Anthropology*, v. 27, n. 2, pp. 121-134, 1986.
- BOLTANSKI, L. *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- BRAH, A. *Cartographies of diaspora*. New York: Routledge, 2002.
- BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, pp. 329-376, 2006.
- BRAH, A.; PHOENIX, A. Ain't I a woman? Revisiting intersectionality. *Journal of International Women's Studies*, v. 5:3, may.2004, pp. 75-86.
- BLACKWELL M.; NABER N. Interseccionalidade em uma era de globalização. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 10, n. 1, 2002, pp.189-198.
- BRASIL. Coordenação Nacional de DST-AIDS. *Pesquisa de opinião pública – Mulheres que fazem sexo com mulheres*, 2002. Disponível em: <<http://www.aids.gov.br/final/novidades/opp%20130%20-%20Mulheres.ppt>>. Acesso em: 20 jan. 2003.
- BRASIL. Presidência da República. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. *Contribuição da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres para as Conferências Estaduais. Documento Base*. - I Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres.- Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2004a. 60p.- (Série Documentos)
- BRASIL. Presidência da República. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. *Plano Nacional de Políticas para as Mulheres*. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2004b. 104 p.
- BRAZ, C. A. Macho versus macho: um olhar antropológico sobre práticas homoeróticas entre homens em São Paulo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, pp. 175-206, 2007.
- BUTLER, J. *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1990.
- BUTLER, J. *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge, 1993.
- BUTLER, J. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 11, pp. 11-42, 1998.

- BUTLER. *Cuerpos que importan*: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003a.
- BUTLER, J. O parentesco é sempre tido como heterossexual? *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 21, pp. 219-260, 2003b.
- CARRARA, S. *Só os viris e discretos serão amados?* Disponível em: <<http://www.clam.org.br/publique/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=330&sid=4>> . Acesso em: 20.set.2005.
- CARRARA, S.; RAMOS, S. *Política, direitos, violência e homossexualidade*. Pesquisa 9ª Parada do Orgulho GLBT – Rio 2004. Rio de Janeiro: CEPESC, 2005.
- CARRARA, S.; RAMOS, S.; SIMÕES, J.; FACCHINI, R. *Política, direitos, violência e homossexualidade*. Pesquisa 9ª Parada do Orgulho GLBT – São Paulo 2005. Rio de Janeiro: CEPESC, 2006.
- CARRARA, S.; SIMÕES, J. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, pp. 65-100, 2007.
- CARVALHO, T. T. *Caminhos do desejo*: uma abordagem das relações homoeróticas femininas em Belo Horizonte. 1995. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- CHINCHILLA, N. Ideologías del feminismo: liberal, radical y marxista. In: LEON, M. *Sociedad, subordination y feminismo*: debate sobre la mujer en America Latina I el Caribe, III, Bogotá, 1982, pp. 215-239.
- CLARK, D. Commodity lesbianism. In: ABELOVE, H.; BARALE, M. A.; HALPERIN, D. M. (Ed.). *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge, 1993, pp. 416-431.
- COHEN, H.; MARMOR, M; WOLFE, H; RIBBLE, D. Risk assessment of HIV transmission among lesbians. *J Acquir Immune Defic Syndr*, 1993; 6: 1173-4.
- CONSELHO Nacional de Combate à Discriminação. *Brasil Sem Homofobia*: Programa de combate à violência e à discriminação contra GLTB e promoção da cidadania homossexual. Brasília: Ministério da Saúde, 2004.
- CORRÊA, M. Do feminismo aos estudos de gênero no Brasil: um exemplo pessoal. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 16, pp. 13-29, 2001.
- CORRÊA, S. Gênero e sexualidade: deslocando o olhar da margem para o centro. Rede Nacional Feminista de Saúde e Direitos Reprodutivos. *Jornal da Redesaúde*, pp. 19-21, 2001.

- COSTA, J. F. *A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.
- COSTA, J. F. O referente da identidade homossexual. In: PARKER, R.; BARBOSA, R. (eds.) *Sexualidades Brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996.
- COSTA NETO, F.; FRANÇA, I. L., FACCHINI, R. Parada: 10 anos de Orgulho GLBT em São Paulo. São Paulo: Produtiva, 2006.
- CSORDAS, T. J. Introduction: the body as representation and being-in-the-world. In: CSORDAS, T. J. (Ed.) *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. pp .1-26.
- DA MATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1990.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- DOUGLAS, M. *Pureza e perigo: uma análise dos conceitos de poluição e tabu*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.
- DUARTE, L. F. D. Pouca vergonha, muita vergonha: sexo e moralidade entre as classes trabalhadoras urbanas. In: *Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, 4., 1984, Águas de São Pedro. Anais... [S.l.: s.n.], 1984. v. 1, p. 607-629. Disponível em: <<http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/1984/T84V01A26.pdf>>. Acesso em: 20 jan. 2003.
- DURHAM, E. R. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth (Ed.). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. pp. 17-38.
- EPSTEIN, S. Gay Politics, Ethnic Identity: the limits of social constructionism. In: NARDI, P. M.; SCHNEIDER, B. E. (Ed.). *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*. New York: Routledge, 1998. pp. 134-159.
- FACCHINI, R., “*Sopa de Letrinhas*”? – *Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90: um estudo a partir da cidade de São Paulo*. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- FACCHINI, R. Mulheres, diversidade sexual, saúde e visibilidade social. In: RIOS, L. F. *et al* (orgs). *Homossexualidade: produção cultural, cidadania e saúde*. Rio de Janeiro: ABIA, 2004a. pp. 34-43.
- FACCHINI, R. Identidade, gênero, sexualidade e corpo entre mulheres com práticas homoeróticas na Grande São Paulo. In *28º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, 2004b, Caxambu. Não publicado.

- FACCHINI, R. *Corpos lésbicos? Gênero, sexualidade, corpo e identidade entre mulheres com práticas homoeróticas na Grande São Paulo*. 2004c. Projeto de Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- FACCHINI, R. *Sopa de letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005a.
- FACCHINI, R. Mujeres, homosexualidades y salud: visibilizando demandas e caminos. *Boletín ciudadaniasexual.org*. n. 16. 2005b. Disponível em: <http://www.ciudadaniasexual.org/boletin/b16/Art_ReginaFacchini.pdf> Acesso em 01.jun.2008.
- FACCHINI, R. Mulheres, (homo)sexualidade e diferenças: uma reflexão sobre políticas públicas segmentadas. In *26ª Reunião Brasileira de Antropologia*, 2008, Porto Seguro.
- FACCHINI, R; BARBOSA R. M. *Dossiê saúde das mulheres lésbicas: promoção da equidade e da integralidade*. Belo Horizonte: Rede Feminista de Saúde, 2006.
- FACCHINI, R; FRANÇA, I. L.; VENTURI, G. *Sexualidade, cidadania e homofobia: pesquisa 10ª*. Parada do Orgulho GLBT de São Paulo – 2006. São Paulo: APOGLBT-SP, 2007.
- FARAH, M. F. S. Gênero e políticas públicas. In *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 12 (1), pp. 47-71, 2004.
- FAUSTO-STERLING, A. Dualismos em duelo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 17/18, pp. 09-79, 2002.
- FELDMAN-BIANCO, B. Introdução. In FELDMAN-BIANCO, B. (Ed.) *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987, pp. 7-45.
- FETHERS, H; MARKS, C; MINDEL, A; ESTCOURT, C. S. Sexually transmitted infections and risk behaviors in women who have sex with women. *Sexually Transmitted Infections*, 2000; 76(5): 345-9.
- FIRESTONE, S. *A dialética do sexo: um manifesto da revolução feminista*. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.
- FISHMAN, S. J., ANDERSON, E. H. Perception of HIV and safer sexual behaviors among lesbians. *J Assoc Nurses AIDS Care* (United States), Nov-Dec 2003, 14(6), pp. 48-55.
- FORD, C.; CLARKE, K. Sexually transmitted infections in women who have sex with women. Surveillance data should include this category of women. *BMJ* 1998; 316(7130): 556-7.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1977.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1982a.

- FOUCAULT, M. *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982b.
- FRANÇA, I. L. *Cercas e pontes: o movimento GLBT e o mercado GLS na cidade de São Paulo*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- FRANÇA, I. L. Sobre “guetos” e “rótulos”: tensões no mercado GLS na cidade de São Paulo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, pp. 227-256, 2007.
- FRANÇA, I. L. “Fazer a linha” e “dar pinta”: quando o black, o samba e o GLS se cruzam em São Paulo. In: *26ª Reunião Brasileira de Antropologia*, 2008, Porto Seguro.
- FRIEDMAN, S. S. Beyond white and other: relationality and narratives of race in feminist discourse. *Signs*, Chicago, v. 21, n. 1, pp. 1-49, 1995.
- FRY, P. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: *Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. pp. 87-115.
- FRY, P. Prefácio. In: PERLONGHER, N. *O negócio do michê: a prostituição viril*. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 11-15.
- FRY, P.; MACRAE, E. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- GAGNON, J. *Uma interpretação do desejo: ensaios sobre o estudo da sexualidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006 [1998].
- GARRISON, E. K. U.S. Feminism – Grrrl Style! Youth (Sub)cultures and the Technologies of the Third Wave. In *Feminist Studies*, Maryland, n. 26 (1), pp. 141-170, 2000.
- GIACOMINI, S. M. *Corpo e Investimentos Corporais em um Grupo de Elite Negra: o Clube Renascença do Rio de Janeiro*. Apresentado ao Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 29, 2005, Caxambu. Não publicado.
- GOLDBERG, A. Feminismo no Brasil contemporâneo: o percurso intelectual de um ideário político. *BIB 28*, 1989, pp. 42-70.
- GONZALES, V.; WASHIENKO, K. M.; KRONE, M.R. *et al.* Sexual and drug-use risk factors for HIV and STDs: a comparison of women with and without bisexual experiences. *Am J Public Health* 1999; 89:1841-6.
- GOSTIN, L.; MANN, J. M. Toward the development of a human rights impact assessment for the formulation and evaluation of public health policies. In: MANN, J. M. et al (Ed.), *Health and Human Rights: A reader*. New York: Routledge, 1999.
- GRANADO, L. Mitos sobre a relação entre mulheres e a transmissão de DST/HIV. *Ousar viver*. São Paulo, ano 4, n. 6, jan. 1998. Distribuído encartado no periódico - Um Outro Olhar. São Paulo: Rede de Informação Um Outro Olhar, ano 12, n. 27, jan./abr. 1998.

- GREGORI, M. F. *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- GREGORI, M. F. Estudos de gênero no Brasil (comentário crítico). In: MICELI, S. (ed.) *O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo: Ed. Sumaré, ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.
- GREGORI, M. F. Relações de violência e erotismo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 20, pp. 87-120, 2003.
- GREEN, J. N. *Além do Carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: Ed. da UNESP, 2000.
- GROSZ, E. *Volatile bodies: towards a corporeal feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- GROSZ, E. Corpos reconfigurados. *Cadernos PAGU*, Campinas, n. 14, pp. 45-86, 2000.
- GUIMARÃES, C. D. *O homossexual visto por entendidos*. Garamond: Rio de Janeiro, 2004. [GUIMARÃES, C. D. *O homossexual visto por entendidos*. 1977. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.]
- GUPTA, A.; FERGUSON, J. Mais além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença. In: ARANTES, Antonio A. (Ed.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papyrus, 2000.
- HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In SILVA, T. T. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HALPERIN, D. A. Is there a history of sexuality? In: ABELOVE, H.; BARALE, M. A.; HALPERIN, D. M. (Ed.). *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge, 1993, pp. 416-431.
- HARAWAY, D. J. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995.
- HARAWAY, D. Gênero para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 22, pp. 201-246, 2004.
- HEBDIGE, D. *Subculture: the meaning of style*. Londres: Methuen, 1979.
- HEILBORN, M. L. Ser ou estar homossexual: dilemas de construção de identidade social. In: PARKER, R.; BARBOSA, R. M. (org.). *Sexualidades Brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; ABIA; IMS/UERJ, 1996. pp. 136-145.
- HEILBORN, M. L. *Dois é par: gênero e identidade sexual em contexto igualitário*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2004.

- HEILBORN, M. L.; FACCHINI, R.; BARBOSA, R. M. Public Health and Human Rights: Policies on Sexual Diversity. In: YAMIN, A. E. (Org.). *Learning to Dance: Advancing Women's Reproductive Health and Well-Being from the Perspectives of Public Health and Human Rights*. Boston: Harvard School of Public Health University, 2005, pp. 149-158.
- KOFES, S. Categorias analítica e empírica: gênero e mulher: disjunções, conjunções e mediações. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 1, p. 19-30, 1993.
- KENNEDY, E. L.; DAVIS, M. D. *Boots of Leather, Slippers of Gold: the history of a lesbian community*. New York: Routledge, 1993.
- KWAKWA, H. A.; GHOBRIAL, M. W. Female to female transmission of human immunodeficiency virus. *Clin Infect Dis*, 2003; 36:e40-e41.
- LACOMBE, A. "Pra homem já tô eu": masculinidades e socialização lésbica em um bar no centro do Rio de Janeiro. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- LACOMBE, A. De entendidas e sapatonas: sociabilizações lésbicas e masculinidades em um bar do Rio de Janeiro. In *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, pp. 207-226, 2007.
- LAQUEUR, T. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LAUMANN, E.; GAGNON, J.; MICHAEL, R.; MICHAELS, S. *The Social Organization of Sexuality. Sexual Practices in the United States*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- LEITE, R. P. Contra-usos e espaço público: notas sobre a construção social dos lugares na Mangueira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 17 (49), pp. 115-134, 2002.
- LEVINE, M. P. Gay ghetto. In: NARDI, P. M.; SCHNEIDER, B. E. (Ed.). *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*. New York: Routledge, 1998. pp. 194-206.
- LEZNOFF, M.; WESTLEY, W.A. The homosexual community. In: NARDI, P. M.; SCHNEIDER, B. E. (Ed.). *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*. New York: Routledge, 1998. pp. 5-11.
- LOYOLA, M. A. (Ed.) *A sexualidade nas ciências humanas*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1998.
- MACRAE, E. *A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da abertura*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.
- MACRAE, E. Em defesa do gueto. In: GREEN, J. e TRINDADE, R. (Eds.) *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Ed. da Unesp, 2005.

- MAGNANI, J.G.C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 17, n. 49, 2002.
- MAGNANI, J.G.C. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Hucitec; Unesp, 2003.
- MANN, J. M. et al. Health and Human Rights. In: _____. (Ed.). *Health and Human Rights: a reader*. New York: Routledge, 1999. pp. 7-20.
- MAUSS, M. As Técnicas Corporais, In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Difel, 1974.
- McCLINTOCK, A. Maid to order: commercial S/M and gender power. In GIBSON, P. C.; GIBSON, R. *Dirty Looks: women, pornography, power*. London: British Film Institut, 1993.
- McCLINTOCK, A. *Imperial leather: race, gender and sexuality in colonial contest*. New York: Routledge, 1995.
- McINTOSH, M. The homosexual role. In: NARDI, P. M.; SCHNEIDER, B. E. (Ed.). *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*. New York: Routledge, 1998. p. 68-76.
- MEDEIROS, C. P. Uma família de mulheres: ensaio etnográfico sobre homoparentalidade na periferia de São Paulo. In *Revista de Estudos Feministas*, mai/set 2006, vol.14, n. 2, pp.535-547.
- MEDEIROS, C. P. Mulheres de Kêto: um estudo etnográfico sobre lesbianidade, família e política na periferia de São Paulo. In: *VI Reunión de Antropología del Mercosur*, 2005, Montevideo. VI Reunión de Antropología del Mercosur - Identidad, Fragmentación y Diversidad, 2005.
- MEIGS, A. Multiple Gender Ideologies and Statuses. In: SANDAY, P. R.; GOODENOUGH, R. G. *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1990, pp. 99-112.
- MEINERZ, N. E. *Entre mulheres: estudo etnográfico sobre a constituição da parceria homoerótica feminina em segmentos médios na cidade de Porto Alegre – RS*. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- MEINERZ, N. E. *Um olhar sexual na investigação etnográfica: notas sobre trabalho de campo e sexualidade*. In BONETTI, A. ; FLEISCHER, S. *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007, pp. 125-154.
- MICHAELS, S.; LHOMOND, B. Conceptualization and measurement of homosexuality in sex surveys: a critical review. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 2006; 22: 1365-74.
- MILLER. A. M. et. al. Health, Human Rights and Lesbian Existence. *Health and Human Rights*, Baltimore, vol.1, n. 4, 1995.

- MONTEIRO, S. S.; VARGAS, E. P.; CECCHETTO, F. Sexualidade, gênero, classe e cor em espaços de sociabilidade homoerótica juvenil carioca. In *26ª Reunião Brasileira de Antropologia*, 2008, Porto Seguro.
- MOUTINHO, L. Negociando com a adversidade: reflexões sobre “raça”, (homos)sexualidade e desigualdade social no Rio de Janeiro. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 1, pp. 103-116, 2006.
- MOORE, H. *Antropología y feminismo*. Madri: Cátedra, 1996.
- MOORE, H. Understanding sex and gender. In: INGOLD, T. (org.) *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Londres: Routledge, 1997. pp. 813-830.
- MORAES, M. L. Q. de. Marxismo e feminismo no Brasil. *Primeira versão*, Campinas, n. 66, 1996.
- MUNIZ, J. de O. *Mulher com Mulher dá Jacaré: uma abordagem antropológica da homossexualidade feminina*. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- MURRAY, S. O. The institutional elaboration of a quasi-ethnic community. In: NARDI, P. M.; SCHNEIDER, B. E. (Ed.). *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*. New York: Routledge, 1998. pp. 207-214.
- NARDI, P. M.; SCHNEIDER, B. E. (Ed.). *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*. New York: Routledge, 1998.
- NASCIMENTO, E. P. “*Literatura marginal*”: os escritores da periferia entram em cena. Dissertação (mestrado em Antropologia Social). 2006. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2006.
- NATIVIDADE, M. Iniciação sexual, família e religião em trajetórias de homossexuais evangélicos. In *Anais do VII Seminário Fazendo Gênero*, Florianópolis, 2006.
- NATIVIDADE, M.; GOMES, E. Para além da família e religião: segredo e exercício da sexualidade. *VI Reunião de Antropologia do Mercosul*. Uruguai, Montevideo, 2005. Comunicação.
- NEWTON, Esther. *Mother Camp: Female impersonators in America*. Chicago: University of Chicago Press, 1979 [1972].
- OLIVEIRA, K. A. *Mulheres de fé, Mulheres de festa* – um olhar para intersecções de gênero e raça, em diálogo com samba e religiosidade. Trabalho apresentado no seminário da Área de Estudos de Gênero do Programa de Doutorado em Ciências Sociais. Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas, 2007. Não publicado.
- OLIVEIRA, L. de. *Gestos que pesam: performance de gênero e práticas homossexuais em contexto de camadas populares*. 2006. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) - Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

- PARKER, R. Sexo entre homens: consciência da Aids e comportamento sexual entre homens homossexuais e bissexuais no Brasil. In: PARKER, R. et al (Ed.). *A Aids no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: ABIA: IMS/UERJ, 1994.
- PARKER R. Sexual Rights: Concepts and Action. *Health and Human Rights*, 1997; v. 2, n. 3, pp. 31-38.
- PARKER, R. Cultura, economia política e construção social da sexualidade. In: LOURO, G. L. (Ed.) *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- PARKER, R. *Abaixo do equador: culturas do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay no Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- PARKER, R.; AGGLETON, P. (Ed.) *Culture, society and sexuality: a reader*. Londres: UCL Press, 1999.
- PARKER, R.; GAGNON, J. H. (Ed.). *Conceiving sexuality: approaches to sex research in a post-modern world*. New York: Routledge, 1995.
- PELÚCIO, L. *Nos nervos, na carne, na pele: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). 2007. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- PERLONGHER, N. *O negócio do michê: a prostituição viril*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- PERLONGHER, N. Antropologia das sociedades complexas: identidade e territorialidade, ou como estava vestida Margaret Mead. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 8, n.22, pp. 137-144, 1993.
- PERLONGHER, N.. Territórios Marginais. In: Green, J. e Trindade, R. (Eds.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Ed. da Unesp, 2005.
- PERUCCHI, J. *Eu, Tu, Elas: investigando os sentidos que mulheres lésbicas atribuem às relações sociais que estabelecem em um gueto GLS de Florianópolis*. 2001. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- PINTO, V. M. *Aspectos epidemiológicos das doenças sexualmente transmissíveis em mulheres que fazem sexo com mulheres*. 2004. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- PISCITELLI, A.; GREGORI, M. F.; CARRARA, S. Apresentação. In: PISCITELLI, A.; GREGORI, M. F.; CARRARA, S. (Ed.) *Sexualidades e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. pp. 9-35.
- PISCITELLI, A. As fronteiras da transgressão: a demanda por brasileiras na indústria do sexo na Espanha. In *Seminário Internacional "Debates contemporâneos sobre raça, etnicidade, sexualidade e gênero em perspectiva comparada internacional"*, 2008, São Paulo. Comunicação.

- PLUMMER, K. Homosexual categories: some research problems in the labelling perspective of homosexuality. In: NARDI, P. M.; SCHNEIDER, B. E. (Ed.). *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*. New York: Routledge, 1998. pp. 84-99.
- POMPEU, F. Direitos que não podem calar. Rede Nacional Feminista de Saúde e Direitos Reprodutivos. *Jornal da Redesaúde*, Dec. 2001, pp. 22-25.
- PONSE, B. The social construction of identity and its meanings within lesbian subculture. NARDI, P. M.; SCHNEIDER, B. E. (Ed.). *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*. New York: Routledge, 1998. pp. 246-260.
- PONTES, H. *Do palco aos bastidores*. 1985. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- RAMOS, S. Violência e homossexualidade no Brasil: as políticas públicas e o movimento homossexual. In: GROSSI, M. P. et al. *Movimentos sociais, educação e sexualidades*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- REISS, A. J. The social integration of queers and peers. In: NARDI, P. M.; SCHNEIDER, B. E. (Ed.). *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*. New York: Routledge, 1998. pp. 12-28.
- RICH, A. Compulsory heterosexuality and lesbian existence. *Signs*, Chicago, v. 5, n. 4, pp. 631-660, 1980.
- ROSENBERG, J.; GAROFALO, G. Riot Grrrl: Revolutions from within. *Signs*, Chicago, v. 23, n. 3, pp. 809-841, 1998.
- ROTHENBERG T. 'And she told two friends': lesbians creating urban social space. In: BELL, D.; VALENTINE, G. (Ed.). *Mapping Desire: geographies of sexuality*. London: Routledge, 1995, pp. 165-181.
- RUBIN, G. S. The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex. In: RAITER, R. (Ed.). *Toward anthropology of women*. Nova York: Monthly Review Press, 1975.
- RUBIN, G. S. Thinking Sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: NARDI, P. M.; SCHNEIDER, B. E. (Ed.). *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*. New York: Routledge, 1998. pp. 100-133.
- RUBIN, G; BUTLER, J. Tráfico sexual – entrevista. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 21, p. 157-209, 2003.
- SALEM, T. Casal igualitário: princípios e impasses. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 9, pp. 24-37, 1989.
- SARTI, C. A. *A Família como Espelho: um estudo sobre a moral dos pobres*. Campinas: Autores Associados, 1996.

- SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v.20, n.2., pp. 71-99, 1995.
- SCOTT, J. W. O enigma da igualdade. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 13 (1), p. 11-30, 2005.
- SILVA, J. F. B. Homossexualismo em São Paulo. In GREEN, J. N.; TRINDADE, J. R. (Ed.) *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.
- SIMÕES, J. A.; FRANÇA, I. L. Do "gueto" ao mercado. In: GREEN, J. e TRINDADE, R. (Ed.) *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo, Ed. da Unesp, 2005.
- SIMON, W.; GAGNON, J. H. Homosexuality: the formulation of a sociological perspective. In: NARDI, P. M.; SCHNEIDER, B. E. (Ed.). *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*. New York: Routledge, 1998. pp. 59-67.
- SOUZA, E. R. de. *Necessidade de filhos: maternidade, família e (homo)sexualidade*. 2005. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- SPIVAK, G. C. Criticism, Feminism, and The Institution. In _____. *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. London: Routledge, 1990, pp. 1-16.
- STEVENS, P. E. Lesbian Health Care Research: a review of the literature from 1970-1990. *Health Care for Women International*, Philadelphia, v. 13, n. 2, pp. 91-120, 1992.
- STRATHERN, M. *The gender of the gift*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- STRATHERN, M. For the Motion (1). The concept of society is theoretically obsolete. In INGOLD, Tim. (ed.) *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge, 1996.
- STRATHERN, M. Entre uma melanesianista e uma feminista. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 8/9, pp. 7-49, 1997.
- STRAW, W. Scenes and sensibilities. In: *Revista da Associação Nacional de Pós-Graduação em Comunicação*. Acesso: <http://www.ecompos.com.br/e-compos>, ed. 6, ago 2006.
- TOREN, Christina. For the Motion (2). The concept of society is theoretically obsolete. In: INGOLD, Tim. (ed.) *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge, 1996.
- TURNER, T. Bodies and anti-bodies: flesh and fetish in contemporary social theory. In: CSORDAS, T. J. (Ed.) *Embodiment and experience: the existencial ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. pp. 27-47.
- VAITSMAN, J. Pluralidade de mundos entre mulheres urbanas de baixa renda. *Estudos Feministas*, Florianópolis, vol.5, n.2, 1997. pp. 303-319.
- VANCE, C. A Antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico. *Physis - Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v.5, n.1, 1995.

- VANCE, C. Social construction theory: problems in the history of sexuality. In: ALTMAN, D. et al. *Homosexuality, which homosexuality?* London: GMP Publishers, 1989. pp. 13-34.
- VEGA, A. P. *Sexualidades em contexto urbano: uma análise da desconstrução de signos de identidade sexual entre jovens em São Paulo*. 2007. Relatório de qualificação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- VELHO, G. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- VELHO, G. *Nobres e anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- VENCATO, A. P. *Fervendo com as drags: corporalidades e performances de drag queens em territórios gays da Ilha de Santa Catarina*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). 2002. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- VENCATO, A. P. '*Algumas garotas preferem garotas*': The L Word, sexualidade e as políticas de visibilidade lésbica. Apresentado à Reunião de Antropologia do Mercosul, 6, 2005, Montevideo. Não publicado.
- VENCATO, A. P. "Existimos pelo prazer de ser mulher": um olhar antropológico sobre o Brazilian Crossdresser Club. In: *26ª Reunião Brasileira de Antropologia*, 2008, Porto Seguro.
- VIANA A.; LACERDA, P. *Direitos e políticas sexuais no Brasil: o panorama atual*. Rio de Janeiro: CEPESC, 2004.
- VIANNA, H. *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- WALD, G. Just a Girl? Rock Music, Feminism, and the Cultural Construction of Female Youth. *Signs*, Chicago, V. 23, N. pp 3, 585-610, 1998.
- WARREN, C. Space and time. In: NARDI, P. M.; SCHNEIDER, B. E. (Ed.). *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*. New York: Routledge, 1998. p. 183-193.
- WEEKS, J. *Coming out: homosexual politics in Britain, from the nineteenth century to the present*. London: Quartet Books, 1977.
- WEEKS, J. *Sex, politics and society: the regulation of sexuality since 1800*. Nova York: Longman, 1981.
- WEEKS, J. *Sexuality and its discontents: meanings, myths and modern sexualities*. London: Routledge and Kegan Paul, 1985.

- WHITAM, F. L. The homosexual role: a reconsideration. In: NARDI, P. M.; SCHNEIDER, B. E. (Ed.). *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*. New York: Routledge, 1998. pp. 77-83.
- WITTIG, M. One is not born a woman. In: ABELOVE, H.; BARALE, M. A.; HALPERIN, D. M. (Ed.). *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge, 1993. pp. 103-109.
- ZILLI, B. D. *A perversão domesticada: estudo do discurso de legitimação do BDSM na internet e seu diálogo com a psiquiatria*. 2007. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

ANEXO I – MAPA DE SÃO PAULO



ANEXO II – ROTEIRO DE ENTREVISTA

Parte I – Apresentação/Dados sócio-demográficos, trajetória educacional e profissional

- *Para começar a nossa conversa, gostaria que você me contasse um pouco sobre você. Você poderia se apresentar/falar um pouquinho sobre quem é você, o que você faz, como você vive, pra gente se conhecer melhor?*

Parte II – Trajetória sexual e afetiva

- *Agora, eu gostaria de falar um pouco sobre a história da sua vida afetiva e sexual. Você poderia me contar um pouco sobre suas primeiras experiências sexuais e/ou afetivas, como o fato de transar com outras mulheres entrou na tua vida e de que forma ele vem acontecendo na sua vida até hoje?*

Explorar: idade e contexto das primeiras relações sexuais; “descoberta” do desejo por mulheres; presença de relações heterossexuais ou homossexuais no início da vida sexual/afetiva e no decorrer desta; presença de relações estáveis homo ou heterossexuais ao longo da vida, presença de relação com co-habitação ao longo da vida; situações de conflito ou contexto de rompimento das relações

Parte III – Identidade sexual e/ou de gênero e relações sociais

- *Agora, eu queria que a gente falasse um pouco sobre você e a relação com as outras pessoas que convivem com você. O fato de transar ou de gostar de outras mulheres é algo que muda ou que tem ou teve um impacto/influências especiais na tua relação com as outras pessoas?*

- *Isso tem algum impacto na sua vida profissional ou nas suas escolhas em termos profissionais?*

- *Como é isso em relação à sua vida familiar?*

- *Isso tem impacto nos seus vínculos de amizade?*

- *E com os colegas e a vizinhança?*

- *Gostar de outras mulheres influencia a escolha de lugares que você frequenta e o tipo de pessoas que você procura conhecer e manter contato?*

Explorar: frequência ou não ao “gueto” (bares, boates e pontos de encontro homossexual) ou a outros locais de lazer, sociabilidade (cinema, parques, raves, lugares “hetero” etc) no passado e no presente; diferença de locais para paquera e lazer e diferenças em como se faz acompanhar ou vestir para um e para outro; como são as pessoas que frequentam esses lugares e o que considera bom ou ruim neles; frequência ou não a grupos ou organizações militantes de liberação sexual, a grupos ou organizações feministas ou a grupos ou organizações de luta contra a aids no passado ou atualmente; contatos/vínculos com pessoas HIV+ e grau de proximidade com essas pessoas

- *Onde habitualmente você conhece as mulheres com quem fica, transa, namora?*

- *Para quem você contou que você gosta de mulheres? Como é que você contou? Como foi a reação? Em que situações você costuma contar para outras pessoas que você gosta de mulheres?*
- *Quando você precisa se identificar quanto à sua sexualidade, se alguém te pergunta ou você quer falar disso pra alguém, que palavra você usa para isso?*
- *Por que e desde quando você se identifica assim?*
- *Essa forma de se identificar mudou ao longo do tempo? Por quê?*
Explorar: existência de identidade relativa à orientação sexual e mudanças ao longo do tempo; relações entre identidade sexual e identidade de gênero (masculinizada, feminina etc) e presença de relação entre identidade e comportamento na relação sexual (ativa, passiva) na vida, e atualmente
- *Você passou por experiências de discriminação? Como é que foi?*
- *Você já passou por situações que considere violentas? De que tipo? Gostaria de comentar?*
- *Como você definiria o seu estilo? Você se identifica com algum grupo, turma ou “tribo”? Qual? E com qual você menos se identifica? Por quê?*
- *Em termos de “raça”/cor, como você se define? Esse é um dado importante para sua autodefinição?*
Explorar a presença de pessoas de diferentes cores/raças nos espaços de lazer e/ou paquera que frequenta e o quanto essas pessoas são consideradas desejadas nesses espaços.

Parte IV – Preferências, práticas sexuais e corpo

- *Você muda alguma coisa no jeito de vestir ou de se arrumar de acordo com os lugares que você frequenta? Como é que você escolhe como se vestir ou se arrumar? Tem algo que você mude quando vai para uma situação de trabalho ou quando vai encontrar uma mulher em quem você esteja interessada? (Para as bi, é diferente a forma que você se arruma quando vai ter um encontro com homens ou com mulheres?)*
- *E as mulheres que te chamam a atenção, como elas são? Como você descreveria uma pessoa atraente? Existem detalhes que você considera especiais para você se interessar por outra mulher? Você tem algum tipo de preferência por idade, cor de pele, classe social, nível de instrução, tipo físico, estilo para se interessar por outra mulher? Por quê?*
- *Com que tipo de pessoa você jamais se relacionaria? Por quê?*
- *O tipo de envolvimento que você tem num relacionamento pode mudar de acordo com o tipo de pessoa? Por quê?*
- *A partir de que ponto você considera que está transando com alguém? Até onde vai um amasso ou pegação e onde começa uma transa?*
- *Existem práticas que você faz apenas com algumas pessoas e não com outras? Por quê?*
- *Existem coisas que você não aceita ou não acha legal numa transa?*
- *Agora, eu queria que a gente falasse um pouco de novo a respeito de você. Como é que foram pra você essas coisas de adolescência, do tipo a primeira menstruação? Você lembra o que pensava na época a respeito dessas mudanças no seu corpo? Você*

conversava com outras pessoas a esse respeito? Essas mudanças no corpo trouxeram alguma mudança pra sua vida, no jeito das pessoas te tratarem ou no jeito de você lidar com as pessoas?

- *Há algo que você não goste ou partes que você não goste no seu corpo? Algo que você gostaria que fosse diferente?*
- *Existem coisas que você faz para cuidar do seu corpo? Que coisas são essas?*
- *Você acha que existem situações, hábitos ou qualquer outra coisa na sua vida que podem trazer riscos à sua saúde?*
- *O que você costuma fazer para cuidar da sua saúde?*
- *Você costuma procurar médicos ou algum tipo de serviço ou profissional para te ajudar a cuidar da sua saúde? Que tipo de ajuda ou profissional? Em que ocasiões?*
- *E em relação a ginecologistas? Você já foi ou costuma ir? Como é isso para você?*
- *Você costuma contar a profissionais de saúde que você transa com mulheres? Por quê?*

Para a rede de riot grrrls:

A entrevista foi conduzida do mesmo modo, enfatizando, na parte sobre sociabilidade e lazer, as seguintes questões:

- *O que significa ser uma dyke?*
- *Como é a relação entre as dykes e as outras meninas do rock?*
- *Como é o feminismo das riot grrrls; há diferenças entre esse modo de pensar o feminismo e o de outras feministas?*

Para as mulheres da rede de BDSM:

A entrevista foi conduzida com algumas alterações:

Trajetória sexual e afetiva:

- *Iniciar a partir do BDSM antes de passar às experiências com mulheres e explorar seu significado*
- *Há relações com mulheres para além de relações BDSM?*
- *Há diferenças entre essas relações?*

Relações sociais:

- *Para quem fala sobre suas práticas BDSM? E sobre suas práticas com mulheres?*
- *Onde procura parceiros/as “baunilha” e onde procura parceiros/as para práticas BDSM?*
- *Como é ser uma mulher no meio BDSM?*
- *Como as práticas entre mulheres são vistas no meio?*
- *A partir de suas práticas eróticas, como você se identifica?*
- *Frequenta ou já frequentou bares/boates GLS?*

Sexualidade, práticas e corpo:

- *Há relação entre práticas BDSM e sexo? (O que é considerado como sexo? Existem relações sexuais com parceiras BDSM? Há delimitação de até onde vai a prática BDSM e onde começa o sexo?)*
- *Há diferenciação entre práticas BDSM feitas com homens e com mulheres?*
- *Existem diferenças nas fantasias que levam a tais práticas?*

ANEXO III – QUADRO DESCRITIVO DOS ASPECTOS SÓCIO-ECONÔMICOS

| ID ¹⁵⁹ | Nome | Idade | cor ¹⁶⁰ | Escolaridade | Ocupação | Moradia ¹⁶¹ | Mora com | Sexo com homens ¹⁶² | Filhos | Conjugalidade | Identidade mais citada |
|-------------------|----------|-------|--------------------|--------------------------|-------------------------------|------------------------|--|--------------------------------|------------------------|---------------------|----------------------------|
| 01 | Sara | 35 | branca | médio + técnico | técnica em enfermagem | leste | sozinha em edícula na casa da família – tios e mãe | não | não | sim, sem coabitação | entendida |
| 02 | Andréia | 25 | parda | médio + técnico em curso | estudante/ desempregada | Mairiporã | companheira, filha e cunhada | sim, na juventude | sim, em relação homo | sim, com coabitação | entendida |
| 03 | Eliana | 27 | branca | fundamental incompleto | jardineira | Mairiporã | com a irmã e seu marido e filhos | não | não | sem parceria fixa | homossexual |
| 04 | Mara | 23 | branca | médio + técnico | técnica em enfermagem | Mairiporã | companheira, filha e irmã | sim, na juventude | não | sim, com coabitação | homossexual |
| 05 | Michele | 25 | branca | superior incompleto | gerente administrativo | leste 1 | com mãe e dois irmãos | passado hetero | não | sim, sem coabitação | homossexual |
| 06 | Lívia | 44 | preta | médio + técnico | técnica em enfermagem | nordeste | com a mãe e com o filho | passado hetero | sim, em relação hetero | sim, sem coabitação | entendida |
| 07 | Lúcia | 37 | branca | superior | presidente de ong comunitária | sul | sozinha | passado hetero | não | sim, sem coabitação | homossexual |
| 08 | Fernanda | 25 | branca | superior incompleto | analista de suporte | leste 2 | divide com amiga | sim, na juventude | não | sim, sem coabitação | lésbica |
| 09 | Marta | 28 | branca | médio + técnico | analista de suporte | noroeste | com companheira há 2 anos | sim, na juventude | não | sim, com coabitação | mulher que gosta de mulher |

¹⁵⁹ Número da entrevista em ordem cronológica de realização, para as redes a partir das quais foram mobilizadas, ver Anexo 4.

¹⁶⁰ Heteroclassificação a partir de categorias do IBGE,

¹⁶¹ O local de moradia é descrito a partir do município (para as que moram fora do município de São Paulo) ou a partir da subprefeitura na qual se localiza a residência (para as que moram em São Paulo). Ver Anexo 1.

¹⁶² Com relação à trajetória afetivo-sexual, as entrevistadas foram classificadas a partir de categorias que remetem à existência e/ou frequência de relações afetivas e/ou eróticas com homens ao longo da vida. A categoria “sim, na juventude” remete a relações que se deram no início da vida afetivo-sexual e ao cessar posterior de relações sexuais com homens. A categoria “passado heterossexual” remete a experiências que se estenderam para além do início da vida afetivo-sexual ou a relações que envolveram coabitação e/ou existência de filhos derivados dessas relações. A categoria “bissexual” remete à permanência de relações afetivo-sexuais com homens até o período em que se deu a entrevista.

| ID ¹⁵⁹ | Nome | Idade | cor ¹⁶⁰ | Escolaridade | Ocupação | Moradia ¹⁶¹ | Mora com | Sexo com homens ¹⁶² | Filhos | Conjugalidade | Identidade mais citada |
|-------------------|----------|-------|--------------------|---------------------|--------------------------------------|------------------------|---|--------------------------------|------------------------|----------------------------------|----------------------------|
| 10 | Aline | 19 | branca | superior em curso | estudante | Santo André | com pai, mãe e 2 irmãos | bissexual | não | sem parceria fixa | mulher que gosta de mulher |
| 11 | Débora | 39 | branca | superior | orientadora pedagógica | sul | com 2 filhas | bissexual | sim, em relação hetero | sim ht, sem coabitação | heterossexual |
| 12 | Denise | 42 | parda | médio | auxiliar de desenvolvimento infantil | centro sul | sozinha | bissexual | não | parceria fixa, sem coabitação | bissexual |
| 13 | Betão | 31 | parda | médio incompleto | desempregada | centro | com amiga e filha | sim, na juventude | sim, em relação homo | sem parceria fixa | sapatão/ativa |
| 14 | Sandra | 31 | branca | médio incompleto | repcionista | sul | mãe, pai, filha e 3 irmãos | passado hetero | sim, em relação hetero | parceria fixa, sem coabitação | mulher que gosta de mulher |
| 15 | Elaine | 28 | parda | superior incompleto | atleta - desempregada | centro | divide com amiga e filha da amiga | não | não | parceria fixa, sem coabitação | lésbica |
| 16 | Maiara | 26 | preta | médio + técnico | fotógrafa | leste 1 | com a mãe | não | não | sem parceria fixa | lésbica |
| 17 | Jussara | 31 | parda | médio | auxiliar de cozinha | São Bernardo do Campo | com a mãe e a sobrinha que cria desde neném | sim, na juventude | não | parceria fixa, sem coabitação | entendida |
| 18 | Tamires | 18 | preta | superior em curso | estudante | oeste | com mãe e irmão | bissexual | não | parceria fixa ht, sem coabitação | bissexual |
| 19 | Paula | 39 | parda | fundamental | copeira – desempregada | leste 2 | sozinha | não | não | parceria fixa, com coabitação | entendida |
| 20 | Edilene | 25 | branca | médio | desempregada | leste 2 | com prima | sim, na juventude | não | sem parceria fixa | lésbica |
| 21 | Juliana | 24 | branca | mestrado em curso | estudante | centro sul | em república estudantil | bissexual | não | parceria fixa ht, sem coabitação | bissexual |
| 22 | Clarissa | 25 | branca | superior | professora de inglês | São Bernardo do Campo | com mãe e irmãos | não | não | sem parceria fixa | sapa |
| 23 | Marcela | 26 | branca | superior incompleto | atendente lan house | leste 1 | com a mãe | bissexual | não | parceira fixa, sem coabitação | “apaixonada por mulher” |

| ID ¹⁵⁹ | Nome | Idade | cor ¹⁶⁰ | Escolaridade | Ocupação | Moradia ¹⁶¹ | Mora com | Sexo com homens ¹⁶² | Filhos | Conjugalidade | Identidade mais citada |
|-------------------|----------------|-------|--------------------|---------------------------|------------------------------------|------------------------|---------------------------------|--------------------------------|------------------------|---|------------------------|
| 24 | Cleide | 35 | parda | superior incompleto | encarregada de pessoal | sul | com a companheira e filhos dela | não | parceira tem filhos | parceria fixa, com coabitação | entendida |
| 25 | Letícia | 20 | parda | médio | auxiliar de cabeleireiro | sul | com mãe e irmão | não | não | sem parceira fixa | homossexual |
| 26 | Flávia | 24 | parda | médio | diarista | Diadema | com o pai e um de seus 3 filhos | sim, passado hetero | sim, em relação hetero | sem parceira fixa | entendida |
| 27 | Teresa | 42 | branca | superior + pós incompleta | corretora de imóveis | sudeste | com a filha | sim, passado hetero | sim, em relação hetero | parceria fixa, sem coabitação | homossexual |
| 28 | Raquel | 23 | branca | médio | atendente de bingo | mogi da cruzeiros | com a mãe e o padrasto | sim, na juventude | não | parceria fixa, sem coabitação | entendida |
| 29 | Cláudia | 21 | parda | médio | atendente de bingo | suzano | com os pais | não | não | parceria fixa, sem coabitação | “gosto de menina” |
| 30 | Carla | 22 | preta | médio | auxiliar de cabeleireiro | leste 1 | com a mãe | sim, na juventude | não | parceria fixa, sem coabitação, mais parcerias eventuais | lésbica |
| 31 | Luísa | 29 | branca | superior | comerciante produtos de rock | centro | com a companheira | não | não | parceria fixa, com coabitação | sapatão |
| 32 | Souza | 28 | parda | médio incompleto | marreiteira | noroeste | com companheira | não | não | parceria fixa, com coabitação, mais parceria eventual | entendida |
| 33 | Vera | 25 | branca | superior + pós | jornalista/ organizadora de festas | centro | com companheira | sim, na juventude | não | parceria fixa com coabitação | gay/dyke |
| 34 | Beatriz | 27 | branca | superior | profissional de comunicação | centro sul | com mãe e irmão | apenas uma vez | não | parceria fixa sem coabitação | dyke/lésbica |
| 35 | Rainha Ariadne | 50 | branca | superior incompleto | dona de casa | centro sul | com 2 filhas | bissexual | sim, em relação hetero | parceria fixa sem coabitação, mais parcerias eventuais | heterossexual |
| 36 | Tatiana | 19 | branca | médio | web designer | centro | com companheira | sim, na juventude | não | parceria fixa sem coabitação | dyke/lésbica |
| 37 | Sílvia | 25 | branca | superior | veterinária | centro | com companheira | não | não | parceria fixa com coabitação | dyke |
| 38 | Verônica | 39 | branca | superior | comerciante | sudeste | sozinha | bissexual | não | parceria fixa sem coabitação | bissexual |

ANEXO IV - MAPA DA REDE DE ENTREVISTAS

