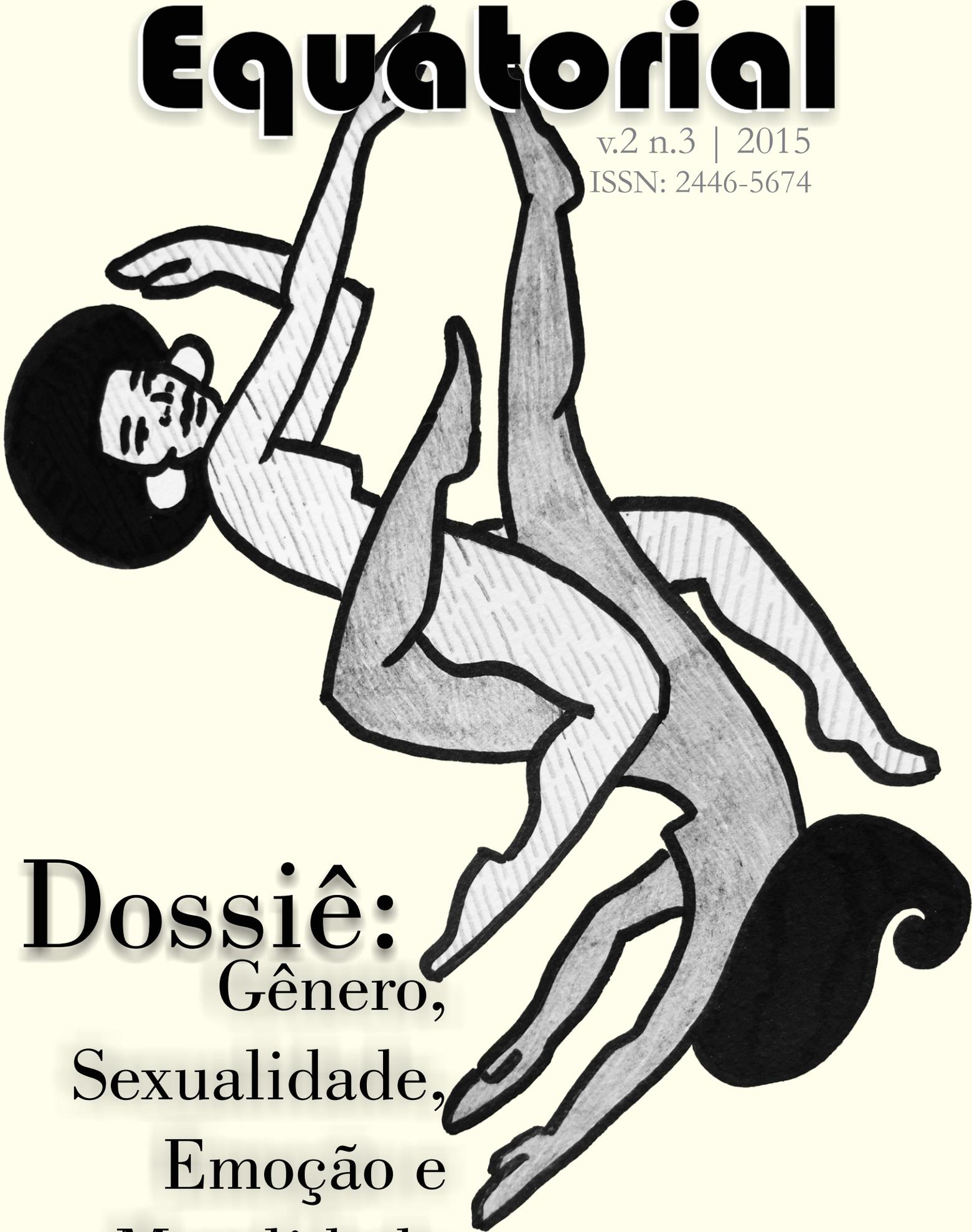


Equatorial

v.2 n.3 | 2015

ISSN: 2446-5674



Dossiê:
Gênero,
Sexualidade,
Emoção e
Moralidade

Equatorial - Revista de Antropologia

Revista Discente do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
1º andar, sala 919
Campus Universitário - Lagoa Nova
CEP: 59.072-970
Natal - RN
Tel: (84) 3342-2240 (Ramal 1 ou 2)
E-mail: equatorial@cchla.ufrn.br
Site: <http://revistaequatorial.blogspot.com.br>

Catálogo da Publicação na Fonte.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Equatorial : Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social : Dossiê gênero, sexualidade, emoção e moralidade / Universidade Federal do Rio Grande do Norte. – Vol. 2, n. 3 (2015). – Natal : Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2015- .
v.
Semestral
ISSN 2446-5674

1. Antropologia. 2. Periódicos. I. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

RN/BSE-CCHLA

CDU 39

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Reitora: Ângela Maria Paiva Cruz

Vice-Reitora: Maria de Fátima Freire de Melo Ximenes

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Diretora: Maria das Graças Soares Rodrigues

Vice-Diretor: Sebastião Faustino Pereira Filho

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS

Coordenador: Carlos Guilherme Octaviano do Valle

Vice-Coordenadora: Julie Antoinette Cavignac

Equatorial: Revista Discente do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

ISSN: 2446-5674

<http://revistaequatorial.blogspot.com.br>

Docente Supervisor

Eliane Tânia Martins de Freitas

Comissão Editorial

Bruno Ronald Andrade da Silva (Doutorando)

Daniel Victor Alves Borges Rodrigues (Mestrando)

Diego Breno Leal Vilela (Doutorando)

Eduardo Neves Rocha de Brito (Mestrando)

Eliane Tânia Martins de Freitas (Professora Doutora)

Leandro Marques Durazzo (Doutorando)

Natália de Campos (Doutoranda)

Tarsila Chiara Albino da Silva Santana (Mestranda)

Conselho Editorial

Professora Dra. Andréa Cláudia Miguel Marques Barbosa (UNIFESP)

Professor Dr. Camilo Albuquerque de Braz (UFG)

Professora Dra. Carmen Silvia Rial (UFSC)

Professora Dra. Elisete Schwade (UFRN)

Professora Dra. Francisca de Sousa Miller (UFRN)

Professora Dra. Jane Felipe Beltrão (UFPA)

Professora Dr. Jean Segata (UFRN)

Professor Dr. José Glebson Vieira (UFRN)

Professora Dra. Julie Antoinette Cavignac (UFRN)

Professora Dra. Cláudia Lee Williams Fonseca (UFRGS)

Professora Dr. Luiz Carvalho de Assunção (UFRN)

Professora Dra. Lisabete Coradini (UFRN)

Professor Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury (UFPB)

Professora Dra. Miriam Pillar Grossi (UFSC)

Professora Dra. Rita de Cássia Maria Neves (UFRN)

Professora Dra. Rozeli Maria Porto (UFRN)

Professora Dra. Sonia Regina Lourenço (UFMT)

Normatização

Jainara Gomes de Oliveira
Tarsila Chiara Albino da Silva Santana

Revisão

Jainara Gomes de Oliveira
Marcio Zamboni
Milton Ribeiro
Tarsila Chiara Albino da Silva Santana

Projeto Gráfico

Eduardo Neves Rocha de Brito

Editoração Eletrônica

Eduardo Neves Rocha de Brito
Tarsila Chiara Albino da Silva Santana

Imagem da Capa

Marcio Zamboni

Apresentação do dossiê: Gênero, Sexualidade, Emoção e Moralidade Presentation of dossier: Gender, Sexuality, Emotion and Morality Jainara Gomes de Oliveira Marcio B. Zamboni Milton Ribeiro da S.Filho Tarsila Chiara A. S. Santana	06
Quando o armário é aberto: Confiança e segredo na experiência da amizade Coming out of the closet: Confidence and secret in the experience of the friendship Jainara Gomes de Oliveira	13
“Elas ensinam a gente”: como e porque pensar a amizade nas experiências travestis “They teach us”: how and why think about the friendship in travestites experiences Rafael França Gonçalves dos Santos	36
Alargando o território: sociabilidade, visibilidade e homossexualidade em perspectivas espaço-temporais na cidade de São Paulo Expanding the territory: Sociability, visibility and homosexuality from a spatiotemporal perspective in the city of São Paulo Gustavo Santa Roza Saggese	55
Sobre memória e condutas homossexuais: problematizando a trajetória de Tom no Pantanal/MS About memory and conduct homosexual: problematising the trajectory of Tom in the Pantanal-MS Guilherme R. Passamani	83
O gosto amargo do perfume: gênero e estilo na produção da Banda Uó The bitter taste of perfume: genre/gender and style in the production of Banda Uó Gibran Teixeira Braga	103

Dossiê:
**Gênero, sexualidade, emoção
e moralidade**

Dossier
**Gender, sexuality, emotion
and morality**

Jainara Gomes de Oliveira

Doutoranda em Antropologia Social - PPGAS/UFSC

gomes.jainara@gmail.com

Marcio Bressiani Zamboni

Doutorando em Antropologia Social - PPGAS/USP

marciobz@gmail.com

Milton Ribeiro da Silva Filho

Doutorando em Sociologia e Antropologia - PPGSA/UFPA

millor_ufpa@gmail.com

Tarsila Chiara Albino da Silva Santana

Mestranda em Antropologia Social - PPGAS/UFRN

tarsila.chiara@gmail.com

Apresentação

Os anos 2000 marcam a ascensão definitiva dos estudos de gênero e sexualidade nas agendas acadêmica e de pesquisas no Brasil, principalmente no campo das Ciências Humanas e Sociais (Grossi, 2010); esta última lugar por excelência dos estudos sobre a diferença e a diversidade. Lugar também do nascimento das primeiras análises anti-moralistas e anti-essencialistas sobre o tema da diversidade sexual e de gênero no Brasil.

Após uma década e meia vemos florescer nos quatro cantos do país pesquisas com os mais diferentes recortes e objetos, sendo entrecruzadas por várias perspectivas teóricas e metodológicas, mas com o suporte de análise pautado pela ótica construtivista, basicamente pós-estruturalista (Vance, 1995).

De Norte a Sul pesquisador_s misturam pesquisa e militância, ciência e ativismo político. Corpo, gênero, sexualidade e outros eixos de diferenciação social são articulados para pensarmos os diversos mecanismos de subalternização a que mulheres, negr_s, não-branc_s, lésbicas, travestis, transexuais e gays são submetid_s cotidianamente. Esse processo de reflexão se dá no intercâmbio de informações mobilizadas pela academia e pelos movimentos sociais; numa simbiose talvez nunca antes vista no Brasil.

Relatórios, boletins, programas são criados tendo em vista a promoção da cidadania LGBT. Direitos Sexuais são articulados aos Direitos Humanos como mecanismo de associação e combate às fobias - lesbo, trans e homofobia - reproduzidas na sociedade. Pesquisas, dissertações e teses são construídas tendo como foco também a equidade dos direitos, a visibilidade destes grupos marginalizados. Numa articulação que transpõe muros e cria laços de solidariedade e compromisso com a positividade das relações não-hegemônicas, seja de gênero, de orientação sexual, ou étnicorracial.

Em paralelo, a relação entre emoções e moralidade vêm se firmando como campo e objeto de pesquisa das Ciências Sociais e Humanas. A partir das categorias emoções e moralidade, torna-se possível aprofundar o conceito de intersubjetividade e entender o jogo inter-relacional entre as instâncias subjetivas e objetivas organizadas em um processo de interação social. O que, por sua vez, permite analisar os contextos e as relações sociais através dos quais as emoções e a moralidade emergem, assim como as

articulações com as categorias gênero e sexualidade.

Nesse sentido, apesar das muitas definições possíveis das categorias emoção e moralidade (Brito, 2011; Coelho; Rezende, 2011), corroboramos que os estudos feministas, assim como os estudos de gênero e sexualidade ofereceram aportes relevantes para pensar as emoções e a moralidade em diferentes contextos, uma vez que estes estudos foram pioneiros ao identificar a relevância das emoções e da moralidade nos estudos sociais. Nesse sentido, são dignos de nota os trabalhos de Michelle Rolsado (1980; 1984), Lila Abu-Lughod (1986; 1990), Catherine Lutz & Lila Abu-Lughod (1990). No Brasil, devem-se ser destacados as pesquisas de Maria Cláudia Coelho & Cláudia Rezende (2010), Laura Moutinho et al (2010), Marcela Zamboni (2009), Jainara Oliveira (2014), entre outras.

Dito isto, este dossiê reúne trabalhos apresentados originalmente no *Fórum 10 - Gênero e Sexualidades: perspectivas transregionais e transdisciplinares*, coordenado por Marcelo Perilo (UNICAMP), Marisol Marini (USP) e Milton Ribeiro (UFPA), na V Reunião Equatorial de Antropologia / XIV Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, ocorrida entre os dias 19 e 22 de julho de 2015, na cidade de Maceió, Alagoas, aos quais vieram se somar outras contribuições de pesquisador_s também atent_s a essa temática.

O objetivo, no período da organização do fórum, foi proporcionar o debate sobre diferentes experiências de pesquisas concluídas ou em desenvolvimento, de mestrand_s e doutorand_s, mestr_s e doutor_s, das cinco regiões geográficas do país, de várias Instituições de Ensino Superior, e basicamente da área das Ciências Humanas e Sociais.

O objetivo do fórum foi não só fazer circular estas pesquisas, mas possibilitar uma articulação entre _s pesquisador_s da autodenominada *Quinta Geração de Pesquisador_s em Gênero e Sexualidade* (Puccinelli et al, 2014), cujo principal instrumento de articulação é a organização/coordenação de grupos de trabalhos, fóruns e simpósios temáticos nos eventos nos quais gênero e sexualidade sejam alvo de escrutínio.

Ao trabalho aqui apresentado somam-se outros, como os dossiês organizados nas revistas *Pensata* (UNIFESP) e *Gênero na Amazônia* (UFPA), e os vários GT, fóruns e simpósios organizados na II SBS Norte (2012), no I Desfazendo Gênero (2013), na IV

REA/XIII ABANNE (2013), no I EAVAAM (2014), no Congresso da ABEH (2014), no IV Enlaçando Sexualidades (2015), na V REA/XIV ABANNE (2015) e no II Desfazendo Gênero (2015).

Esta forma de trabalho permite não apenas a articulação da rede de jovens pesquisador_s, mas também a possibilidade de apresentação de suas pesquisas entre seus pares de formação, e a criação de um espaço paralelo aos já consolidados pelas gerações anteriores de pesquisador_s. Os artigos doravante apresentados não devem, portanto, ser considerados como contribuições isoladas.

Os dois primeiros artigos colocam em relevo os significados da amizade. O primeiro, de Jainara Oliveira, doutoranda em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, realiza uma análise aproximativa da relação entre *confiança* e *segredo* na experiência da *amizade*. Para tanto, a partir de uma descrição etnográfica, a autora discute a biografia individual de Luiza, uma mulher branca de 35 anos de idade e residente na cidade de João Pessoa, Paraíba. Na análise elaborada por Oliveira, a constituição de uma experiência de amizade emerge como um lugar privilegiado para a revelação do segredo. Este, por sua vez, envolve a intencionalidade da ocultação e da revelação que caracteriza o regime de visibilidade do armário.

O segundo, de Rafael França Gonçalves dos Santos, doutorando em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, discute os sentidos da amizade nas experiências travestis em Campos dos Goytacazes, cidade localizada no norte fluminense. Ao indagar sobre a relevância das amigades nos processos de subjetivação, a partir de uma análise histórica, o autor constata que a presença das amigas constitui uma relação estruturadora das experiências travestis.

Os dois artigos seguintes, por sua vez, têm como foco as articulações entre homossexualidade masculina e idade/geração. O artigo de Gustavo Santa Roza Saggese, pós-doutorando em Saúde Coletiva da Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo, a partir de uma etnografia realizada junto a homens homossexuais de meia-idade residentes na cidade de São Paulo, analisa as mudanças ocorridas na capital paulista desde a década de 1970.

O artigo de Guilherme R. Passamani, doutor em Ciências Sociais pela

Universidade Estadual de Campinas, discute a intersecção entre envelhecimento, memória e condutas homossexuais. A partir da trajetória de Tom (53 anos), residente na região do Pantanal de Mato Grosso do Sul, o autor analisa as mudanças que envolvem o lugar social da homossexualidade, para, assim, também analisar os diferentes regimes de visibilidade que estas mudanças provocam.

Por fim, o artigo de Gibran Teixeira Braga, doutorando em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, analisa as músicas e os videoclipes produzidos pela Banda Uó. Nesse sentido, o autor aponta e discute os marcadores sociais da diferença, tais como gênero, sexualidade, raça, classe, identidade nacional e geração, que emergem nas músicas e nos videoclipes da referida banda.

Referências bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila e LUTZ, Catherine (ed.) **Language and the politics of emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ABU-LUGHOD, Lila. The romance of resistance: Tracing transformations of power through Bedouin women. **American Ethnologist**, vol. 17, n. 1, pp. 41-55, 1990.

ABU-LUGHOD, Lila. **Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society**. Berkeley, University of California Press, 1986.

BRITO, Simone Magalhães. Traçando os limites da Sociologia da Moralidade: uma perspectiva adorniana. **Estudos de Sociologia** (Recife), v. 1:82, 2011.

COELHO, Maria Claudia; REZENDE, Claudia Barcellos (Org.). Introdução. O campo da antropologia das emoções. In ____ **Cultura e Sentimentos: ensaios em antropologia das emoções**. Rio de Janeiro: Contra Capa, FAPERJ, 2011, p. 7-26.

GROSSI, Miriam Pillar. Gênero, Sexualidade e Reprodução: A constituição dos estudos sobre gênero, sexualidade e reprodução no Brasil. In C. B. Martins e L. F. D. Duarte. **Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia**. São Paulo: Anpocs, 2010, p. 293-340.

MOUTINHO, Laura et al. Retóricas ambivalentes: ressentimentos e negociações em contextos de sociabilidade juvenil na Cidade do Cabo (África do Sul). **Cadernos Pagu** (35), julho-dezembro de 2010:139-176.

OLIVEIRA, Jainara Gomes de. **Prazer e risco: um estudo antropológico sobre práticas homoeróticas entre mulheres em João Pessoa, PB**. (Dissertação em

Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba, 2014.

PUCCINELLI, Bruno et al. Sobre gerações e trajetórias: uma breve genealogia das pesquisas em Ciências Sociais sobre (homo)sexualidades no Brasil. **Revista Pensata**, Vol. 4, N. 1, p. 9-45.

REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Claudia. **Antropologia das Emoções**. São Paulo: FGV, 2010.

ROSALDO, Michelle. **Knowledge and Passion: ilongot notions of self and social life**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980

ROSALDO, Michelle. Toward an anthropology of self and feeling and The shame of headhunters and the autonomy of self. In SHWEDER and LEVINE (ed.) **Culture theory: essays on mind, self, and emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

VANCE, Carole S. A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico. **Physis** [online]. 1995, vol.5, n.1, pp.7-32.

ZAMBONI, Marcela. **Quem acreditou no amor, no sorriso, na flor: a confiança nas relações amorosas**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, 2009.

Artigos

**Quando o armário é aberto:
confiança e segredo na
experiência da amizade**

Coming out of the closet:
confidence and secret in the
experience of friendship

Jainara Gomes de Oliveira

Doutoranda em Antropologia Social - PPGAS/UFSC

Pesquisadora do Núcleo de Identidades de Gênero e

Subjetividades da UFSC - NIGS

gomes.jainara@gmail.com

Resumo: O presente artigo pretende realizar uma análise aproximativa da relação entre confiança e segredo na experiência da amizade de Luiza (branca, 35 anos de idade), residente na cidade de João Pessoa, capital do estado da Paraíba, região Nordeste do país. Apresento esta biografia individual na tentativa de sublinhar as gramáticas emocionais, as disposições morais e os processos de justificação que caracterizam as suas experiências homoeróticas em um regime de visibilidade sexual designado aqui como armário. Para elucidar o problema proposto, a abordagem teórica deste artigo toma a confiança e o segredo na experiência da amizade como categorias analíticas amparadas no campo da antropologia das emoções e da moralidade. Deste modo, procura-se entender a constituição de redes de amizade como um lugar privilegiado para a revelação do segredo. O segredo, assim, perpassa a intencionalidade da ocultação e da revelação que envolve o regime de visibilidade do armário. A confiança, por sua vez, como uma complexa ação marcada por ambiguidades e ambivalências, organiza a prática interativa na vivência relacional da amizade e da proteção do segredo. As descrições etnográficas que são analisadas neste artigo foram produzidas a partir do trabalho de campo realizado na cidade de João Pessoa para a minha pesquisa de mestrado em antropologia. O trabalho de campo, por sua vez, foi organizado a partir de entrevistas formais, conversas informais e da observação participante em diferentes espaços de sociabilidade.

Palavras-chave: Amizade; Confiança; Fidelidade; Segredo; Armário/Visibilidade.

Abstract: This article intends to perform a rough analysis of the relationship between trust and secrecy in the experience of friendship of Luiza (white, 35 years of age), resident in the city of João Pessoa, capital of the State of Paraíba, northeastern region of the country. I present this individual's biography, in an attempt to emphasize the emotional, moral grammars and justification processes that characterize his homoerotic experiences in a regime of visibility designated here as sexual closet. To elucidate the proposed problem, theoretical approach of this article takes the trust and the secret in the experience of friendship as analytical categories supported in the field of anthropology of emotions and morality. In this way, It seeks to understand the establishment of networks of friendship as a privileged place for the revelation of the secret. The secret so pervades the intentionality of concealment and revelation involving the regime of visibility of the closet. The trust, in turn, as a complex action marked by ambiguity and ambivalence, organizes interactive practice in relational experience of friendship and protection of the secret. Ethnographic descriptions that are analyzed in this article were produced from the field work carried out in the city of João Pessoa to my Masters research in anthropology. The field work, in turn, was based on formal interviews, informal conversations and the participant observation in different spaces of sociability.

Keywords: Friendship; Confidence; Fidelity; Secret; Closet/Visibility.

Introdução¹

O presente artigo pretende realizar uma análise aproximativa da relação entre *confiança* e *segredo* na experiência da amizade de Luiza (branca, 35 anos de idade), residente na cidade de João Pessoa, capital do estado da Paraíba, região Nordeste do país. Conheci Luiza quando ela trabalhava como assessora de comunicação em um órgão público, em João Pessoa. A primeira vez que fomos apresentadas foi durante uma das atividades realizadas por este órgão público, no mês de março de 2013. Devido ao fato de conhecermos várias pessoas em comum, que faziam parte da nossa rede profissional, encontrávamo-nos com regularidade. Foi a partir dessa relativa proximidade que surgiu a oportunidade para conversarmos sobre a minha pesquisa.

Nesse sentido, um dos meus primeiros encontros com Luiza, fora do seu ambiente de trabalho, aconteceu em um café localizado no bairro dos Bancários em João Pessoa. Neste primeiro encontro, Luiza me contava um pouco sobre a sua trajetória afetiva e sexual. Inicialmente, disse-me que vivenciou a sua primeira experiência homoerótica aos 32 anos de idade. Ela conheceu esta sua primeira parceira quando as duas ainda eram colegas de trabalho. O cotidiano do trabalho permitiu que elas se aproximassem e, dessa aproximação, surgiram as primeiras intenções eróticas e afetivas entre elas.

Luiza disse que nunca tinha experimentado uma relação homoerótica antes, mas, durante uma das festas de confraternização promovida por seus colegas de trabalho, elas conversaram sobre a atração que estavam sentindo uma pela outra. A festa aconteceu em uma das praias do litoral norte do estado, na casa de uma das suas colegas de trabalho. Para Luiza, este era um cenário propício para ter aquela conversa. Sentadas na beira da praia, elas se beijaram. Luiza disse ter ficado nervosa, pois era a primeira vez que beijava uma mulher.

Depois desse primeiro beijo, elas passaram a se encontrar fora do ambiente de trabalho. Em um desses encontros, tiveram a primeira experiência sexual entre elas. Na medida em que a relação entre elas se consolidava, Luiza passava a dormir mais vezes na casa de sua parceira, o que, por sua vez, implicava ter que criar *desculpas* (Werneck, 2009) para os seus pais, como forma de justificar as noites que dormia fora de casa. Luiza relatava que contava com a cumplicidade de uma amiga para não ser descoberta pelos

seus pais. Era na casa desta amiga onde Luiza dizia aos seus pais que dormiria naquelas noites.

Luiza, enquanto bebia um café expresso e comia uma fatia de torta de maçã com calda de caramelo, narrava que possuía uma relação de proximidade com seus pais. No entanto, ela acreditava que não existia abertura para lhes *revelar* estas suas experiências afetivas e sexuais com mulheres, pois considerava-os religiosamente conservadores. Mas, para Luiza, esta situação era bastante conflituosa e permeada por tensões, pois implicava uma organização dos códigos morais e emocionais que orientavam a relação de *confiança* e *confiabilidade* estabelecida com seus pais.

A *gestão do segredo* sobre as suas relações homoeróticas, assim, oferecia-lhe a possibilidade de alargar o espaço interacional limitado pelos laços familiares e de ampliar a sua rede de sociabilidade. A experiência da amizade, nesse sentido, apresentava-se como uma ponte que lhe permitia reduzir a complexidade dos custos emocionais que o processo de *negociação da visibilidade sexual* exigia para ela.

Dito isto, apresento a trajetória individual de Luiza, na tentativa de sublinhar as gramáticas emocionais, as disposições morais e os processos de justificação que caracterizam as suas experiências homoeróticas, em um *regime de visibilidade sexual* designado aqui como armário (Eribon, 2008; Oliveira, (No Prelo); Santana, (No Prelo); Sedgwick, 2007). Para tanto, o foco da análise recai sobre a relação entre *confiança* e *segredo* na sua experiência de amizade.

As descrições etnográficas que são analisadas neste artigo foram produzidas a partir do trabalho de campo realizado na cidade de João Pessoa durante pouco mais de um ano, entre 2012 e 2013, para a minha pesquisa de mestrado em antropologia. Esta pesquisa, da qual este artigo se beneficia diretamente, tinha por finalidade analisar como se configurava a relação entre prazer e risco nas práticas homoeróticas entre mulheres². Neste período, acompanhei o cotidiano de várias mulheres entre 20 e 51 anos de idade, negras e brancas, pertencentes a diferentes estratos socioeconômicos. O trabalho de campo, por sua vez, foi organizado a partir de entrevistas formais, conversas informais e observação participante em cafés, bares, boates, festas, entre outras diversidades de situações corriqueiras.

Para alcançar o objetivo maior da referida pesquisa, também se fez necessário perceber o modo como estas mulheres negociavam a visibilidade das suas relações homoeróticas no cotidiano dos laços familiares e de amizades. As redes de amizade, nesse sentido, figuravam como *projetos individuais* que eram concretizados a partir da *reciprocidade* da ação (Velho, 2006). Neste artigo, contudo, privilegio apenas a relação entre *confiança* e *segredo* na experiência da amizade de Luiza.

Com o intuito de elucidar o problema proposto, deste modo, a abordagem teórica deste artigo toma a *confiança* e o *segredo* na experiência da *amizade* como categorias analíticas amparadas no campo da antropologia das emoções e da moralidade (Koury, 2004; 2009; 2014; Rezende; Coelho, 2010). Sob esta ótica de análise, procura-se entender a constituição de redes de *amizade*³ como um lugar privilegiado para a *revelação do segredo*. O *segredo*, assim, perpassa a intencionalidade da *ocultação* e da *revelação* que envolve o *regime de visibilidade sexual* do armário. A *confiança*, por sua vez, como uma complexa ação marcada por ambiguidades e ambivalências, organiza a prática interativa na vivência relacional da amizade e da *proteção do segredo* (Simmel, 1939, 1999, 2004, 2009; Maldonado, 1999).

Isto posto, o artigo que se apresenta foi dividido em três partes. Na primeira parte, exponho de maneira concisa a discussão sobre o armário enquanto um regime de visibilidade sexual. Na segunda parte, busco apresentar uma definição sobre amizade. Para, na terceira parte, discutir a relação entre confiança e segredo na experiência da amizade de Luiza.

Sociabilidade, amizade e visibilidade

A partir das análises preliminarmente alvitadas na minha dissertação de mestrado em antropologia⁴, procuro sugerir que o regime de visibilidade sexual do armário, como um ideal regulatório que orienta condutas, configura-se pelas regras de individualização e suas fronteiras simbólicas. Este regime de visibilidade sexual apresenta, assim, uma gramática moral particular que exige a organização dos códigos emocionais dos indivíduos com práticas sexuais dissidentes. O processo de negociação da visibilidade sexual, deste modo, constitui-se em uma experiência social e individual que implica uma avaliação moral dos custos emocionais para os indivíduos em interação. Nesse sentido, Eribon (2008: 142) analisa que:

a estrutura do armário é tal que ninguém jamais está simplesmente fora ou dentro, mas sempre, ao mesmo tempo, fora e dentro, mais ou menos fora ou mais ou menos dentro conforme os casos e as evoluções pessoais. Ninguém jamais está totalmente dentro, na medida em que, [...], o “armário” sempre é suscetível de ser um “segredo público”, e sempre há pelo menos uma pessoa que sabe e de quem se sabe ou se imagina que sabe. Ninguém jamais está totalmente fora, pois sempre é possível, num momento ou noutro, ser obrigado a calar sobre o que é (aspas do autor).

Deste modo, se analisarmos o ato de *assumir-se*, ou, o *segredo aberto*, como a imposição de um dispositivo histórico de poder constituído em modos de regulação da vida social e individual, poderíamos sugerir que o regime de visibilidade sexual do armário, com suas fronteiras morais e custos emocionais, possibilitou mapear o processo pelo qual a heterossexualidade compulsória (Rich, 2010) foi constituída historicamente como um modo privilegiado de socialização.

Apenas neste regime de visibilidade sexual os indivíduos passaram a ser reconhecidos intersubjetivamente, aceitos e respeitados nas principais instituições sociais da cultura ocidental moderna (Sedgwick, 2007). Nos rastros de Santana (No Prelo), assim, pode-se assinalar “o “armário” como um regime de visibilidade circunscrito historicamente que, produto de um imaginário heterossexista, estrutura a manutenção da heterossexualidade compulsória” (aspas da autora).

Entender o regime de visibilidade sexual do armário a partir de suas ambiguidades e ambivalências, deste modo, figura como uma adoção metodológica privilegiada para analisar como a normatividade e os discursos de hierarquização e de naturalização da sexualidade incidem na constituição da identidade sexual dos indivíduos. Esta adoção metodológica permite analisar, do mesmo modo, como o processo de negociação da visibilidade sexual, marcado pela gestão do segredo e pela avaliação dos riscos da revelação pública, pode operar de modo a preservar a performatização cotidiana da vida íntima em uma sociabilidade dada⁵ (Goffman, 2012).

Sob a ótica da antropologia das emoções e da moralidade, por sua vez, procuro acentuar os processos de justificação, as disposições morais e as gramáticas emocionais que organizam o processo de um regime de visibilidade sexual marcado pela gestão contínua do segredo. Partindo desta premissa analítica, ao analisar a experiência de

Luiza, busco realçar os modos como a mesma organiza sua curva de vida e expectativas de futuro.

Para tanto, tomo como objeto de análise a relação entre confiança e segredo na experiência da amizade, uma vez que, nesse processo de resignificação biográfica e constituição de uma nova temporalidade, a experiência da amizade se configura por trocas intersubjetivas, as quais possibilitam reduzir os significativos custos emocionais que a experiência do armário exige para ela.

Nesse sentido, ao analisar a amizade como modo de vida, Eribon (2008: 38-39) esclarece que:

a sociabilidade gay – ou lésbica – funda-se, primeiramente e antes de tudo, numa prática e numa “política” da amizade: é preciso procurar estabelecer contatos, encontrar pessoas que vão se tornar amigos e, aos poucos, constituir um círculo de relações escolhidas. [...]. Pois hoje, como ontem, o círculo de amigos está no centro das vidas gays [e lésbicas], e o percurso psicológico (e, com frequência, geográfico) do homossexual marca uma evolução da solidão para a socialização em e pelos lugares de encontro (sejam os bares ou os parques). Assim, o modo de vida homossexual está fundado nos círculos concêntricos das amizades ou na tentativa sempre recomeçada de criar tais redes e de estabelecer tais amizades (aspas do autor).

No processo de compartilhamentos das regras de interação, deste modo, a noção de segredo permite entender as ambiguidades e ambivalências que configuram a experiência da amizade como uma forma de sociabilidade. Trata-se, assim, de assinalar as afinidades que orientam a confiança exigida e a lealdade presumida na vivência dos vínculos entre as pessoas envolvidas, assim como o quadro de vulnerabilidades que configura o processo de guarda e preservação dos segredos compartilhados.

Amizades, emoções e moralidades

Neste artigo, como já aludido, procuro realizar uma análise aproximativa da relação entre confiança e segredo na experiência da amizade de Luiza, sob a ótica dos paradigmas da antropologia das emoções e da moralidade. A partir da configuração conceitual aqui elencada, assim, busco problematizar as gramáticas emocionais e morais produzidas em uma experiência de amizade. Deste modo, neste artigo parto do

pressuposto da amizade como um ato de entrega ritualizado que, marcado pelo encontro e pelos sentidos das afinidades objetivadas na relação, permite que os indivíduos possam ampliar o espaço interacional simbólico em uma sociabilidade dada. Nesse sentido, Simmel (2009: 231) analisa que:

O ideal da amizade vem das tradições antigas e de maneira bastante singular se tem desenvolvido diretamente no sentido romântico objetivando uma absoluta confiança e intimidade, [...]. Essa entrada do ego inteiro e indiviso numa relação pode ser mais plausível na amizade do que no amor, porque no caso da amizade falta a concentração num só elemento, que no caso do amor é a sensualidade. [...] A amizade, em que a entrega não é tão apaixonada mas também não é tão desigual, pode servir melhor para ligar por inteiro as pessoas; pode abrir as comportas da alma de modo menos impetuoso, porém mais amplo e mais duradouro.

No processo de vivência da amizade, deste modo, a possibilidade de uma construção de laços de intimidades implica, por sua vez, regras de conduta que configuram o espaço de negociação entre os indivíduos. Trata-se, assim, de um processo relacional com limites e fronteiras morais que orientam a ação dos indivíduos para a continuidade e solidificação da relação. As regras de conduta e ação, nesse sentido, assim como os espaços de negociação, exigem permanentemente a renovação dos laços de confiança e confiabilidade. A esse respeito, analisa Simmel (2009: 226):

A confiança, como a hipótese de uma conduta futura que certamente se tornará a base da ação prática é, enquanto hipótese, uma condição intermediária entre conhecer e não conhecer a outra pessoa. A posse de todo o conhecimento poria fim à necessidade de confiar enquanto a completa ausência de conhecimento tornaria a confiança evidentemente impossível.

Sob este ponto de vista, a amizade figura como uma rede concreta de compartilhamentos de regras. A confiança, nesse sentido, como uma complexa ação marcada por ambiguidades e ambivalências, organiza a prática interativa na vivência relacional da amizade. Esta noção de confiança, por sua vez, remete à análise às possibilidades de traição, à proteção do segredo revelado e às promessas de lealdade negociadas entre os indivíduos envolvidos na relação.

Assim, a amizade, dado o exposto até aqui, pode ser analisada como um conceito relacional que envolve a lealdade, a fidelidade, a confiança e o segredo. No entanto, a

amizade, como uma relação pessoal que permite revelar os segredos mais íntimos ao outro relacional, envolve, ainda, a noção de traição (Koury, 2014b).

Partindo desta perspectiva de análise, a amizade pode ser entendida como um princípio norteador do social e da cultura. No entanto, a vivência cultural e social da amizade implica um processo permanente de negociação e vigilância. Exige ainda uma busca do cumprimento das regras e dos códigos de ética estabelecidos entre os indivíduos relacionais. Nesse sentido, deve-se também ressaltar o caráter relacional que o conceito de amizade possui, assim como a noção de confiança mútua que o laço de amizade implica. Deste modo, sublinha-se ainda a possibilidade de traição que perpassa este compromisso pessoal (Koury, 2014d).

A amizade, portanto, pode ser entendida como uma experiência relacional que atua como um sustentáculo para uma forma de sociabilidade mais ampla do que a tradicionalmente dada pelas relações familiares e do parentesco. Deste modo, pode-se articular os conceitos de amizade e sociabilidade, de modo a analisar, particularmente, o processo de escolha e negociação permanente que caracteriza a aventura de ter amigos.

Na análise de Koury (2014c), assim, devido ao acelerado processo de urbanização, o individualismo e a lógica de diferenciação são aspectos basilares que têm reformulado os códigos de amizades. Esta reformulação, por sua vez, interfere nas relações de confiança que norteiam as redes de amizades. Contudo, este antropólogo pontua, ainda, que a manutenção de um laço de amizade exige esforços significativos, a exemplo da negociação e renegociação dos códigos de ética que amparam este laço, e da vigilância permanente desses códigos.

A análise aqui sugerida, portanto, aponta que a experiência de ter amigos implica uma relação ambivalente. Trata-se, assim, de uma experiência caracterizada pela descoberta da diferença e pelo encontro com o outro, ou, ainda pelo medo ou pela rejeição desse encontro. Esta experiência ambivalente, por sua vez, permite a construção de formas de convivências, bem como uma procura por conhecimentos mútuos.

A partir de uma definição interacional da amizade, deste modo, entendo que um amigo pode ser definido como outro relacional com o qual se compartilha experiências, o que, por sua vez, implica uma relação de confiança. Nesse sentido, esta ação de

compartilhar valores, experiências e projetos também configura o que se pode definir por amigo, assim como os sentidos de ser amigo (Koury, 2014f).

Devido ao acentuado processo de individualização, individualismo e competição, no entanto, o medo permanente de ser traído tem ampliado os códigos de amizade. No processo de construção cotidiana da amizade, portanto, os indivíduos relacionais precisam saber lidar permanentemente com o estranhamento e a desconfiança no ato de entrega pessoal ao outro (Koury, 2014e).

A conformação interacional de uma amizade, portanto, exige o compromisso com a lealdade e a fidelidade, sentimentos oriundos das regras de confiança mútua e da garantia do segredo da revelação. A confiabilidade, por sua vez, precisa ser negociada e renegociada entre as partes relacionais. No processo de intensa interação, a configuração de uma moral e de códigos de ética, como produto de negociações permanentes, legitima a experiência da amizade a cada nova interação.

A amizade, como já aludido, exige cotidianamente a negociação dos laços de confiança e confiabilidade. Na definição conceitual aqui elencada, a confiança pode ser traduzida como um sentimento de segurança íntima de compartilhamento das regras do jogo interacional. A confiabilidade, por sua vez, pode ser interpretada como a ação de conceber ou de conceder confiança entre os indivíduos relacionais em interação.

Nesse sentido, pode-se analisar os componentes que marcam a escolha por uma amizade ao invés de outra. Na ação aberta e iniciada de entrega, deste modo, que envolve a descoberta do outro e a descoberta pelo outro, as afinidades existentes ou idealizadas organizam a experiência da vivência dos vínculos entre os indivíduos. Portanto, a duração de uma ordem moral e dos códigos de ética que envolve a experiência da amizade, por sua vez, dependerá da lógica da negociação dos princípios de ação estabelecidos entre as partes envolvidas.

Sobre essas fronteiras morais e sensibilidades particulares que, por sua vez, configuram uma experiência de amizade, como um processo contínuo de negociação e renegociação da confiança e da confiabilidade, a insegurança e a incerteza são sentimentos que implicam uma vigilância permanente da relação.

Dado o exposto, a experiência da amizade se constitui pelos códigos de moralidade, compartilhamentos das regras de interação e pela cultura emotiva de uma sociabilidade dada. Como um ato de entrega ritualizado, a amizade se configura ainda a partir de um processo constituído pelas trocas intersubjetivas, no qual a confiança e a confiabilidade possibilitam reduzir a complexidade da interação social e comunicam um sentimento de segurança íntima. Estas análises apontam, assim, para os campos de negociação que singularizam os sentidos objetivados de continuidade dos laços de amizade.

Dito isto, o segredo, enquanto categoria de análise para Simmel (2009), pode ser definido como um componente individualizador nas relações sociais de diferenciação pessoal, que acentua e organiza estilos de vida e individualidades. A respeito do segredo como categoria de análise, nesse sentido, Simmel (2009: 239) esclarece que:

o segredo constitui um elemento individualizador de primeira ordem, num duplo sentido típico. As relações sociais de diferenciação pessoal acentuada o permitem e fomentam em grande escala; por outro lado o segredo cria e aumenta tal diferenciação. Num círculo reduzido, de relações estreitas, a formação e manutenção dos segredos se verão dificultadas pela razão técnica de que os membros estão demasiado próximos uns dos outros e porque a frequência e intimidade dos contatos provocam fortemente a tentação da revelação. Mas também aqui o segredo não faz muita falta, porque tais informações sociais conseguem nivelar seus elementos e as particularidades do ser, fazer e ter, cuja conservação demanda a forma do segredo, contradizendo a sua essência.

Esta significação sociológica do segredo possibilita entender, deste modo, como as moralidades são organizadas no cotidiano das experiências de amizade e como se configuram as regras de compartilhamento que orientam a ação do indivíduo em relação ao outro e aos externos da relação. Simmel, ao analisar, nesse sentido, a tensão que caracteriza a intencionalidade ou não-intencionalmente da ocultação e da revelação do segredo, esclarece que:

A característica sociológica das combinações entre segredo e revelação na vida do indivíduo é o conhecimento de outrem: aquilo que é intencional ou não-intencionalmente ocultado é intencional ou não-intencionalmente respeitado. A intencionalidade da ocultação no entanto assume intensidade muito maior no embate com a revelação. Esta situação dá lugar à ocultação e ao mascaramento muitas vezes agressivo e defensivo, por assim dizer,

contra uma pessoa, o que em si é designado como segredo. [...]. No sentido da ocultação de realidades por meios positivos ou negativos, o segredo é uma das maiores realizações humanas. [...] O segredo assim oferece, digamos, a possibilidade de um segundo mundo junto com o mundo manifesto, sendo este decisivamente influenciado por aquele (Simmel, 1999: 221).

Sob esta ótica de análise, os segredos são significados nas interações dos indivíduos em um jogo de intencionalidades da ocultação e da revelação do segredo. O segredo, enquanto um processo de guarda e preservação da face (Goffman, 2012, 2013), orienta, deste modo, as regras de conduta de cada indivíduo em interação. Nesse sentido, ao analisar a possibilidade de *traição* que a significação sociológica do *segredo* abriga, Simmel (1999: 223) esclarece que:

De modo bastante peculiar, os encantos do segredo estão relacionados com os do seu oposto lógico, a traição [...]. O segredo contém uma tensão que se dissolve no momento da revelação. Este momento constitui o apogeu no desenvolvimento do segredo [...]. Também o segredo contém a consciência de que pode ser rompido [...]. Por tal razão, o segredo está sempre envolvido na possibilidade e na tentação da traição; [...] A significação sociológica do segredo então, tem sua medida prática, seu modo de realização só na capacidade, na inclinação individual de mantê-lo, assim como na sua resistência ou fragilidade em face da tentação da traição, da revelação. Do contraponto entre esses dois interesses, o da ocultação e o da revelação, surgem nuances e tonalidades de interação humana que o permeiam em sua inteireza.

Na esteira das análises alvitradas por Simmel, ao problematizar o campo de vulnerabilidades produzidas em um processo de amizade, Koury (2015: 22) sugere que esta noção de segredo simmeliana

também permite a compreensão do processo de guarda e preservação das intimidades dos relacionais dos de fora da relação, bem como da constituição de um presente, passado e futuro que dão corporeidade à vivência entre os amigos e parceiros, assim como do processo de coerção e controle sobre a confiança exigida e a lealdade presumida entre os relacionais. O que transforma cada vivência relacional em um microcosmo organizacional que fortalece a relação, e a protege dos de fora, ao mesmo tempo em que cria um campo de vulnerabilidade na ação entre os parceiros amigos, na vigilância sobre o outro com que compartilha a mesma relação.

No processo contínuo de ocultação, preservação e elaboração da face, deste modo, a positividade do segredo como bem simbólico, em uma cultura emotiva dada, aponta para a confiança e a confiabilidade depositada no outro da relação. As emoções confiança, confiabilidade e segredo, assim, remetem ainda ao medo da traição e da insegurança individual, o que, por sua vez, implica a necessidade de controle dos processos de reciprocidade, lealdade e fidelidade. Partindo desses pressupostos, procuro perceber como se articulam a *confiança* e o *segredo* na experiência da amizade de Luiza.

Confiança, segredo e amizade

Como já referido na introdução deste artigo, intento perceber o lugar da *confiança* e do *segredo* na experiência da *amizade* de Luiza, em um *regime de visibilidade sexual* denominado aqui de armário. *Regime de visibilidade sexual* este que se constituiu, na experiência de Luiza, por um processo contínuo de *ocultação* e *preservação do segredo* como bem simbólico. Situei, nesse sentido, que, por avaliar seus pais religiosamente conservadores, Luiza, por sua vez, disse não sentir uma abertura para lhes *revelar* suas experiências afetivas e sexuais com mulheres, ainda que se sentisse afetivamente próxima deles. Esta situação implicava, assim, uma organização cotidiana dos códigos morais e emocionais que orientavam a relação de *confiança* e *confiabilidade* estabelecida com seus pais.

Sobre este jogo de intencionalidades da *ocultação* e da *revelação do segredo*, Luiza fez a seguinte avaliação moral dos custos emocionais:

Apenas uma amiga sabe que me relaciono com mulheres. Os colegas do trabalho *desconfiam*, mas nunca assumi nada, embora eu ache que eles não teriam problemas em aceitar, pois são pessoas bem resolvidas quanto a isso. Mas é difícil ter que mentir para os meus pais, enganá-los. Isso me causa muita *dor*. É um *sofrimento* que me angustia todos os dias. Me angustia muito ter que esconder a verdade sobre a minha sexualidade. É doloroso ter que viver os meus relacionamentos apenas no privado. E como ainda não tenho condições de sair de casa, terei que sustentar essa situação por mais um tempo. Quando preciso dormir na casa da minha companheira, digo para os meus pais que vou dormir na casa dessa minha amiga. É a única forma que encontrei para eles não desconfiarem. Mas isso me causa *vergonha*, não queria ter que mentir para eles. (Luiza, junho de 2013, em João Pessoa; grifos meus).

Para Luiza o *medo da rejeição* de seus pais justificava a *preservação do sigilo* em relação às suas experiências homoeróticas. O *medo* de quebrar a *confiança* dos seus pais aparece, assim, como um dos principais sentimentos organizadores desta relação familiar. Deste modo, o *medo* configura e reconfigura cotidianamente a relação de Luiza com seus pais, uma vez que regula os sentidos e os significados que ela confere à conformação ordinária desta relação.

Os *medos* e os *receios*, portanto, possuem uma eficácia formativa do processo de constituição e manutenção das suas relações homoeróticas em *segredo*. Nesse sentido, o *medo*, a partir da experiência de Luiza, não pode ser pensado apenas como um gesto de retraimento, ao contrário, sua experiência aponta para o aspecto mobilizador do *medo*, o qual lhe abre novos caminhos para recriar outras múltiplas possibilidades de viver suas relações homoeróticas.

A experiência de viver as suas relações homoeróticas em *segredo*, assim, recria o ordenamento instituído pelos laços familiares, ainda que esta situação não lhe ofereça um sentimento de permanente *segurança*. Os sentimentos de *incerteza* e *insegurança*, deste modo, se vinculam intimamente ao *medo* de ter as suas relações homoeróticas reveladas publicamente, contudo, antes de indicarem um significado suspensivo da ação, estes sentimentos configuram e estruturam a ação como um processo criador de múltiplas possibilidades, as quais, necessariamente, não implicam uma recusa da ordem dada pela forma de relação assumida com seus pais.

Relação familiar esta que exige um processo contínuo de *justificação moral* da ação, acentuadamente marcado pelos arranjos simbólicos da *ocultação* e da *revelação*, no qual o *segredo* constitui uma modalidade de *acobertamento* e *proteção* da performatização da vida íntima, enquanto uma ação consciente e voluntária. Nesse sentido, as análises alvitadas por Eribon (2008: 124) assinalam que:

Com efeito, a obrigação de mentir consiste em manter presa no segredo da consciência uma boa parte de si mesmo. O que corresponde a constituir um gueto psicológico para ali dissimular a identidade sexual e afetiva e, portanto, uma boa parte daquilo que define a personalidade, preservando-a, assim, do olhar exterior e das possibilidades da injúria, do insulto, da desvalorização. Mas, [...], o “armário” só oferece uma segurança incerta, sempre ameaçada e, com frequência, fictícia. O homossexual que confina seu “segredo” num canto de sua consciência nunca pode estar certo de que

Quando o armário é aberto: confiança e segredo na experiência da amizade

os outros não vão descobri-lo. Talvez o segredo já seja conhecido de todos ou de um certo número (aspas do autor).

As análises cunhadas por Simmel (2009: 18-40), por sua vez, ao elucidar a relação entre *segredo* e *proteção*, esclarecem que:

O objetivo do segredo é acima de tudo a proteção. De todas as medidas nesse sentido, a mais radical é a invisibilidade [...] o indivíduo busca a proteção do segredo. O indivíduo só o pode fazer bem, no entanto, em situações ou para ações particulares. [...]. É [...] o segredo como ocultação consciente e voluntária.

No processo de tensão entre as fronteiras e hierarquias simbólicas da *ocultação* e da *revelação*, a experiência social e individual da *vergonha* e da *dor* marca a relação de Luiza com seus pais. A *vergonha* e a *dor* derivam, assim, do *medo* de quebrar os vínculos de *confiança* e *confiabilidade* estabelecidos com seus pais. Deste modo, como uma obrigação moral de preservação dos vínculos familiares, a experiência da *vergonha* se apresenta dolorosa, produzindo efeitos significativos na constituição de sua curva de vida. A *dor*, por sua vez, se expressa social e individualmente a partir dessa ordem moral produzida e vivenciada pela experiência de *envergonhamento*.

Sobre essa experiência da *vergonha* como uma *dor social*, Goudsblom (2009: 56) esclarece que:

A vergonha ocorre quando os laços de solidariedade e hierarquia são danificados. Isto é sempre desagradável e doloroso. [...] a vergonha é um sinal de que há algo errado em uma figuração social. [...] A dor social é social em um sentido duplo: é infligida socialmente pelas pessoas que “envergonham” (como punição), e demonstrad[a] socialmente pela pessoa que é envergonhada (como expiação), (aspas do autor).

A *desculpa* (Werneck, 2009) se configurava, nesse sentido, em uma ação orientada para a preservação dos vínculos familiares, de modo a ressignificar a relação de Luiza com seus pais, apesar do rigor da moralidade que o sentimento de *traição* implica para ela e para a figuração social em que se situava. Neste processo de *justificação moral* da ação, emergem os significados de ordem e normalidade que dão sustentação às noções

valorativas configuradas por Luiza, ao tomar a possibilidade de quebra de *confiança* como um sentimento balizador da sua relação familiar.

No entanto, estas tensões cotidianas não se instituíram em um estabelecimento de barreiras para a constituição das suas relações homoeróticas, ao contrário, parecem antes provocar a possibilidade de ampliação para novas experiências. Esta possibilidade de ampliação do campo de autonomia de Luiza em uma conformação familiar instituída, por sua vez, implica perceber a forma ambígua que assume o *medo* a cada nova interação, enquanto uma relação social e individual significativa em constante tensão, o qual assegura a eficácia do controle e da *preservação do segredo*.

Luiza, assim, ressalta que possui redes variadas de contatos, as quais incluem colegas do trabalho, vizinhos e parentes próximos, contudo, estas pessoas não foram definidas como íntimas. Deste modo, ela também sublinha que prefere ter poucos amigos, com os quais, por sua vez, possui laços duradouros e mais estáveis, pois assim se sente mais segura para compartilhar experiências cotidianas.

Entre estes poucos amigos, contudo, apenas Clara sabe sobre as relações afetivas e sexuais de Luiza com outras mulheres. Nesse sentido, como analisa Simmel (1970: 133) sobre as formas de relações sociológicas entre o indivíduo e a díade:

A díade, ela mesma, é uma sociação. [...] O caráter específico de uma relação, quando empenha apenas dois elementos, é um dado da experiência cotidiana. O acordo ou o segredo entre duas pessoas, o destino ou objetivo comum, ligam-nas de maneira muito diversa daquela que seria possível num grupo maior, ainda que fosse de apenas três participantes. Esta é, talvez, a característica maior do próprio segredo. A experiência parece mostrar que o mínimo de dois, com o qual o segredo deixa de ser propriedade de apenas um indivíduo, é ao mesmo tempo o máximo que ainda permite sua preservação mais ou menos segura.

Enquanto caminhávamos pelo calçadão da orla de João Pessoa e tomávamos uma água de coco, Luiza narra como conheceu Clara. Segundo seus relatos, elas se conheceram quando cursavam a graduação em Comunicação Social, inicialmente, eram apenas colegas de curso. A partir deste contato mais formal, por sua vez, aos poucos elas foram se aproximando e criando momentos para o compartilhamento de intimidades. E, mesmo depois terem concluído a graduação, a amizade entre elas perdurou até o

momento da pesquisa. Clara significava, deste modo, uma pessoa com quem Luiza poderia compartilhar suas experiências homoeróticas e confidenciar seus segredos. Nesse sentido, Luiza ressaltava que:

Quando eu ainda não tinha tido experiências com mulheres e acompanhava os relacionamentos das minhas amigas lésbicas, podia perceber o quanto era difícil para elas viverem seus relacionamentos na clandestinidade. E mentir foi uma das primeiras coisas que aprendi com essas minhas experiências com mulheres. Mentir não apenas para os meus pais, mas também para minhas colegas de trabalho, de bairro, de rua, enfim para as pessoas próximas. Mas ainda bem que tenho essa minha amiga, com ela eu consigo ser eu mesma, *confidenciar* minhas experiências, falar sobre meus relacionamentos, pedir conselhos. A amizade dela me ajuda a aliviar a *angústia* e a *culpa* que sinto por ter que mentir para as outras pessoas, pois poder falar com ela sobre minhas experiências me deixa mais leve. E eu confio muito nela, sei que nunca comentou nada com ninguém. É uma amizade de longa data e isso me dá mais *confiança* para acreditar na nossa amizade e *confidenciar* a ela os meus *segredos*. (Luiza, junho de 2013, João Pessoa; grifos meus).

Como pode ser vislumbrada, no relato de Luiza, a relação de *amizade* que ela construiu com Clara se configura por um sentimento de *segurança* íntima. Sentimento este oriundo de um processo de afinidades e marcado pelas experiências próximas compartilhadas, assim como pela *confiança* depositada na relação. O qual, nesse sentido, permite a Luiza revelar os *segredos* mais íntimos para a sua amiga. A experiência de amizade relatada por Luiza, deste modo, organiza-se a partir de um processo distinguido pelas trocas intersubjetivas (Velho, 2006; Simmel, 2004, 2010), processo este estruturado pela busca de conhecimento e convivência mútuos.

Caracterizada como uma amizade duradoura, assim, esta experiência de Luiza se configura, ainda, por uma ordem moral e códigos de ética, que funcionam como um suporte para a relação. A amiga citada, por sua vez, se apresenta como uma relação pessoal, na qual se pode confiar os seus *segredos* mais íntimos e compartilhar suas experiências, sem *medo da revelação* pública dos segredos e das experiências compartilhados.

No entanto, como analisa Koury (2014d), não se pode perder de vista o processo contínuo de *negociação* que caracteriza a experiência da *amizade*, o qual se constitui pela

possibilidade sempre presente do *medo da traição* e da *revelação do segredo* compartilhado. Nesta mesma linha interpretativa, Simmel (2009: 12) esclarece que:

O segredo também se faz acompanhar do sentimento de que não o podemos atrair, o que nos põe nas mãos o poder de produzir mudanças e surpresas, de causar alegrias e promover destruições, ainda que seja a nossa própria ruína. Por isso a significação sociológica do segredo encontra seu modo de realização, sua medida prática, na capacidade ou inclinação do sujeito para guardá-lo ou, se se quer, na sua resistência ou fraqueza diante da tentação de atraí-lo. Do contraste entre estes dois interesses, o de esconder e o descobrir, brotam o matiz e o destino das relações mútuas entre os homens.

Luiza, nesse sentido, disse que se sentia insegura em relação ao que se poderia contar e até que ponto poderia confiar nesta sua amiga. No processo de descoberta da sua amiga e da descoberta pela sua amiga, ou seja, durante os percursos iniciais da sua amizade com Clara, de maneira mais ou menos segura, Luiza procurava preservar ao máximo os detalhes sobre as suas relações homoeróticas. Para tanto, ela não apresentava as suas parceiras para Clara.

No entanto, Luiza também ressaltava que não se sentia discriminada por sua amiga, assim como não exigia que Clara aceitasse as suas relações homoeróticas. Porém avaliava que era relevante que a sua amiga respeitasse tais relações. O sentimento de *respeito* sublinhava, assim, um código simbólico a partir do qual as suas experiências homoeróticas poderiam ser visibilizadas no interior desta relação de amizade. Nesse sentido, Luiza ainda relatava que, na construção cotidiana da amizade, o fato de se sentir *respeitada* e a *confiança* mútua depositada na relação passaram a conferir os sentidos de continuidade e a permanência dos laços recíprocos entre elas.

Essa intencionalidade de *preservar* e de *proteger* a relação de *amizade* da possibilidade de quebra, por sua vez, pode ser interpretada a partir da noção simmeliana de *fidelidade*. Sob esta ótica de análise, assim, a *fidelidade* figura como uma forma de sentimento direcionado para a continuidade da relação, que exige a organização dos códigos emocionais dos indivíduos em interação. A respeito do significado sociologicamente orientado da *fidelidade*, nesse sentido, Simmel (2003: 513) esclarece que:

Quando o armário é aberto: confiança e segredo na experiência da amizade

A fidelidade [...], no sentido aqui discutido, possui o significado que a pessoal e oscilante vida interna adota, em virtude disto, por sua vez, de fato, um caráter fixo, uma forma estável de relação. Ou vice-versa, a solidez sociológica, para além da vida imediata parece buscar, na verdade, os seus ritmos subjetivos, e se direciona para o conteúdo da vida subjetiva, isto é, de uma vida emocionalmente determinada.

Em seu relato, sobre o processo intencional de *preservação* e de *proteção* da relação de *amizade*, Luiza assinala, por fim, para as conformações morais organizadas internamente pelo sentimento de *lealdade* que uma deve a outra e as duas à relação em si. Na ação e no caminhar para a solidificação da relação, deste modo, o fato de se sentir *segura* e do ter *segurança* na *lealdade* e *fidelidade* da sua amiga, assim como a ação de poder *confiar* e ser depositária de *confiança*, configura um elo de *reciprocidade* entre elas, o qual, por sua vez, orienta o agir de Luiza para a edificação de um vínculo mais intenso.

Considerações

Neste artigo, sob a ótica dos paradigmas da antropologia das *emoções* e da *moralidade*, tentei analisar como se articula a relação entre *confiança* e *segredo* na experiência da amizade, em um *regime de visibilidade sexual* apresentado aqui como armário. Nesse sentido, parti da pressuposição de que este *regime de visibilidade sexual* apresenta uma gramática moral particular que exige a organização dos códigos emocionais, assim como implica uma avaliação moral dos custos emocionais para os indivíduos com práticas sexuais dissidentes.

Na definição conceitual aqui elencada, deste modo, a conformação relacional de uma *amizade* envolve a *lealdade*, a *fidelidade*, a *confiança* e o *segredo*, assim como a noção de *traição*. Dito isto, a *confiança* pode ser traduzida como um sentimento de segurança íntima e a *confiabilidade* como a ação de conceber ou de conceder confiança. As categorias de análise *confiança* e *confiabilidade* remetem, assim, para as possibilidades de *traição*, *proteção* do *segredo* revelado e promessas de *lealdade* negociadas entre as pessoas envolvidas na relação de *amizade*.

Sob esta ótica analítica, a partir das teias de significados que Luiza confere as suas experiências homoeróticas, deste modo, pretendi sublinhar as gramáticas emocionais, as disposições morais e os processos de justificação que configuram estas experiências. Do

mesmo modo, procurei apontar as *reciprocidades* que configuram a relação de *amizade*, as quais possibilitam reduzir os significativos custos emocionais que este *regime de visibilidade sexual* exige.

Isto posto, a trajetória individual de Luiza apontou uma possível diferenciação entre as *relações familiares* e as *relações de amizade*, nesse sentido, o *medo da rejeição* de seus pais justificaria a *preservação do sigilo* em relação as suas experiências homoeróticas. Assim, a *desculpa* se configurava como uma *estratégia de evitação* da quebra dos vínculos familiares. A relação de *amizade*, por sua vez, oferecia-lhe a possibilidade de ampliar a interação simbólica em uma sociabilidade dada. Os sentimentos de *respeito* e *confiança* mútuos, nesse sentido, preservavam e protegiam a relação de amizade da possibilidade de quebra.

Para findar, ainda procurei perceber a dimensão inventiva de Luiza para desmontar ordenamentos instituídos, recriar uma ordem dada e refazer outras múltiplas significações. Deste modo, tentei perceber o campo de autonomia de Luiza em uma conformação familiar instituída. O *medo*, assim, não se constituía em um gesto de retraimento, mas antes provocava a busca por novas *estratégias* de vivenciar as suas relações homoeróticas.

Notas

1. Agradeço à Tarsila Chiara Santana a leitura atenta. Agradeço ainda às/aos pareceristas anônimas/os da Revista Equatorial os comentários sugestivos e elogiosos.
2. Pesquisa realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, com financiamento da CAPES e sob a orientação da Profa. Da. Mônica Franch. Os resultados dessa pesquisa foram originalmente publicados como dissertação de mestrado e, posteriormente, publicados como livro, ver Oliveira (No prelo).
3. Para uma análise mais ampla sobre a amizade, a partir de uma perspectiva antropológica, deve-se também consultar os trabalhos de Cláudia Barcellos Rezende, ver Rezende (2001, 2002a, 200b).
4. Posteriormente publicada como livro, ver Oliveira (No Prelo).
5. Para uma análise mais sistemática sobre as gramáticas emocionais e morais que configuram o armário como um regime de visibilidade sexual, sob a ótica de análise aqui elencada, sugiro consultar o capítulo 3 do livro *Prazer e risco nas práticas homoeróticas entre mulheres*, ver Oliveira (No Prelo).

Referências bibliográficas

ERIBON, Didier. **Reflexões sobre a questão gay**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

GOFFMANN, Erving. **Estigma**: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. ed., Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GOFFMANN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. 19. ed., Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

GOUDSBLOM, Johan. A vergonha: uma dor social. In: Ademar Gebara e Cas Wouters (org). **O controle das emoções**. João Pessoa: Ed. Universitária da UFPB, 2009, pp. 47-60.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Introdução à sociologia da emoção**. João Pessoa: Manufatura, 2004.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Emoções, cultura e sociedade**. Curitiba: RCV, 2009.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Introdução. In: _____ **Estilos de vida e Individualidade: Ensaios em Antropologia e Sociologia das Emoções**. Curitiba: Appris, 2014a, pp. 9-14.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Amizade e Modernidade. In: _____ **Estilos de vida e Individualidade: Ensaios em Antropologia e Sociologia das Emoções**. Curitiba: Appris, 2014b, pp. 15-26.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. A amizade na idade adulta. In: _____ **Estilos de vida e Individualidade: Ensaios em Antropologia e Sociologia das Emoções**. Curitiba: Appris, 2014c, pp. 27-32.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Amizade e Sociabilidade. In: _____ **Estilos de vida e Individualidade: Ensaios em Antropologia e Sociologia das Emoções**. Curitiba: Appris, 2014d, pp. 33-42.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Amizades difíceis. In: _____ **Estilos de vida e Individualidade: Ensaios em Antropologia e Sociologia das Emoções**. Curitiba: Appris, 2014e, pp. 43-46.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. O que significa ser amigo. In: _____ **Estilos de vida e Individualidade: Ensaios em Antropologia e Sociologia das Emoções**. Curitiba: Appris, 2014f, pp. 47-52.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Por que as amizades acabam? Uma análise a partir da noção goffmaniana de vulnerabilidade. **Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad**, n°17, ano 7, abril-julio, 2015, pp. 20-31.

MALDONADO, Simone Carneiro. Breve incursão pela sociologia do segredo. **Política**

OLIVEIRA, Jainara Gomes de. **Prazer e risco nas práticas homoeróticas entre mulheres**. Curitiba: Appris, (No Prelo).

REZENDE, Claudia Barcellos. Entre Mundos: Sobre Amizade, Igualdade e Diferença. In: G. Velho e K. Kuschmir (orgs.), **Mediação, Cultura e Política**. Rio de Janeiro: Aeroplano, pp. 237-264, 2001.

REZENDE, Claudia Barcellos. **Os significados da amizade: duas visões de pessoa e sociedade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002a.

REZENDE, Claudia Barcellos. Mágoas de amizade: um ensaio em antropologia das emoções. **Mana**, vol.8, no.2, 2002b.

REZENDE, Cláudia Barcellos; COELHO, Maria Cláudia Pereira. **Antropologia das Emoções**. São Paulo: FGV, 2010.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Revista Bagoas**, n. 5, 2010, p. 17-44.

SANTANA, Tarsila Chiara Albino da Silva. Estilos de vida e performances masculinas entre homens gays em Recife, Pernambuco. **Revista Café com Sociologia**, (No Prelo).

SEDGWICK, Eve Kosofsky. "A epistemologia do armário". **Cadernos Pagu**, v. 28, p. 19-54, jan. /jun. 2007.

SIMMEL, Georg. El Espacio y La Sociedad. In: **Sociología: estudios sobre las formas de socialización**. Traducción del Aleman por J. Pérez Bances. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1939, cap IX, p. 207-288.

SIMMEL, Georg. O indivíduo e a díade. In: Fernando Henrique Cardoso & Octávio Ianni (Orgs). **Homem e Sociedade**. 5ª edição, São Paulo: Editora Nacional, 1970, pp. 128 a 135.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais de sociologia: indivíduo e sociedade**. Rio de Janeiro: Zarar, 2006.

SIMMEL, Georg. O segredo. Tradução de Simone Carneiro Maldonado. **Política e Trabalho**, n. 15, 1999, p. 221-225.

SIMMEL, Georg. A sociologia do segredo e das sociedades secretas. Tradução de Simone Carneiro Maldonado. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, EDUFSC, v. 43, n. 1, abr. 2009, p. 219-242.

SIMMEL, Georg. **Fidelidade e Gratidão e Outros Textos**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2004.

SIMMEL, Georg. Fidelidade: Uma tentativa de análise sócio-psicológica. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v.2, n.6, pp. 509-515, João Pessoa, GREM, dezembro de 2003.

SIMMEL, Georg. Gratidão: Um experimento sociológico. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 9 (26): 785-804, agosto de 2010.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1997] 2012.

VELHO, Gilberto. **Subjetividade e sociedade**: Uma experiência de geração. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

WERNECK, Alexandre. **O invento de Adão**: O papel do ato de dar uma desculpa na manutenção das relações sociais. Tese. IFCS/UFRJ, 2009.

**"Elas ensinam a gente":
como e porque pensar
a amizade nas experiências
travestis**

**"They teach us":
how and why think about the
friendship in travestites
experiences**

Rafael França Gonçalves dos Santos

Doutorando em História - PPGH/UFRRJ

rafael.fgs@hotmail.com

Resumo: A ideia deste escrito é apresentar as reflexões iniciais de uma pesquisa em curso sobre a amizade e as experiências travestis em Campos dos Goytacazes, cidade localizada no norte fluminense. Desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, é um desdobramento da investigação iniciada no mestrado, na qual problematizei a experiência de travestis nos circuitos da prostituição de rua nesta mesma cidade. Tanto no *sensu comum*, como em muitos trabalhos acadêmicos, a imagem das travestis é habitualmente ligada à prostituição e aos processos de violência e marginalização. Esta constatação foi um dos disparadores que me fizeram questionar sobre outras dimensões que envolvem as experiências travestis. Um elemento muito presente nas falas delas foi a presença das amigas; a partir disso me propus a indagar sobre a importância das amizades nos processos de subjetivação, pois acredito que isto pode evidenciar, de forma problematizadora, uma histórica possibilidade de invenção de si, da constituição de modos de existência que não estejam limitados ao enquadramento no repertório exclusivo da marginalidade e dissidência. Desse modo, penso ser possível contribuir para a superação da visão que comumente vitimiza e execra as travestis. Uma análise histórica que visibilize as experiências constituídas nas e pelas relações de amizade, que constituem e dão sentido às travestis e às travestilidades, põe em relevo a formação de um tecido afetivo que permite e potencializa a continuação das diversas formas de vida, pode contribuir para outros olhares sobre elas, talvez menos estigmatizadores e vitimistas.

Palavras-chave: experiência travesti, amizade, história, gênero.

Abstract: The idea of this writing is to present the initial reflections of an ongoing research on friendship and transvestites experience in Campos dos Goytacazes, a city located in northern Rio de Janeiro. Developed in the Program of Pos-Graduate Studies in the History of Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, is an outgrowth of research begun in the Masters, where think about the experience of transvestites in street prostitution circuits in this city. Both common sense, as in many scholarly works, the image of transvestites is usually linked to prostitution, violence and marginalization processes. This finding was one of the triggers that made me wonder about other dimensions involving transvestites experiences. A very present in their speeches element was the presence of friends; from that set out to inquire about the importance of friendships in subjective processes, because I believe that this may disclose in a problematical way, a historic opportunity to inventing itself, the formation of modes of existence that are not limited to the framework in the repertoire exclusive marginality and dissent. Thus, I think it can contribute to overcoming the vision that often victimizes and decries the transvestites. A historical analysis visibilize the experiences made in and by the friendly relations that constitute and give meaning to transvestites and travestilidades, highlights the formation of an affective fabric that allows and empowers the continuation of the various forms of life, can contribute to other looks on them, maybe less stigmatizing and vitimistas.

Keywords: transvestite experience, friendship, history, gender.

Aproximações

Compreendo a amizade como um conjunto de experiências históricas que contribui para e constitui a formação dos sujeitos. Estas experiências moldam, transformam e formam as percepções sobre a realidade e indicam como cada um se posiciona frente à vida. Torna-se, portanto, relevante considerar o papel das amizades nos processos de subjetivação, na criação histórica, social e cultural de subjetividades.

A partir das problematizações suscitadas por Foucault, a subjetividade ganhou uma nova extensão compreensiva, ou seja, passou de um conceito estrito dos conhecimentos Psi, para compor as redes reflexivas do campo historiográfico. O pensador francês propõe a utilização deste conceito para compreender os processos de subjetivação, a produção de subjetividades e a formação dos sujeitos. Com isso, considera-se a subjetividade para além do individual, como uma elaboração coletiva, que é realizada de forma complexa em determinado lócus espaço-temporal.

É por meio dessa extensão e compreensão da subjetividade que se pode verificar a constituição histórica dos sujeitos, das formas sujeito. A subjetividade integra uma rede de reflexão que envolve, ainda, noções como: modos de subjetivação, assujeitamento, sujeição; enfim, há um pequeno repertório teórico mobilizado para problematizar as históricas formas de constituição dos sujeitos.

É Fischer, ainda, quem apresenta com precisão a pertinência dessa definição desenvolvida por Foucault para utilizar a noção de subjetividade:

Obviamente, não estamos aqui falando em um sujeito psicológico, nem entendendo subjetivação e subjetividade como processos ou estados 'da alma', da experiência única e individual de cada pessoa, o que certamente existe, é legítimo considerar e está em jogo nessas considerações. Mas é preciso que se diga que as concepções foucaultianas de sujeito do discurso e de subjetividade têm uma abrangência muito específica. Assim, o termo 'subjetividade', segundo o autor, refere-se ao modo pelo qual 'o sujeito faz a experiência de si mesmo em um jogo de verdade no qual está em relação consigo mesmo, ou seja, o modo – as práticas, as técnicas, os exercícios, num determinado campo institucional e numa determinada formação social – pelo qual ele se observa e se reconhece como um lugar de saber e de produção de verdade. (Fischer, 2012: 54)

É neste sentido que se pretende empreender uma análise inicial sobre um grupo ainda marcado pela estigmatização e preconceito: o das travestis.

Um das formas de superar a visão que comumente vitimiza e execra as travestis, é apresentar outros elementos que compõem esta vivência; um desses elementos são as relações de amizade, que constituem e dão sentido às travestis e às travestilidades, ponderando que as relações de amizade formam o *tecido afetivo* que permite a continuação da vida (ver Rosa, 2013).

O exercício de perceber a amizade sob um viés histórico não é novidade na historiografia, embora não seja comum. Além das problematizações apresentadas por Francisco Ortega nas três obras já publicadas (Ortega, 1999; 2002; 2009), em sua pesquisa sobre a relação de Mário de Andrade com três mulheres amigas a historiadora Marilda Ionta (2007) demonstra como a amizade, dos gregos aos dias atuais, sofreu alterações significativas, tanto nas formas como foram desenvolvidas, quanto no significado atribuído aos amigos e amigas. Este exercício feito por Ionta contribui para a compreensão de que a amizade possui uma historicidade e não pode ser limitada à noção de fraternidade.

Além de Marilda Ionta, Margareth Rago (2013) e Susel Oliveira da Rosa (2013) tematizaram as experiências da amizade, a partir de uma abordagem histórica, demonstrando a maneira como, em períodos distintos no século XX, alguns sujeitos se constituíram, criaram formas de tornar o mundo habitável, articularam estratégias de sobrevivência em contextos de tensão, perversidade e inquietude emocional, a partir e por meio das relações de amizade.

No campo da sociologia merece destaque a pesquisa de Cláudia Barcellos Rezende, *Os significados da amizade* (2002). A autora problematiza como a amizade integra os dispositivos de interação social em dois espaços distintos: Rio de Janeiro e Londres, destacando o papel da amizade para se pensar sobre a constituição dos sujeitos. Com isto Rezende apresenta os vários significados da amizade atribuídos pelos interlocutores, indicando a possibilidade de relações mais íntimas ou superficiais, e processos de negociação e conflitos enquanto repertórios que compõem este universo de amigos e amigas.

É relevante destacar que as análises apresentadas a seguir terão um caráter mais propositivo do que de análise empírica propriamente dita, ou seja, buscarei demonstrar

como e porque é possível, e produtivo, problematizar as experiências travestis a partir das relações de amizade. Para tanto privilegiar-se-á uma discussão com autores e autoras que subsidiam uma leitura crítica da amizade e indicam as potencialidades de uma pesquisa neste campo para a compreensão das relações humanas na atualidade.

Um tema que tem história

Falar da amizade é algo que provoca e convida a refletir sobre uma possibilidade de repensar as relações humanas, e conferir a elas uma historicidade que pode se perder quando tudo parece ser *muito natural e óbvio*.

As historiadoras Margareth Rago e Susel da Rosa fizeram pesquisas em que a temática da amizade integrava os processos de construção da subjetividade de mulheres que viveram no Brasil à época da Ditadura Militar, sublinhando a hostilidade, medos e torturas como elementos que integraram a experiências dessas mulheres no período. Penso ser possível aproximar o cenário histórico descrito por Rago (2013) e Rosa (2013) com a realidade hostil (temperada por violências) vivida por muitas travestis de Campos dos Goytacazes nos últimos anos¹:

E fui pra capital (Vitória), com 13 anos, me prostituir. Porque meu pai não aceitava, me agredia muito. Então, pra não ser agredida, eu saí de casa, com 13 anos. E a forma de ganhar dinheiro que eu vi no momento, foi me prostituir. Aí eu optei... me prostituir até hoje. (...) Foi, porque meu pai não aceitava, entendeu? Ele não aceitava de jeito nenhum. Ele não aceitava ter um filho homossexual, muito menos travesti. E me agredia muito. E eu era muito nova, então eu optei em sair de casa. (Tayla, entrevista em Campos dos Goytacazes, 2011)

E por, às vezes tá em rodinha em festa, eu ía com os meus amigos, mas chegava lá e ficava sozinha; a gente estava no meio de todo mundo assim, quando eu chegava, estava eles ali, quando eu chegava aquela rodinha se espalhava, só ficava eu naquele lugar que eu cheguei, eles sumia tudo! Oh..eu me sentia muito triste; às vezes ia à festa.. Eu ficava pelos cantos chorando. Eu não tinha amigos, não tinha ninguém; e ainda eu morava lá no ES. (Tábata, entrevista em Campos dos Goytacazes, 2011)

Essa sorte de agressões, rejeições e hostilidades sofridas pelas travestis são comuns nas falas delas, e em geral aparecem ligadas ao rompimento da ordem

heteronormativa. Apesar do necessário cuidado histórico no que diz respeito à contextualização, posso perceber que o regime heteronormativo atual, submete, enquadra, tortura e tenta eliminar aqueles e aquelas que não estão na norma. Não é simplesmente uma reivindicação da heterossexualidade,

A heteronormatividade não é uma norma hetero que regula e descreve um tipo de orientação sexual. Trata-se, segundo Lawren Berlant e Michael Warner, de um conjunto de 'instituições, estruturas de compreensão e orientações práticas que fazem não só que a heterossexualidade pareça coerente, isto é, organizada como sexualidade – como também que seja privilegiada'. (Pelúcio, 2009: 30)

Na hierarquia formada no universo das homossexualidades, que é sintetizado pela sigla LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais), o T (travestis e transexuais) ainda representa as identidades mais marginalizadas.

A partir disso e percebendo que elas têm reivindicado cada vez mais visibilidade, imagino que as estratégias do regime heteronormativo não são irrefutáveis; há possibilidade de rupturas, fissuras, negociações. E parece ser justamente este o movimento feito por algumas travestis. Como o cenário é hostil, uma das estratégias é a criação de um *tecido afetivo* que torne as vivências possíveis, e vejo que este tecido é composto pelas relações de amizade. Pois, como destaca a historiadora Rosa, “a força revolucionária do desejo nos permite escapar das malhas do poder, e que talvez, na ponta menos visível da experiência, novos sopros e ventos nos esperam, energias capazes de arejar e potencializar o presente, impulsionando-nos positivamente” (Rago *apud* Rosa, 2013: 16).

É a partir de algumas dessas considerações que proponho ser possível analisar como em Campos dos Goytacazes (RJ), nos últimos vinte anos², as travestis, percebidas e classificadas como sujeitos que vivem uma experiência de gênero em descompasso com o regime heteronormativo, elaboram, vivem e se constroem por meio de e nas relações de amizade.

Dito de outra maneira, é a partir do jogo entre a construção de si (Foucault, 1985) e amizade que procuro indagar, analisar e mapear as experiências que permitem com que indivíduos sejam vistos, percebidos, nomeados e identificados como travestis; compreendendo que estas experiências travestis, constituídas nas e pelas relações de

de amizade possibilitam a formação de um modo de vida pois,

A amizade supera, para Foucault, a dicotomia tradicional eros/philia e traz consigo a possibilidade de construir uma forma de vida a partir de uma escolha sexual (e de gênero). Especialmente os homossexuais possuem uma oportunidade histórica de utilizar a sexualidade para criar novas formas de comunidade. (Ortega, 1999: 171)

Neste sentido, é válido verticalizar a reflexão sobre esta noção de comunidade, pois é partir desses laços que nos constituímos; são laços afetivos, políticos que dizem respeito “a quem somos e podemos ser” (Rajchman, 1993: 117). Ora, todo esse movimento se liga, pois, à ideia das experiências, que são datadas, singulares e múltiplas.

Scott (1998) em *A invisibilidade da experiência*, indicou que a experiência não deve servir como uma evidência para ilustrar a diferença (de sexo, gênero ou sexualidade), pois “não são indivíduos que têm experiências, mas sim os sujeitos que são constituídos pela experiência.” (Scott, 1998: 304). O potencial produtivo e questionador da experiência encontra-se no momento em que ela é usada como possibilidade de exploração do processo de construção das próprias diferenças e, portanto, no estabelecimento do que será compreendido como normal ou abjeto.

Esta proposta está em sintonia com as reflexões feitas por Michel Foucault (1997) no curso oferecido no Collège de France em 1981-1982, sobre subjetividade e verdade, quando define que as “técnicas de si” são “os procedimentos que, sem dúvida, existem em toda civilização, pressupostos ou prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de determinados fins, e isso graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si” (Foucault, 1997: 109).

Por isso é possível pensar nas travestis a partir de um conjunto de experiências históricas que subjazem esta vivência. Deste ponto, considero que não há o *sujeito travesti*, tomado como ponto de partida, mas um conjunto plural de experiências sociais, culturais e históricas que delineiam e dão sentido às subjetividades ditas travestis; e estas correspondem a indivíduos identificados biologicamente como homens (XY), mas cujas performances históricas de gênero (Butler, 2003) são femininas.

Trata-se, nessa referência, de perceber que as subjetividades são históricas e

“Elas ensinam a gente”:
como e porque pensar a amizade nas experiências travestis

não naturais, que os sujeitos estão nos pontos de chegada e não de partida como acreditávamos então; e ainda, que as conexões podem ser estabelecidas entre campos, áreas, dimensões sem necessidade exterior pré-determinada. (Rago, 1998: 91)

Esta não naturalização da identidade pode ser corroborada por falas como a de Tayla e Tamara, que reivindicam a transitoriedade de tal vivência:

Eu, sabe?!, gosto de ser travesti, mas mudar de sexo, eu não tenho, não teria coragem não; não tenho vontade, entendeu?! Eu não tenho vontade de ser mulher. Eu quero sim, me sentir igual mulher, ter corpo de mulher, mas não ser mulher. Eu gosto de ser travesti; por mais que eu não use o meu órgão genital masculino, mas eu não tenho vontade de tirar. Eu num sei, um dia eu posso me arrepender, mudar de vida, entrar para uma igreja; eu não sei o meu futuro, entendeu?! Só Deus sabe! (Tayla, entrevista em Campos dos Goytacazes, 2011)

Como eu te falei, travesti é uma coisa... é uma... uma carreira! Um dia você tá no auge, um dia você tá embaixo. É tipo sucesso; você tem sucesso hoje, todo mundo te quer; quando seu sucesso acabar, ninguém te procura. Eu num acho. Acho que travesti não é pra sempre! Travesti não... nunca é pra sempre. (Társila, entrevista em Campos dos Goytacazes, 2011)

As amizades estabelecidas nas experiências travestis podem demonstrar a elaboração de subjetividades, mesmo quando as instituições tradicionais (como a família, a igreja e a escola) repelem a possibilidade de experiências desses e para esses sujeitos. Neste sentido, a vasta literatura sociológica e antropológica, bem como as contribuições da filosofia, servirá para problematizar os aspectos públicos e privados que integram estas amizades-travestis, evidenciando a publicização de relações constituídas, muitas vezes, como privadas. Teriam estas relações um potencial de subversão da ordem público-privado? Podem as amizades-travestis contribuir para outras compreensões da dinâmica de relações privadas vividas na cena pública? Estas são algumas questões suscitadas a partir da análise das relações de amizade nas experiências travestis.

As relações de amizade podem ganhar ainda mais destaque quando se nota que no processo do *fazer-se travesti* o silenciamento faz parte de um *acordo* que pode garantir a permanência no grupo familiar, escolar ou religioso. Pois, como demonstrado por Eribon, “no começo, há a injúria” que “me faz saber que sou alguém que não é como os outros, que não está na norma. Alguém que é *viado* [*queer*]: estranho, bizarro, doente.” (Eribon, 2008: 28).

O silêncio sobre si é uma forma de (de)limitar as experiências do sujeito. Neste contexto as relações de amizade podem funcionar como um dispositivo para a construção da subjetividade. Penso ser imprescindível o estabelecimento destes vínculos, pois o falar de si, sobre si e sobre as experiências vividas é fundamental para a reelaboração de sua própria consciência. “Pois hoje, como ontem, o círculo de amigos está no centro das vidas *gays*, e o percurso psicológico (e, com frequência geográfica) do homossexual marca uma evolução da solidão para a socialização em e pelos lugares de encontro (sejam os bares ou os parques)” (Eribon, 2008: 39).

A já clássica pesquisa de Carmem Dora Guimarães, *O homossexual visto por entendidos* (2004), dá uma dimensão da formação de uma rede entre os homossexuais, e de que maneira esta rede é fundamental para sua constituição identitária no processo de rompimento com a condição única de estigmatizado. Segundo a autora: “O indivíduo de identidade homossexual estabelece, na descoberta de outros semelhantes, uma ruptura com a condição de estigmatizado” (Guimarães, 2004: 55).

Na medida em que a travestilidade ainda é tomada como um conjunto de experiências dissidentes, transgressoras ou desviantes, os espaços de fala tornam-se limitados, reservados, muitas vezes, aos círculos de amigas, aos grupos fechados e, ainda, às interações em ambientes virtuais. Desta maneira, as estratégias construídas por estes sujeitos para o estabelecimento desses vínculos, bem como as particularidades que perpassam as amizades constituídas, indicam a formação histórica de um *modo de vida* travesti (Foucault, s/d), pois é a partir do contato com outras travestis que se começa o processo de *montagem de si*, ou seja, passa-se da condição de *gay* ou *viadinho*, para a elaboração de uma feminilidade que possa ser socialmente reconhecida, tanto por outras travestis quanto pelo restante da sociedade na qual ela está inserida.

Considerando a “cultura de si” (Foucault, 1985) como uma prática social e histórica, portanto, política, é importante o falar de si, ver e ouvir o outro. As experiências travestis relatadas nas entrevistas feitas para a dissertação de mestrado indicaram a figura das amigas como aquelas que “ensinam a gente” a ser o que somos. Foram recorrentes as falas em que a amiga era acionada para representar acolhida, contato e potência no movimento de *fazer-se* travesti³. Este processo geralmente foi descrito em algumas etapas. Em geral o acesso à *pista* era o início:

“Elas ensinam a gente”:
como e porque pensar a amizade nas experiências travestis

Ah, sei lá, foi a única opção que eu tive, assim no momento; **foi onde eu tive acolhimento das pessoas**, né?! Queria ser o que eu queria ser; queria vestir roupa de mulher, queria ser travesti... e **fui acolhida aqui na rua**. (Tayla, entrevista em Campos dos Goytacazes, 2011. Destaques do autor).

E continuava com as transformações que seriam feitas no corpo. Também neste momento a amiga era peça-chave, fosse como inspiração, ou aquela que orienta e indica a pessoa para fazer aplicações de silicone e/ou hormônios:

Ah, o silicone? É que eu peguei... **tinha uma amiga minha que tinha um corpão de silicone**, aí eu peguei: “Ah, eu também quero botar!”, entendeu? Aí eu fui e botei. Aí eu resolvi botar o silicone. (Tamara, entrevista em Campos dos Goytacazes, 2011)

Porque as bicha fala... **olha mona, pra apricar dói**... mas se eu quero, uma coisa que eu quero fazer, então eu tenho que sentir a dor. (Tânia, entrevista em Campos dos Goytacazes, 2011)

Uma **amiga minha** que eu conheci lá em Macaé, Kênia; aí, ela que aplicava hormônio em mim. Ela falava comigo, que **ela era mais velha**, né?!, ela era travesti há muito tempo; aí, ela que falou comigo, pra tomar hormônio. (Tamires, entrevista em Campos dos Goytacazes, 2011. Destaques do autor).

Por fim, percebi que a amiga ou amigo aparecia como aquela/e que criava uma logística para a concretização da vontade de se fazer travesti:

Deixa eu explicar uma coisa pra você: eu moro com a minha família no Parque X, tá?, e **aqui é minha casa com um amigo**... a vida de Tiffany é complicada, tá? Rs. Minha mãe não me... não é dizer que ela não me aceita, o negócio é que ela não sabe que eu me monto, uma série de coisas, então, eu tive que fazer o que?, pra não contrariar, que eu sei que vai ter uma negativa do lado dela, eu tive que .. **eu morei sempre com um amigo meu**.. que eu tenho meu quarto com minhas coisas de mulher, eu me monto.. volto de manhã pra casa e passo batido, entendeu?! (Tiffany, entrevista em Campos dos Goytacazes, 2011. Destaques do autor).

Estas poucas falas demonstram o quanto o outro, nomeado de amigo, tornava-se figura fundamental no processo de constituição de si.

Corroborando este pensamento, a historiadora Marilda Ionta, em *As cores da amizade* (2007), verificou esses processos intersubjetivos analisando a escrita epistolar estabelecida entre Mário de Andrade e três mulheres amigas (Anita Malfatti, Oneyda Alvarenga e Henriqueta Lisboa) entre os anos de 1920 e 1945, percebendo e construindo leituras sobre as colorações e tonalidades da amizade entre ele e suas amigas. Por meio deste exercício analítico, Ionta conseguiu problematizar os sentidos e formas tomados pela amizade. Para além da dimensão claramente afetiva que perpassou

a troca epistolar, problematizou-se as tensões, medos, expectativas e interesses presentes, apresentando o momento histórico e os lugares de fala dos personagens envolvidos nesta história (re) criada pela pesquisadora.

Esta análise do contexto brasileiro das décadas de 1920 e 1930, permitiu com que Ionta identificasse que “as instituições como o lar, a família nuclear burguesa e o casamento se encontram abalados por todos os lados, temos sido incapazes de formar outros elos afetivos que possam contribuir para que façamos da vida aquilo que queremos e não reprodução do que querem para nós.” (Ionta, 2007: 20). Mesmo após 90 anos, parece que esta constatação ainda permanece atual, e cada vez mais há rearranjos familiares não convencionais, ao mesmo tempo, a amizade figura como um histórico dispositivo capaz de dar significado e sentido à vida.

Uma das interlocutoras da pesquisa da historiadora Susel Oliveira da Rosa, a militante Nilce Cardoso, destacou o valor da amizade como estratégia de sobrevivência frente à realidade de prisões e torturas que enfrentava. Conforme Foucault, é esta relevância política da amizade que permite considerá-la como parte do processo da cultura de si, vista como uma prática social e não como uma prática individualista, egoísta (Foucault, 1985: 43-73).

Por que a amizade?

É possível criar novas formas de existência produtoras de uma intensidade e de um prazer especiais. (Ortega, 1999: 172)

Falar e pensar sobre as questões que envolvem sexo, gênero e sexualidade no campo historiográfico não é uma tarefa muito comum, principalmente quando se propõe uma reflexão sobre um grupo social como as travestis. A maior parte das pesquisas de destaque que elegem como interlocutores estes sujeitos e suas realidades vividas foi desenvolvida na Sociologia e na Antropologia, e privilegiou as experiências travestis nos universos da prostituição (Benedetti, 2005; Kulick, 2009; Pelúcio, 2009; Silva, 2009). Durante o levantamento bibliográfico, identifiquei apenas uma pesquisa desenvolvida no campo da história, *Metamorfose encarnada: travestimento em Londrina (1970-1980)*, de José Carlos de Araújo Jr., embora possa haver algumas outras não disponibilizadas ao público ou que estejam em curso. E, das pesquisas nos diversos

campos do saber, destaco o trabalho de Rita Martins Godoy Rocha, que resultou na dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, em 2011. De todas as pesquisas que abordavam as experiências travestis, a de Rita Rocha foi a única que privilegiou as relações de amizade entre um grupo de travestis de Uberlândia.

Considerando a ideia de que a travestilidade é formada a partir de um conjunto amplo de experiências históricas, é possível *historicizar* estas práticas e assim “tornar histórico o que fora escondido da história” (Scott, 1998: 297-299). Este exercício possibilita com que práticas, sujeitos e formas de vínculos afetivos, por muito tempo tidos como marginais, possam habitar o terreno da história registrada, e assim aspirar a espaços de legitimidade.

Da *cafetinagem* nos espaços de prostituição ao *amadrinhamento*⁴ (Pelúcio, 2009) durante a montagem corporal, as travestis elaboram estas trocas recíprocas, valendo-se de dinheiro, confiança, afetos, enfim, das relações de amizade. Assim “o cuidado de si – ou os cuidados que se tem com o cuidado que os outros devem ter consigo mesmos – aparece então como uma intensificação das relações sociais.” (Foucault, 1985: 58-59)

Esses processos históricos são, e modelam, por meio das experiências individuais e coletivas, como serão percebidas as existências, inscritas no e pelo tempo. Essas vidas são escritas, rabiscadas e coloridas com as canetas e lápis do saber, sob os exercícios de poder e nas tonalidades dos governos e das governamentalidades, que gestam, organizam e fazem existir sujeitos normais e abjetos.

A arte de governar (Foucault, 2005 e 2010) os seres humanos tem como um de seus pilares a heterossexualidade, fundamento da heteronormatividade. Mais do que um simples dado biológico ou cultural, o sexo e a sexualidade são dispositivos por meio dos quais as experiências são classificadas, nomeadas e, ainda, definidas enquanto legítimas ou não.

Percebo as experiências travestis como a prática e o exercício de resistência à heteronormatividade, ainda que possam ser legitimadoras de certos signos da normatização (Benedetti, 2005). Apesar disso, e justamente por considerar essas reiterações da norma, julgo importante pensarmos de forma problematizada sobre os

mecanismos acionados na construção das subjetividades travestis. Neste sentido, cabe perguntar: Como e por que pode ser tão difícil elaborar experiências que escapem da heteronormatividade? Como são percebidos os efeitos dessa resistência, e de que maneira eles são reapropriados para a composição de um projeto de existência considerado dissidente? Que elementos estão envolvidos neste processo de resistência? Se as relações de amizade formam um tecido afetivo que ajuda, incentiva e incita outros sujeitos a buscarem estas experiências travestis, de que forma isto ocorre?

Essas perguntas não são possibilitadas por uma vontade de buscar as origens e chegar à verdadeira e original experiência travesti, pelo contrário, o que me mobiliza para estas indagações é a tentativa de perceber de que forma as experiências narradas pelas travestis compõem, articulam e justificam a construção de vivências de sujeitos que caminham à margem da norma e negociam a todo instante com os elementos do sistema normativo, inventam e constroem históricas formas de ser e de viver, não esquecendo que tais modos de existência são datados, produtos de relações sociais e temporais. Os medos, anseios, dúvidas, intrigas, sonhos, vontades, desejos são históricos, integram as experiências travestis e podem ser mapeados a partir das relações de amizade por elas estabelecidas.

A amizade deve ser, então, este cenário interativo (in) tenso de formação de realidades subjetivas. Para Ortega (1999), o (a) amigo (a) oferece um triplo apoio: emocional, cognitivo e material. Estes elementos são fundamentais, uma forma de fortalecimento coletivo e simbólico, em uma sociedade individualizada. Neste sentido, proponho que nas experiências travestis, a/o amiga/o pode também figurar em mais uma posição: referência de existência, ou seja, uma alternativa ao modelo estabelecido em praticamente todos os espaços de socialização, que são ordenados na díade homem-mulher, masculino-feminino.

Nas experiências travestis o papel da amizade, tomada enquanto um dispositivo histórico, pode ser ainda mais preponderante, na medida em que, segundo elas são as amigas que oferecem as primeiras informações, dicas e orientações gerais sobre o processo de fazer-se travesti. Neste sentido cabe destacar que em *Além do Carnaval*, Green (2000) demonstra que em outros momentos históricos, do final do século XIX e ao longo do XX, no Brasil, as relações de amizade ocuparam um lugar de destaque na experiência da travestilidade.

Assim, não é que eu quis virar travesti, já foi o instinto que veio dentro de mim, me fez virar travesti. Instinto é: eu tenho umas amigas, que no começo da minha carreira, que ela... (que é uma carreira, travesti é uma carreira, um dia você tá no auge, no outro dia você tá no chão, na amargura!) Então, é... eu tinha umas amigas travestis, e quando eu comecei eu era uma bichinha boy; bicha-boy é o que?!, é aquela bicha que se veste de homem; então, quando eu saía com elas a noite, os homens só queria as travestis, então aquilo foi me formando uma coisa na minha cabeça que eu tinha que virar, que virar, que virar, que virei... já com 17 anos., por causa do hormônio, o hormônio te ajuda muito! (Társila, entrevista em Campos dos Goytacazes, 2011).

Alguns diálogos importantes

Abordar as experiências travestis em sua historicidade indica que pensamos sobre os (des) caminhos do gênero, algo já bastante estudado atualmente. Uma das autoras que têm contribuído substancialmente para estas reflexões é Judith Butler, que apresenta o gênero como “uma atividade ou devir” e não “como coisa substantiva ou marcador cultural estático.” (Butler, 2003: 163). Ninguém nasce com um gênero pronto, dado pela natureza; menos ainda ele pode ser considerado como a expressão de uma essência que se encontra guardada no âmago dos sujeitos. Pelo contrário, sua construção se dá diariamente; os gêneros são construídos historicamente em relações cotidianas.

Butler define este movimento como uma performance, ou seja, uma prática reiterativa e citacional que é responsável pela materialização do sexo no corpo dos sujeitos, produzindo-os no interior da inteligibilidade cultural calcada no imperativo heterossexual. “Portanto, como estratégia de sobrevivência em sistemas compulsórios, o gênero é uma performance com consequências claramente punitivas” (Butler, 2003: 199), que indica aos sujeitos o papel social que devem assumir a partir de sua materialidade corporal, identificada como masculina ou feminina, de acordo com a genitália neles identificada. Assim, percebida como uma estratégia política de gestão dos sujeitos, “a *performance* é realizada com o objetivo estratégico de manter o gênero em sua estrutura binária – um objetivo que não pode ser atribuído a um sujeito, ao invés disso, ser compreendido como fundador e consolidador do sujeito.” (Butler, 2003: 200).

Neste caminho é imprescindível um diálogo com Michel Foucault e os (as) autores (as) que trilharam caminhos semelhantes a ele, para pensar nas relações de

amizade como possibilidade de construção de subjetividades. E subjetividades singulares que elaboram, em determinadas coletividades, modos de vida e estéticas de existências que questionam e resistem às normatizações impostas pelo regime de verdade instituído. Em *Da amizade como modo de vida*, Foucault (s/d) ofereceu algumas pistas para pensar com densidade sobre como estas experiências podem caracterizar a vida de sujeitos homossexuais.

Em um período em que o corpo é aclamado como âncora fundamental do estabelecimento identitário, às vezes nós nos esquecemos de que “o corpo é inconstante, que suas necessidades e desejos mudam” (Louro, 2010: 14). É preciso pensar que a identidade pode ser elaborada a partir da fluidez do corpo, do corpo-trânsito; justamente a desconstrução de corpo e suas reconstruções diversificadas é que podem sustentar as políticas, discursos e movimentos de identidade, bem como os processos de subjetivação. Neste fluxo sem fim entre corpo, identidade e a construção de uma estética da existência, “cada indivíduo deve formar sua própria ética; (e) a ética da amizade prepara o caminho para a criação de formas de vida, sem prescrever um modo de existência como correto.” (Ortega, 1999: 167). Então, é possível e preciso se fazer existir a partir de e por meio do corpo? Da performance de gênero? E do sexo (re) feito? Precisamos pensar sobre como e por que as experiências travestis ensejam práticas de si transgressoras e normatizadoras, e considerar os efeitos das relações de amizade na construção das práticas de si. Destaca-se que “uma concepção de amizade como a foucaultiana contradiz a ideia comum na sociologia e na filosofia social de que a amizade representa uma relação voluntária baseada na transparência da comunicação e verdade da informação. Desigualdade, hierarquia e rupturas são componentes importantes da amizade.” (Ortega, 1999: 168).

Finalizar sem concluir

A proposta apresentada é parte de um esforço acadêmico e político por trabalhar com um grupo de sujeitos historicamente silenciado, as travestis, e sobre o qual se fala com um distanciamento frio e cauteloso. Pensar as relações de amizade entre elas impõe, também, um duplo desafio: no sentido de humanizar e historicizar as experiências vividas, e problematizar os sentidos atribuídos a esta relação, bem como o lugar que ela ocupa nos processos de subjetivação. Pois, como escreveu Foucault:

Um delinquente arrisca a sua vida contra castigos abusivos; um louco não

suporta mais estar preso e decaído; um povo recusa o regime que o oprime. Isso não torna o primeiro inocente, não cura o outro e não garante ao terceiro os dias prometidos. Ninguém, aliás, é obrigado a ser solidário a eles. Ninguém é obrigado a achar que aquelas vozes confusas contam melhor do que outras e falam a essência do verdadeiro. Basta que elas existam e que tenham contra elas tudo o que se obstina em fazê-las calar, para que faça sentido escutá-las e buscar o que elas querem dizer. Questão moral? Talvez. Questão de realidade, certamente. Todas as desilusões da história de nada valem; é por existirem tais vozes que o tempo dos homens não têm a forma de evolução, mas justamente a da história. (2006: 80)

É justamente por isso que as experiências que constituem e possibilitam subjetividades travestis precisam ser registradas, apresentadas e analisadas no campo historiográfico. Não pretendo, com isso, “colaborar com o processo de captura de singularidades” (Hara, 2009) e sua vitimização, mas destacar, visibilizar e oxigenar práticas e experiências que constituem sujeitos que, com leveza e alegria, ensinam verdadeiras guerras cotidianas.

Há, ainda, um esforço cuidadoso em tomar a amizade como um conjunto de experiências cujos múltiplos significados nas sociedades atuais remetem a uma possibilidade de considerar as relações humanas para além dos projetos normativos de enquadramento das formas de vida.

Como sugere Francisco Ortega, talvez seja possível que a amizade nos dias atuais seja o caminho para recriar as relações humanas, em um tempo em que as formas tradicionais, como a família, já não consigam acolher a profusão de formas, conexões e laços estabelecidos. Investigar esta potência política da amizade pode contribuir para repensarmos os caminhos atuais do público e do privado, bem como do político.

Notas

1. As análises apresentadas neste artigo são realizadas a partir de uma pesquisa feita entre janeiro de 2010 e junho de 2012, e correspondente ao mestrado em Sociologia Política cursado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF). Foi a partir de uma incursão etnográfica e de 16 entrevistas com travestis que atuavam nas ruas de prostituição no centro da cidade que comecei a delimitar esta nova pesquisa que lhes apresento preliminarmente. Destaco, portanto, o caráter exploratório e propositivo das considerações ora apresentadas, de modo que eventuais lacunas sejam compreendidas como constituintes deste momento da pesquisa.
2. A escolha por este recorte temporal justifica-se pelo acesso às interlocutoras da pesquisa, cuja faixa etária tem variado dos 18 aos 48 anos, e também porque este período corresponde ao

- tempo em que as travestis tiveram maior visibilidade na cidade, seja ao ocuparem cargos públicos, seja pela presença no Teatro Municipal (o Trianon – na entrega do prêmio jornalístico “Nossa Gente É Um Talento”, feita por Shana Carla) e nas páginas dos principais jornais da cidade – em notícias policiais ou para ilustrar a realização das Paradas do Orgulho LGBT.
- Embora neste momento a amizade apareça relacionada a adjetivos positivos, não desconsidero a presença de conflitos, tensões e rupturas, que talvez sejam mais constantes do que o repertório romantizado ao qual parece estar ligada a amizade. No entanto escolhi apresentar pontualmente os aspectos positivados da amizade para demonstrar como ela contribui para a vivência das experiências travestis. Em outro momento darei espaço às intrigas, desafetos e rompimentos que também são parte constitutiva das relações de amizade.
 - É o expediente utilizado por uma travesti mais experiente para auxiliar uma iniciante, ensinando as artes e manhas dos territórios sócio-corporais. Esse processo de amadrinhamento também é reconhecido entre grupos de *drag-queens* e transformistas, e garante a organização do grupo em divisões hierárquicas

Referências bibliográficas

ARAÚJO Jr, Jose Carlos de. **A metamorfose encarnada**: travestimento em Londrina (1970-1980). UNICAMP, Campinas – SP, 2006. (Dissertação de mestrado – PPGH)

BENEDETTI, Marcos Renato. **Toda feita**: o corpo e o gênero das travestis. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BUTLER, Judith P. **Problemas de gênero**: feminismo e a subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

ERIBON, Didier. **Reflexões sobre a questão gay**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 21. ed., Rio de Janeiro: Graal, 2005.

_____. É inútil revoltar-se? In: **Ditos e Escritos V**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 77-81

_____. **História da sexualidade III**: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. **Da amizade como modo de vida**. Disponível em: <http://portalgens.com.br/portal/images/stories/pdf/amizade.pdf>. Acessado em 03/09/2013.

_____. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

GREEN, James. **Além do carnaval**: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo: UNESP, 2000.

GUIMARÃES, Carmem Dora. **O homossexual visto por entendidos**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

HARA, Tony. Além das palavras de ordem: a comunicação como diagnóstico da atualidade In: VEIGA-NETO, Alfredo e RAGO, Luzia Margareth (org.). **Para uma vida não-fascista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 403-413 (Coleção Estudos Foucaultianos)

IONTA, Marilda. **As cores da amizade**: as cartas de Anita Malfatti, Oneyda Alvarenga, Henriqueta Lisboa e Mário de Andrade. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2007.

KULICK, Don. **Travesti**: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009.

LOURO, Guacira Lopes. Foucault e os estudos queer. In: VEIGA-NETO, Alfredo e RAGO, Luzia Margareth (org.). **Para uma vida não-fascista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 135-142 (Coleção Estudos Foucaultianos)

_____. Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. 3. ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

_____. **Um corpo estranho**: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. **Genealogias da amizade**. São Paulo: Iluminuras, 2002.

_____. **Para uma política da amizade**: Arendt, Derrida, Foucault. Rio de Janeiro: Sinergia, Relume Dumará, 2009.

PELÚCIO, Larissa M. **Abjeção e desejo**: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de AIDS. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009.

RAGO, Luzia Margareth. **A aventura de contar-se**: feminismos, escritas de si e invenções da subjetividade. Campinas – SP: Editora da UNICAMP, 2013.

RAJCHMAN, John. **Eros e verdade**: Lacan, Foucault e a questão ética. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

REZENDE, Cláudia Barcellos. **Os significados da amizade**: duas visões de pessoa e sociedade. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

ROCHA, Rita Martins Godoy. **Entre o estranho e o afeto**: construção de sentidos sobre as relações de amizade entre travestis. Universidade Federal de Uberlândia –

(dissertação de mestrado em Psicologia): Uberlândia, 2011.

ROSA, Susel Oliveira da. **Mulheres, ditaduras e memórias**: não imagine que precise ser triste para ser militante. São Paulo: Intermeios Cultural, 2013.

SANTOS, Rafael França Gonçalves dos. **As aparências enganam?** O fazer-se travesti em Campos dos Goytacazes – RJ (2010-2011). Universidade Estadual do Norte Fluminense (dissertação de mestrado em Sociologia Política): Campos dos Goytacazes/RJ, 2012.

SCOTT, Joan W. **A Invisibilidade da Experiência**. *Projeto História*, nº 16, São Paulo, 1998. p. 303-304.

SILVA, Hélio. **Travestis**: entre o espelho e a rua. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

**Alargando o território: sociabilidade,
visibilidade e homossexualidade em
perspectivas espaço-temporais na
cidade de São Paulo**

Expanding the territory: sociability,
visibility and homosexuality from a
spatiotemporal perspective in the
city of São Paulo

Gustavo Santa Roza Saggese

Pós-doutorando em Saúde Coletiva - FCMSCSP

Pesquisador do Núcleo de Estudos sobre Marcadores
Sociais da Diferença da USP e do Grupo Saúde, Sexualidade e
Direitos Humanos da População LGBT da FCMSCSP

grsaggese@gmail.com

Resumo: Baseado em uma série de entrevistas conduzidas entre 2011 e 2013 com homens homossexuais de meia-idade residentes na cidade de São Paulo, este artigo busca entender a maneira como percebem determinadas transformações sociais ao longo das últimas décadas, especialmente no que diz respeito ao espaço público e aos locais de sociabilidade por eles frequentados. Para isso, faço uso tanto do material etnográfico coletado durante o trabalho de campo quanto de referenciais teóricos que localizam espacial e temporalmente essas transformações, além de captar determinadas tendências em relação à percepção subjetiva daqueles que viveram um período em que a visibilidade da questão LGBT era muito mais tímida do que nos dos tempos atuais. Nos discursos aqui analisados, que acompanham a trajetória de mudanças ocorridas na capital paulista desde a década de 1970, é possível perceber duas inclinações predominantes: enquanto alguns interlocutores se mostram satisfeitos com o presente e encaram positivamente o cenário de visibilidade que veem hoje na cidade, outros parecem deslocados, direcionando suas críticas a eventos de grande porte como a Parada do Orgulho LGBT e ao comportamento dos jovens gays, que fariam mau uso das liberdades conquistadas pelas gerações que os antecederam.

Palavras-chave: homossexualidade, visibilidade, sociabilidade, geração.

Abstract: Based on a series of interviews conducted between 2011 and 2013 with homosexual middle-aged men from the city of São Paulo, this article aims to understand how they perceive certain social changes over the past decades, with special regard to the public sphere and the places of sociability they used to attend. For this purpose, I use both ethnographic material collected during fieldwork as theoretical frameworks that place these changes in a spatial and temporal location, besides capturing certain trends regarding the subjective perception of those who lived through a period in which the visibility of LGBT issues were much more timid than nowadays. In the speeches I analyze, which follow the trajectory of changes in the city since the 1970s, two predominant inclinations are seen: whilst some are satisfied with the present and positively face the visibility scenario they watch today, others appear to be displaced, directing criticism towards large events such as the LGBT Pride Parade and the behavior of young gay men, who would misuse the freedoms conquered by the generations that preceded them.

Keywords: homosexuality, visibility, sociability, generation.

Introdução

Em um dos principais trabalhos já produzidos sobre a história da homossexualidade no Brasil, o pesquisador James Green traça um desenho bastante rico do período que vai desde o final do século XIX até o final do século XX, quando o país sediava, no Rio de Janeiro, a 17ª edição da Conferência Anual da Associação Internacional de Gays e Lésbicas (ILGA)¹, uma das mais importantes organizações do mundo no combate à discriminação por orientação sexual e identidade de gênero. Celebrando-a como um fato que colocava o país em um patamar de importância próximo a de outras nações do mundo ocidental, rememora a previsão feita por um dos editores do jornal *O Snob*², que em 1964 antecipava a realização, em território nacional, de um *Festival de Entendidos* para o qual convergiriam representantes de diversos países (Green, 2000). Os prognósticos que trinta anos antes eram classificados pelo próprio colunista como uma *utopia* haviam se mostrado, nas palavras do autor, *incrivelmente premonitórios* (Green, 2000: 459).

Se uma certa tradição de estudos sobre a sexualidade – e a homossexualidade em particular – tende a caracterizar o Brasil, como Carrara & Simões (2007) assinalam, de maneira algo *exótica* e distante dos padrões que moldaram, na América do Norte e na Europa, a construção de uma identidade sexual *moderna*, uma investigação mais profunda parece apontar no sentido contrário: assim como em países tidos tradicionalmente como berços da sexologia e dos primeiros movimentos de defesa das minorias sexuais, o Brasil também fez parte do processo de modernização que propiciou a emergência de identidades gays e lésbicas comuns a várias regiões do mundo. Embora dotado de algumas idiosincrasias, o cenário brasileiro – especialmente o das grandes metrópoles – não parece diferir de modo tão abismal daquele observado em outros contextos. Já na virada do século XIX para o XX, uma *subcultura* homossexual³ similar à que florescia em Nova York e Buenos Aires, por exemplo, podia ser observada em cidades como Rio de Janeiro e São Paulo (Green, 2000). No presente artigo, é para essa última que voltarei minha atenção.

Ao longo do século XX – e mais especialmente nas últimas três décadas –, o país foi palco de transformações significativas para a chamada *população LGBT*⁴ e poucos segmentos sentiram tanto o impacto dessas mudanças quanto o dos espaços de sociabilidade⁵ frequentados pelo público homossexual. No que se refere à cena gay⁶

paulistana, restrita durante muito tempo a um número limitado de estabelecimentos localizados em regiões específicas da cidade, há uma forte expansão a partir de meados da década de 1990, momento em que o *mercado GLS*⁷ brasileiro começa a se consolidar (França, 2010).

Outra expressão desse processo transformativo diz respeito à maneira como o espaço público foi sendo ocupado. Escrevendo no início da década de 1980, MacRae já chamava a atenção para a *explosão de comportamento homossexual* nas áreas centrais e pontos boêmios de São Paulo, onde era possível “ver pessoas do mesmo sexo, geralmente homens, andando abraçados, às vezes de mãos dadas, às vezes se beijando como forma de saudação, beijos esses não raro dados na boca” (MacRae, 1983: 53). De lá para cá, observa-se um alargamento significativo das *regiões morais*⁸ onde manifestações de afeto entre casais homossexuais são comuns e geralmente não causam grande comoção.

Com o advento da Parada do Orgulho LGBT em 1997⁹, a onda de visibilidade que já vinha ganhando força naquele período (França, 2006) aumenta de maneira exponencial. Um dos efeitos desse crescimento é percebido no tamanho do público do próprio evento, que vai de alguns milhares em sua edição de estreia a mais de um milhão poucos anos depois (Simões & Facchini, 2009). Em 2001, já na quinta edição, dois eventos ajudam a divulgá-la ainda mais: o *Gay Day*, realizado em um parque de diversões, e a Feira Cultural do Arouche, contando com a participação de comerciantes, entidades ativistas e artistas (Simões & Facchini, 2009). Na esteira dessa visibilidade crescente, é sancionada, no mesmo ano, a lei estadual 10948/01, que prevê punição para a prática discriminatória em razão de orientação sexual¹⁰.

O início dos anos 2000 vê também a expansão da internet e de seus blogs, redes sociais e sites de compartilhamento de vídeos, que contribuíram de modo substancial para a publicização de expressões não-normativas da sexualidade. Como aponta Silva (2008) em sua pesquisa com comunidades virtuais direcionadas a homens gays, aqueles que se encontravam distantes dos grandes centros estão entre os que mais desfrutaram dessa possibilidade inédita de vazão. Mesmo no caso de quem já residia em uma metrópole como São Paulo, contudo, o efeito visibilizador dessas novas ferramentas tecnológicas parece ser considerável.

Embora tais mudanças não representem uma ruptura radical na estigmatização a

que certas manifestações da sexualidade estão sujeitas, vivenciá-las de maneira mais aberta torna-se possível para muitos: de um passado de ocultamento e discriminação generalizada, passa-se a uma sociedade objetiva e simbolicamente mais democrática, o que permite uma expressão ampla e relativamente despreocupada da homossexualidade. Mas até que ponto isso é encarado de maneira positiva entre aqueles que experimentaram essas transformações?

Como sugere Meccia (2011) em sua pesquisa com homens homossexuais na grande Buenos Aires, os efeitos de determinadas mudanças sociais em uma *coorte* geracional que vivenciou um período de visibilidade muito mais tímida são múltiplos, manifestando-se de maneira bastante diversa em suas relações. Se por um lado existiria, entre aqueles que ultrapassaram os 40 anos na passagem da primeira para a segunda década do século XXI, uma espécie de trauma coletivo que dificultaria sua inserção em algumas esferas sociais, tal trauma não implicaria, necessariamente, uma rejeição absoluta do *modus operandi* da homossexualidade na esfera contemporânea. Teríamos, em lugar disso, uma infinidade de *reconfigurações subjetivas* que determinariam diferentes graus de aderência aos processos de transformação a que essas pessoas foram expostas.

Tendo acompanhado, como os interlocutores de Meccia, mudanças que impactaram diretamente sua maneira de viver a própria homossexualidade, os homens com quem tive contato durante a realização de minha pesquisa de doutorado¹¹ também elaboram criticamente acerca delas, articulando suas experiências pessoais a percepções subjetivas. No presente artigo, que divido em duas partes, me debruço sobre os elementos expostos nessa breve introdução e busco empreender uma análise sobre como se implicam e percebem a emergência de uma *nova geração*¹² frente a esse contexto cambiante. Fazendo uso de sua proposta sociológica, estabeleço um diálogo com Meccia, além de colocar em pauta outras perspectivas teóricas e etnográficas.

Circulando pela cidade: apontamentos sobre a cena gay paulistana

No filme *São Paulo em Hi-Fi*¹³, lançado em 2013, há uma cena em que a *drag queen* Kaká Di Polly diz em sua entrevista: “Aconteciam coisas nessa boate que são inimagináveis. A gente contando, as pessoas, vocês que são gays hoje, não acreditam, acham que a gente é mentirosa”. Ela referia-se ao *Medieval*, lugar icônico da noite gay paulistana da década de 1970 mostrado em destaque no longa.

Além de um claro componente intergeracional que me fez recordar muitos momentos de minha pesquisa, a fala de Di Polly me remeteu, ao menos em parte, à experiência dos interlocutores que tiveram a oportunidade de circular pelos lugares da moda durante esse período. O próprio *Medieval* aparece com alguma recorrência nas falas – assim como no filme, suas festas luxuosas que angariavam a presença de famosos e o espetáculo paralelo que se observava na entrada são rememorados.

Mais do que o *Medieval*, no entanto, o espaço da época evocado com maior frequência é o *Homo Sapiens*, boate que viria a se tornar o *ABC Bailão* – ainda em funcionamento atualmente – na década seguinte ao encerramento de suas atividades. Ponto de convergência dos homossexuais paulistanos de classe média, o *HS*, como era comumente chamado, aparece nas entrevistas como um local que exalava *glamour*. Ainda que estivesse, como comenta Antonio, um pouco abaixo do *Medieval* em termos de sofisticação, era o mais parecido que havia em São Paulo com as boates da Nova York de então. Comparando-o ao *Studio 54*¹⁴, ele relembra:

A Homo Sapiens era aquilo, guardadas as proporções. Até porque aquilo [o Studio 54] não era exatamente gay, mas aquela coisa, assim, mágica, aquele ar mágico, aquela gentalhada na porta pra entrar [...] Era muito mágico ir à Homo Sapiens nas noites de sábado. Era um evento. A Medieval era a mesma coisa, só que era... eu achava até um degrau acima da Homo Sapiens. (Antonio, 50 anos, maio de 2011).

A *mágica* da qual Antonio fala está presente em outros discursos e aparece muitas vezes associada a um sentimento de pertença que surgia com a frequência a esses lugares. Embora os interlocutores que testemunharam a cena gay de São Paulo entre meados da década de 1970 e o início da de 1980 já tivessem, na época, redes de amizade relativamente consolidadas, a possibilidade de estar entre *iguais* nesses espaços parecia fornecer a eles uma segurança subjetiva inigualável. Mencionando sua primeira incursão ao *Gay Club*, boate de curta duração contemporânea ao *Homo Sapiens*, Thomaz rememora essa sensação. Vale atentar, no trecho selecionado, para o destaque que dá a uma *noite histórica* com a presença de Cláudia Wonder¹⁵, artista que desafiava os padrões do transformismo ao cantar músicas com a própria voz. A despeito de não deixar isso explícito, Thomaz dá a entender que havia ali um enfrentamento importante do estigma da feminilidade associado à homossexualidade masculina representado por uma personagem que não se preocupava em ocultar uma voz *de homem* através da mímica, o

que talvez potencializasse seu sentimento de *gay pride*:

[N]a primeira vez [em] que eu [es]tive no *Gay Club*, por exemplo, eu fiquei... foi um encantamento, assim, foi uma euforia. Acho que fui no *Gay Club* antes de ir no *Homo Sapiens*, ou qualquer coisa assim. Inclusive nessa noite [em] que eu fui, foi uma noite histórica, porque vi o show da Claudia Wonder, imagina! E fiquei impressionado, porque ela cantava com a própria voz, ela não dublava. Então eu falei: “Nossa, travesti cantando com a própria voz, é incrível!”. E teve uma hora [em] que eu fiquei muito eufórico, falei assim: “Porra, mas todo mundo igual a mim, isso é incrível, posso estar num lugar onde tô seguro, tô bem”. Isso foi uma das primeiras... talvez uma das primeiras sensações de *gay pride*, assim, de me sentir orgulhoso de ser gay, de... não sei se orgulhoso de ser gay, mas de não ter vergonha de ser gay, de estar ali, estar me sentindo seguro, de estar bem. (Thomaz, 57 anos, dezembro de 2011).

Foco privilegiado dos interlocutores mais velhos, o centro de São Paulo, onde se localizava grande parte desses lugares, era peça fundamental desse encanto. Como aponta Antonio, que com frequência percorria o trajeto Praça da República-Largo do Arouche-Rua Marquês de Itu (onde ficava o *HS*), havia ali um *frisson* incomparável a outras regiões da cidade. Em um texto originalmente publicado em finais da década de 1970, Whitam (1995) traça um panorama interessante sobre o que se via no local durante esse período, comparando-a a tradicionais redutos gays em São Francisco e Nova York:

Weekdays and nights are fairly quiet, but on weekends, thousands of gay people fill the downtown plazas and avenues – Largo do Arouche, Praça da República, Vieira de Carvalho, Avenida Ipiranga, or Praça Roosevelt. The Largo do Arouche, a pleasant plaza filled with flower stalls and sidewalk cafés, safely rivals on a Saturday night such famous promenades as Castro and Christopher Streets. Along all the streets extending out from the radius of Largo do Arouche, thousands of gay men – gay women are much less visible – stroll and cruise or stop to have a beer or eat Esfiha in one of the Arab restaurants that seem to be found at every turn. On weekends virtually every restaurant and café in this section of the city is transformed into a gay restaurant. Knots of three or four gay people crowd these streets, spilling over the curb, sometimes impeding traffic¹⁶ (Whitam, 1995: 231).

Como mostra Perlongher, que pesquisou na região em uma época bastante próxima a Whitam, a afluência do centro como reduto gay teve seu auge em 1979, período em que o *desbunde* que acompanhou a abertura democrática surge com força. No ano seguinte, contudo, a *Operação Limpeza* liderada pelo delegado José Wilson Richetti provocou uma reorganização do território, expulsando homossexuais, prostitutas e travestis (MacRae, 1990; Perlongher, 2008). Como havia alguma complacência para com os gays de classe média – população que Richetti considerava, apesar de suas práticas

sexuais pouco ortodoxas, “recatada, cordata e avergonhada” (Perlongher, 2008: 111) –, lugares como o *HS* foram poupados e um pequeno *gueto gay* – como chamavam seus próprios frequentadores – se estabeleceu no trecho da Marquês de Itu entre a Bento Freitas e a Rego Freitas, “sem travestis, michês estridentes nem 'bichas' pobres e 'pintosas'” (Perlongher, 2008: 113).

Se a *Operação Limpeza* dizia ter como principal objetivo reduzir a criminalidade do local, um efeito inverso pôde ser observado com a destruição do que Perlongher chama de “formas grupais de solidariedade territorial” (Perlongher, 2008: 114), favorecendo um incremento significativo da violência em seus arredores. Um aspecto que chama a atenção nas conversas com os interlocutores que frequentavam a região nesse período diz respeito justamente ao que alguns apontam sobre esse processo de *deterioração*, atribuído principalmente a um abandono por parte do poder público. Mesmo que muitos citem esse pedaço da cidade como um espaço que ainda frequentam de maneira esporádica, é possível notar certa nostalgia em relação a uma São Paulo que parece ter ficado para trás. Antonio, um dos mais críticos nesse sentido, expressa todo o seu saudosismo sobre um tempo em que a cidade era consideravelmente menor, estendendo sua queixa para além dos problemas observados hoje na região central. Digna de nota é a visão geracional de que sua juventude teve a sorte de conhecer uma cidade que desapareceu, ainda que não completamente desprovida de autocrítica:

A: [A Vieira de Carvalho] era um lugar gostoso. A Praça da República também. Não existia a Cracolândia, o centro de São Paulo era muito habitável, era bonito, os cinemas de São Paulo eram todos frequentáveis. Que idade você tem?

G: 28.

A: 28. Você não faz ideia, por mais que eu te conte, como era diferente o centro de São Paulo do que é hoje. Essa coisa triste que é hoje, aqueles meninos cheirando [sic] crack, imagina que... a gente não podia sonhar naquela época que aquilo ia virar o que virou hoje. Aquela coisa totalmente degenerada, aquela coisa horrível que virou. Era impensável. Você vê o que faz a ausência de Estado e a falta de planejamento. A gente namorava, você podia conversar com alguém na Praça da República; hoje você com certeza é assaltado. Antes não era assim. Talvez a cidade não fosse tão grande, o índice de violência era com certeza menor. A cidade era bem menos agressiva do que é hoje... com certeza, a cidade não era essa selvageria que é hoje. Toda geração, toda a época, ao longo da história, se diz assim: “A minha época é a melhor”. Então quando eu digo isso, eu posso estar incorrendo no mesmo pecado. Mas eu digo isso para jovens da sua idade, ou até mais novos: eu conheci uma cidade que vocês não conheceram, nem conhecerão jamais, porque a cidade que eu conheci não existe mais. (Antonio, 50 anos, maio de 2011).

A fala de Antonio é representativa de uma percepção respaldada por uma grande transformação que começa a tomar forma ainda na década de 1980, intensificando-se substancialmente em meados da década seguinte. Como apontado anteriormente, é nesse período que se inicia uma multiplicação dos lugares destinados ao público homossexual, impulsionada pelo reflorescimento do movimento LGBT no Brasil e do reaquecimento do *mercado GLS* (França, 2010). Acompanhando esse processo, uma segmentação importante começa a se delinear: em um passado não muito distante chamada de “boca do luxo” (Perlongher, 2008), a região mais próxima ao centro, que já assistia à debandada de uma parcela de seus frequentadores, passa a ser ocupada por pessoas pouco estimadas em termos de estética, consumo e estilo de vida. Em paralelo, a região dos Jardins é gradativamente valorizada, ainda que mais tarde essa configuração fosse novamente modificada (França, 2010).

Entre os interlocutores cujo contato com a cena gay da cidade só se iniciaria entre a segunda metade da década de 1980 e o início da de 1990, um deslocamento espacial que faz eco a essas constatações pode ser observado: em lugar dos bares e boates localizados na região da Rua Vieira de Carvalho, Praça da República e Largo do Arouche, suas referências se concentram em regiões tidas hoje como nobres, especialmente o início dos Jardins. Isso não significa, porém, que referências cruzadas inexistam: assim como há interlocutores mais novos que frequentam ou frequentaram a região do centro, alguns dos que testemunharam seu tempo áureo acompanharam a proliferação dos espaços de sociabilidade em outras partes da cidade. Citando a boate *Malícia*, Thomaz menciona a dicotomia que se criaria entre “bicha dos Jardins” e “bicha do centro”:

Tinha uma outra boate, na rua da Consolação, isso também já na década de 80, não sei quando – que aí a memória começa a embaralhar mesmo –, tipo 86, por aí, deve ter sido, que [se] chamava *Malícia*. Você já ouviu falar dessa boate? Era uma boate que ficava na Rua da Consolação, descendo pros Jardins. E era, assim, dessa coisa dos Jardins, era... era quando começou, na verdade, porque... não tinha essa coisa de separação entre bicha dos Jardins e bicha do centro da cidade, por exemplo, né? Não tinha essa história. (Thomaz, 57 anos, dezembro de 2011).

Os arredores da Rua da Consolação, principalmente em seu trecho ao sul da Avenida Paulista, é um dos lugares mais frequentemente mencionados pelos interlocutores como *point* da efervescência gay de São Paulo durante toda a década de

1990. Embora já abrigasse, desde 1971, a famosa *Nostro Mondo*, somente bem mais tarde viria a congregar um grande número de estabelecimentos direcionados ao público gay. Via de regra, era para lá que convergiam os *modernos*, sintonizados com as últimas tendências associadas à homossexualidade (Simões & França, 2005).

Localizados na própria Consolação, os bares *Paparazzi* e *Burger & Beer* são citados com bastante frequência. Esse segundo, embora do lado oposto à sofisticação dos Jardins, ficava próximo à divisa com a parte mais valorizada da rua e foi palco de experiências importantes na vida de vários interlocutores. Também na região, a boate *Massivo* aparece em algumas falas – sobre ela, é interessante assinalar que o local parece marcar, como afirma um *promoter* entrevistado por Palomino (1999), o início de um período em que muitas casas noturnas deixam de se considerar exclusivamente *gays*, ainda que seu público majoritário pudesse ser assim classificado. Corroborando essa ideia, Guilherme diz:

O *Massivo* era um lugar que era aqui nos Jardins, na Alameda Itu [...], foi o auge das... da época das *drag queens* [...], que na época era uma coisa que atraía muito, que era aquele show de *drag queen*, aquele monte de *drag queen* na rua. Então era... tinha mais entrada na mídia, também. Então era muito comum você ver, por exemplo, casal de hetero na porta, as meninas querendo entrar loucamente, querendo conhecer, e os caras assim, meio arredios (risos). Mas acabavam entrando porque as meninas forçavam a entrar. Então, você vê, tinha uma frequência hetero também, apesar de ser conhecido como um lugar gay. (Guilherme, 53 anos, junho de 2013).

Além dos lugares situados nos Jardins, os interlocutores que estiveram a par da noite gay nesse período fazem menção a outras partes da cidade, como os bairros de Moema, Vila Nova Conceição e Santa Cecília – esse último bastante próximo ao antigo agito do Arouche. No primeiro, ficava a boate *Gent's* que, de modo semelhante ao que os mais velhos falam sobre a *Medieval*, era um lugar bastante caro, frequentável apenas em ocasiões especiais. No segundo, ficava o *Feitiço*, uma casa com música ao vivo descrita como um local mais reservado, bem distante da agitação observada na maior parte dos outros ambientes. No terceiro, finalmente, estava localizado o *Sra. Krawitz*, cuja inauguração é lembrada por Palomino (1999) como um dos acontecimentos mais aguardados do ano de 1992. Como o *Massivo*, o *Krawitz* tinha uma postura mais democrática em relação à orientação sexual de seu público-alvo, abrigando, nas palavras de Guilherme, “uma mistura de tudo”. Segundo outro interlocutor, no entanto, havia uma característica que o diferenciava dos demais espaços: a presença de uma mescla significativa de classes sociais, como se pode notar em sua fala sobre os *clubbers* provenientes da periferia:

Tinha o *Sra. Krawitz*, que devem ter falado pra você, que ficava na Rua Fortunato, em Santa Cecília. E lá foi o auge da onda *clubber* na década de 90. Todos os moderninhos *clubbers* iam pra lá e tinha muita gente de periferia. Muita. Que era *clubber*. Muita mesmo. E assim, não tô falando isso no sentido de preconceito, mas você percebia¹⁷. Eu cheguei a conviver com algumas dessas pessoas, porque foi o começo da minha vida gay noturna, então não conhecia ninguém. Então, tentei fazer amizade com algumas pessoas lá. (Felipe, 39 anos, novembro de 2012).

Se o encontro de classes era mais raro – e, no caso do *Krawitz*, talvez se explicasse pela adesão maciça à onda *clubber* de então –, uma maior *democratização sexual* desses lugares começa a se tornar bastante comum ao longo da década de 1990. Conforme aponta Meccia (2011), a partir desse período a experiência da homossexualidade estaria marcada pelo que chama de *desdiferenciação*, o que resultaria, no que concerne aos espaços de sociabilidade, em duas características proeminentes: além da profusão e dispersão espacial, haveria um aumento da quantidade de estabelecimentos *friendly*, onde todos – gays e não-gays – seriam bem-vindos. Mesmo que o *Massivo* e o *Krawitz* não seguissem exatamente essa proposta, aproximando-se mais do conceito à brasileira *GLS* (já que, ao contrário dos lugares *friendly*, eram espaços predominantemente gays *também* frequentados por heterossexuais), estão provavelmente entre as primeiras boates de São Paulo onde uma interação harmoniosa entre pessoas de distintas orientações sexuais era possível. Obviamente, essa convivência já existia, mas em contextos que não permitiam a livre expressão de afeto entre pessoas do mesmo sexo.

A emergência de ambientes mais *descolados* não significa o desaparecimento de lugares voltados para a prática de sexo, como as saunas, *cinemões* e os mais modernos *cruising bars*¹⁸. Com o avanço dos anos, contudo, um sem-número de iniciativas similares às do começo da década de 1990 vão surgindo na cidade. Presente em várias entrevistas, um desses exemplos é *A Lôca*, boate sucessora do *Krawitz* que até hoje sobrevive como uma das casas noturnas mais conhecidas da capital paulista. Para Wilson, que confere a esse espaço lugar de destaque, a noite de São Paulo teria adquirido um caráter “libertário”, estando inserida em uma cena urbana que permitiria outras formas de experimentação, como as drogas:

[*A Lôca*] é um espaço aberto, é um espaço em que você... você gay, você lésbica, você casal, você sem saber o que é, você isso ou aquilo, você está num lugar, compartilhando um lugar com amigos, com pessoas, e vivendo nesse lugar sem que ninguém esteja querendo rotular ou compartimentar você, e aceitando – pelo menos em termos de comportamento explícito – aquilo que você é [...] Os melhores ambientes hoje, pra mim, são esses [não-

exclusivos], do que os estritamente gays [...], e isso tem mudado na noite de São Paulo, tem acontecido, tem lugares mais desse jeito. As pessoas mais novas, principalmente, elas têm se relacionado mais dessa maneira, têm saído em grupos [...] Claro, a gente sabe que existe gente de direita, que existe *skinhead*, que existe gente agressiva em relação a gays, mas eu acho... em contrapartida a isso, existe uma vida noturna, pelo menos em São Paulo, bastante aberta, e bastante... eu diria até libertária mesmo; não é liberal não, é libertária. E a coisa não se restringe só à sexualidade, a coisa vai além disso. Que é a questão das drogas também, né? Então, existe uma certa cultura urbana aí que ela é meio geral, meio de grande cidade e tal, e São Paulo evidentemente tá dentro disso. (Wilson, 57 anos, novembro de 2012).

Ainda que Wilson aponte essa sociabilidade mista como uma tendência observável principalmente entre os mais jovens, é notável, entre os interlocutores da pesquisa, uma preferência gradativa por ambientes menos *quetificados*, o que parece se justificar, ao menos em parte, pelo processo de abertura a que Meccia (2011) se refere, oferecendo àqueles que antes precisavam *se esconder* uma maior possibilidade de interação em espaços mistos. Mesmo para os que deram início à sua sociabilidade noturna em uma São Paulo que já permitia esse contato – como é o caso de Felipe –, uma mudança importante é observada, tendo em vista a grande ampliação desse cenário em um curto espaço de tempo. Em associação com uma menor necessidade de ocultamento, outro fator que entra em jogo para explicar essa predileção diz respeito a uma questão etário-geracional que se desdobra, por sua vez, em diversas outras.

Em primeiro lugar, há no discurso de alguns um marcador de idade cronológica que os levaria a procurar ambientes mais tranquilos, algo difícil de encontrar no que normalmente é oferecido como lazer exclusivamente homossexual. Nesse sentido, é comum que cite como lugares de sociabilidade atual padarias, restaurantes e cafés reconhecidamente inclusivos, a exemplo do *Urbe* e do *Athenas*, ambos próximos à Avenida Paulista. Além de serem espaços onde é possível interagir com amigos e namorados de maneira mais livre, sua frequência é marcadamente mais madura, o que lhes conferiria, segundo os que lá vão, uma atmosfera mais apropriada a quem já ultrapassou ou está próximo dos 40 anos de idade. Em algumas falas, como na de Alcides, nota-se que o fator etário ganha importância sobre a orientação sexual, dando a entender que a homossexualidade exerce pouco ou nenhum peso sobre a escolha que fazem por ambientes mais sossegados:

Hoje, um restaurante que eu vou bastante, restaurante/bar, é o *Athenas*. Que o público é gay, na maior parte; você fica muito à vontade, casal hetero que vai lá sabe. Hoje se convive muito mais à vontade, né? Então, hoje o que eu

mais faço? Eu vou a café, *Urbe* é um deles..., mas aí pode ser a *Ofner*, pode ser a *Brunella*... lugares de café. *Urbe* é o mais ambiente gay que a gente conhece. E é gostoso, é o que eu mais vou. Mas eu vou bastante a café, antes ou depois do cinema, eu vou bastante a restaurantes, antes ou depois do cinema. E vou bastante ao cinema. São as três coisas que eu mais faço. Exposição, de vez em quando. Mas exposição não é um treco em que eu já tenha paquerado alguém. Nunca aconteceu. Mas vou com frequência. A última exposição que eu fui ver foi a da Tomie Ohtake agora na semana passada. Mas é um lugar mais tranquilo; eu acho que isso tem mais a ver com a minha idade, né, com os 40 e poucos, hoje, do que [a questão] com o mundo gay, com a comunidade gay. (Alcides, 43 anos, outubro de 2012).

Apesar dessa aparente tranquilidade com que o próprio envelhecimento é tratado – e aqui estendo a fala de Alcides à maioria dos discursos que encontrei em campo, justificando a frequência cada vez menor ao *fervo* como uma consequência natural e compartilhada da maturidade –, a idade cronológica não deixa de aparecer como algo que se materializa nos corpos, fazendo com que alguns se sintam pouco valorizados sexualmente na maior parte dos lugares gays de hoje. Embora essa seja, de acordo com os próprios interlocutores, uma dificuldade contornável com os encontros promovidos pelas novas tecnologias de comunicação – um deles chega inclusive a se dizer impressionado com a quantidade de jovens que procuram *coroas* em salas de bate-papo –, percebe-se, em certas falas, um ressentimento atribuído à diminuição da atratividade corporal que o envelhecimento inevitavelmente imporia. Como no caso dos marcadores simbólicos que delimitam o público de determinados espaços, os efeitos negativos dos sinais físicos da idade não afetam somente homens gays, embora talvez se manifestem de maneira peculiar nesse grupo (Henning, 2014). A esse respeito, Thomaz comenta:

Hoje em dia [...], eu vou nos lugares gays e eu me sinto completamente um peixe fora d'água, eu sinto que não atraio, é como se eu não atraísse ninguém, eu realmente, assim... parece que não vai acontecer nada, e realmente nunca acontece nada. Assim, qualquer coisa, tipo boate, sauna, qualquer coisa. No cinemão de pegação, qualquer coisa que tenha, que seja gay, que seja assim... não rola nada, e quando rola... é, em geral a impressão que eu tenho hoje em dia é que não rola nada, então eu não vou, não tenho ido; eu falo: “Não vai rolar nada”. (Thomaz, 57 anos, janeiro de 2011).

Uma terceira razão que parece levar os interlocutores a preferirem os recintos não-exclusivos está ligada a um estranhamento que caminha na direção contrária ao fascínio sentido no início de suas perambulações pela noite, época em que se configurava, como sugerem os discursos de Thomaz e Antonio sobre suas primeiras incursões a boates, certo *desbravamento* de um mundo ainda pouco conhecido. Para

Guilherme, por exemplo, haveria um processo subjetivo de cansaço que o levou a evitar progressivamente os ambientes exclusivamente gays – caracterizados, sob seu ponto de vista, por um referencial cultural excessivamente homogêneo, o que se poderia perceber nas músicas tocadas nesses lugares. Em sua fala, não deixa de ser curioso que a palavra *diversidade*, utilizada corriqueiramente como indicador de inclusão das orientações sexuais não-heteronormativas, apareça para distanciar o interlocutor da cena gay:

G: [...] Eu tô com uma viagem programada pra Nova York, agora em agosto, e aí um amigo que vai estar lá até me mandou um e-mail falando pra eu reservar um final de semana em uma ilha que se chama Fire Island, não sei se você já ouviu falar.

G[P]: Não.

G: Eu também não conhecia. Pra passar um final de semana lá. Aí eu perguntei pra ele: “O que que é isso?” Ele falou: “Dá uma *googlada* aí porque na verdade é uma ilha gay, onde só tem gay”. Eu falei: “Tô fora”, de cara (risos). Não vou pra esse tipo de lugar. É como... assim, se você quiser pensar numa tortura, por exemplo, poderia tentar me colocar nesses... como é que fala...?

G[P]: Esses cruzeiros?

G: Cruzeiros gays, certo? Eu acho que pra mim seria uma tortura estar num lugar desse, ainda mais que você não consegue escapar, não tem como fugir (risos).

G[P]: De vez em quando atraca, mas...

G: Não, aquele monte de gay cantando as mesmas músicas, as mesmas coisas tipicamente gays, não! Então é um pouco por aí. Então foi um processo, eu passei a me interessar mais pela diversidade mesmo, as pessoas, e tal. (Guilherme, 53 anos, junho de 2013).

Se é possível considerar que o desencantamento registrado na fala de Guilherme tem origem em uma fadiga compartilhada, faz-se mister ressaltar o *processo* que destaca: como dito logo acima, um deslumbre inicial com um mundo de *iguais* (Goffman, 1988) parece ser gradativamente substituído por um cansaço com relação à *mesmice*. É preciso levar em conta, no entanto, que a cena observada pelos interlocutores hoje é bastante distinta da que descrevem ter existido ao longo das décadas passadas, o que pode indicar não somente uma mudança interna ocasionada pelo excesso de exposição a um certo estilo de vida, mas um incômodo com a maneira pela qual determinados grupos – especialmente os segmentos mais *mainstream* do *mundo gay* – vivenciam atualmente a experiência do lazer noturno.

Enquanto alguns interlocutores manifestam apenas um grau moderado de desconforto com o que a noite de hoje oferece e atribuem seu mal-estar ao simples fato de terem amadurecido ou não se perceberem como desejáveis em determinados ambientes, outros são mais enfáticos em reafirmar uma aversão cada vez mais acentuada com relação à cena gay atual. Se essa ausência de identificação diz alguma coisa sobre um conflito intergeracional, acredito que ele se manifeste de duas maneiras distintas: entre os pertencentes ao primeiro grupo, há uma visível valorização dos jovens gays, enquanto os membros do segundo tendem a expressar um desconforto generalizado com seu modo de operar. No próximo tópico, retomo a análise esboçada aqui para tornar essas diferenças – bem como suas nuances – mais claras.

Juventude e visibilidade (homos)sexual

No início de 2012, repetia-se em São Paulo um fato relativamente corriqueiro em estabelecimentos comerciais brasileiros: após trocar um beijo em uma lanchonete do Paraíso, bairro nobre da capital, um casal de rapazes foi repreendido pelo gerente, que os acusava de infringirem as normas do que seria um *ambiente familiar*. Revoltado com a atitude, um dos rapazes envolvidos convocou, para a semana seguinte, um *beijaço* no local.

Poucos dias depois do ocorrido, eu entrevistava Samuel pela primeira vez. Já havíamos nos falado brevemente por telefone e ele adiantara alguns tópicos que iríamos desenvolver em nossa conversa presencial, como sua participação em uma ONG/AIDS e a relativa facilidade com que os jovens gays de hoje poderiam vivenciar sua homossexualidade se comparado a duas ou três décadas atrás. Embora mais novo do que os demais ex-militantes que eu já havia entrevistado, Samuel parecia ter, como eles, um perfil que valorizava fortemente a visibilidade adquirida no decorrer desse espaço de tempo.

Em pouco mais de meia hora de conversa, minha primeira impressão se desfez: após discorrer sobre sua adolescência, período marcado pelas dificuldades decorrentes de uma relação turbulenta com a própria homossexualidade, Samuel lamentou que os jovens de hoje vivessem, em suas palavras, “sem conflito”, o que acarretaria, ainda de acordo com ele, uma “visibilidade da forma errada”. Ao lhe perguntar o que queria dizer com isso, Samuel forneceu como exemplo a “confusão” que observava no Largo do

Arouche aos domingos, quando adolescentes da periferia se entregariam, segundo descreve, a comportamentos *desregrados* uns com os outros. Citou, além disso, o caso do ataque homofóbico com lâmpadas na Avenida Paulista em 2010¹⁹, afirmando que os jovens agredidos teriam procurado seu destino, pois “já vinham loucos, bêbados e cheirados”. Logo depois, me perguntou se eu ouvira falar do recente episódio da lanchonete, criticando a dimensão exagerada que a ideia do que é *homofobia* haveria tomado. Em sua visão, o que ocorreu no local – bem como em situações similares – não configuraria uma situação discriminatória.

Um dos aspectos que se destaca em sua fala é a percepção de que existiria, entre os jovens gays, uma autopermissividade irrefletida, levando a certos “excessos” que tirariam proveito da disseminação de *homofobia* enquanto categoria acusatória para exigir mais do que lhes seria legitimamente devido. Embora reconheça mudanças positivas que possibilitariam uma autoexposição mais despreocupada, Samuel insiste na ideia de uma ausência de bom senso, criticando a iniciativa – segundo ele, desnecessária – de beijar em público num local pouco apropriado para aquilo.

Desenvolvida em uma conversa posterior, a condenação aos “excessos” aparece acompanhada de uma crítica a certa padronização que caracterizaria a cena gay atual, marcada pela repetitividade de ritmos, estilos e atitudes – pensamento semelhante ao de Guilherme quando reclama das “mesmas coisas tipicamente gays”. Entre os poucos que ainda se arriscam pelos ambientes da noite – apresentada, tal qual em outros discursos, como desprovida do encanto que teria marcado um passado glorioso –, é possível observar uma diminuição significativa em seu leque de opções, que se restringe basicamente aos arredores da Vieira de Carvalho – em especial o *ABC Bailão*. Ainda que citados, lugares como a *The Week*²⁰ e a *Bubu Lounge*²¹ não são vistos com bons olhos, considerados um reduto de quem só está preocupado, como acredita Samuel, em “fazer tipo”:

S: Hoje, quando eu vejo a noite, aquela coisa, aquela música, eu acho que parece tudo uma repetição. Sabe quando você pega... deixa eu ver se eu lembro de algum filme [em] que a gente consiga pegar isso... tem um clipe que eu acho que é do Pink Floyd, que começa com os caras tudo andando reto...

G: É o... *Another Brick In The Wall*.

S: É, eu vejo os gays hoje e eu acho aquilo. Eles vão colocar a mesma roupa, a mesma cueca, aparecer no mesmo lugar, o mesmo cabelo daquele jeito [...]. Aí eu falo assim: “A gente tá fazendo parte de um exército. Parece que uniformizaram a gente, e a gente não consegue mais ser cada um de um jeito – todo mundo igual, mas cada um de um jeito”. Então é por isso que [n]as vezes quando eu saio, que eu vou no *Bailão*, eu dou risada e me divirto

porque as pessoas ali são... elas são aquilo e acabou, elas não querem fazer tipo, você entendeu? [...]. Agora, quando você vai, por exemplo, numa *The Week*, ou você vai, sei lá, pruma *Bubu* ou pruma *Tunnel*², é sempre aquela coisa repetida. (Samuel, 41 anos, outubro de 2012).

Para Eduardo, interlocutor que também demonstra saudosismo da noite gay de vinte anos atrás (época em que não havia “essa coisa de tirar a blusa e ser fortão, ou ficar com aquela calça abaixada e os pentelhos à vista”, crítica próxima à de Samuel em relação aos gays que só querem “fazer tipo”), viveríamos nos tempos atuais uma busca desenfreada pela intensidade, caracterizada por encontros voláteis e abuso de drogas estimulantes. De acordo com ele, o problema não seria exclusivo do meio gay, mas teria colaborado para despolitizar demandas relativas à homossexualidade entre os mais jovens. Para os gays mais velhos – segundo ele, categoria que abarcaria homossexuais ainda em sua terceira década de vida²³ –, as tentativas malsucedidas de acompanhar a fugacidade desse estilo de vida acabariam por gerar grande sofrimento psíquico, algo que Meccia (2011) observa principalmente na figura do *extrañado* – aquele que, apesar de satisfeito com o ingresso da homossexualidade na agenda política, não maneja com destreza os códigos utilizados pelas novas gerações de homossexuais. Parecendo valorizar, como Samuel vê nas pessoas do *Bailão*, uma *autenticidade* que teria se perdido, Eduardo tece uma dura crítica ao *enlatamento* promovido pela sociedade de consumo, rol no qual inclui uma homossexualidade vivida, conforme acredita, de maneira hedonista e não politizada:

E: A forma como a gente se relaciona com o outro, eu acho que é um grande marco. É o que leva muita gente da minha idade – assim, minha idade, acho que até dos 35 em diante – para a terapia: tentar se adaptar. Porque como o público jovem se relaciona com o outro e com o ambiente de maneira diversa, específica, a sociedade de consumo e a nova cultura acabaram se adaptando a esse jovem [...]. Então, hoje [se] bebe demais, hoje é sexo demais, hoje são loucuras demais. A pessoa quer se jogar de lugares mais altos: são os esportes radicais, são drogas que dão superpotências, são Viagras demais, Cialis demais... essa busca da intensidade. É a grande devoração, você perde o momento do encontro, que tem tempo. Tem um tempo para esse encontro. E isso, esse tempo, já não se tem mais. Essa é a diferença do jovem. A gente tem um outro ritmo, o jovem já passou, acho que nem tá ligando para esse tempo, ele tem que *fazer*. E o pessoal da minha geração não acompanha [...]

G: Agora, quando a gente pensa, sei lá, por exemplo, na cultura *hippie*, final dos anos 60, anos 70, assim, tinha também muito isso, da coisa do sexo, de experimentar drogas e tal. O que você vê de diferente hoje?

E: A relação com o objeto, entendeu? Quando você tinha uma experiência sexual, aquilo, primeiro, era um contexto político, e hoje não é um contexto político. Hoje eu vejo como sendo uma busca por intensidade, uma busca

por uma moda [...]. Eu acho que existia na década de 70 um contexto de transgressão, um contexto político, o corpo era político, o sexo era uma liberação de... não só do corpo, mas de muitas atitudes, atitudes de pensamento, atitudes de autonomia [...] A homossexualidade também era uma pauta, principalmente da década de 70, desse amor livre. É mais um produto que virou enlatado. Hoje, quando as pessoas falam de homossexualidade, ela deixou de ser uma ação política. (Eduardo, 41 anos, julho de 2013).

Como Samuel e Eduardo, outros interlocutores se queixam de uma ausência de consciência política por parte dos mais jovens, enxergando na experiência do passado um modelo para o que deveria ser posto em prática nos dias atuais. Renan, que chegou a participar de um dos primeiros grupos gays afiliados a um partido político no Brasil, diz se sentir extremamente apartado dos mais jovens, referindo-se constantemente à inadequação de suas práticas sexuais. Ao contrário do que se poderia esperar de alguém que esteve imerso nas primeiras lutas, no entanto, suas posições acerca de conquistas e proposições judiciais e legislativas não são nada progressistas: além de se manifestar pouco favorável ao casamento igualitário, mostra-se significativamente preocupado com a possível aprovação do PLC 122²⁴ – algo que provocaria, segundo ele, uma explosão ainda maior de comportamentos inapropriados. Mencionando a Parada do Orgulho LGBT, Renan assinala, de maneira muito semelhante a Samuel, uma utilização deturpada da categoria *homofobia*. Como esse último, destaca também o valor reduzido que os jovens de hoje dariam ao trabalho das gerações passadas, característica que Meccia (2011) aponta como uma das marcantes entre os *replegados* – aquele que se vê impossibilitado de conviver com os mais jovens e decide se retirar da vida pública:

É óbvio que homofobia não é bom, não é certo, ainda bem que você é uma pessoa esclarecida e não vai interpretar mal, errado, o que eu estou falando. Mas, porém, contudo, todavia, existem algumas pessoas que, por conta dessa postura revolucionária, na cabeça delas acham que... Tipo, olha, ainda não existe essa lei, como é que eu diria? Pronta, juramentada, sacramentada, em termos de código penal, e elas já fazem um auê. Imagine que essa lei tenha sido aprovada, sancionada, etc., hoje. Elas vão fazer sexo em plena Frei Caneca quando elas estiverem drogadas na frente d'A Lôca. Mesmo fora da época da Parada. E se alguém disser qualquer coisa, elas vão dizer: "Homofobia! Isso é homofobia! ". Porque elas não sabem administrar a própria cidadania, elas não sabem o que é ser cidadã[o]. Elas não sabem o que é uma pessoa, um ser homossexual exercer a sua própria cidadania. Elas não sabem o que é isso. (Renan, 55 anos, março de 2013).

Caminhando em uma direção próxima a Renan, Felipe chama a atenção para o que seria uma impositividade característica de uma parcela dos homossexuais, mais

preocupada em escandalizar quem não compartilha de seus ideais do que promover uma discussão efetiva sobre as mudanças que deseja – em suas palavras, usando o “choque” em lugar da “argumentação lógica”. Ainda que sua crítica não se limite ao movimento LGBT, são às ações da “militância” que Felipe dirige sua maior insatisfação: delineando uma oposição entre o que seriam atitudes “gratuitas” e um “estranhamento” que propiciasse o debate, evoca referências vanguardistas nas quais acredita que as lideranças LGBT deveriam se inspirar. Como na fala de Eduardo, os movimentos de contracultura são retratados de maneira muito distinta da liberalização que se observaria hoje:

Tem uma coisa muito ruim, mas muito ruim, do meio gay, que é esse desprezo com aquele que não o aceita. Que eu não acho que é o caminho pro entendimento. Eu acho que a expressão que cristaliza isso, no meu entendimento – posso estar errado –, é aquela coisa bem chula que os gays inventaram: “Meu cu”. “Não tô nem aí”. Mas não é “Tô nem aí”. [É] “meu cu”. Você quer uma coisa mais...? “Olha, você que é diferente de mim, que não me aceita, vai se foder”. Né? Só que por outro lado, quem tá na militância, acha que você tem que aceitar todas essas manifestações. E eu não aceito. Eu, Felipe, não aceito. [...]. Não é você entrando em choque que você vai conquistar respeito. Ao invés de você chegar e usar uma argumentação lógica, você usa o choque. E o choque... óbvio, que choca. A gente aprende isso na semiótica, né, assim... todo signo que é deslocado do seu contexto habitual, causa estranhamento, tem um estranhamento. Agora, existem alguns estranhamentos que são ótimos pra suscitar a discussão, a reflexão. O que seria da arte moderna se não tivesse acontecido a semana de 22? O que seria do... enfim, de como os artistas pensam a arte hoje se não fosse o Duchamps, se não fosse o Picasso, o Kandinsky? Quer dizer, isso foi um choque, né? A poesia concreta... isso foi um choque. Os movimentos de contracultura..., mas isso tem um pensamento maior que é fazer a sociedade refletir sobre uma série de valores e comportamentos. Agora, quando isso, no meu entendimento, parece gratuito, “Olha, não aceito, e ponto. Eu sou assim, não vou mudar”... quer dizer, mudar a gente não muda ninguém, mas “Não vou me adaptar. E o que que eu faço? Ofereço pra você o meu cu, ofereço pra você um buraco da onde sai merda. É isso que eu ofereço pra você”. Quer dizer, é a minha interpretação: “Eu não vou me adaptar ao seu ambiente, você [que] se adapte ao meu”. (Felipe, 39 anos, abril de 2012).

Em contraste com a visão mais *pessimista* de alguns, certos interlocutores se posicionam favoravelmente às expressões de visibilidade por parte dos mais jovens, mostrando-se pouco saudosos com relação à maneira como a homossexualidade era vivida décadas atrás. Entre as ideias que aparecem nesses discursos, a maior possibilidade de inserção desses jovens em círculos não-homossexuais é recorrente, com destaque para a importância cada vez menor que se daria a determinadas verbalizações e atitudes tidas em seu passado como *infratoras*. Comparando o panorama atual com seu tempo de juventude, um dos interlocutores fala do que percebe em turmas

de graduação para as quais dá aula, onde a orientação sexual dos alunos não costuma ser alvo de grande problematização. Como consequência, a liberdade para circular entre diferentes contextos de sociabilidade parece ser uma realidade muito mais presente:

Olha, até hoje eu me emociono quando eu vejo um jovem gay com turma. Na minha época, o jovem gay era aquele que ficava sozinho. Ou era aquele que era execrado pelos outros, e até por isso ficava sozinho. E aí eu vejo na faculdade, assim, [um] jovem visivelmente gay, e faz trabalho de grupo, e conversa com as pessoas – inclusive de namorado –, com uma turma de gente hetero, todo mundo convivendo; eu fico emocionado. Até hoje, eu vejo, eu fico: “Nossa, que diferente, isso jamais poderia acontecer na minha época”. Pra você ser da turma, você era outra pessoa, não levava sua homossexualidade pra essa turma, porque isso era uma coisa totalmente proibida, não podia de jeito nenhum ser mostrada, porque era discriminado, você seria rejeitado. Hoje não, você vai e pode ser gay, você pode ser gay em qualquer lugar. Eu tive alunos gays que eram gays como aluno[s] e eram gays no trabalho. No trabalho, as pessoas sabem, eu sou amigo deles no Facebook e as pessoas conversam sobre namorado, e tal, é totalmente público. É muito legal isso: heteros convivendo, heteros que vão com a noiva, com a namorada, na balada gay, e convivendo. Dois homens se beijando lá, se pegando, e isso não é uma coisa que agrida, que ofenda. Isso é a mudança que realmente a gente percebe. (Ronaldo, 47 anos, maio de 2011).

Tomando como exemplo um ex-colega de trabalho, Alfredo também discorre sobre a maior integração dos jovens gays, destacando a família como um dos nichos mais impactados pelas transformações das últimas décadas. Ainda que demonstre, como Eduardo e Felipe, um sentimento de impacto no que concerne a uma liberalização mais ampla dos costumes, sua percepção sobre essas mudanças é invariavelmente positiva – tal qual o *incorporado* de Meccia, não vê com qualquer saudosismo o tempo “pré-histórico, inumano e terrível²⁵” (Meccia, 2011: 59) da invisibilidade. Como Ronaldo, Alfredo menciona a publicização da intimidade proporcionada pelo Facebook, fenômeno que facilitaria – ou revelaria – uma interação despreocupada com familiares próximos:

Ele tá no Facebook, sempre fazendo uns comentários, tem o blog dele e, às vezes, faz piadinhas, assim, de caráter sexual, e... pode falar de bunda, pode falar de *minha* bunda, pode falar de porra. Enfim, coisas em que ele também se inclui de alguma maneira, né? [...] Um belo dia eu descubro que... “Ah, você é o melhor irmão do mundo”, é a irmã dele falando. Quer dizer, então ele não tá se escondendo [...] Mas eu achei legal que não é só a irmã, eu acho que tem, não consigo lembrar se é uma tia ou se é a própria mãe que também tá no Facebook dele, e ele falando essas coisas, né? Então me chamou a atenção, interessante isso. Porque não é nenhuma depravação, nada disso, ele tá brincando com coisas que você poderia fazer. Mas lógico que fica muito evidente a preferência sexual e também a preferência na cama. É uma brincadeira, mas enfim... então, me chama a atenção isso. (Alfredo, 57 anos,

novembro de 2011).

Igualmente focado na família, Wilson fala do número cada vez maior de adolescentes que poderiam se assumir para os parentes sem precisar abandonar seus lares, tendência que se contrapõe ao que Weston (1991) identificava nos Estados Unidos dos anos 80, contexto no qual era recorrente que jovens homossexuais saíssem da casa dos pais e elaborassem novos arranjos familiares entre si. Certamente, há diferenças importantes entre o cenário brasileiro e o norte-americano, mas a concordância sobre o fato de que jovens assumidamente gays podem, em geral, conviver de maneira muito mais harmoniosa com a família de origem parece ser unânime. Ao indagá-lo sobre quais considerava serem as conquistas mais importantes no que concerne à visibilidade homossexual, Wilson imediatamente ressaltou a redução dos conflitos familiares, comparando a situação de pessoas da sua faixa etária com aquela vivida por pessoas mais jovens:

W: Hoje um garoto ou uma garota que tenha entre 14 e 17 anos – 13, 14, 17 anos – e que vai se descobrindo gay, esse adolescente, esse menino, essa menina, ele tem mais condições de se mostrar, de ser mais visível dentro da casa dele, e de ser mais... ser um pouco mais aceito do jeito que ele é.

G: Já dentro de casa, né?

W: Já dentro de casa. Isso pra mim é o mais importante.

G: É o que algumas pessoas [com] que[m] eu conversei me falaram, assim... pessoas que viveram os anos 70, os anos 80, comentam coisas do tipo: “Ah, eu acho que uma grande diferença é você ver gay com família”, porque era muito mais comum que as pessoas se separassem da família e que mantivessem uma relação distante. Hoje isso não é tão mais a regra, né?

W: Isso, e é a família mesmo, quer dizer, não é só mãe [...]. Você tem um menino gay, quer dizer, com um irmão não-gay e com um pai, com uma mãe, morando juntos, né? E aí eu acho, eu acho que hoje em dia... posso estar errado, mas é uma sensação que eu tenho, eu acho que esse menino, essa menina, eles vão viver com menos conflito por exclusão do que no meu tempo. (Wilson, 56 anos, outubro de 2011).

Com relação às manifestações públicas de afeto, encaradas com alguma reserva pelos interlocutores mais críticos, é possível observar, no segundo grupo, uma visão mais complacente ou até mesmo exultante. Embora nem todos digam se sentirem à vontade para andar de mãos dadas ou beijar seus namorados na rua, comumente se referem ao que percebem pelas ruas de São Paulo como uma conquista a ser celebrada. É o caso, por exemplo, de Antonio, que, como muitos outros entrevistados, aponta a

Avenida Paulista como espaço icônico dessa abertura. Em sua fala, faz duas comparações: na primeira, de cunho temporal, retoma a adolescência e o início da idade adulta; na segunda, há um confronto espacial que reforça a ideia da permanência de *regiões morais* a despeito de um aumento generalizado da visibilidade homossexual, contrapondo os lugares mais centrais da capital com o ABC Paulista, região onde trabalha. Mais uma vez, as transformações sociais de caráter mais geral – incluindo o advento da internet – são percebidas como as principais responsáveis por essa maior liberdade:

A: Essa coisa que tem hoje na Avenida Paulista, que se vê em qualquer dia da semana, mas especialmente em fins de semana, de rapazes de mãos dadas, de moças de mãos dadas, isso é de 95, de 96, pra cá. Era impensável nos anos 70, 80, mas hoje é normal. Ainda hoje provoca uma certa surpresa, mas é comum isso, é livre, sem maiores traumas. Ou seja, há um alargamento constante do espaço; agora já tem até o Supremo dizendo que a união civil é possível, não é inconstitucional, [há] um ambiente cada vez mais amplo, o espaço é cada vez mais aberto. A internet ajuda muito, o fluxo de informações é cada vez mais intenso. Acho que faz parte da liberação da cultura e dos costumes de forma geral.

G: Em termos da sua vivência pessoal, do que você experimentou... você me falou, por exemplo, que naquela época, anos 80, final dos anos 70, início dos anos 80, essa coisa, por exemplo, de namorar na Praça da República era uma coisa que se restringia basicamente a uma conversa, não havia nenhuma possibilidade de nada mais explícito, né? E você viveu isso. Na sua experiência pessoal, o que você acha que mudou?

A: Bom, hoje é mais livre, hoje tem beijo. Pelo menos aqui na Avenida Paulista tem beijos, assim, ainda não tão... mas é a coisa mais comum, eu caminho todos os dias aqui pela Paulista, faço uma caminhada diária quando chego do trabalho. Mas especialmente no fim de semana, é a coisa mais comum de ver, rapazes abraçados, ou até beijando, encostados em postes, pontos de ônibus etc., ninguém presta muita atenção nisso. Ainda não é aquela coisa daquele beijo de novela, de cinema, mas já é... é a coisa mais normal; a coisa mais comum é dois rapazes namorarem na rua, começarem a conversar, paquerarem, é normal.

G: Aqui no caso de São Paulo, você acha que é mais restrito a determinados locais, por exemplo, a Avenida Paulista? Ou tá uma coisa já mais disseminada?

A: Eu vou pouco a outros lugares da cidade. Por exemplo, onde eu trabalho, isso não é possível ainda. No ABC, na região do ABC, não é possível. Eles vêm pra cá, porque aqui... não sei se porque aqui é o centro, ou se porque aqui tem a Parada Gay, ou se porque aqui já está caracterizado como um espaço da liberdade total [...] Lá no ABC, onde eu trabalho, por exemplo, apesar de ser extremamente urbanizado, uma região de classe média bem classe média mesmo, lá não é possível imaginar uma cena dessa, dois rapazes de mão dada. Lá ainda não, e se quiserem, têm que vir pra cá (Antonio, 50 anos, maio de 2011)

Considerações

É importante reforçar que as disparidades encontradas entre os interlocutores não representam, necessariamente, uma oposição inflexível entre a exaltação e a condenação de uma visibilidade homossexual – manifesta, dentre outras formas, na maior liberdade que os mais jovens têm para expressar abertamente sua sexualidade. Embora alguns sejam mais incisivos do que outros no que diz respeito aos seus posicionamentos e as entrevistas captem essas tendências, há nuances que não devem passar despercebidas: ao mesmo tempo em que reprovam comportamentos tidos como *exagerados*, interlocutores mais críticos não deixam de reconhecer conquistas positivas.

Como afirma Meccia (2011) ao justificar a elaboração de seus tipos ideais, as *reconfigurações subjetivas* que surgem como reação a esse processo de visibilidade não devem ser entendidas como estados fixos e imóveis, mas como percepções transitórias que podem levar de uma reconfiguração a outra, ainda que as biografias que analisa tendam a se ancorar em apenas uma das reconfigurações. Guardadas as devidas diferenças, creio que um processo similar pode ser observado nos discursos de meus interlocutores: por mais resistente que seja em caracterizá-los a partir de tipos sociológicos que encerrem visões de mundo totalizantes, não há como deixar de constatar que muitos deles se mostram propensos a adotar posições mais ou menos demarcadas.

Se existe um aspecto que atravessa todas as entrevistas, este diz respeito, como coloca Antonio, a “um alargamento constante do espaço”: acompanhando as mudanças dos costumes, homossexuais poderiam ocupar cada vez mais a cidade, tanto em ambientes destinados exclusiva ou predominantemente a eles quanto em lugares – públicos ou privados – que fazem parte das *regiões morais* progressivamente ampliadas ao longo dos anos. Como demonstram algumas falas, um dos grandes ícones dessa ampliação é a Avenida Paulista que, principalmente durante a realização da Parada do Orgulho LGBT, torna-se um espaço singular de visibilização de demandas e manifestações públicas de afeto – algumas delas depreciadas por interlocutores como Renan.

Ainda que as opiniões divergentes não encerrem, em si mesmas, dois *tipos* distintos, chama a atenção o posicionamento díspar que refletem frente à *juventude gay* dos tempos atuais. Isso não significa que uma convivência intergeracional inexista no

caso dos mais críticos, mas, costuma vir acompanhada de desconfianças e censuras com relação a determinadas atitudes dos mais novos. Nessa disputa, também parecem entrar em jogo marcadores como classe e *status* social, perceptíveis, por exemplo, nos discursos de Renan e Felipe.

Com o alargamento das possibilidades de exposição pública da homossexualidade em um espaço de tempo relativamente curto, não chega a ser espantoso que nem todos reajam positivamente a algumas delas, tendo em vista, como vimos a partir da análise de Meccia (2011), a dificuldade de um certo número daqueles que experimentaram um período de visibilidade muito mais restrita em lidar com determinadas disposições oferecidas pelo presente. Muito embora desfrutem, como os mais jovens, de liberdades impensáveis até poucas décadas atrás, faltam-lhes, talvez, elementos subjetivos que possibilitem uma apreensão plena de conquistas territoriais e políticas pela população LGBT. Atento para que esse tipo de rechaço não seja visto apenas como consequência de diferenças etário-geracionais, ainda que seja necessário, em virtude de tudo o que apresentei até aqui, levá-lo em consideração para compreender certos posicionamentos.

Notas

1. Sobre esse encontro, ocorrido em 1995, ver também Facchini (2005) e Simões & Facchini (2009).
2. Fundado por um grupo de amigos residentes no Rio de Janeiro, o jornal circulou durante a década de 1960 e trazia uma visão bem-humorada sobre acontecimentos relacionados à vida homossexual da época (Green, 2000).
3. No que se refere à homossexualidade, o uso clássico do termo *subcultura* provém dos estudos interacionistas sobre *desvio*, especialmente a partir do trabalho de Plummer (1975).
4. Sigla internacional adotada atualmente para se referir ao movimento de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais. Discute-se, em alguns contextos, a incorporação das letras “Q” e “T”, referentes às categorias queer/questioning e intersex, respectivamente.
5. O termo *sociabilidade* tem sido amplamente utilizado na Antropologia sem uma definição homogênea, embora sua conceituação clássica – que é da qual tento me aproximar – tenha origem em Simmel (1983).
6. Por *cena gay*, entendo a ocupação de espaços urbanos, sejam públicos ou privados, como lugares onde se desenvolvem “laços de sociabilidade, lazer e engates sexuais (Mott, 2000) entre homossexuais, embora alguns autores prefiram termos que problematizem delimitações espaciais muito marcadas, como faz Perlongher (2008) ao utilizar *territorialidade* ou Magnani (2012) com os conceitos de *mancha*, *circuito* e *pedaço*.
7. Sigla para gays, lésbicas e simpatizantes, cuja origem é atribuída aos organizadores do Festival MixBrasil (França, 2010).
8. A noção de *região moral*, disseminada pelo sociólogo Robert Park na segunda década do século XX, refere-se a territórios da cidade onde gostos, temperamentos ou paixões pouco convencionais encontram um espaço de livre expressão (Park, 1973). O conceito, um dos mais fundamentais da Escola de Chicago, é até hoje amplamente utilizado nas áreas de estudos

9. Conhecida em seu início como *Parada do Orgulho GLT*, o nome do evento acompanhou as mudanças na autodenominação do movimento (França, 2006).
10. A lei contempla homossexuais, bissexuais e transgêneros. A íntegra do texto pode ser conferida em <http://governo-sp.jusbrasil.com.br/legislacao/165355/lei-10948-01> (Acesso em 08 de julho de 2015).
11. Defendida em março de 2015, a pesquisa teve por base trabalho etnográfico e entrevistas em profundidade com vinte homens homossexuais de camadas médias residentes em São Paulo, conduzidas entre 2011 e 2013. Sem dúvida alguma, esse recorte configura certas distinções simbólicas (BOURDIEU, 1983), que se manifestavam, por exemplo, em referências a pensadores renomados, filmes *cult* e artistas da pintura. Igualmente indicativo de uma distinção social era o local de moradia: salvo algumas exceções, os interlocutores residiam dentro dos limites do centro expandido de São Paulo, com maior concentração em bairros da região central e da zona sul. Isso não significa, contudo, que houvesse uma homogeneidade absoluta de classe. De maneira geral, percebia-se um processo de estabilização financeira relativamente consolidado, embora muitos ainda se autoterrassem como *pobre* ou *classe média baixa*, argumentando que precisavam se esforçar para manter a renda estável e ainda buscavam melhorias profissionais.
12. Como aponta Mannheim (1982), uma *geração* não pode ser definida apenas por um marcador etário, compartilhando, também, circunstâncias históricas e sociais. Acredito, contudo, que o fator idade – variando entre 39 e 57 anos à época do primeiro contato – adquira importância significativa no contexto que me proponho a explorar, atravessado por transformações ocorridas dentro de uma temporalidade bem demarcada.
13. Trailer disponível em https://www.youtube.com/watch?v=fcC_-F1zd2o (Acesso em 08 de julho de 2015).
14. O *Studio 54* foi uma boate nova-iorquina cujo auge se deu na segunda metade da década de 1970. Tendo sido frequentada por grandes personalidades do meio artístico como Donna Summer, Andy Warhol e Liza Minnelli, o lugar se tornou mundialmente conhecido (Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/Studio_54, acesso em 08 de julho de 2015).
15. Claudia Wonder foi uma travesti (ou transexual, como talvez a chamássemos hoje) muito conhecida por seus dotes artísticos e atuação na militância LGBT. Faleceu no final de 2010, vítima de complicações decorrentes do HIV.
16. “Durante a semana, dias e noites são razoavelmente calmos, mas nos finais de semana, milhares de gays ocupam as praças e avenidas do centro – Largo do Arouche, Praça da República, Vieira de Carvalho, Avenida Ipiranga, ou Praça Roosevelt. O Largo do Arouche, uma praça agradável cheia de bancas de flores e cafés na calçada, facilmente rivaliza em uma noite de sábado com lugares famosos como as ruas Castro e Christopher. Ao longo de todas as ruas que estão no raio do Largo do Arouche, milhares de homens gays – mulheres lésbicas são bem menos visíveis – passeiam e caminham ou param para tomar uma cerveja ou comer esfiha em um dos restaurantes árabes que parecem existir por todo o canto. Nos finais de semana, praticamente todos os restaurantes e cafés nessa parte da cidade são transformados em um restaurante gay. Grupos de três ou quatro gays lotam essas ruas, se espalhando sobre o meio-fio, ocasionalmente atravancando o tráfego” (Tradução livre).
17. Também conhecidos como *cybermanos*, os *clubbers* que vinham de regiões mais pobres e distantes do centro foram alvo de grande estranhamento no início de sua aparição, chegando a ser pejorativamente apelidados de *clubbers-favela* (Palomino, 1999). Nesse sentido, a fala de Felipe é bastante ilustrativa, pois chama a atenção, ao mesmo tempo em que se isenta, para o preconceito que existia com relação a eles.
18. As boates exclusivamente gays também continuam a existir, ainda que permeadas, cada vez mais, pela segmentação por idade, classe, estilo e cor/raça sobre a qual fala França (2010). Aqui, talvez seja possível falar em uma espécie de *re-diferenciação* dentro do processo maior de *desdiferenciação* sugerido por Meccia (2011). É preciso considerar, entretanto, a possibilidade da existência de diferenças importantes entre o contexto paulistano e o bonaerense.
19. Ocorrido em novembro daquele ano, o episódio teve grande repercussão devido a sua brutalidade e por ter sido captado através de uma câmera de segurança. Informações sobre o caso e s t ã o d i s p o n í v e i s e m <http://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/sp/grupo+usou+lampada+fluorescente+para+agredi>

- r+jovens+em+sao+paulo/n1237827050487.html (Acesso em 20 de julho de 2014).
20. A *The Week International*, um dos lugares em que França (2010) conduziu seu trabalho etnográfico, está no rol das boates mais valorizadas de São Paulo e possui filiais no Rio de Janeiro e em Florianópolis.
 21. Assim como a *The Week*, a *Bubu Lounge* é tida atualmente como o *crème de la crème* da noite gay paulistana.
 22. Consideravelmente mais antiga do que as duas primeiras, a *Tunnel* aparece em outras falas, mas sempre referida ao passado.
 23. Destaco aqui o que dizem Gagnon & Simon (1973) sobre a experiência do envelhecimento entre homens homossexuais: como acreditam os autores, sentimentos de declínio podem ser percebidos já nessa faixa etária, o que se explicaria pela ênfase desse segmento na atratividade sexual e na ausência de apoio afetivo a partir de certa idade. Embora acredite haver nuances nessa ideia – especialmente porque hoje, diferente da época em que os autores escreviam, a solidão afetiva não parece mais ser uma característica tão presente em gays mais velhos – é interessante que um interlocutor se manifeste espontaneamente sobre esse incômodo.
 24. Elaborado a partir de uma série de outros projetos que visavam combater a discriminação por orientação sexual, o PLC 122/06, de autoria da deputada Iara Bernardi, tem sido motivo de discórdia no plano político por muitos acreditarem que ele fira a liberdade de expressão. Em dezembro de 2013, o projeto foi apensado no Senado e tramita atualmente junto à reforma do Código Penal. Informações atualizadas podem ser obtidas em http://www.senado.gov.br/atividade/materia/detalhes.asp?p_cod_mate=79604 (Acesso em 08 de julho de 2014).
 25. *Prehistórico, inhumano y terrible* (tradução livre).

Referências bibliográficas:

BOURDIEU, Pierre. Gostos de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, Renato (org). **Pierre Bourdieu: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

CARRARA, Sérgio; SIMÕES, Júlio Assis. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 28, p. 65-99, jan.-jul. 2007.

FACCHINI, Regina. **“Sopa de letrinhas? ”: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FRANÇA, Isadora Lins. **Cercas e pontes: movimento GLBT e mercado GLS na cidade de São Paulo**. Diss. (mestrado). PPGAS, USP, 2006.

_____. **Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo**. Tese (doutorado). PPGCS, Unicamp, 2010.

GAGNON, John; SIMON, William. **Sexual conduct: the social source of human sexuality**. Chicago: Aldine, 1973.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

GREEN, James N. **Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX**. São Paulo: UNESP, 2000.

HENNING, Carlos Eduardo. **Paizões, tiozões, tias e cacuras: envelhecimento, meia idade, velhice e homoerotismo masculino na cidade de São Paulo**. Tese (doutorado). PPGAS, Unicamp, 2014.

MACRAE, Edward. **A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da “abertura”**. Campinas: Unicamp, 1990.

_____. Em defesa do gueto. **Estudos Cebrap**, v. 2, n.1, p. 53-60, abr. 1983.

MAGNANI, José Guilherme. **Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em antropologia urbana**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

MANNHEIM, Karl. O problema sociológico das gerações. In: FORACCHI, Marialice M. (org.) **Karl Mannheim: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1982.

MECCIA, Ernesto. **Los últimos homosexuales: sociología de la homosexualidad y la gaycidad**. Buenos Aires: Gran Aldea Editores, 2011.

MOTT, Luiz. **A cena gay em Salvador em tempos de AIDS**. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia/Ministério da Saúde, 2000.

PALOMINO, Erika. **Babado forte: moda, música e noite na virada do século 21**. São Paulo: Mandarim, 1999.

PARK, Robert. A cidade: sugestões para investigação social no meio urbano. In: VELHO, Otávio G (org). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

PERLONGHER, Nestor. **O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo**. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2008.

PLUMMER, Kenneth. **Sexual stigma: an interactionist account**. London: Routledge, 1975.

SILVA, Carolina Parreiras. **Sexualidades no pontocom: espaços e sociabilidades a partir de uma comunidade on-line** Diss. (mestrado). PPGAS, Unicamp, 2008.

SIMMEL, Georg. Sociabilidade: um exemplo de sociologia pura ou formal. In: MORAES FILHO, Evaristo de (org.). **Georg Simmel: sociologia**. São Paulo: Ed. Ática, 1983.

SIMÕES, Julio Assis; FACCHINI, Regina. **Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT**. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2009.

SIMÕES, Julio; FRANÇA, Isadora Lins. Do gueto ao mercado. In: GREEN, James;

TRINDADE, RONALDO (Orgs.). **Homossexualismo em São Paulo e outros escritos**. São Paulo: UNESP, 2005.

WESTON, Kath. **Families we choose: lesbians, gays, kinship**. New York: Columbia University Press, 1991.

WHITAM, Frederick L. Os entendidos: gay life in São Paulo in the late 1970s. In: MURRAY, Stephen O. **Latin american male homosexualities**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1995.

**Sobre memória e condutas
homossexuais: problematizando a
trajetória de Tom no Pantanal-MS**

About memory and conduct
homosexual: problematising the
trajectory of Tom in the Pantanal-MS

Guilherme R. Passamani

Doutor em Ciências Sociais - IFCH/Unicamp
Professor do curso de Ciências Sociais da UFMS
grpasamani@gmail.com

Resumo: Este artigo é parte das reflexões de minha pesquisa de doutorado sobre a intersecção entre envelhecimento, memória e condutas homossexuais, na região do Pantanal de Mato Grosso do Sul, com pessoas com condutas homossexuais maiores de 50 anos. A partir da trajetória de um interlocutor, analiso a experiência de sujeitos em regiões que não são caracterizadas como grandes centros urbanos, atentando para os diferentes regimes de visibilidade a que estão submetidos, bem como para as mudanças que envolvem o lugar social da homossexualidade. Estas análises destacarão as performances de gênero de Tom (53 anos), no sentido de problematizar o conceito de *closet*.

Palavras-chave: visibilidade, gênero, homossexualidade, Pantanal, armário

Abstract: The present paper is part of reflections from my doctoral research about the intersection between aging, memory and sexual behavior, in the Pantanal region, in Mato Grosso do Sul, Brazil, with people with sexual behavior, over 50 years old. From the trajectory of an interlocutor, I analyze the experience of subjects in regions that are not characterized as major urban centers, pointing to the different visibility policies to which they are subjected, as well as changes that involve the social place of homosexuality. Such analysis will highlight the gender performances of Tom (53 years old), in the sense of problematizing the concept of *closet*.

Keywords: visibility, gender, homosexuality, Pantanal, closet

Introdução

Este artigo é parte de uma investigação recém-concluída no Doutorado em Ciências Sociais do IFCH-Unicamp e problematiza a intersecção entre envelhecimento, memória e condutas homossexuais em duas cidades de pequeno e médio porte da região do Pantanal de Mato Grosso do Sul, nas cercanias da fronteira com a Bolívia. O universo de interlocutores é composto por 17 pessoas com condutas homossexuais (homens, mulheres e travestis) entre 52 e 82 anos, pertencentes a diferentes camadas sociais.

Acredito ser importante dizer que o Pantanal é considerado uma das maiores extensões úmidas contínuas do Planeta (138.183 km²). Ele demora-se por boa parte do centro da América do Sul, nos territórios do Brasil e da Bolívia. Segundo Lúcia Salsa Corrêa e Valmir Batista Corrêa (2013), a artéria principal de sua extensa malha fluvial é o Rio Paraguai, que banha as cidades de Corumbá e Ladário, entre outras.

No Brasil, o Pantanal é um dos mais ricos ecossistemas e está presente nos estados de Mato Grosso (35%) e Mato Grosso do Sul (65%). Como se trata de uma região cuja biodiversidade é muito importante não apenas para o Brasil, mas para toda a América do Sul, o Pantanal foi definido pela UNESCO como Patrimônio Natural Mundial e Reserva da Biosfera.

Eventos importantes da história do Brasil tiveram lugar na região do Pantanal, especialmente na cidade de Corumbá. A região foi palco de disputa na Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai, no século XIX (1864-1870) e no começo do século XX foi o destino final da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, um dos principais empreendimentos ferroviários do país e o principal do Centro-Oeste.

O popular Trem do Pantanal partia de Bauru em São Paulo e chegava a Corumbá, depois da alteração do traçado original que o levaria até Cuiabá. Também é de se destacar que Corumbá e região receberam a Comissão Rondon (1900-1917) e a instalação do telégrafo (1904) no começo do século XX, facilitando a comunicação com as regiões mais centrais do país¹.

O comércio facilitado pelo porto de Corumbá, bem como as fazendas de gado no Pantanal e, posteriormente, a exploração dos minérios na região, foram seus

alavancadores econômicos. Aliás, o porto de Corumbá, ainda nos finais do século XIX, era um centro portuário importante para o comércio fluvial de importação e exportação. Havia no Casario do Porto uma variedade de estabelecimentos comerciais, bem como os navios que ali chegavam tinham como origem diversas cidades do continente americano e algumas capitais europeias. Segundo dados do IBGE, em 2015, Corumbá tinha uma população estimada de aproximadamente 108 mil habitantes e sua economia fortemente ligada à exploração de minério, à pecuária, ao turismo, ao comércio e aos serviços de maneira geral².

A outra cidade na qual minha pesquisa está assentada é Ladário. Ladário é hoje uma cidade com pouco mais de 20 mil habitantes. Tem sua história muito ligada à Corumbá. De maneira geral, informalmente, pensa-se Corumbá e Ladário como uma conurbação, uma vez que as cidades estão distantes apenas 6 quilômetros.

A importância da cidade de Ladário está muito associada à presença do Sexto Distrito Naval da Marinha do Brasil na cidade. Ladário, assim, tem uma relação bastante próxima com a Marinha. O imaginário da região é muito influenciado pela presença dos marinheiros e as relações culturais foram sendo alteradas à medida que os diferentes sujeitos que compõem a armada começaram a contatar com os moradores da região.

Até aqui, fiz uma contextualização do espaço onde desenvolvi minha pesquisa. Antes de me deter nas questões propostas, preciso esclarecer que ao longo do texto, vou utilizar a expressão “condutas homossexuais” para me referir aos meus interlocutores. Acredito que sejam necessários alguns esclarecimentos iniciais a este respeito. Este é apenas um recurso para tentar aproximar uma série de categorias muito dispersas entre si e tratá-las em seus próprios termos. Utilizo este recurso, pois estou lidando com informações acionadas por meio da memória e que falam, algumas vezes, de tempos que não são o presente e o que me é contado carrega uma fluidez grande no que atualmente compreendemos como orientação sexual e identidade de gênero.

Esta fluidez faz com que entre a figura da *bicha* e da *travesti*, por exemplo, ou entre a figura da *travesti* e do *homem* existam rupturas e permanências que não casam exatamente com as compreensões contemporâneas construídas para tornar inteligíveis estas categorias. Por esta razão, a utilização de condutas homossexuais pode ser útil para tratar e nomear esta diversidade, temporariamente, em seus próprios termos³.

Ao falar em condutas homossexuais, estou fazendo uma referência às pesquisas de John Gagnon (2006). Para ele, as condutas sexuais seriam atos que exigiriam desenvolvimento da criatividade, amparadas por aspectos culturais mais amplos, fantasias individuais e códigos que permitiriam algum grau de interação social. Ou seja, há nas condutas sexuais uma dimensão simbólica considerável.

Em vista desta dimensão simbólica das condutas sexuais é que se torna possível pensar, como ele faz desde a teoria dos roteiros sexuais, em uma articulação entre comportamentos individuais (no universo micro) e relações sociais mais amplas (no universo macro). Segundo Gagnon, tomando como referência uma crítica de Ernest Burgess a Alfred Kinsey⁴, sobre a “natureza” social dos comportamentos humanos, ele conseguiu explicar a importância e relevância da discussão sobre condutas sexuais.

A explicação de Gagnon seguia o seguinte raciocínio: se todo o comportamento humano é social, não há possibilidade de existir um “comportamento sexual biologicamente nu”, mas sim uma “conduta sexual socialmente vestida”. Portanto, a utilização que ele faz de condutas sexuais é no sentido de pensar os comportamentos sexuais constituídos socialmente.

Através de uma metodologia qualitativa, envolvendo a observação de situações, entrevistas semiestruturadas e conversas informais, procurou-se analisar trajetórias, curso da vida, perfil sociológico, entre outras características destes sujeitos. Descreve-se, assim, a complexa engenharia a edificar as relações e práticas entre as pessoas com condutas homossexuais que criam ou tensionam marcadores de diferença social.

Entre as questões mais recorrentes no campo está a discussão sobre temporalidades a partir da contraposição entre experiências passadas e presentes; regimes de visibilidade com os quais os sujeitos estão dialogando; e o modo como o curso da vida, particularmente, juventude, envelhecimento e velhice podem ser representados e experienciados em contextos urbanos distantes das grandes cidades.

Faço um pequeno parêntese para dizer que quando me refiro a regimes de visibilidade das condutas homossexuais, estou pensando em uma série de códigos e valores que se impõe como uma espécie de gramática de como os sujeitos podem

parecer visíveis em relação à orientação sexual e a identidade de gênero, por exemplo, na vida em sociedade, sem sofrer consequências por isso. Relacionar-se com estes regimes de visibilidade exige a utilização de uma série de estratégias de gestão desta visibilidade. Neste texto, por exemplo, há uma variedade de experiências de Tom, algumas categorias de enunciação dele para referir-se a si mesmo e, também, diversas estratégias de gestão desta visibilidade.⁵

Por fim, é preciso apontar que as cidades de Corumbá não possuem um “circuito GLS” nos moldes daqueles encontrados nas grandes cidades, especialmente do sudeste do país, portanto são estabelecidas formas alternativas de aproximação, sedução e “paquera” entre as pessoas com conduta homossexual na cidade. Geralmente, estes espaços são estabelecidos, cuidadosamente, nos meandros de espaços de sociabilidade para o público heterogêneo. Por outro lado, é oportuno lembrar que a alteridade de Corumbá e Ladário mesmo se tratando de cidades de fronteira internacional, não é a Bolívia, mas sim o Rio de Janeiro, de onde vêm os marinheiros e toda uma cultura que desperta grande interesse na população local.

Feitas estas pontuações iniciais, este artigo procura pensar de forma mais detida sobre um interlocutor de minha pesquisa. Nesse sentido, pensar a trajetória de Tom (53 anos) pode ajudar a compreender como, em uma cidade com pouco mais de cem mil habitantes, podem coexistir diferentes regimes de visibilidade. Eles coexistem no tempo e no espaço, mas também, nestas mesmas dimensões, podem ser transformados e pensados desde outros ângulos, pois, no meu entendimento, eles seriam resultantes de uma série de categorias em articulação que, de maneira interseccional, particularizam um pouco mais a experiência de cada um dos sujeitos (Piscitelli, 2008, Moutinho, 2014). A trajetória de Tom me parece exemplar, em grande medida, por conta de seus trânsitos da invisibilidade à visibilidade e por algumas estratégias empreendidas para borrar esses limites quando fora oportuno. Assim, o interlocutor joga com essas fronteiras em diferentes momentos e contextos de sua vida, o que pode nos ajudar a pensar as complexidades de cidades que não são metrópoles e que estão situadas muito distante dessas.

Tom: estratégicas memórias da “saída do armário”

As primeiras informações que tive de Tom (53 anos) recuperavam sua trajetória

no mundo do trabalho. Atualmente ele é funcionário público municipal, mas já trabalhou em banco, restaurante, loja e outras empresas. Esta vida de trabalho é acionada por ele para justificar suas origens sociais, isto é, para me dizer que diferente de *muita bicha* que tem *as costas quentes*, ele precisou *ralar muito*, pois nunca *ganhou nada de graça*. Hoje, no entanto, considera-se realizado na profissão. Sua condição atual, segundo ele, não é das melhores, mas pode ter uma *vida boa*, ainda que regrada do ponto de vista financeiro. Tom é branco, pertence às camadas médias, é natural de Corumbá e reside na periferia da cidade. Ele tem mais dois irmãos, um homem e uma mulher. Ambos mais velhos. Diz-se católico não praticante.

Pude observar em nossos encontros, que ele se preocupa bastante com o visual. Os cabelos tingidos, em mexas loiras, chamam a atenção, bem como as “roupas joviais”, tais como, camisetas coloridas e justas ao corpo, bermudas *jeans* longas e tênis. Isso compõe o que ele chama de *jeito jovem de ser*. Outro ponto que merece destaque é sua ligação com o mundo das tecnologias de comunicação. Tom está conectado à *internet* de maneira constante. Redes sociais como *Facebook* e *Twitter*, ou aplicativos de *pegação* como *Scruff*, *Grindr*, *Hornet* e *Tinder* são acessados a todo instante, a ponto de ser necessário disputar a atenção do interlocutor com estas ferramentas.⁶

Tom me conta que, hoje em dia, é muito mais fácil encontrar seus *homens* com a ajuda destas ferramentas, até porque, segundo ele, o tempo de *preconceitos mais fortes* teria passado. *A cidade hoje é diferente* e há *muitas possibilidades* de encontrar pessoas, sem necessariamente, ser *discriminado e humilhado* por tais circunstâncias. O tempo atual, em que o interlocutor visualiza estas transformações, contrasta com o tempo de vinte ou trinta anos atrás, quando ele decidiu *assumir* sua *homossexualidade*. Naquele momento, com, mais ou menos, 25 anos, ainda era uma decisão difícil a de encarar a sociedade sendo uma pessoa reconhecida publicamente com conduta homossexual.

Diferente dos casos de outros interlocutores de minha pesquisa, Tom passou por um processo de “assumir-se”. Este processo não foi, segundo ele, nem fácil e nem rápido. Exigiu algumas estratégias, observações, medos, silêncios, pois em seu círculo de relação, mesmo entre algumas pessoas de sua família, existia preconceito com outras pessoas com conduta homossexual da cidade. Nesse sentido, ele temia que a recepção da informação não fosse a mais positiva. Na trajetória contada de Tom, cabe a problemática do “armário”, discutida por Eve Sedgwick (1998).

Por que penso que há a relevância do “armário” na história de Tom? Porque havia a necessidade do estabelecimento de uma “vida dupla”. A vida para a família e amigos. E a vida para as conquistas eróticas e sexuais, quase sempre, muito secretas. Além disso, esta condição causava certo sofrimento e opressão ao interlocutor. Sem contar em confusão e culpa, uma vez que pessoas com condutas homossexuais eram muito pouco visíveis na cidade – quando existiam – e não apontavam, exatamente, para a forma como o interlocutor se compreendia. Ele lembra de existirem algumas *travestis* e *homens quase mulheres* e tais sujeitos performavam formas de se apresentar socialmente que não condiziam com as suas expectativas.

Há ilações possíveis entre estas informações e as conclusões de alguns trabalhos que problematizam trajetórias de sujeitos com condutas homossexuais em outros contextos. Quando, por exemplo, disserta sobre os diferentes regimes de visibilidade que transitam da “homossexualidade” à “gaycidade” na Buenos Aires da segunda metade do século XX, Ernesto Meccia (2011) mostra como o encontro entre pessoas do mesmo sexo tinha um caráter “clandestino”. Mais que isso, que este caráter “clandestino” foi, durante décadas, algo “normal”.

Diferente de outros dos meus interlocutores, Tom esteve inseguro no que diz respeito a “assumir-se” ou não. Nesse sentido, entre alguns interlocutores, havia uma dimensão clandestina nas condutas homossexuais na região do Pantanal. Durante o carnaval, porém, a situação era diferente, bem como durante as festas particulares em casas quase isoladas. Quer dizer, o espaço público e, principalmente, “à luz do dia”, permaneciam privatizados pelas condutas heterossexuais.

A visibilidade da “homossexualidade” pode ter sido um problema no Pantanal. E arrisco - a partir das informações de Tom – a pensar que algumas visibilidades poderiam ser mais problemáticas que outras na região. Quem sabe, esta possa ser uma particularidade do lugar. No caso dos homens com conduta homossexual, aqueles bastante afeminados, ou mesmo as travestis, não causariam tanto “espanto”, pois estes sujeitos marcariam de forma muito visível, em seu corpo, a diferença entre uns e outros: homem com conduta heterossexual e macho é assim; homem afeminado e com conduta homossexual, ou travesti é assim.

Os mundos, ainda que hierarquizados, estariam divididos e uma “heterossexualidade” hegemônica resultaria preservada. O problema se imporia, desde o momento em que os homens não fossem mais *tão* afeminados e nem “inventassem de querer ser mulher” porque aí se borraria a fronteira. Deixariam de existir os limites rígidos entre uns e outros e, por fim, a “heterossexualidade” se veria ameaçada.

Portanto, no Pantanal, é possível que a pirâmide da estratificação sexual proposta por Gayle Rubin (2011) tenha sofrido algumas alterações e as travestis ou “gays afeminados” não ocupassem os lugares mais depreciativos. Estes lugares poderiam, justamente, ser ocupados pelos “homens gays” mais discretos, mas ainda assim, identificados como “homossexuais”, como se eles não tivessem tido a “coragem” de serem *gays autênticos*, seguindo uma lógica local: ou afeminado ou travesti. Constituindo assim uma indiferenciação – bastante pontual e localizada – entre orientação sexual e identidade de gênero. Era como se “gays afeminados” e travestis fossem etapas diferentes de um mesmo “gradiente de bichice”.

O cuidado com a visibilidade, no caso de Tom, também tem a ver com sua condição socioeconômica. Embora não fosse de uma família rica, era de uma família trabalhadora e conseguiu ascender socialmente. Portanto, condição socioeconômica e sexualidade conversam de perto e produzem uma tensão. Esta tensão inibiria algumas práticas eróticas e sexuais e colocaria alguns desejos nos limites das “reservas”, isto é, o “conta-gotas da visibilidade” poderia, no caso específico de Tom, ser regulado, entre outros fatores por sua condição socioeconômica. Em outras palavras: ele não poderia *ser mulher*, como diz, porque tinha o que *perder*.

Em um estudo muito interessante, Steven Seideman (2002) mostra como teria sido o curso de uma política de visibilidade das condutas homossexuais nos Estados Unidos entre os séculos XX e XXI. *Grosso modo*, na sociedade estadunidense, ele aponta a existência de uma tensão entre o reconhecimento pela diferença e o reconhecimento pela igualdade. Parece que a tendência é uma perspectiva assimilacionista, que promoveria a visibilidade de uma pessoa com conduta homossexual facilmente associada a uma de conduta heterossexual⁷.

Vejo como interessante nos apontamentos do autor, e que dialoga com minha investigação, as suas considerações sobre as possíveis relações entre visibilidade e

condição socioeconômica. Embora ele acredite na importância decrescente da noção de “armário” e “saída do armário”, Seidman assinala que o “assumir-se” teria sido um entrave maior para aqueles sujeitos pertencentes a camadas menos favorecidas, em vista da interdependência econômica, em primeiro lugar, familiar. Situação esta que não seria tão premente nas camadas médias, por exemplo. Em meu campo ocorre, justamente, o contrário. Nas camadas populares haveria uma maior facilidade em “assumir-se” já que, como dizem os interlocutores, não haveria muito o que perder. Fato que levaria os interlocutores das camadas médias e altas a repensar tais decisões.

No caso de Tom, até chegar a um patamar de quase completa visibilidade, a estratégia utilizada foi a de primeiro conhecer a *vida gay* em outras cidades, como Campo Grande (a capital do estado) e Rio de Janeiro, onde viviam alguns amigos também com conduta homossexual. Andar por estes lugares, conhecer os espaços de sociabilidade do chamado “mercado GLS”, conhecer diferentes pessoas com conduta homossexual permitiu ao interlocutor entender melhor o que se *passava* com ele e sedimentar algumas certezas no que diz respeito a sua orientação sexual. Depois de um tempo de reflexão, de volta ao Pantanal, Tom, então, “assumiu” que era *bicha mesmo* e começou uma vida *fora do armário*.

Trânsitos, visibilidade: o “assumir-se” como *pintosa e caceteira*

As “idas e vindas” de Tom são diferentes de um processo migratório das *bichas* das pequenas cidades para os grandes centros. O verdadeiro “êxodo” que alguns trabalhos propõem como destino manifesto para as pessoas com condutas homossexuais nascidas nas pequenas cidades, parece não se aplicar a este interlocutor. A “diáspora” que envolveria as pessoas com conduta homossexual não tem vez neste recorte. Tom e os demais interlocutores de minha pesquisa, mais do que migrar, transitaram por alguns grandes centros, experimentando aquela diversidade, e aparente liberdade, inexistente na cidade de origem, mas retornaram, no caso deles, para Corumbá e Ladário com os “conhecimentos adquiridos” e, ao que tudo indica, com mais “coragem” para desenvolver experiências semelhantes ali.

A partir de nossas conversas, pude perceber que a orientação sexual não teria sido a razão da saída da cidade de origem para a “cidade grande”. Este tema, pelo menos, nunca fora destacado pelos interlocutores, mesmo diante de algumas sugestões feitas

por mim a respeito. As razões apontadas para este trânsito teriam a ver com questões de trabalho e estudo, fundamentalmente. A sexualidade era tida como uma questão menor, diante do que se concebia como central. A volta para Corumbá, assim, seria explicada a partir da finalização dos estudos, ou do não sucesso no mundo do trabalho. Não foram poucos os interlocutores que apresentaram como motivos para retornar ao Pantanal a dificuldade de adaptação na cidade grande, ainda que reconhecendo uma maior facilidade no que diz respeito às trocas eróticas e sexuais.

Alguns trabalhos de intelectuais que se debruçaram para escrever sobre “a história da homossexualidade no Brasil do século XX” (Green, 2000; Trevisan, 2000, etc.) em suas pesquisas – parte delas pioneiras em suas áreas e muito importantes para os primeiros passos deste campo de pesquisa – acabaram construindo um imaginário de que era decisivo um processo migratório para os grandes centros urbanos do país, fundamentalmente no Sudeste, para o exercício pleno da “homossexualidade”.

Tais trabalhos, quem sabe, porque algumas “fontes” assim documentavam, colaboraram para edificar a ideia de que no interior, nas cidades menores, nas vilas e lugarejos, as práticas sexuais entre pessoas com conduta homossexual seriam atos, contundentemente, reprováveis. Estas investigações, algumas delas, de muito fôlego, inclusive, não estão equivocadas. Meus dados de campo, por exemplo, mostram situações de medo, de preconceito, de controle e vigilância. No entanto – e parece que isso era desconhecido destas pesquisas – há uma série de histórias sobre a resistência destes sujeitos que estão na pequena cidade.

Nesse sentido, acredito que alguns destes trabalhos devem ser olhados com cautela quando problematizam estas questões e deve ser tomado um cuidado com a devida contextualização temporal do mesmo, justamente porque os processos são dinâmicos e a complexidade regional do Brasil é de se destacar. Não deveríamos tomar estes dados como “verdades absolutas”.

No entanto, este parece ter sido o caminho adotado por muitos trabalhos, inclusive alguns de minha autoria (Passamani 2009, 2011). Porém, quando nos debruçamos para olhar para além dos grandes centros, é possível ver sujeitos, como os que compõem o campo desta pesquisa, que não migraram, e que produziram estratégias possíveis de existência e resistência como pessoas com conduta homossexual na cidade

de origem, ainda que com uma gama de adversidades.

Parte das estratégias adotadas pelos sujeitos são contadas por Tom a partir de sua experiência. O interlocutor lembra que, antes de “assumir-se”, já teria dado algumas pistas à família, bem como à cidade de que poderia ser uma *bicha*, pois ele já estava muito envolvido com o carnaval. Este é um fato curioso. Alguns interlocutores contam que o simples envolvimento com o carnaval, no que eles chamam de *tempo de antigamente*, era, sim, *dar pistas de que se era bicha*. Tom lembra que: *eu já desfilava. Naquele tempo, se você desfilava no carnaval, é claro que você era viado. Mas eu não assumia e nem dava essa pinta que dou hoje. Mas todo mundo sabia. Homem-homem não desfilava.*

Um pouco antes do primeiro desfile no carnaval, o interlocutor começou a perceber mais fortemente alguns desejos por garotos. Entre 15 e 16 anos experimentou a primeira relação sexual com outro homem. O garoto era amigo de seu irmão mais velho e Tom o considera seu *primeiro namoradinho*. Tom diz que o rapaz *não era gay, ele era homem*. A relação não era exatamente igualitária. Segundo Tom: *eu namorava, eu gostava. E ele só queria me comer*. Estas primeiras relações e estes casos eventuais com amigos dos seus irmãos, ou vizinhos, nunca foram sistemáticos ou sintomáticos para que ele decidisse, naquela época, *assumir-se*. Tom revela que pensava nestes desejos como próprios de uma *fase de experimentação e descoberta da sexualidade*. Algum tempo depois, pensava ele, *isso passaria* e ele se *envolveria com alguma mulher*.⁸

Seus primeiros envolvimento com os *homens* se aproximam do que fora esboçado no modelo hierárquico proposto por Peter Fry (1982), isto é, o *amigo hetero* do irmão *comia a bichinha nova*, sem com isso comprometer nem sua “heterossexualidade”, nem sua masculinidade. Por outro lado, pensar a conduta homossexual como uma fase é algo recorrente em outras investigações. Quando eu pesquisei um grupo de jovens com condutas homossexuais na cidade de Santa Maria, no Rio Grande do Sul, esta era uma ideia muito presente. A “homossexualidade”, para eles, era vista, no final da adolescência, como uma fase de experimentação até “decidirem” pela “heterossexualidade”. No entanto, a *fase gay*, com diziam alguns, permaneceu e não teve volta. Tal situação, parece ter sido a percebida por Tom no Pantanal (Passamani, 2011).

Meu interlocutor volta à infância para mostrar que, desde tenra idade, sentia *coisas diferentes pelos meninos*. Para ele, naquela época, é que residiriam *as raízes* de uma

suposta orientação sexual que ele daria *vazão*, aos 25 anos:

Acho que desde pequeno, na verdade. Eu acredito que desde pequeno, porque eu sou cinco anos mais novo que meu irmão mais velho. Eu não tinha muita amizade. Eu brincava muito com menina, sempre. Eu brincava muito com menina, sempre brinquei muito com menina. Então, eu acredito que esteja aí. Eu tive uma infância diferente dos outros meninos. Porque meu irmão não deixava eu brincar com ele. Aí, as únicas que tinham por perto eram meninas. Eu só brincava com menina. Mas a homossexualidade nunca foi um problema. Eu acho que não foi. Porque quando eu assumi a homossexualidade, eu já era bem resolvido, já era resolvido. Eu só não acreditava em certas coisas, que um homem pudesse gostar de outro homem (Tom, 53 anos).

Há algo curioso na fala de Tom, à parte da explicação para uma suposta “natureza homossexual”. Ele conta que achava impossível a relação de afeto entre *dois homens*. Para ele, o encontro entre duas pessoas de mesmo sexo biológico seria apenas para contatos sexuais. Tal percepção, parece-me, foi sendo alterada ao longo do curso da vida, pois ele, inclusive, teria se relacionado por mais de 15 anos com outro homem.

Esta passagem de Tom apresenta uma clara separação entre desejo sexual e amor. Isto nos permite pensar que quando o vínculo existente entre os sujeitos é aquele que envolve apenas a dimensão sexual (atos, práticas, relações) não é nem necessário nem oportuno se nomear “homossexual”, já que o binômio homem/mulher não seria posto em questão, mesmo que o “sexo” ocorresse entre dois homens, mas com performances bem definidas, reproduzindo um “modelo” heterossexual. A situação se alteraria quando o vínculo passasse a envolver também a dimensão do afeto, algo como a existência do amor romântico. Nesse momento, quando houvesse uma relação de afeto, é que a necessidade de nomear-se “homossexual” pareceria importante para os interlocutores.

Como tenho mostrado, Tom vive um tipo específico de relação com a visibilidade. Ainda que se compreendesse como uma pessoa com conduta homossexual, por questões que envolviam o mundo laboral, sua condição socioeconômica e a inexistência de relações de afeto mais intensas, escolheu permanecer “no armário” até os 25 anos. Tal decisão coincide com o envolvimento mais orgânico no carnaval e com a saída de casa, resultando em coabitação com amigos em outro bairro da cidade.

O fato de passar a dividir casa com um *homossexual assumido* fora como que a *saída*

do armário de Tom, já que até aquela altura ele não era “assumido” na cidade. *Morar com a bicha me fazia, automaticamente, bicha também*, conta ele. *E quer saber, melhor assim. Tudo ficou resolvido*. No entanto, diferente do amigo que se *montava de mulber*, ou “estava em travesti”,⁹ Tom não nutria este tipo de desejo, embora nunca tenha dispensado *aprender a dar pinta*.¹⁰ *Guri, eu sempre gostei de dar pinta*, me diz o interlocutor pondo a mão na cintura. *Sou pintosa mesmo, caceterinha*¹¹ e *ninguém tem nada com isso*.

Quando Tom “se assumiu” na cidade, ele passou a ter *duas vidas: a vida da rua e a vida do profissional*:

Eu vou assumir o meu lado. Só que dentro do meu serviço, eu quero que as pessoas me respeitem do jeito que eu sou, como profissional, porque eu sempre levei a minha profissão em primeiro lugar e fora do meu serviço ninguém tem nada que ver com isso. Fora, eu sou o Tom que você conhece, hoje em dia. Essa pessoa. Dentro do meu serviço, eu sou o Tom profissional. Foi o que foi. Daí na época do banco, eu fui chamado a atenção por causa da minha postura aqui fora. Daí eu falei: não, aqui fora eu sou o Tom. Daí lá dentro não, lá dentro eu sou o profissional Tom e eu exijo respeito. Isso foi na década de oitenta pra noventa. Final dos anos oitenta, pra época dos anos noventa. Que foi a época do auge do Tom. O auge do Tom que eu falo, é quando eu era conhecido na cidade toda (Tom, 53 anos).

As liberdades conseguidas a partir da estabilidade financeira para ser *pintosa e viver como gostaria* contrastam com o tempo de sua juventude. Daqueles tempos, ele lembra de dificuldades financeiras que o impediam ter uma vida social mais movimentada, como a de alguns amigos da cidade.

Nas lembranças de meu interlocutor, as pessoas com condutas homossexuais, que eram visíveis na cidade, eram sempre pessoas mais velhas. Ele não lembra, em sua adolescência, por exemplo, de outros adolescentes com conduta homossexual. Era tudo *camuflado*, conforme conta:

As pessoas que todos sabiam que eram bichas, já eram mais velhas, tinham suas casas, seus empregos, sua vida já estava organizada. Eles podiam ser mulher, pois não deviam nada pra ninguém e não dependiam de ninguém, não tinha família cobrando. Era visível só para os que já eram assumidos. Estas já morreram. A maioria delas já morreu (Tom, 53 anos).

Tom mostra que havia estratégias para a vivência das condutas homossexuais a partir de subterfúgios que não necessitassem uma visibilidade maior. Ele se inseria neste contingente de pessoas. Seus amigos que fazem parte da rede dos *homens de quase sessenta*

também. Não é de se estranhar que eles falam com algumas ressalvas sobre a visibilidade.

Por outro lado, a situação é um pouco mais complexa. Homens mais afeminados e travestis, para alguns de meus interlocutores, não teriam como *esconder a homossexualidade*. Deles, era exigida uma visibilidade, ainda que sem qualquer estrutura de proteção, geralmente conferida por uma estabilidade econômica. A afeminação seria esse elemento que os *empurraria* para a visibilidade. Como conta Tom, muitas vezes, estes sujeitos mais afeminados eram também mais pobres e por isso seriam discriminados.

A discriminação não se dava apenas em razão da visibilidade (já que algumas vezes a visibilidade ostensiva acabava por desqualificar, não o sujeito, mas a própria consistência do preconceito, operando de forma a ressignificar a discriminação) de uma conduta homossexual de minoria, mas também por serem pessoas *pobres*. Haveria um encontro de preconceitos.

Ele se considera *pintosa*, mas como conseguiu se inserir no mundo do trabalho em um lugar melhor situado, teria mais condições de se *defender* da discriminação e do preconceito, situação que tornaria outros sujeitos, igualmente *pintosas*, mas alocados em lugares mais subalternizados na estrutura socioeconômica, em flagrante situação de alguma vulnerabilidade. Tom assim me conta:

Eles toleram você dependendo do seu nível social. Eu sou uma pessoa que todo mundo gosta porque eu trabalhei. Eu sempre tive uma posição de destaque na sociedade. Não sei se gostam, ou se toleram. Isso é visível: uns gostam e outros toleram. O maior preconceito é com as pobres e com os travecos. Alguns que são travecos são aceitos na sociedade, porque eles são cabeleireiros. Eles são bem aceitos. Porque eles têm uma clientela. Eles têm a mulherada que eles fazem cabelo e isso e aquilo (Tom, 53 anos).

Algumas páginas antes, eu discuti que a afeminação era um elemento que teria menos possibilidade de atitudes preconceituosas no que diz respeito à visibilidade, pois ela resguardaria o lugar intocável da “heterossexualidade hegemônica” a partir do lançamento de luz sobre lugares dicotômicos e bem marcados.

No ponto trazido por Tom, agora, a questão é um pouco distinta, já que a afeminação, isto é, performances de gênero que fazem alguns homens com conduta homossexual serem reconhecidos como *pintosas* ou mesmo a identidade de gênero das travestis está em relação direta com a questão de classe. Quando olhados desde o ângulo

das performances de gênero, neste caso, associados à condição socioeconômica, há um trânsito rumo a lugares menos nobres na pirâmide da estratificação sexual (Rubin, 2011). Galgar espaços menos desconfortáveis na referida pirâmide estão associados, aqui, com o lugar na hierarquia social.

A bicha pintosa que tem um bom trabalho, a *travesti cabeleireira* ou *envolvida com o carnaval*, isto é, que tem uma renda e esta renda não vem da prostituição – este tema ronda todas as falas – estão melhores situadas e conseguem, inclusive, barganhar e conseguir a *tolerância* e, até, quem sabe, o *respeito das pessoas de sociedade*. Em síntese, o que conta o interlocutor é que o preconceito atingiria as pessoas afeminadas e pobres. A condição socioeconômica, em uma condição menos favorecida, ajudaria a potencializar a afeminação como uma categoria discriminável.

Considerações Finais

Tom, olhando pelo *retrovisor*, conforme dizia, entende que sua vida foi uma vida de *superação*. Superação da pobreza mais flagrante e superação de possíveis discriminações. Ele teria conseguido *vencer*. Entende-se respeitado como é, *sem máscaras e sem sobrenome importante*. Se diz respeitado como pessoa e como profissional, uma vez que *é conhecido* e tem *livre acesso* a todos os lugares da cidade. *Todos sabem que eu sou uma bicha. Que eu sambo mesmo. Que eu sou pintosa e caceteira. Mas que sou muito sério quando tem que ser sério.*

Em linha gerais, este artigo problematizou a trajetória de Tom (53 anos). Ele pertence à rede dos *homens de quase sessenta*, com a qual estabeleci contato durante a etnografia. Eu poderia ter elencado outros interlocutores, mas entendi que as histórias contadas por Tom, ainda que por caminhos diferentes, acabaram me conduzindo a pensar as várias faces dos processos de *coming out* que são construídos pelas pessoas a partir de formas distintas de se relacionar com os regimes de visibilidade em contextos específicos.

Sendo assim, dialoguei com a literatura que fala sobre *closet* na tentativa de ver como estas formulações conceituais poderiam conversar com o meu campo. Mas não apenas isso, a ideia de “regimes de visibilidade” me foi, igualmente muito cara, apontando a necessária atenção que eu deveria ter com os trânsitos operados nos últimos cinquenta anos deslocando e transformando o “lugar social da

homossexualidade” (Carrara, 2005). Em um primeiro momento, quem sabe, eu tenha sido levado a pensar que este era um processo que se operava apenas nos grandes centros urbanos e de lá era irradiado para as demais regiões do país.

Este artigo, nesse sentido, tentou mostrar como em cenários menores, numa pequena cidade, há uma complexidade de estratégias e algumas formulações conceituais ganham significados muito particulares. Os contornos da visibilidade, da afeminação, da masculinidade, enfim, destas performances de gênero em articulação com outros marcadores produtores de diferença social, fundamentalmente, classe, permitem algumas reflexões que complexificam contextos que, *a priori*, poderíamos supor como bastante simples.

Outro elemento que parece destacável é a diversidade de situações com as quais o interlocutor precisou lidar. Não há uma homogeneidade nas performances dos sujeitos e, muito menos, em suas trajetórias. Tentei mostrar no texto, que o fato de haver diversas nuances em sua experiência não inviabiliza uma análise mais conjuntural, pois, ainda que haja um contexto diverso, há possibilidades de aproximações a partir de ângulos distintos.

A trajetória de Tom, iniciada com o que ele entende ser uma *saída tardia do armário*, apresenta a possibilidade de vivência de uma conduta homossexual na cidade do interior no enfrentamento de desafios e ultrapassando as barreiras que, possivelmente, seriam interpostas por preconceitos e discriminações. Há custos, certamente: a exposição, por exemplo. Mas, como diria a canção, *cada um sabe a dor e a delícia de ser o que é*. Meu interlocutor, talvez, tenha conseguido administrar esta tensão ao longo do curso de sua vida, o que lhe converte hoje em uma sensação de realização e vitória diante de um destino piorado ao qual parecia estar destinado em vista de suas origens sociais.

Notas

1. Para uma abordagem mais pormenorizada sobre a região são muito oportunos os trabalhos de Souza Lima (1995) e Machado (2009).
2. Disponível em <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=500320>. Acesso em 06/03/2016.
3. Semelhante possibilidade de resolução foi utilizada por Regina Facchini em sua tese de doutorado. Ver Facchini (2008).
4. Burgess foi um importante professor e pesquisador da “segunda” escola de Chicago. Trabalhou com Robert Park. Sua crítica a Kinsey consistia em afirmar que “o comportamento é sempre moralmente avaliado. Não há comportamento humano sem avaliação moral e, portanto, social (Gagnon, 2006, p. 406).

5. Para outros olhares sobre o debate acerca dos regimes de visibilidade, ver Meccia (2011), Henning (2014), Saggese (2015).
6. Sobre os aplicativos disponíveis em smartphones e relações mediadas pela *internet*, ver Miskolci (2009, 2014). Sobre o *Grindr*, são interessantes as observações de Braga (2013).
7. Estas questões aparecem com maior vagar nas análises de Gustavo Saggese (2015). Sua tese foi fundamental para minha percepção a este respeito.
8. Raymond Berger (1996), no seu estudo clássico sobre envelhecimento de pessoas com conduta homossexual nos Estados Unidos de começo da década de 1980, mostra uma série de casos em que os primeiros desejos são vistos como um momento de dúvida e experimentação, pois os sujeitos ainda têm a conduta heterossexual como matriz de normalidade.
9. Sobre “montar-se” e “estar em travesti”, ver Carvalho (2011).
10. *Dar pinta*, segundo meu interlocutor, é *demonstrar que se é gay, é não ter vergonha de ser bicha*. De maneira geral, esta expressão é própria a pessoas com conduta homossexual mais afeminadas, ou que se utilizam do “exagero” nas performances de gênero, caricaturando o feminino. A pessoa que *dá pinta* é uma pessoa *pintosa*.
11. *Caceterinha* é uma variação de *caceteria*, um sinônimo, entre meus interlocutores do Pantanal, para referir-se à *bicha*. Esta expressão é utilizada, especialmente, para referir-se a *bichas* que têm uma quantidade grande e variada de parceiros.

Referências Bibliográficas

BERGER, Raymond. **Gay and Gray: the older homosexual man.** (2nd Edition). Binghamton, NY: Haworth Press, 1996.

BRAGA, Gibran T. '*Não sou nem curto*'. Prazer e Conflito no Universo do Homoerotismo Virtual. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia). PPGSA UFRJ, 2013.

CARRARA, Sérgio. O Centro Latino Americano em Sexualidade e Direitos Humanos e o 'Lugar' da Homossexualidade. In. GROSSI, Miriam Pillar [et al.](org). **Movimentos sociais, educação e sexualidades.** Rio de Janeiro: Garamond. 2005.

CARVALHO, Mario Felipe de Lima. "*Que mulher é essa?*": identidade, política e saúde no movimento de travestis e transexuais. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva). Instituto de Medicina Social: Rio de Janeiro: UERJ, 2011.

CORRÊA, Lúcia Salsa; CORRÊA, Valmir Batista. **A história do Pantanal contada pelo MUHPAN.** São Paulo: Via Imprensa Edição de Artes, 2013.

FACCHINI, Regina. **Entre umas e outras:** mulheres (homos)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas. Campinas-SP, 2008.

FRY, P. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: FRY, Peter. **Para inglês ver:** identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 87-115

GAGNON, John H. **Uma interpretação do desejo.** Ensaio sobre o estudo da sexualidade. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

GREEN, James Naylor. **Além do carnaval:** a homossexualidade masculina no Brasil do

Sobre memória e condutas homossexuais:
problematizando a trajetória de Tom no Pantanal-MS

século XX. São Paulo: EDUNESP, 2000.

HENNING, Carlos Eduardo. **Paizões, Tiozões, Tias e Cacuras**: Envelhecimento, Meia Idade, Velhice e Homoerotismo Masculino na Cidade de São Paulo. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Estadual de Campinas. Campinas-SP, 2014.

MACHADO, Maria Fátima Roberto. **Museu Rondon**: antropologia e indigenismo na Universidade da Selva. Cuiabá: Entrelinhas, 2009.

MECCIA, Ernesto. **Los últimos homosexuales**. Sociología de la homosexualidad y la gaycidad. Buenos Aires: Gran Aldea Editores, 2011.

MISKOLCI, Richard . O armário ampliado: notas sobre sociabilidade homoerótica na era da internet. **Gênero**, v. 9, p. 171-190, 2009.

MISKOLCI, Richard . Negociando visibilidades: segredo e desejo em relações homoeróticas masculinas criadas por mídias digitais. In. **Bagoas** - Estudos gays: gêneros e sexualidades, v. 8, p. 51-78, 2014.

MOUTINHO, Laura. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. **Cad. Pagu**, Campinas, n. 42, p. 201-248, jun. 2014.

PASSAMANI, Guilherme R. **O arco-íris (des)coberto**. Santa Maria, RS: Editora da UFSM, 2009.

PASSAMANI, Guilherme R. **Na batida da concha**. Sociabilidades juvenis e homossexualidades reservadas no interior do Rio Grande do Sul. Santa Maria-RS: Editora UFSM, 2011.

PISCITELLI, A. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. In. **Sociedade e Cultura**: Goiânia, v. 11, n. 2, 2008.

RUBIN, Gayle. [1984]. Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. In. RUBIN, G. **Deviations**: A Gayle Rubin Reader. Durham, NC: Duke University Press, 2011.

SAGGESE, Gustavo Santa Roza. **Entre perdas e ganhos**: homossexualidade masculina, geração e transformação social na cidade de São Paulo. Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2015.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Epistemologia del armario**. Barcelona: Ediciones de La tempestad, 1998.

SEIDMAN, Steven. **Beyond the Closet**: the transformation of gay and lesbian life. London & New York: Routledge, 2002.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **Um Grande Cerco de Paz.** Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis-RJ: Vozes, 1995.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso.** A homossexualidade no Brasil da colônia à atualidade. Rio de Janeiro: Record, 2000.

**O gosto amargo do perfume:
gênero e estilo na produção da
Banda Uó**

The bitter taste of perfume:
genre/gender and style in the
production of Banda Uó

Gibran Teixeira Braga

Doutorando em Antropologia Social - USP
Pesquisador do Núcleo de Estudos sobre Marcadores
Sociais da Diferença da USP
gibranteixeira@yahoo.com.br

Resumo: A Banda Uó é um grupo musical de Goiânia (atualmente em São Paulo) formado por dois homens cisgênero gays e uma mulher trans, que faz sucesso entre diferentes segmentos do público jovem. Suas músicas e videoclipes utilizam referências da música pop internacional e de estilos brasileiros populares, como o tecnobrega. Nesse artigo, pretendo apontar como certos marcadores sociais da diferença, entre eles gênero, sexualidade, raça, classe, identidade nacional e geração, aparecem nas músicas e videoclipes da Banda, bem como em sua biografia e no público atingido. Argumento que, ao mesmo tempo em que se reafirmam certos estereótipos associados aos marcadores, estes também são ressignificados a partir de articulações inusitadas e desestabilizadoras, tanto na produção do grupo quanto na circulação de sua imagem e no seu público.

Palavras-chave: música; estilo; marcadores sociais da diferença.

Abstract: Banda Uó is a musical group from Goiânia (currently in São Paulo) formed by two cisgender gay men and a trans woman who is popular among different segments of the young audience. Your music and video clips uses references of international pop music and popular Brazilian styles such as tecnobrega. In this article, I point out how certain social markers of difference, including gender, sexuality, race, class, national identity and generation, appears in the music and video clips of the band and in their biography and in the reached public. I argue that, while it reaffirmed certain stereotypes associated with social markers, these are also reinterpreted through unusual and destabilizing articulations in the group production as in the circulation of its image and in its public.

Keywords: music; style; social markers of difference.

Introdução¹

Nesse artigo, pretendo discutir a articulação entre marcadores sociais da diferença, como gênero, sexualidade e raça, a partir da atuação do grupo musical Banda Uó, isto é, sua produção audiovisual (músicas e clipes), além de sua formação e da circulação dos integrantes e de seus produtos. Esta reflexão é parte de minha pesquisa de doutorado, na qual procuro investigar a relação do estilo com os marcadores sociais da diferença em certas festas que reúnem pessoas para ouvir música, dançar, beber e paquerar na cidade de São Paulo.²

O trabalho de campo vem se desenvolvendo em dois recortes: o primeiro é composto por festas realizadas em estabelecimentos privados, com cobrança de entrada e/ou consumação mínima, onde se escuta música *pop*, especialmente estadunidense. Estas festas atraem majoritariamente rapazes gays, com uma média de idade entre 18 e 23 anos.³ O segundo recorte é composto por festas que se realizam total ou parcialmente no espaço público (como ruas, praças, largos, etc...), costumam reunir um público mais diversificado em termos de preferências erótico-afetivas e faixa etária (25-35 anos, em média), e apresentam estilos musicais variados, que vão desde música brasileira das décadas de 1970, 1980, passando por ritmos regionais do Norte e do Nordeste, até gêneros da música eletrônica, como *house* e *disco*.⁴

Um elemento analítico que aproxima as duas cenas é a insuficiência do marcador da sexualidade como único eixo de produção destas sociabilidades específicas.⁵ Trabalhos recentes sobre sociabilidades e sexualidades no Brasil têm tratado de observar a relevância de outros marcadores, tais como classe, raça, geração, na composição de tais ambientes.⁶

Algumas pesquisas, notadamente a de Isadora Lins França (2010), buscam ampliar o escopo da análise, incluindo o universo de bens consumidos que, por sua vez, compõem “lugares consumíveis”. Em minha etnografia, observo como este universo é amplo e multifacetado; tenho como objetivo traçar as relações entre indumentária e apresentação pessoal, gostos musicais, práticas erótico-afetivas e discursos sobre gênero e sexualidade. Assim, pretendo contribuir com o campo dos estudos sobre sociabilidades e sexualidades, preenchendo certa lacuna no que diz respeito ao papel da música e do estilo na construção de cenas de sociabilidade.⁷ De maneira semelhante, os estudos sobre “circuitos de jovens urbanos”, elencados por José Guilherme Cantor Magnani (2005), muitas vezes carecem de um olhar mais detido não só sobre música e estilo, mas também sobre gênero e sexualidade. Portanto, em minha pesquisa, creio fundamental aliar os

aportes dos estudos subculturais/pós-subculturais e sobre música popular à perspectiva interseccional dos marcadores sociais da diferença.

A escolha da Banda Uó como objeto desta reflexão busca dar conta de sua inserção múltipla no campo: não apenas o conteúdo de suas músicas e videoclipes mobilizam representações presentes no imaginário deste universo, como seus produtos circulam entre as duas cenas que esbocei acima. Além disso, os próprios integrantes do grupo também circulam: são figuras recorrentes em tais cenas da cidade de São Paulo. Em breve, falarei mais sobre a Banda. Antes, é necessário contextualizar a discussão dos marcadores sociais da diferença, cuja perspectiva orienta a análise a seguir.

Interseccionalidade e marcadores sociais da diferença

Especialmente a partir da década de 1980, feministas negras, como Kimberlé Crenshaw (1989; 1994) e bell hooks (1981), estimulam um debate acerca de certa miopia da teoria feminista corrente, que tendia a produzir uma categoria universal de mulher, sem levar em conta diferenças relativas a classe e raça, resultando em um feminismo excludente, como lembra Laura Moutinho (2014). Este novo impulso crítico é denominado “interseccionalidade” por Crenshaw (1994). Esta abordagem propõe que os processos de etnicidade, raça, gênero, classe, entre outros, precisam ser considerados em relação para apreender as complexidades da dinâmica social, segundo Floya Anthias (2013).

A interseccionalidade proporciona então um olhar mais abrangente e reflexivo a tais processos, atento às múltiplas dimensões da constituição dos sujeitos. Nas ciências sociais brasileiras, tal referencial ganha força no trabalho de autoras como Adriana Piscitelli, para quem a interpretação teórica dos objetos a partir de categorias de articulação oferece

ferramentas analíticas para apreender a articulação de múltiplas diferenças e desigualdades. É importante destacar que já não se trata da diferença sexual, nem da relação entre gênero e raça ou gênero e sexualidade, mas da diferença, em sentido amplo para dar cabida às interações entre possíveis diferenças presentes em contextos específicos. (Piscitelli, 2008: 266)

No Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP), a adoção da perspectiva interseccional desencadeou a criação do Núcleo de Estudos sobre Marcadores Sociais da Diferença, o NUMAS, que integro.

O núcleo conta com a participação de pesquisadores como Laura Moutinho que, enfatizando o caráter situacional e contextual dos marcadores, afirma que

tempo e espaço são operadores ocultos na forma como os marcadores sociais da diferença se articulam na literatura analisada, construindo sujeitos e *cenas* diversas. Cada marcador opera com múltiplas perspectivas de tempo que ganham sentido em espaços distintos. ” (Moutinho, 2014: 238, ênfase minha.)

Lilia Schwarcz, também pesquisadora do NUMAS, reforça o aspecto relacional da produção dos marcadores sociais da diferença, perspectiva fundamental para que as interpretações apreendam a complexidade das representações culturais:

entende-se raça, gênero, sexo, geração, região e classe como categorias classificatórias compreendidas como construções situadas – locais, históricas e culturais –, que tanto fazem parte das representações sociais como exercem influência real no mundo, por meio da produção e reprodução de identidades coletivas e de hierarquias sociais politicamente efetivas. Esses “marcadores” são, por sua vez, regulados por convenções e normas e podem ser considerados categorias que, apesar de sua singularidade contextual, não adquirem seu sentido e eficácia isoladamente. É a íntima conexão – as relações que diferentes marcadores estabelecem entre si – que lhes confere sentido. Melhor dizendo, embora não sejam redutíveis umas às outras, essas categorias refletem, assim como produzem, cotidianamente, modelos, costumes, ideologias, mitos e representações e mostram-se sempre “em relação”. Na verdade, a própria efetividade de sua percepção se dá a partir do confronto, do contraste, da tensão ou do entrelaçamento de diferentes marcadores de diferença. (Schwarcz, 2015: 8).

Munido desse referencial teórico, pretendo então explorar como se dão a produção e a reprodução dos marcadores na atuação da Banda Uó. A análise parte de três dimensões referentes ao grupo: sua própria composição e a circulação de seus integrantes; o conteúdo produzido, quais sejam, as músicas e os videoclipes; e a circulação deste conteúdo. Estas três dimensões, como espero demonstrar a seguir, se interligam em um complexo e por vezes contraditório arranjo de categorias da diferença como raça, classe, gênero, sexualidade e geração.

O estudo de produtos culturais como a música e sua relação com a organização social vem crescendo nos últimos anos, atentando para seu potencial reprodutivo e disruptivo de representações coletivas. Trabalhos que aliam o estudo de subculturas e/ou culturas juvenis à música têm tratado de lançar olhares compreensivos sobre a articulação de marcadores tais como gênero e sexualidade (Bradby, 1993; Amico, 2001; Bradby & Laing, 2001), geração e estilo (Bennett, 1999; Haenfler, 2012); e gênero, raça e sexualidade (Loza, 2001; Middleton & Beebe, 2002; Lawrence, 2011). No contexto

brasileiro, destacam-se trabalhos como os de Fernanda Eugênio (2006), Pedro Peixoto Ferreira (2006), Rosemary Lobert (2010), Rafael Noletto (2012) e Ane Talita Rocha (2013). Com este artigo, busco apresentar uma contribuição que alia a perspectiva dos marcadores sociais ao vibrante campo dos estudos musicais, acreditando que a “música é frequentemente a base de experiências coletivas e públicas” (Hesmondhalgh, 2013: 1-2, tradução minha).

Assim, pretendo mostrar que aspectos relacionados ao gênero, sexualidade e geração dos próprios integrantes da banda informam o conteúdo produzido, que por sua vez, explora e rearticula imaginários sobre identidade brasileira, classe, gênero e sexualidade. A circulação dos produtos e da banda mostra um movimento interessante em termos de geração, sexualidade e universo de gostos.

O papel do estilo

Em minha interpretação, enfatizo a relevância do conceito de estilo, entendido como um referente amplo de mobilização de gostos musicais e estéticos e expressões erótico-afetivas, localizados em recortes articulados de tempo-espço. Faz-se necessário, portanto, localizar minha abordagem do conceito em relação aos usos encontrados na bibliografia das ciências humanas.

A consolidação do estilo como uma categoria de análise nas ciências sociais remonta pelo menos à década de 1970. Um exemplo desta emergência vem a partir da teoria da distinção, elaborada por Pierre Bourdieu (1983[1979]), que liga estilos de vida a gostos de classe, como componentes de seu quadro teórico, no qual diferentes tipos de capital compõem campos distintos na organização social.

Outra abordagem que desponta no mesmo período é a da teoria subcultural, desenvolvida pelo CCCS (*Centre for Contemporary Cultural Studies*) da Universidade de Birmingham, no Reino Unido. Esta teoria utilizava “a premissa original da Escola de Chicago, de que as subculturas forneciam a chave para a compreensão do desvio como o comportamento normal em face de circunstâncias sociais particulares” (Bennett, 1999: 600, tradução minha.) No entanto, o contexto das culturas juvenis britânicas do pós-guerra produziu um deslocamento na ênfase dos estudos, de “gangues jovens” para culturas juvenis mais centradas no estilo, como os *Teddy boys*, *mods*, *rockers* e *skinheads*.

(*idem*)

A relação entre culturas juvenis, gosto musical e estilo ganha assim um *corpus* teórico e etnográfico hoje clássico e referência incontornável para os estudos subsequentes. Trabalhos como os de Cohen (2005[1972]), Hall & Jefferson (1976) e Hebidge (1979) são exemplos deste *corpus*.

No entanto, desenvolvimentos posteriores apontam que, bem como a ideia de “gostos de classe e estilos de vida” de Bourdieu, a teoria subcultural não superava o paradigma da classe como principal orientador da produção de diferenças de gosto e modos de vida, além de terminar por construir grupos cuja coesão se encontrava mais na produção teórica a respeito do que no mundo empírico. Consoante às críticas pós-modernas e à virada pós-estruturalista que caracterizam as décadas de 1980 e 1990, surge um campo que, por falta de melhor nomenclatura - reflexo aliás de certa “crise das certezas” nas ciências humanas - poderia ser chamado de “pós-subcultural”. (Bennett & Kahn-Harris, 2004; McRobbie, 1994; Muggleton & Weinzierl, 2003.)

Nesta contenda, o conceito de estilo oscila entre diversos usos, que vão desde ao mais abrangente “estilo de vida” até o uso mais concentrado na mobilização de signos estéticos corporificados, próximo à ideia de estilo pessoal consolidada no senso comum. Andy Bennett, por exemplo, defende que:

[...] ao alocar a experimentação como uma característica central das identidades da modernidade tardia, o conceito de estilo de vida dá conta do fato de que os indivíduos irão muitas vezes selecionar estilos de vida que não são de jeito nenhum indicativo de um *background* específico de classe. [...] Tudo isso não é para sugerir que o “estilo de vida” abandona qualquer consideração de questões estruturais. Antes, “estilo de vida” permite ver que o consumo oferece ao indivíduo novas formas de negociar tais questões. (Bennett, 1999: 607, tradução minha.)

A seguir, o autor usa o exemplo do que chama de *urban dance music*⁸ para complexificar a relação entre gosto musical e estilo pessoal, cuja ligação aparecia nos trabalhos da CCCS de forma muito direta; esta crítica é recorrente na revisão dos estudos da escola subcultural:

Parece-me, no entanto, que, antes que assinalar o fim de uma “tradição” subcultural, a *urban dance music* possibilita novas formas de entender como pessoas jovens percebem a relação entre gosto musical e *estilo visual* que negam a noção de uma relação homológica e fixa entre gosto musical e *preferências estilísticas* ao revelar a natureza infinitamente maleável e

intercambiável das últimas quando estas são apropriadas e incorporadas pelos indivíduos como aspectos de escolha de consumo. (Bennett, 1999: 613, tradução e ênfases minhas).

Já Benjamin Woo procura superar o *fetichismo do estilo* da teoria subcultural sem cair na re-fetichização apontada por ele nos estudos pós-subculturais. Segundo o autor, tais estudos reproduzem certa *romantização*, ao lançar mão da ideia de *resistência*, para substituir a ideia do estilo como expressões autênticas, ainda que mediadas, de problemáticas de classe. Pensando em “resistência”, os elementos simbólicos poderiam então ser utilizados para construir uma identidade fora das restrições de classe e educacionais (Woo, 2009.)

A relação entre estilo e classe é complexa e permanece em debate. No entanto, meu objetivo ao citar o trabalho de Woo é apontar seu uso abrangente do termo *estilo*. Ao recuperar criticamente a concepção de estilo da teoria subcultural clássica, o autor aponta para uma perspectiva que supera a ideia restrita de estilo pessoal sem, no entanto, adotar o *estilo de vida* recuperado pelos estudos pós-subculturais/pós-modernos:

O estilo distintivo de cada subcultura e os subsistemas que o compõem - isto é, indumentária, música, gírias, e rituais (Cohen, 2005) - constituem uma “homologia sócio-simbólica”, um sistema simbólico altamente ordenado que expressa aspectos da vida e da experiência do grupo. (Woo, 2009: 24, tradução e ênfases minhas.)

Neste trecho, vemos que, ao contrário de outros trabalhos citados, em que *estilo* geralmente se refere à indumentária, e *estilo de vida*, ao sistema simbólico mais amplo - independentemente de quão homólogo ou fluido ele seja - aqui, estilo é um sistema, em que indumentária é apenas um dos componentes.

Na academia brasileira, este debate ganha corpo na Antropologia Urbana, especialmente nos trabalhos de Gilberto Velho⁹ e José Guilherme Cantor Magnani. Neste bojo, etnografias que articulam cidade, juventude e estilo se multiplicam no Brasil nas últimas décadas¹⁰. Enquanto, na esfera internacional, o campo se dividia entre os que defendiam a manutenção da categoria de subculturas ou culturas juvenis (Feixa, 2004; Woo, 2009) e os que propunham o uso de *tribos urbanas* (Maffesoli, 1987) ou *neo-tribos* (Bennett, 1999), o autor propõe a ideia de *circuitos de jovens urbanos*, deslocando o foco da idade e da geração e buscando, a partir de uma ênfase na etnografia, apreender como se dá a produção do espaço a partir da prática social dos agentes (Magnani, 2002),

consoante com o projeto de consolidação de uma Antropologia Urbana brasileira.

Aqui, estilo surge mais uma vez como *estilo de vida*. A inspiração bourdeusiana que, com maior ou menor independência, alinha classe social e estilo de vida, parece informar o uso da categoria, como sugere um trecho em que se compara diferentes circuitos jovens paulistanos; estes são agrupados de acordo com a aproximação ou diferenças de “estilo de vida e/ou classe social”. (Magnani, 2005: 200).

Em estudos sobre sociabilidade e sexualidade no Brasil, estilo tem sido trabalhado a partir de sua faceta mais visual e pessoal, dizendo respeito aos elementos que cada pessoa mobiliza em seu corpo, como vestuário, penteados, acessórios, posturas, caso dos trabalhos de Regina Facchini (2008), Vega (2008), Isadora Lins França (2010) e Rocha (2013). A cuidadosa etnografia de França, entretanto, dá conta de perceber as diversas relações de reciprocidade entre estilo pessoal e ambientes de sociabilidade, ainda que a categoria privilegiada seja a de consumo, como aponta o próprio título do trabalho: “consumindo lugares, consumindo nos lugares.”

Em minha pesquisa, busco aliar o conceito de estilo herdado da teoria subcultural à concepção comumente encontrada na História da Arte e na Teoria e Crítica Literária; na definição de Susan Sontag, “estilo é um conceito que se aplica a qualquer experiência (sempre que falamos de sua forma ou qualidade).” (Sontag, 1987: 49) A autora afirma ainda que qualquer “discurso, movimento, comportamento, objeto” (idem, *ibid.*) é passível de ser apreendido em termos de estilo.

Esta perspectiva mais ampla, aliás, está presente nas clássicas formulações da coletânea que simboliza a fundação do campo da teoria subcultural (Hall & Jefferson, 1976). Ao investigar o estilo, a preocupação dos autores era não só com “os materiais disponíveis ao grupo para a construção de identidades subculturais (indumentária, música, fala)”, mas também com “os contextos (atividades, experimentações, lugares [...]).” (Clarke et al., 1976: 53, tradução minha). A crítica se voltava ao tratamento dado pela mídia de então, que tendia a “isolar as coisas, às custas de seu uso, de como elas são tomadas de empréstimo e transformadas, das atividades e dos espaços através dos quais elas são 'postas em ação', das identidades de grupo e perspectivas que imprimem um estilo *em* coisas e objetos.” (Idem: 53-54, ênfases no original).

O foco nos contextos é resgatado por Woo (2009), quando este busca superar o dilema subcultural/pós-subcultural através da ênfase na ação, pensando em atores subculturais e processos de incorporação mais fluidos e ambivalentes. Portanto, estilo, além de um conjunto de elementos corporificados que possibilita a identificação com semelhantes, é menos inscrito em coisas do que uma categoria que circula no universo pesquisado; não é somente pessoal, como também interage com o contexto em questão. O estilo é composto de formas e sensibilidades diversas de acordo com eventos e sociabilidades determinados, e só pode ser apreendido a partir da observação de situações específicas. Nas palavras de Facchini (2008: 107-108):

[...] os estilos não são produzidos por sujeitos pré-dados, que agem de maneira 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.

Tenho buscado perceber como os marcadores sociais da diferença se articulam em contextos espaço-temporais na composição do estilo. Interessa aqui pensar não só a citação e o deslocamento das normas sociais em relação ao sujeito, mas também a citação e o deslocamento do próprio estilo nas dinâmicas espaço-temporais que compõem a vida social de diferentes sujeitos.

No caso da análise da Banda Uó, estilo circula ainda como equivalente a gênero musical, como veremos a seguir. A ideia então é delinear o estilo nas diferentes dimensões da Banda abordadas aqui, como um sistema simbólico amplo, ainda que instável e sujeito a rearranjos e ressignificações, de acordo com a circulação e em constante diálogo com os marcadores sociais da diferença. Gostaria agora de explicar porque, de todos os marcadores citados acima, elegi gênero para estar no título do artigo, afim de encerrar o enquadramento teórico desta investigação.

Gênero: *Gender e Genre*

Gênero é uma palavra em português brasileiro que tem dois sentidos principais: um deles se refere a um conjunto de características de um objeto que o aloca em uma determinada classificação junto a semelhantes. É muito utilizado para pensar arte e produtos culturais: assim, temos *gêneros literários*, *gêneros cinematográficos*, *gêneros musicais*. Mas também é uma categoria taxonômica da biologia – seres humanos estão agrupados

em famílias, que contém determinados gêneros, que por sua vez, agrupam determinadas espécies. Grosso modo, esses usos de *gênero* referem-se a “tipos”. Quando queremos falar de coisas semelhantes entre si, dizemos: “coisas do gênero”.

Em seu segundo sentido, designa a característica masculina ou feminina de palavras e pessoas (ou seja, quando dizemos “o papel” significa que “papel” é uma palavra no gênero masculino, enquanto ao dizermos “a bala” indicamos se tratar de uma palavra no gênero feminino). É o chamado “gênero gramatical”.¹¹ Esse uso de *gênero* teve reflexo nos estudos sobre sexo ao longo do século XX, e foi reivindicado, especialmente por autoras feministas e nas ciências humanas, para indicar os conjuntos de características socialmente atribuídas ao sexo biológico que separam os seres humanos entre homens e mulheres. Trabalhos como o de Joan Scott (1990) buscam enfatizar o caráter eminentemente social do gênero, e rejeitam as justificativas biológicas, que naturalizam a diferença sexual e as implicações culturais associadas a estas. Autoras como Judith Butler (2003[1990]) e Donna Haraway (2004[1991]) avançam ainda mais na definição de gênero como uma categoria social que não só reforça, mas produz a própria diferença sexual.

Aliado à supracitada perspectiva interseccional, este uso de *gênero* é o que dá origem à concepção de gênero como um marcador social da diferença, ou seja, um conjunto de categorias classificatórias atribuídas e/ou reivindicadas pelos sujeitos, e que fazem parte de um sistema social de produção de diferenças.

O duplo sentido a que faço alusão no título então se refere, por um lado, ao *gênero musical* – e de certa maneira, cinematográfico, ao pensar as narrativas e estética dos videoclipes – e ao marcador social da diferença que produz femininos e masculinos.¹² Mais adiante, abordarei algumas relações empíricas entre os dois sentidos de gênero. Após este não tão breve preâmbulo, podemos enfim apresentar a Banda Uó.

A Banda

A Banda Uó é formada por Davi Sabbag e Mateus Carrilho, ambos vocalistas, compositores e produtores musicais, e Mel Gonçalves (ou simplesmente Mel, como é mais conhecida), vocalista, compositora, produtora multimídia e responsável pelo visual do grupo. Com um EP (*extended play*) e dois álbuns lançados, a Banda Uó se caracteriza

por produzir faixas que flertam com a música pop e ritmos regionais brasileiros, como o technobrega.¹³

A ligação com aspectos de certo universo gay brasileiro se evidencia já no nome do grupo.¹⁴ Em 2010, Davi e Mateus produziam uma festa chamada *Uó*, em Goiânia, e decidiram gravar um vídeo de divulgação para a festa, para o qual compuseram uma versão technobrega do sucesso *Teenage Dream*, da cantora *teen*¹⁵ estadunidense Katy Perry, denominada *Não Quero Saber*. Com o sucesso do vídeo, formaram com Mel a Banda Uó. “Uó” é uma expressão que há décadas circula em ambientes de sociabilidade LGBT, e caracteriza uma coisa muito ruim. Assim, já se explicita a ironia típica do grupo, que explorarei a seguir.

Em seguida veio *Shake de Amor*, mais uma versão em português de um *hit* dos EUA: *Whip my Hair*, canção de estreia da cantora Willow Smith. A Banda alcançou a grande mídia quando o clipe dessa música ganhou o prêmio de *webclipe* do ano na premiação da filial brasileira do famoso canal de música MTV, o VMB (Video Music Brasil) 2011. *Shake de Amor* seguia o estilo da primeira composição do grupo, ambas versões technobrega de sucessos estadunidenses, com letras em português sem compromisso de semelhança com as originais. No caso em questão, a original é uma espécie de canção de auto-ajuda, exortando os ouvintes a balançarem seus cabelos e se divertirem, sem se preocupar com o que outros dirão. Na versão brasileira, trata-se de uma história de vingança supostamente inspirada no caso real da apresentadora de TV e modelo brasileira Luciana Gimenez, que teve um filho com o cantor Mick Jagger, dos legendários Rolling Stones. No refrão, em que Mel repete vertiginosamente o verso “*vou me vingar de você*”, se inserem as vozes masculinas cantando “*é o Mick Jagger*”. O título remete também a Luciana, já que seus *merchandisings* de *shake* são famosos e muito parodiados por humoristas da televisão. Além disso, os versos “*Pode crer vai conseguir/ Tirar tudo desse rockstar*” reforça a referência a Jagger.

Luciana Gimenez é objeto de culto para muitos jovens gays no Brasil; a alusão à apresentadora indica assim a postura *camp* do grupo. Podemos definir *camp* como o modo irônico e ácido de se referir a produtos culturais e ao mundo de uma maneira geral que aparece em muitos contextos LGBT, especialmente entre homens gays, travestis e transexuais femininas. Frequentemente, o *camp* se expressa a partir do humor. Para Halperin (2012), o *camp* está relacionado a uma conexão específica entre *glamour* e

abjeção, que parece informar o que a autor chama de “*gay male culture*”.¹⁶ Ou, como lembra Nadine Hubbs:

o discurso *camp* é dialógico e transita na ambiguidade, oferecendo um significado na superfície para *outsiders* hostis e outro, mais profundo, para aliados entendidos.¹⁷ O discurso e a sensibilidade *camp* se distinguem, então, por uma picante justaposição nos reinos do estilo e da intenção, caracteristicamente através de uma convergência Wildeana de seriedade solene e artifício transparente. (Hubbs, 2007: 237, tradução minha.)

Assim, Luciana Gimenez é apropriada em contextos gays a partir desta sensibilidade *camp*, visto que sua figura reúne a beleza e elegância de uma modelo rica e bem-sucedida e uma suposta limitação intelectual, que se expressaria em seu programa de televisão, de caráter sensacionalista e popularesco. Se, para certa intelectualidade em geral, sua figura representa o ridículo ou mesmo o lamentável da cultura de massas, a apropriação *camp* de Luciana mistura o deboche e a adoração, levando a sério sua frivolidade ao mesmo tempo em que faz troça da crítica erudita.

É importante aqui ressaltar a própria formação do grupo: Davi e Mateus são rapazes declaradamente gays e Mel é uma mulher trans; os três circulam na cena noturna gay/alternativa de Goiânia desde antes da Banda. Assim, compartilham alguns dos símbolos desse contexto, como a própria auto-designação debochada de “uó”. Mas isto não é tudo: a cena de onde eles vêm poderia ser chamada de *hipster*¹⁸; os rapazes, antes da Banda Uó, formavam uma dupla de música *indie*.¹⁹ A indumentária e a apresentação pessoal são também fundamentais para compor um estilo característico, como visto no texto de apresentação do tumblr²⁰ da Banda: “Banda Uó, formada por 3 integrantes, vindos de Goiânia, com um visual bem *cool* e moderno, cabelos e bigodes descoloridos, roupas coloridas. Estão tão conectados com o eletrobrega e o eletromelody do Pará quanto ao pop descarado de Katy Perry e Willow Smith.”²¹

Vemos então como o estilo é um elemento que conecta certas relações entre *camp* e *hipster* e entre gêneros musicais na formação, produção, circulação e recepção da Banda Uó. Na citação acima, podemos ver como se articula um “visual *cool* e moderno” à conexão entre o *pop* estadunidense e ritmos regionais brasileiros.

No entanto, a conexão inicial do technobrega com estilos musicais internacionais não se limitou ao *pop* tão marcadamente voltado para adolescentes. A Banda também criou versões de músicas de grupos considerados inicialmente como

indie, mas que transitam para o pop, numa relação imbricada entre estilo musical e alcance de circulação.²² *Something Good Can Work*, da banda norte-irlandesa Two Door Cinema Club, virou *O Gosto Amargo do Perfume*, e *Last Night*, do grupo estadunidense The Strokes, se tornou *Rosa*.

Essa dupla referência indica a penetração da Banda Uó em um público *gay* mais jovem e reflete a crescente predominância do pop na cena noturna *gay*, apontada por Peterson (2011), ao mesmo tempo em que remete às suas origens *indie*, e repercute em acolhida pelo público *hipster*. Em matéria de 2013 na internet, a Banda é referida da seguinte maneira: “Ao transformar tecnobrega em indie, a Banda Uó saiu de Goiânia e conquistou os moderninhos paulistanos.”²³

A inspiração brega começa a aparecer mais ainda nas letras, além dos arranjos. *O Gosto Amargo do Perfume* conta a história de um homem traído, com todo o toque melodramático que o título sugere:

O gosto amargo do perfume dele
Quando beijo seu pescoço
Já não sai de mim
Onde quer que eu for
Eu vou pra aparelhagem
Te tirar da sacanagem
Disso tudo eu quero por um fim
Não aguento essa dor
Pro eletrobrega te levei
Fui eu que te joguei nas garras desse mundo sem pudor
Vi você dançando com o DJ
Naquela espaçonave que era cheia de computador

O cenário da música envolve as próprias festas de *aparelhagem*, e a parafernália tecnológica que caracteriza o universo do tecnobrega (ou eletrobrega). A história contada nessa música reproduz certos papéis de gênero, com certa moralização da sexualidade feminina e a consequente violência pelo homem, que não aceita que a mulher se relacione com outros homens:

Eu digo que acabou
Chegando em casa
Te arranco o couro com um pedaço de bambu
Diz que tu não me trai
Já não aguento mais
Eu te digo sua piranha
Sem vergonha vai tomar no cu
Eu sei que você vai

No videoclipe, a narrativa aparece com outras nuances. A história se passa no que parece ser uma cidade pequena do interior do Brasil, com arquitetura colonial. Vemos Mel entrando em casa pela janela, à noite, parecendo se esconder. Durante o dia, ela limpa a simplória casa, e vai se animando progressivamente até que sai de casa, arrumada e maquiada. O protagonista da canção - que não é interpretado por nenhum dos outros vocalistas, mas por um ator - está também na casa. Ele vai atrás dela e a interpela, aparentemente tentando convencê-la a não sair, sem sucesso. Ela se diverte cantando e dançando, não numa festa de aparelhagem estruturada, mas num bar tão simples quanto sua casa. Ao ver o cônjuge, vai até ele e o clipe termina em tom romântico, com os dois fazendo as pazes. A violência prometida na letra não se concretiza no vídeo.

Já *Rosa* retrata o apelo de um homem que, apaixonado por uma prostituta, almeja conquistá-la e encerrar sua carreira. A canção remete imediatamente ao clássico brega *Eu Vou Tirar Você Desse Lugar*. Lançada na década de 1970, é o maior sucesso do cantor Odair José, também de Goiás. A citação quase literal “*vou te levar desse lugar/ te tirar desse bordel*” reforça essa impressão.

David Halperin observa, em seu panorama da *gay culture* dos EUA, um gosto pelo melodrama, considerado pela crítica de arte como um gênero menor em relação aos dramas “sérios”. Desde o nome do primeiro EP, “Me Emoldurei de Presente pra te Ter”, o tom melodramático é presença constante nas produções da Banda Uó. O brega, bem como outros ritmos populares brasileiros, se ancora em letras carregadas de melodrama, o que pode indicar o apelo desse estilo em contextos urbanos entre o público gay mais amplo e a cena hipster, que tem se voltado cada vez mais para a produção popular brasileira, em busca de uma suposta autenticidade, em contraponto à simples “importação” de estilos estrangeiros. Como afirma Mateus em entrevista supracitada (ver nota 23): “O brega é pop. Acho que as pessoas sempre olharam muito pra fora, tentando 'fazer igual', nós de uma maneira indireta também fazemos isso, por causa das influências. Mas o pop nacional ganhou personalidade. Antes o legal era cantar em inglês, agora não.”

Com as primeiras letras aqui citadas, já podemos observar uma tendência que se confirma com as produções seguintes da Banda Uó: a predominância de narrativas acerca de relações heterossexuais nas canções. De um total de dezessete músicas, onze

abordam explicitamente contatos erótico/afetivos heterossexuais.²⁴ As outras seis se dividem em histórias que não giram em torno de erotismo/afeto, ou em que não é claro o gênero do eu-lírico ou do objeto de desejo. Halperin também ressalta a habilidade da *gay culture* em ressignificar narrativas heterossexuais da cultura *mainstream*, e se reapropriar dos produtos culturais convencionais a partir de outras simbologias. No entanto, é interessante perceber que aqui a relação entre estilo musical e sexualidade (e também entre os dois sentidos de gênero) é mais complexa ainda. Dois homens não-heterossexuais e uma mulher trans, cuja identidade de gênero não se alinha à designada pelo saber médico e pela sociedade transfóbica, escrevem canções sobre heterossexuais, consumidas em sua maioria por um público gay. É claro que elementos relacionados à sociabilidade homossexual emergem vez ou outra, como o próprio nome da Banda indica, mas as histórias são quase sempre sobre relações heterossexuais.

“Motel”: Pop e Popular

O sucesso dos primeiros lançamentos lhes rendeu contrato com uma gravadora em 2011. No ano seguinte, era lançado o álbum “Motel”, com 12 músicas inéditas mais *Shake de Amor* como faixa-bônus. As músicas novas não são versões, mas composições inteiramente originais, que passeiam por vários gêneros musicais brasileiros das últimas décadas, sempre flertando com o pop internacional. Os vocais não raro emulam certas técnicas vocais de estilos populares brasileiros, como o uso de notas estendidas e vibrato. As letras também mobilizam, além das questões de gênero e sexualidade que já apareciam, símbolos regionais que costuram uma certa identidade nacional. Além do Norte/Nordeste representados pelo ainda marcante acento technobrega, aparecem nas letras referências ao Rio de Janeiro, a nomes de artistas de samba, a paisagens sertanejas e à circulação erótica/afetiva entre estrangeiros e brasileiros.

Em *Faz Uó*, faixa de abertura, surge um artifício muito usado pelos grupos de technobrega, que é inserir o chamado para o público dos shows performarem uma marca gestual que representa o grupo em questão. Por exemplo, o grupo de aparelhagens Rubi inclui em suas letras uma referência a “fazer a pedra”, simbolizando com as mãos a pedra (rubi).²⁵ Como muitas canções do gênero, a letra de *Faz Uó* trata da própria Banda, de sua música e de sua dança.

Hoje eu acordei danado com fogo no rabo
Eu quero me acabar, me acabar
Vou pra Banda Uó ao som do brega, eu quero ver o dj tocar

O gosto amargo do perfume: gênero e estilo na produção da Banda Uó

A garota já botou sainha, da barraca tomou tacacá uh ah ah ah

A descrição do cenário inclui ainda o tacacá, iguaria típica da região amazônica, que inclui o Pará. Na sequência para o refrão, somos exortados a fazer “uó”, que como se aprende no videoclipe e nos shows, consiste em cruzar os braços na diagonal, na altura do rosto.

Vem menina, entra na roda
Aprende que isso tá virando moda
Ai garoto! Eu tô com medo
Vou aprender contigo
Mas isso vai ser segredo
Agora todos faz uó, faz uó, faz uó
O moleque maloqueiro, que faz uó
Os ratos de bueiro, que faz uó
E até os metaleiros, que faz uó
E Dom Pedro I, faz uó oh oh
A priminha gostosinha, que faz uó
O pedreiro lá da esquina, que faz uó
A tia da cantina, que faz uó
A Joelma e o Chimbinha, faz uó oh oh

Os “todos” que fazem uó incluem uma gama de figuras, compondo certo imaginário nacional: vão das mais corriqueiras a Dom Pedro I, passando pelos ídolos Joelma e Chimbinha, líderes da Banda Calypso, do Pará, sucesso da música popular contemporânea no Brasil.

Já *Búzios do Coração* é um axé romântico no estilo das canções melódicas que extrapolaram a Bahia na virada dos anos 1980 para os anos 1990. As referências à Bahia aparecem não só no gênero musical, mas em elementos da letra, como o próprio título ou a imagem da “mãe de santo”, referências às religiões afro-brasileiras – que, apesar de estarem espalhadas pelo país, são vistas pelo imaginário nacional como ligadas a esse estado. Além disso, o abadá, nome dado à camiseta-ingresso para blocos de carnaval pagos de Salvador, é um objeto típico do carnaval de rua baiano:

Nesse clima de romance vejo as suas nuances, cores do abadá
Eu não sou Seu Jorge nem pareço com Alcione, não tem nem
comparação
Não sou mãe de santo, mas entendo os búzios do seu coração

É interessante que apareçam os nomes de Alcione e Seu Jorge que, apesar de serem cantores que poderiam se encaixar na categoria de “românticos”, não tem uma origem ligada ao axé baiano. Alcione é natural do Maranhão e vive no Rio de Janeiro há

mais de trinta anos e Seu Jorge nasceu em Belford Roxo, município da Baixada Fluminense. Ambos são mais identificados com o samba. Minha hipótese é que a imagem racializada da Bahia, estado com maioria da população negra, acaba fornecendo o elo entre o contexto da canção com esses dois artistas, ambos negros.

Já em *Vânia*, somos apresentados a uma trabalhadora sexual, “interpretada” por Mel, enquanto os rapazes são os clientes. Trata-se de uma narrativa debochada, cujo humor às vezes resvala no preconceito de classe:

Prazer, meu nome é Vânia, quero te conhecer
Procure no orelhão, tem recado pra você
Bem aqui no morro minha função é dar prazer

O orelhão alude à prática, comum em grandes cidades do país, de trabalhadores do sexo (especialmente travestis prostitutas e garotos de programa) afixarem pequenos anúncios, contendo seus dotes e contato. Em termos da identidade de gênero, aliás, não é estabelecido se Vânia é uma mulher trans/travesti ou uma mulher cisgênero.²⁶ Já o morro indica que Vânia atuaria em uma favela.

A Vânia tá bonita, tá toda levardinha
Ela vai pra boate, fica mostrando a calcinha
Ela é muito pobre, gosta de churrasquinho
Passa necessidade, mas na foto faz biquinho

Por um lado, são reproduzidos certos estereótipos negativos associados a mulheres cis e trans que vivem sua sexualidade de maneira não-recatada: “*Tarada, safada, a Vânia não vale nada*”. Por outro lado, Vânia não parece oprimida. Pelo contrário, parece se divertir com toda a situação:

Fica muito louca, vomita na calçada
Piercing no umbigo, bundinha empinada
Todos querem ela e todos podem ter
O tamanho da pistola faz a Vânia enlouquecer
Eu já fui cliente, então posso falar
A Vânia é uma delícia, ela nunca quer parar
Barriga de fora, toda assanhada
Quando sobe em cima, ela não quer saber de nada

Como na maioria das músicas da Banda, em *Vânia*, os rapazes dividem um eu-lírico masculino, enquanto Mel representa o feminino na narrativa. Portanto, Mel “é” Vânia, e Vânia está presente. Além disso, o público majoritariamente de moços gays

parece se identificar mais com Vânia do que com o cliente interpretado por Mateus e Davi. Podemos evocar aqui a hipótese de Halperin, para quem

Como uma prática cultural, a homossexualidade masculina envolve uma forma característica de receber, reinterpretar, e reutilizar a cultura *mainstream*, de decodificar e recodificar significados heterossexuais e heteronormativos já codificados nessa cultura, de modo que eles funcionem como veículos de significados gay ou *queer*. (Halperin, 2012: 12, tradução minha)

No entanto, o caso analisado aqui difere dos exemplos de Halperin, uma vez que os produtores destas narrativas já são eles próprios, diferente dos exemplos do autor, parte desta “prática cultural”. Assim, o movimento é duplo, de narradores “homossexuais”²⁷ passando por uma narrativa heterossexual, ressignificada por um público homossexual. O limite da teoria halperiana reside justamente na diferenciação entre *gay culture* e o que ele chama de “cultura hipster heterossexual” (*straight hipster culture*). Esta, segundo ele, se apropriaria ironicamente de elementos *camp* da primeira, fazendo um humor que excluiria os autores e o público da abjeção representada no produto. Seria um “rir dos outros”. O problema é que esse sistema teórico não contempla casos “híbridos” como o da Banda Uó, em que a ironia não se localiza apenas na recepção do público *gay*, mas na própria utilização pelos compositores de elementos do universo heterossexual na produção de seus vídeos e músicas, cujos autores não são “heterossexuais”.

A faixa *Gringo* conta com a produção do conceituado produtor estadunidense Diplo, que alcançou fama mundial ao produzir o álbum de estreia da *rapper* do Sri-Lanka M.I.A., com quem namorava à época. A relação de Diplo com a música brasileira se torna notória nesta ocasião, já que o primeiro hit que produziu com M.I.A., *Bucky Done Gun*, continha o *sampler* de um funk chamado *Injeção*, da carioca Deize Tigrona. Numa espécie de meta-linguagem, *Gringo* trata dos desencontros amorosos entre um gringo loiro e um eu-lírico que, apesar de não ser referido em termos de gênero, é “interpretado” por Mel, enquanto os rapazes fazem as vezes de uma espécie de amigo da pessoa desejada, que ajuda o gringo a encontrá-la:

(Davi e Mateus) : Tá vendo aquele gringo subindo a favela
Ele tá te querendo, onde você tá?
Peguei minha bicicleta, daí fui te procurar
Já tô no quarto morro descendo a ladeira
Meu rego tá suado de tanto pedalar
Só falta você ter viajado pro Pará

(Mel): Baby, uh, esse loiro que eu quero (na cama, na cama, na cama)

Uh, Tá no Rio de Janeiro (na cama, na cama, na cama)
Te quero de corpo inteiro (na cama, na cama, na cama)
Mas eu só te encontro em fevereiro!

Nestas estrofes, vê-se como, talvez inspirados pelo próprio Diplo, declaradamente apaixonado pelo Rio de Janeiro, o espaço e o tempo de uma relação erótico-afetiva internacional são marcados pela imagem do turismo: Rio de Janeiro, fevereiro (carnaval) e a imagem do morro e da favela. Há ainda uma ponte entre Rio de Janeiro e Pará, referência constante para a Banda Uó.

Em meu trabalho de campo, o conceito de cronotopo, de Mikhail Bakhtin, vem se mostrando útil em duas dimensões. Segundo o autor, a ideia de cronotopo na literatura indica “a interligação fundamental das relações temporais e espaciais” (Bakhtin, 1998: 211). Na etnografia, tenho utilizado o conceito para pensar o caráter espaço-temporal das próprias unidades de análise, isto é, as festas, chamando-as de “cronotopos situacionais”. Além disso, considerando as referências de espaço e tempo elementos fundamentais na composição do estilo, venho pensando também em “cronotopos de referência”. Assim, podemos dizer que o cronotopo de referência do flerte narrado em *Gringo* é bem demarcado a partir de certos símbolos de um dos retratos mais típicos do Brasil: Rio de Janeiro-favela-carnaval.

Do Rio de Janeiro (com uma pitada de Pará), vamos para um cronotopo mais próximo às próprias origens da Banda. A faixa *Cowboy*, como o título indica, remete ao centro-oeste. As imagens do clipe confirmam a construção desse cronotopo, que exhibe um cenário rural sem datação clara. O enredo é um melodrama com traição, casamento, fuga e assassinato, em paisagem sertaneja, aspecto reforçado pela letra da música.

(Mateus) Eu disse que essa história tinha um final triste
Que na Sessão da Tarde eu nem era o príncipe
Eu fui só o jegue que você galopou
(Davi) Não venha fazer a moça estilo faroeste
Cê tá mais pra vilã barata do agreste
Não sei mais como posso ser usado assim
(Mel) Sou cowgirl infeliz
Sou traíra de mim
Não mereço mais o seu amor
Lacei outro peão
Tinha tudo na mão
Mas eu não posso deixá-lo ir

(Davi e Mateus) Cavalsa em mim
Eu acho que eu mereço ser tratado assim

O gosto amargo do perfume: gênero e estilo na produção da Banda Uó

Tem fio de cabelo no meu palitô
Sem você, eu sou um só
Um louco apaixonado que te quer assim
Todo corno merece o chifre que tem
Sem você, não sou ninguém

(Davi) Se lembra de quando eu peguei fiado lá na venda
Foi tudo pra te agradar, entenda
Tudo que eu fiz somente foi por amor

(Mateus) Agora, que a pinga amarga desce enquanto você chora
O peso de te amar aqui devora
A raiva está cravada, mas eu amo você

(Todos) Quando a noite cai, lembro de você
Estrelas refletem seu portão
Que portão azul, como o céu azul, como o seu olhar

O cronotopo de *Cowboy* faz referência a um espaço rural e pequeno, sertão ou *agreste*, que a partir de elementos espaço-temporais como *palitô*, *venda*, *portão azul*, sugerem uma espécie de “espaço anacrônico”, nos termos de Anne McClintock (2010). Ao mesmo tempo, *cowboy*, *cowgirl* e *faroste* indicam certa mescla entre o imaginário do sertanejo brasileiro tradicional, com o *country* estadunidense, movimento presente na história recente da música sertaneja nacional, como aponta Alexander Dent (2007). Em outra dimensão de tempo, a referência à década de 1990 reflete a própria geração dos integrantes da Banda Uó (entre 20 e 25 anos). A explosão da música sertaneja é dessa época, bem como a menção à “Sessão da Tarde”, programa diário da Rede Globo de Televisão, em que se exibem filmes, em sua maioria infanto-juvenis. A Sessão da Tarde acompanhou a infância e adolescência desta geração. Um cronotopo mais geral da produção do grupo parece ser então o Brasil da década de 1990, como sugere esse trecho de uma matéria da revista *Rolling Stone*: “Como eram crianças na década de 90, eles cresceram nutridos pelo mocotó do É o Tchan; e se desenvolveram simultaneamente ao crescimento do sertanejo-pop, muito forte em Goiás.”²⁸

Os papéis de gênero têm uma configuração específica na música sertaneja romântica, como lembra Dent (2007). Tradicionalmente cantado por duplas de homens, esse tipo de canção expõe a vulnerabilidade de um homem devastado pelo amor não-correspondido, por desencontros amorosos, traições e abandonos. Se a emoção, a sensibilidade e o afeto são em geral atribuídos ao feminino, no cancionário sertanejo é permitido ao homem (heterossexual) destilar toda sua mágoa, de maneira melodramática. Boa parte das críticas de certa *intelligentsia* cultural brasileira acerca da

música sertaneja – e também da música brega - resvala nessa dupla crítica de gênero: um gênero “errado” e feminino (melodrama) performatizado pelo gênero “errado” (homens). É a chamada música de “dor-de-cotovelo” ou música de “*cornô*”. No caso, “cornô” não remete somente ao masculino universal da gramática brasileira: esse cornô é sempre um homem, como o *cowboy* da canção homônima.

Este exemplo ilustra as relações intrincadas entre gênero (*genre*) e gênero (*gender*). Na história da produção cultural ocidental, a seriedade e erudição sempre foram associados ao masculino, enquanto o exagero, a frivolidade e o melodrama são associados ao feminino. Estudos sobre música popular, como o de Diane Railton (2001), expõem a misoginia pouco disfarçada de “bom gosto” quando se hierarquizam gêneros musicais; a autora mostra como a oposição *rock* vs. *pop*, é lida como um embate entre forma e conteúdo sérios e puro entretenimento ou histeria. De maneira semelhante, a crítica masculina se incomoda com o sertanejo romântico, gênero em que homens expressam emoções “piegas”, femininas.

No entanto, a Banda Uó iguala a mágoa entre a mulher e o homem em *Cowboy*, já que em sua versão a voz sertaneja também é da *cowgirl*. A canção termina com Mel entoando

Eu disse que nessa história só tinha tristeza
Que na Sessão da Tarde eu não sou princesa
Eu fui só a égua que você galopou

Halperin (2012), por sua vez, lembra que o melodrama é um gênero especialmente apreciado pela sensibilidade *camp*. Como vimos acima, o *camp* subverte os modos tradicionais de apreciação artística, ao cultuar o que poderia ser considerado como formas menores de arte, embaralhando critérios tradicionais de fruição estética e intelectual. O *camp* é uma forma de apropriação dos produtos culturais que produz uma espécie de solidariedade entre os enfeitados: no caso da Banda Uó, celebra-se certa conexão entre o feminino e o ingênuo, associado a estereótipos regionais que reproduzem dicotomias como moderno/tradicional, e o universo cultural das homossexualidades. Poderíamos mesmo pensar na produção de um *camp* tipicamente brasileiro, que exalta o sertanejo e o axé românticos, o brega e outros ritmos menos celebrados pelo gosto refinado brasileiro.

Já *I Love Cafuçu* é a faixa que mais explora o uso de símbolos da cena gay brasileira. Cafuçu, na gíria gay, designa um homem rústico, geralmente negro, de classes populares. É uma figura emblemática da articulação entre classe, raça, gênero e sexualidade. Um cafuçu é necessariamente muito másculo, pobre, escuro e com uma sexualidade pulsante. Nos termos do antropólogo Néstor Perlongher (2008[1987]), esses marcadores em complexa articulação no mercado (homo)erótico compõem “tensores libidinais”. No jogo do desejo, se retraduzem os símbolos, compondo códigos e valores sexuais, o que ressalta o caráter situacional e relacional dos marcadores sociais da diferença. Os homens da prostituição viril analisada por Perlongher poderiam ser classificados, em sua maioria, como cafuçus. Na música, o cafuçu é marcado por cor/raça, sexualidade e identidade nacional.

Desde aquele dia que neguei o seu amor
Eu já queria, ah, eu queria
Mas foi tão difícil dizer não àquele corpo
Eu tremia, ah, eu tremia
Diga doutor (yeah) essa questão (aham)
Será que algum dia existirá algum remédio pra curar seu coração?
Diga doutor (yeah) essa questão (aham)
Será que algum dia talvez tu resistiria aos encantos desse negão?

Ele vem todo se querendo só pra mim
Tem um gingado, ta na cor, eu digo sim
Ele é mulato, bem traiçoeiro
Moleque ingrato, é brasileiro
Se quer o meu amor então preste atenção
Não adianta já chegar passando a mão
Mas é delícia, tá semi-nu
É do que eu gosto, é cafuçú
I Love, You Love, We Love... Cafuçú

Mais uma vez, a circulação de gênero e sexualidade da narrativa se faz presente. O eu-lírico principal da canção é representado por Mel, apesar de não haver referência ao gênero da personagem. De qualquer maneira, o recado é dado quando se inclui os ouvintes (e a Banda toda) no “*you love, we love cafuçú*”.

Negão, gingado que tá na cor, mulato, semi-nu e brasileiro costuram em “I love cafuçú” essa personagem cristalizada no imaginário nacional. As referências de cor/raça aparecem também em *Vânia*, que é “*morena, completa, toda sensual*”. No forró *Chorei*, o verso “*seu olhar é tão bonito, é jabuticaba*” evoca a metáfora que compara olhos escuros e brilhantes à casca da jabuticaba, fruta típica do Brasil. A classificação racial surge já no título em *Nêga Samurai*, que conta com a participação da cantora Preta Gil. Negra e filha

de um dos mais famosos artistas do país, o ex-ministro da cultura Gilberto Gil, Preta é também muito cultuada entre jovens gays.

Circulação

À guisa de conclusão, gostaria de abordar a recepção e circulação da Banda Uó. Como vimos, a partir do álbum “Motel”, o grupo deixa de lado as versões de pop e *indie* estrangeiras e passa a apostar em composições inteiramente originais, inspiradas por um leque amplo de gêneros musicais do cancionero brasileiro. Essa aposta em um pop nacional corre em paralelo com um deslocamento na composição do público. Se até 2011, a Banda Uó era mais conhecida em circuitos *hipsters* país afora, a partir de 2012, ano de lançamento do álbum, ela começa a alcançar um público maior, especialmente entre cenas gays mais populares.

Um episódio que marcou esse novo momento foi a apresentação da Banda, durante a edição de 2014 do festival *Virada Cultural*, no qual vários pontos da cidade de São Paulo são ocupados por shows diversos. A Banda Uó se apresentou no palco do Largo do Arouche, reduto de jovens gays de camadas populares, muitas vezes mais escuros, mais pobres e mais afeminados do que em outras cenas, como a *hipster* e a *indie*.²⁹

Outro sinal desse movimento foi a publicação de uma foto de Davi Sabbag na revista online estrangeira *Butt*, muito cultuada por *hipsters* gays, na qual o cantor aparece seminú. A legenda da foto o descrevia como integrante “of that Brazilian kiddie-technobrega band Banda Uó”.³⁰ O adjetivo *kiddie* pode ser traduzido como infantil, o que indica outro aspecto desse deslocamento na imagem da banda, que vem sendo cada vez mais vista como uma banda para adolescentes. De fato, o lançamento seguinte ao primeiro álbum, o *single* *Catraca*, que conta com a participação do funkeiro Mr. Catra, se aproxima bastante do pop nacional contemporâneo que faz sucesso entre adolescentes.

As pretensões da Banda Uó de avançar para o *mainstream* cultural deram o tom da matéria publicada na revista *Rolling Stone*, de 2013 (ver nota 28): “[...] querem ser uma banda que toca no *Faustão*, embora não haja consenso entre eles se é possível que o perfil do grupo seja abraçado de forma tão completa pelo *mainstream*.” Dois anos depois, o caminho rumo a um dos programas mais tradicionais da televisão brasileira parece estar sendo trilhado. Na mesma matéria, a questão da sexualidade também é abordada:

É notável que uma banda formada por dois gays e uma transexual passe tão ao largo de transformar essas questões em assunto. Para Sabbag, o mérito é da geração deles, para quem diversidade sexual não é mesmo um tema tão relevante. “As pessoas mais novas encaram com mais naturalidade”, diz. Eles citam casos de fãs de menos de 10 anos que choram de emoção ao encontrar Mel, meninas apaixonadas pelos meninos e jovens gays que enxergam na banda um respiro de identificação.

No trabalho de Halperin, a noção de *identificação* é apontada como um elemento central na apropriação dos produtos culturais pela *gay culture*. O autor critica certa ideia contemporânea, que parece viger especialmente nos Estados Unidos: a sugestão de que a diminuição do estigma da homossexualidade faria com que as novas gerações passassem a consumir produtos culturais feitos por gays, para gays e sobre gays. A necessidade de ressignificação de produtos com conteúdo heterossexual não existiria mais. No caso da Banda Uó, essa relação é complexificada, como vimos mostrando. Não há uma transposição no sentido de consumidores gays trocando produtores e produtos “heterossexuais” por produtores e produtos “gays”. Aqui, produtores “gays” produzem conteúdo “heterossexual”, consumido por “gays”. E a falta de conteúdo “gay” é explicada pela Banda justamente pela maior “liberação” sexual, exatamente o oposto da visão criticada por Halperin, segundo a qual a identificação e ressignificação de narrativas heterossexuais só poderiam ser explicadas pela falta, em certo pragmatismo que simplifica os gostos e afetos. No entanto, Halperin não contemplou a possibilidade de que a ironia e o *camp* compusessem já a produção desse conteúdo “heterossexual”, minha hipótese em relação ao trabalho da Banda Uó.

A circulação dos próprios integrantes da banda na noite paulistana é também digna de nota. Nas duas cenas que investigo, é comum encontrar entre o público das festas David, Mateus e Mel, juntos ou separados. Essa circulação dos próprios artistas parece refletir o leque variado da circulação da Banda Uó, pensada como um conjunto de símbolos musicais, estéticos, de sexualidade. Em suma, um estilo.

Procurei mostrar como, da formação da Banda até sua circulação, passando pela produção de uma estética nos videoclipes e no conteúdo lírico e musical das canções, se constrói uma variedade de articulações entre marcadores sociais da diferença que desafiam as associações óbvias.

De suas origens, no que poderíamos chamar de uma cena “gay *hipster*”, o grupo recupera uma conexão pouco discutida no Brasil entre os gêneros adorados por multidões e ainda pouco aceitos pela crítica e a sensibilidade *camp*, afeita ao exagero e ao melodrama.³¹ Seguindo a proposta de Halperin (2012), os símbolos *camp* de *glamour* e abjeção abundam tanto na produção da Banda Uó quanto no já clássico imaginário do brega. O “gosto amargo” é abjeto, mas também é glamouroso porque vem do “perfume”. Os álbuns da banda, intitulados “Motel” e “Veneno”, reforçam ainda mais esta inspiração.

A Banda Uó erige uma representação de Brasil em que moderno e tradicional, gay e hetero, *camp* e *hipster* se arranjam de modo situacional e fluido, com todas as ambiguidades inerentes às dinâmicas da vida social. Sua produção e circulação se informam mutuamente, tornando-a um bom exemplo de como a música é um elemento fundamental nas complexas relações entre estilo, sexualidade e sociabilidade.

Notas

1. Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada no I Encontro de Antropologia Visual da América Amazônica, realizado entre os dias 04 e 06 de novembro de 2014, Belém/PA. Agradeço os comentários dos coordenadores Milton Ribeiro e Ramon Reis e demais colegas do GT “Entre texturas e sinuosidades: articulações entre antropologia visual, gêneros e sexualidades”. Agradeço ainda aos pareceristas anônimos da Revista Equatorial, cujos apontamentos foram valiosos para a maturação do texto.
2. “O fervo e a luta: estilo, sexualidade e política em festas paulistanas”, realizada no PPGAS/USP, sob a orientação do Professor Júlio Simões e financiada pela FAPESP.
3. Classificações coletivas como estas são sempre perigosas. Quando falo de bissexuais, lésbicas, gays ou heterossexuais em meu campo de uma maneira coletiva, baseio-me numa combinação de minha percepção, do discurso dos interlocutores e de autotransclassificação. Quando falo de pessoas específicas, procuro deixar claro qual a fonte da classificação utilizada. O mesmo se aplica a atribuição de faixas etárias.
4. Ver Braga (2014a; 2014b).
5. Utilizo o conceito de *cenar* para enfatizar o caráter espaço-temporal de tais eventos; ao mesmo tempo, sigo uma tendência dos estudos sobre culturas juvenis/subculturas e música, levando em consideração o caráter trans-local das “cenas musicais”, como apontam Will Straw (1991) e Christopher Driver & Andy Bennett (2015). Uma *cena* pode então se referir a um recorte espaço-temporal específico - uma festa - ou ainda, a um conjunto de elementos estilísticos e musicais que circula no tempo e no espaço e compõe certa unidade de símbolos compartilhados.
6. Ver os trabalhos de Regina Facchini (2008), Isadora Lins França (2006), Alexandre Vega (2008), Marcelo Perilo (2012), Ane Talita Rocha (2013), Bruno Puccinelli (2013), Ramon Pereira dos Reis (2015), entre outros.
7. A seguir, elaboro uma definição detalhada do conceito de estilo aqui trabalhado.
8. Alguns termos não apresentam equivalentes satisfatórios em português. Optei, então, por mantê-los no original, em itálico.
9. De maneira semelhante aos questionamentos “pós-subculturais”, o autor critica o conceito de subcultura, que segundo ele, aponta para uma “tentativa de congelar ou cristalizar certos comportamentos em torno de variáveis específicas, estabelecendo fronteiras absolutas.” (Velho,

- 1998: 18).
10. Ver Caiafa (1985) e Abramo (1994), entre outras.
 11. Em português, todos os substantivos têm gênero definido pelo artigo; não há gênero neutro, como em outros idiomas indo-europeus.
 12. No inglês, por exemplo, este sentido duplo não se repete: a palavra para gênero como tipo é *genre*, e a palavra para gênero como atributo de masculinidade ou feminilidade é *gender*.
 13. O technobrega é um gênero derivado do brega, com arranjos eletrônicos e acelerados. Ver mais no trabalho de Marcus Ramusyo de Almeida Brasil (2013). A Banda Uó usa também os termos eletromelody e eletrobrega, gêneros similares. Optarei por usar technobrega por ser o termo mais conhecido, mas ressalto que há diferenças entre eles.
 14. A ideia de “universo gay” está ancorada na proposição de David Halperin (2012), que aborda os elementos culturais de certo recorte das sociabilidades homossexuais. A seguir, apresentarei mais detidamente esta perspectiva.
 15. Termo que designa artistas cujos trabalhos são dirigidos ao público adolescente.
 16. O conceito de “*gay male culture*” é controverso, tendo sido extensamente debatido no próprio texto do autor. O autor usa o termo para designar o que ele identifica como uma forma específica de se relacionar com a cultura, encontrada em diversos contextos entre homens homossexuais. O autor ressalta, porém, que “a *gay culture* não tem apelo exclusivamente entre aqueles com preferência erótica pelo mesmo sexo. Por princípio, se não de fato, qualquer um pode participar da *homossexualidade como cultura* – isto é, da *prática cultural* da homossexualidade. Gaycidade, então, não é um estado ou uma condição. É um modo de percepção, uma atitude, um ethos: resumindo, é uma prática.” (Halperin, 2012: 13, tradução minha, grifos do autor).
 17. Escolhi traduzir o original *attuned* por entendidos, já que este termo em português foi muito comum entre homens e mulheres homossexuais para designar a si e a seus pares. Nas últimas décadas, vem sendo substituído por gay, lésbica, entre outros termos. A riqueza de significado do termo reside justamente em apontar a ideia de um “segredo” compartilhado por um grupo específico, em contraponto à maioria heterossexual. Seu relativo desuso, por sua vez, está relacionado à crescente visibilidade das homossexualidades na esfera pública. Ver mais sobre o termo na etnografia de Carmen Dora Guimarães (2004).
 18. O termo *hipster* é um adjetivo que designa pessoas que exibem um estilo que pretende se diferenciar da cultura *mainstream*. Buscam sempre o que ainda não foi reconhecido como “tendência” pelo público mais amplo. Assim, costumam lançar mão de roupas e acessórios antigos (*vintage*), combinados com peças inusitadas, buscando compor visuais excêntricos e inovadores. O gosto musical tende a seguir essa orientação (é necessário certo grau de desconhecimento pelo público geral para que um artista seja cultuado por *hipsters*). Pode ser utilizado para falar de uma cena ou de um grupo. Uma das explicações para a origem do termo dá conta que esta remonta à época em que a cena jazz começou a crescer nos Estados Unidos. Os jovens aficcionados de então eram chamados de *hip*. *Hipster* é bastante usado como categoria de acusação para desqualificar pessoas que buscam o novo e o exclusivo, de maneira alienada e descontextualizada. Ver mais em “Hipsters: Brief History”, disponível em <http://content.time.com/time/arts/article/0,8599,1913220,00.html>. Acesso em 26/09/2015.
 19. O termo em inglês *indie* é o diminutivo de *independent*, e se refere aos artistas que não apresentam contratos com gravadoras e produzem suas músicas de forma independente. Associado ao público jovem, passou a categorizar bandas e artistas de música alternativa ou experimental, em especial na cena rock.
 20. Plataforma pela qual se podem postar fotos, vídeos e textos curtos.
<http://somosuo.tumblr.com/>
 21. , acessado em 15/10/2015.
 22. Sobre a relação entre *indie* e pop, ver Braga (2014b). Sobre a cena *indie* paulistana, ver Rocha (2013).
 23. “O brega é pop’, diz integrante da Banda Uó, que se apresenta sábado em SP”, disponível em <http://virgula.uol.com.br/musica/pop/o-brega-e-pop-diz-integrante-da-banda-uo-que-se-apresenta-sabado-em-sp>, acessado em 15/10/2015.
 24. Considero aqui as músicas do *ep* “Me Emoldurei de Presente pra te Ter”, de 2011, do álbum “Motel”, de 2012, e o *single* *Catraca*, lançado em 2014. As músicas do segundo álbum, “Veneno”, lançado em setembro de 2015, não são analisadas neste artigo.

- <http://gruporubi.wix.com/novo-site-rubi>
25. , acessado em 22/10/2015.
 26. “Cisgênero” é um termo que designa as pessoas em que o sexo de nascimento corresponde ao gênero reconhecido socialmente. Foi tomado de empréstimo da química, que opõe moléculas “cis” a moléculas “trans”, as primeiras sendo aquelas nas quais os isômeros se encontram do mesmo lado do eixo, alinhados, e as segundas as que apresentam os isômeros em lados opostos. O surgimento deste termo é relevante politicamente, porque desestabiliza a ideia de que pessoas trans existem em oposição a pessoas “normais” ou “biológicas”, questionando o alinhamento binarista entre sexo e gênero. Há ainda pouco material científico sobre as origens e usos do termo, porém, abundam discussões na mídia e na militância acerca de seu crescente uso. Ver mais em “This is what cisgender means”, disponível em <http://time.com/3636430/cisgender-definition/> (acesso em 16/10/2015), e no manual elaborado por Jaqueline Gomes de Jesus (2012).
 27. Quando falo do pertencimento cultural da Banda Uó, utilizarei entre aspas termos como homossexual e heterossexual, usualmente relativos à sexualidade propriamente dita, inclusive porque não poderia afirmar que Mel apresenta uma sexualidade homossexual.
 28. O É o Tchan é um grupo musical da segunda onda do axé, que explode na segunda metade da década de 1990, com letras repletas de duplo sentido sexual e coreografias sugestivas. Ver “Criada à base de axé, sertanejo e tecnobrega, a Banda Uó quer decolar rumo ao palco do Faustão”, disponível em <http://rollingstone.uol.com.br/edicao/edicao-81/banda-uo-criada-base-axe-sertanejo-tecnobrega-decolar-rumo-faustao#imagem0>, acessado em 22/10/2015.
 29. Sobre a sociabilidade no Largo de Arouche, ver o trabalho de Ramon Pereira dos Reis (2015).
 30. Disponível em <http://www.buttmagazine.com/magazine/pictures/davi/>, acessado em 21/10/2015.
 31. A relação entre a cena *hipster*, o *camp* e ritmos populares brasileiros vem crescendo. Nos últimos anos, além da Banda Uó, surgiram vários artistas e grupos neste estilo, como o Bonde do Rolê, de Curitiba, que mobiliza especialmente o funk carioca; e os paraenses Jaloo, Gaby Amarantos e a Gang do Eletro, que mesclam o tecnobrega a *pop* e estilos de música eletrônica.

Referências Bibliográficas

ABRAMO, Helena W. **Cenas juvenis: punks e darks no espetáculo urbano**. São Paulo: Scritta, 1994.

AMICO, Stephen. “I want muscles”: house music, homosexuality and masculine signification. In: **Popular Music**, 20/3, pp. 359-378, 2001.

ANTHIAS, Floya. Social categories, embodied practices, intersectionality: towards a translocational approach. In: CÉLLERI, Daniela; SCHWARZ, Tobias; WITTGER, Bea (eds.) **Interdependencies of social categorisations**. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, 2013.

BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e estética - a teoria do romance**. São Paulo: Unesp, 1998.

BENNETT, Andy. Subcultures or neo-tribes? Rethinking the relationship between youth, style and musical taste. In: **Sociology**, 33/3, pp. 599-617, 1999.

BENNETT, Andy; KAHN-HARRIS, Keith. **After subculture: critical studies in**

contemporary youth culture. New York: Palgrave Mcmillan, 2004.

BOURDIEU, Pierre. Gostos de classe e estilo de vida. In: ORTIZ, Renato (org.) **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

BRADBY, Barbara. Sampling sexuality: gender, technology and the body in dance music. In: **Popular Music**, 12/2, pp. 155-76, 1993.

BRADBY, Barbara; LAING, Dave. Introduction to “Gender and Sexuality” special issue. In: **Popular Music**, 20/3, pp. 295-300, 2001.

BRAGA, Gibran Teixeira. “Na rua não se paga entrada”: estilo, sexualidade e política em baladas de rua. Paper apresentado no 38º Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu/MG. 2014a.

_____. O que o estilo tem a ver com isso? Sexualidades e sociabilidades urbanas. Paper apresentado na 29º Reunião Brasileira de Antropologia. UFRN, Natal/RN. 2014b.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAIAFA, Janice. **Movimento punk na cidade: a invasão dos bandos sub**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

CLARKE, John *et al.* Subcultures, cultures and class: a theoretical overview. In: HALL, Stuart; JEFFERSON, Tony. (eds.) **Resistance through rituals: youth subcultures in post-war Britain**. London: Hutchinson, 1976.

COHEN, Phil. Subcultural conflict and working-class community. In: Gelder, Ken (ed.) **The subcultures reader**. 2nd ed. New York: Routledge, 2005.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. In: **University of Chicago Legal Forum**, pp.139-167, 1989.

_____. Mapping the margins: interseccionalidade, identidade política, and violence against women of color. In: FINEMAN, Martha A.; MYKITIUK, Roxanne. (eds.) **The public nature of private violence: the discovery of domestic abuse**. New York: Routledge, pp. 93-118, 1994.

DE ALMEIDA BRASIL, Marcus Ramusyo. Imagem e performance: estudos sobre coletivos de jovens urbanos e música popular massiva - DOI 10.5216/vis.v11i2.30692. **Visualidades**, [S.l.], v. 11, n. 2, jun. 2014. ISSN 2317-6784. Disponível em: <<http://www.revistas.ufg.br/index.php/VISUAL/article/view/30692/16692>>. Acesso em: 07 Out. 2015. doi:10.5216/vis.v11i2.30692.

DENT, Alexander. Country brothers: kinship and chronotope in Brazilian rural public

culture. In: **Anthropology Quarterly**, 80:2, pp. 455-495, 2007.

DRIVER, Christopher; BENNETT, Andy. Music scenes, space and the body. In: **Cultural Sociology**, 9(1), pp. 99-115, 2015.

EUGENIO, Fernanda. Corpos voláteis: estética, amor e amizade no universo gay. In: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de; EUGENIO, Fernanda. (orgs.) **Culturas jovens: novos mapas do afeto**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

FACCHINI, Regina. **Entre umas e outras: mulheres, homossexualidades e diferenças na cidade de São Paulo**. Tese (doutorado). Campinas, Unicamp, 2008.

FEIXA, Carles. Los estudios sobre culturas juveniles en España – 1960-2004. In: **Revista de Estudios de Juventud**, 64, Madrid, 2004.

FERREIRA, Pedro Peixoto. **Música eletrônica e xamanismo: técnicas contemporâneas do êxtase**. Tese (doutorado). Campinas, Unicamp, 2006.

FRANÇA, Isadora Lins. **Cercas e pontes. O movimento GLBT e o mercado GLS na cidade de São Paulo**. Diss. (mestrado). São Paulo, USP, 2006.

_____. **Consumindo lugares, consumindo nos lugares. Homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo**. Tese (doutorado). Campinas, Unicamp, 2010.

GUIMARÃES, Carmen Dora. **O homossexual visto por entendidos**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

HAENFLER, Ross. "More than the Xs on my hands": older straight edgers and the meaning of style. In: BENNETT, Andy; HODKINSON, Paul (eds.) **Ageing and youth cultures: music, style and identity**. London; New York: Berg, 2012.

HALL, Stuart; JEFFERSON, Tony. (eds.) **Resistance through rituals: youth subcultures in post-war Britain**. London: Hutchinson, 1976.

HALPERIN, David. **How to be gay**. Cambridge: Belknap/Harvard, 2012.

HARAWAY, Donna. "Gênero" para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. In: **Cadernos Pagu** (22), 2004.

HEBIDGE, Dick. **Subculture: the meaning of style**. London: Methuen, 1979.

HESMONDHALGH, David. **Why music matters**. Malden: Wiley-Blackwell, 2013.

HOOKS, bell. **Ain't a woman**. London: Pluto Press, 1981.

HUBBS, Nadine. "I will survive": musical mappings of queer social space in a disco anthem. In: **Popular Music**, 26/2, pp. 231-244, 2007.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos. Brasília, 2012. Disponível em https://www.sertao.ufg.br/up/16/o/ORIENTA%C3%87%C3%95ES_POPULA%C3%87%C3%83O_TRANS.pdf?1334065989. Acesso em 16/10/2015.

LAWRENCE, Tim. The forging of a white gay aesthetic at The Saint, 1980-84. In: **Dance Cult: journal of electronic dance music culture**, 3 (1), pp.4-27, 2011.

LOBERT, Rosemary. **A palavra mágica: a vida cotidiana do Dzi Croquettes**. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

LOZA, Susana. Samplin (hetero)sexuality: diva-ness and discipline in electronic dance music. In: **Popular Music**, 20/3, pp. 349-357, 2001.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

MAGNANI, José G. C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 17 (49), pp. 11-29, 2002.

_____. Os circuitos dos jovens urbanos. In: **Tempo Social**, 17(2), pp. 173-205, 2005.

MCLINTOCK, Anne. **Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

McROBBIE, Angela. **Postmodernism and popular culture**. London: Routledge, 1994.

MIDDLETON, Jason; BEEBE, Roger. The racial politics of hybridity and “neo-ecclesism” in contemporary popular music. In: **Popular Music**, 21/2, pp. 159-172, 2002.

MOUTINHO, Laura. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade, e gênero em produções acadêmicas recentes. In: **Cadernos Pagu** (42), 2014.

MUGGLETON, David; WEINZIERL, Rupert (eds.) **The post-subcultures reader**. Oxford: Berg, 2003.

NOLETO, Rafael da Silva. **Poderosas, divinas e maravilhosas: o imaginário e a sociabilidade homossexual masculina construídos em torno das cantoras de MPB**. Diss. (mestrado). Belém, UFPA, 2012.

PERILO, Marcelo. **Eles botam o bloco na rua! Uma etnografia em espaços de sociabilidades juvenis**. Diss. (mestrado). Goiânia, UFG, 2012.

PERLONGHER, Néstor. **O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo**. São

Paulo, Perseu Abramo, 2008[1987].

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. In: **Sociedade e Cultura**, v.11, n.2; 2008.

PUCCINELLI, Bruno. **Se essa rua fosse minha**: sexualidade e apropriação do espaço na “rua gay” de São Paulo. Diss. (mestrado). Guarulhos, Unifesp, 2013.

RAILTON, Diane. The gendered carnival of pop. In: **Popular Music**, 20/3, pp. 321-331, 2001.

REIS, Ramon Pereira dos. Sobre espaços e sociabilidades homossexuais entre Belém e São Paulo. In: CANCELA, Cristina Donza; MOUTINHO, Laura; SIMÕES, Júlio Assis (Orgs.). **Raça, etnicidade, sexualidade e gênero em perspectiva comparada**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2015.

ROCHA, Ane Talita S. **Construindo desejos e diferenças**: uma etnografia da cena indie rock paulistana. Diss. (mestrado). São Paulo, Universidade de São Paulo, 2013.

SCHWARCZ, Lilia. Prefácio – Quando todos os caminhos levam de Belém a São Paulo e vice-versa. In: CANCELA, Cristina Donza; MOUTINHO, Laura; SIMÕES, Júlio Assis (Orgs.). **Raça, etnicidade, sexualidade e gênero em perspectiva comparada**. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: **Educação e Realidade**. Porto Alegre, 16(2), pp. 5-22, 1990.

SONTAG, Susan. *Contra a interpretação*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

STRAW, Will. Systems of articulation, logics of change: communities and scenes in popular music. In: **Cultural Studies**, 5(3), pp. 368-388, 1991.

VEGA, Alexandre Paulino. **Estilos e marcadores sociais da diferença em contexto urbano**: uma análise da desconstrução de diferença entre jovens em São Paulo. Diss. (mestrado). São Paulo, USP, 2008.

VELHO, Gilberto. **Nobres e anjos**: um estudo sobre tóxicos e hierarquias. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1998.

WOO, Benjamin. Subculture theory and the fetishism of style. In: **Stream: Culture, Politics, Technology**, 2(1), 2009.