



COLEÇÃO CULT

Stonewall 40 + o que no Brasil?

Leandro Colling (Org.)



EDUFBA

Stonewall 40 + o que no Brasil?



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

REITORA Dora Leal Rosa

VICE REITOR Luiz Rogério Bastos Leal



EDUFBA

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

DIRETORA Flávia Goullart Mota Garcia Rosa

CONSELHO EDITORIAL

Alberto Brum Novaes

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Ninõ El-Hani

Cleise Furtado Mendes

Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

José Teixeira Cavalcante Filho

Maria Vidal de Negreiros Camargo



CENTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA (CULT)

COORDENAÇÃO Linda Rubim

VICE-COORDENAÇÃO Leandro Colling

PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E
SOCIEDADE (PÓS-CULTURA)

COORDENAÇÃO Paulo Miguez

VICE-COORDENAÇÃO Edilene Matos

EDITOR DA COLEÇÃO CULT Antonio Albino Canelas Rubim

COLEÇÃO CULT

Stonewall 40 + o que no Brasil?

Leandro Colling
(Organizador)

EDUFBA
SALVADOR, 2011

© 2011 by autores.

Direitos para esta edição cedidos à EDUFBA.

Feito o depósito legal.

COORDENAÇÃO EDITORIAL Flávia Goullart Mota Garcia Rosa

TRANSCRIÇÃO Mariana Dias de Araújo

REVISÃO Susane Barros

NORMALIZAÇÃO Adriana Caxiado

EDITORIAÇÃO Josias Almeida Jr.

CAPA Infografia Germana Gonçalves de Araujo

Stonewall 40 + o que no Brasil? / Leandro Colling, organizador. - Salvador : EDUFBA, 2011.
282 p. - (Coleção CULT; n. 9)

Textos apresentados no primeiro evento, chamado Stonewall 40 + o que no Brasil? , em
Salvador, setembro de 2010.
ISBN 978-85-232-0811-0

1. Homossexualidade - Brasil. 2. Sexo (Psicologia). 3. Identidade de gênero. 4. Teoria
Queer. I. Colling, Leandro. II. Série.

CDD - 306.760981



EDUFBA

Rua Barão de Jeremoabo, s/n Campus de Ondina

CEP 40.170-115 Salvador-Bahia-Brasil

Telefax: (71) 3283-6160/6164

edufba@ufba.br www.edufba.ufba.br

SUMÁRIO

7

Apresentação - Políticas para um Brasil além do Stonewall

Leandro Colling

21

Os respeitáveis militantes e as bichas loucas

Edward MacRae

37

Não somos, queremos – reflexões *queer* sobre a política sexual
brasileira contemporânea

Richard Miskolci

57

Composições (com) e resistências (à) norma: pensando corpo,
saúde, políticas e direitos LGBT

Fernando Seffner

79

Política da diferença: feminismos e transexualidades

Berenice Bento

111

É o que tem pra hoje – Os limites das categorias classificatórias
e as possíveis novas subjetividades travestis

Larissa Pelúcio

137

Da performance à diversidade: estudos contemporâneos

Wilton Garcia

153

Stonewall: 40 anos de luta pelo reconhecimento LGBT

Deco Ribeiro

157

Marcadores de diferença na “comunidade LGBT”: raça, gênero e sexualidade entre jovens no centro de são paulo

Júlio Simões

175

Mesa 1 - Os estudos e movimentos LGBT no Brasil pós-Stonewall

197

Mesa 2 - Os estudos, políticas e direitos sobre o corpo e a saúde LGBT no Brasil pós-stonewall

213

Mesa 3 - Estudos, políticas e os marcadores sociais da diferença na comunidade LGBT no Brasil pós-Stonewall

247

Mesa 4 - Novas perspectivas e desafios políticos atuais

Políticas para um Brasil além do Stonewall¹

*Leandro Colling**

O grupo de pesquisa em Cultura e Sexualidade, que atende pelo singelo nome de CUS, realizou, nos dias 15, 16 e 17 de setembro de 2010, o seu primeiro evento, chamado *Stonewall 40 + o que no Brasil?*², realizado em Salvador.

O objetivo foi o de debater e avaliar os estudos e as políticas públicas e identitárias no Brasil, tendo como marco a comemoração dos 40 anos da revolta ocorrida no famoso bar de Nova Iorque, em 28 de junho de 1969.

Os textos reunidos aqui são de autor@s que participaram desse evento, que só foi possível porque nosso grupo foi contemplado com recursos do edital de Cultura LGBT do governo do Estado da Bahia. Além dos artigos, escritos especialmente para essa coletânea, o livro conta com transcrições das mesas rondadas

¹ Essa apresentação conta com trechos do texto *A naturalidade é uma pose tão difícil de se manter – apontamentos para pensar homofobia e direitos no Brasil hoje*, apresentado na mesa redonda Homofobia e Direitos no Brasil hoje, realizada no V Congresso da ABEH, no dia 26 de novembro de 2010, em Natal.

* Professor da UFBA e coordenador do grupo de pesquisa em Cultura e Sexualidade (CUS).

² Agradeço a tod@s@s integrantes do CUS pelo grande trabalho para produzir o evento. Agradecimentos especiais aos estudantes Matheus Araújo dos Santos, Caio Cerqueira e Thiago Vivas por terem transcrito as mesas redondas publicadas nesta coletânea.

realizadas no Cinema do Museu. Algumas falas das mesas foram complementadas pel@s autor@s, que as transformaram em textos.

Antes de tratar sobre os assuntos de cada um dos textos, gostaria de situar @ leitor@ nas discussões que atravessaram o evento, que gerou polêmica entre pesquisador@s e militantes. Nesse encontro, ficou visível uma diferença entre as avaliações e análises de algum@s participantes das mesas redondas e da plateia. De forma simplificadora e incompleta, parece ter sido recriada uma divisão entre acadêmic@s e ativistas, traduzida por alguns como uma separação entre pós-identitári@s *versus* identitári@s ou entre *queer* e adept@s do essencialismo estratégico.

Na edição de 2010 do Encontro Nacional Universitário da Diversidade Sexual (Enuds) realizado em Campinas um mês depois do *Stonewall 40 + o que no Brasil?*, a mesma dicotomia pairava nas discussões realizadas nas mesas redondas, nas apresentações de trabalhos, nas oficinas e também nas festas. A diferença é que no Enuds foi possível ouvir algumas falas como: “os *queer* são inimigos do movimento LGBT”, ou “estou preocupado com o fato da academia ser vista como inimiga do movimento LGBT”.

E o que o evento promovido pelo CUS tem ver com essa discussão? Integrantes do CUS estudam, desde o seu início, em finais de 2007, as obras de pesquisador@s da Teoria Queer. Isso permite que algumas pessoas concluam que, nessa aparente disputa, nós estaríamos do lado d@s que seriam avess@s às políticas identitárias e também, portanto, inimig@s do movimento LGBT.

Primeiro alerta: @s autor@s da Teoria Queer não formam um bloco homogêneo porém, pelo menos @s que nós estudamos e acompanhamos, não são contra as políticas identitárias. Butler (2002, p. 60), uma das expoentes da Teoria Queer, e que será citada em vários momentos nesse livro, diz que é “[...] necessário fazer reivindicações políticas recorrendo a categorias de identidade e exigir o poder de nomear-se [...], mas também é preciso recordar o risco que comportam essas práticas.”³

3
Críticamente subversiva. In: MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael M. *Sexualidades transgresoras: una antología de estudios queer*. Barcelona: Icària, 2002. p. 60.

Não se trata de ser contra a afirmação das identidades, mas de questionar, em especial em espaços não homofóbicos, o uso de determinadas estratégias e as relações de poder que estão inseridas nos discursos que tratam dessas questões.

O que a Teoria Queer faz, e vári@s pesquisador@s dessa coletânea e do CUS também fazem, é apontar os limites das políticas identitárias. Ora, há uma imensa diferença entre apontar limites, criticar determinados aspectos de certas ideias e estratégias, e ser inimig@ dessas pessoas, dos movimentos e das suas estratégias. Essa diferença precisa ser compreendida para não entrarmos em uma disputa que só nos enfraquecerá.

Como diz Miskolci (2010, p. 10-11),⁴ outro estudioso da Teoria Queer no Brasil e que integra essa coletânea,

[...] a proposta política *queer* não aponta para nenhuma divisão, antes é um apelo unificador à experiência comum de gays, lésbicas, bissexuais, travestis, transexuais e outr@s, ou seja, a experiência da vergonha. Ser chamado, leia-se, ser xingado de bicha, gay, sapatão, travesti, anormal ou degenerad@ é a experiência fundadora da descoberta da homossexualidade ou do que nossa sociedade ainda atribui a ela, o espaço da humilhação e do sofrimento. Transformar esta experiência em força política de resistência é o objetivo da proposta original *queer*.

Qualquer avaliação sobre os estudos e políticas para a diversidade sexual no Brasil vai reconhecer uma série de avanços conquistados pelos movimentos, como vári@s autor@s apontam nessa coletânea, e também vai apontar o quanto ainda temos que avançar para que a comunidade LGBT tenha os mesmos direitos que os heterossexuais. Apenas gostaria de frisar que, em uma avaliação das conquistas e desafios do movimento LGBT, realizada em Salvador pelo ativista Toni Reis, todas as conquistas estavam relacionadas às “opressões institucionais”.⁵

4 Não somos, queremos: notas sobre o declínio do essencialismo estratégico. In: STONEWALL 40 + O QUE NO BRASIL?, 2010, Salvador. *Seminário...* Salvador: [s.n.], 2010.

5 Nas conquistas, o presidente da Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT) listou uma série de normas, resoluções e decretos governamentais. Entre os desafios, citou o projeto Escola sem homofobia, que pode ser visto como um projeto que combate a opressão cultural.

Antes de qualquer coisa, é preciso destacar que não se trata de ser contra nenhuma proposta ou projeto de lei que objetive dar à comunidade LGBT direitos que lhe são negados no Brasil. Mas isso não quer dizer que não podemos realizar um esforço crítico para pensar quais são os limites dessas propostas e projetos. Esse foi um dos objetivos centrais do *Stonewall 40 + o que no Brasil?*, que replica nessa coletânea e gera questões como estas: por que elegemos esses projetos e não outros? Por que temos essas pautas e não outras? Por que determinados projetos nos unem mais, nos emocionam e nos mobilizam mais do que outros? Por que nos concentramos tanto nos marcos legais e no combate à “opressão institucional”? Quais os riscos e limites dessas apostas?

Essas perguntas pairam em vários textos dessa coletânea e muitas reflexões da Teoria Queer podem ser úteis para respondê-las. Mas é preciso enfatizar que não é necessário ser seu estúdios@ para elaborar tais críticas. Aliás, essa discussão que agora aparece como “nova”, impulsionada pelos dois eventos citados no início do texto, na verdade já são discussões que estavam, de alguma forma, embora em outros termos, presentes desde os primórdios do então Movimento Homossexual Brasileiro. Basta ler, novamente, o livro do professor Edward MacRae, *A construção da igualdade*, lançado em 1990, ou o texto, do mesmo autor, *Os respeitáveis militantes e as bichas loucas*, publicado pela primeira vez em 1982 e que republicamos agora na abertura desta coletânea. Nesses textos, MacRae, que participou de uma mesa redonda em nosso evento, analisa movimentos homossexuais do período de 1978 a 1985.

Outr@s pesquisador@s, que publicaram trabalhos recentemente, também têm chamado a atenção sobre os limites de nossas políticas. O professor Sérgio Carrara, por exemplo, que nunca manifestou estar ligado às perspectivas *queer*, em artigo publicado na revista *Bagoas*, depois de fazer um panorama sobre as políticas e direitos sexuais no Brasil contemporâneo, aponta pelo menos três “perigos” (aspas são do autor do texto) que, segundo ele, mereceriam atenção do movimento LGBT brasileiro.

Carrara diz que “[...] uma das possíveis consequências da judicialização da política”, entendida por ele como a tendência de se “[...] canalizar ou formalizar a luta política na linguagem dos direitos”, é que corremos o risco de apostar em uma “[...] ‘utopia jurídica’ segundo a qual se espera da Justiça que resolva todos os problemas”. (CARRARA, 2010, p. 143)⁶

Carrara alerta que o resultado indesejável dessa aposta é a possibilidade de estarmos trabalhando apenas para uma certa elite econômica, uma vez que o acesso à Justiça, no Brasil, é desigual em função da classe social das pessoas. Eu apenas complementararia o argumento lembrando também que parece que estamos apostando demais nas leis ou decretos que já temos ou poderemos ter no futuro. Se conseguirmos aprovar o projeto que criminaliza a homofobia, e espero que consigamos, a homofobia não irá acabar. É claro que essa lei será um instrumento valioso, mas ela, por si só, não acaba com a homofobia.

De certa forma, estamos nos concentrando quase que exclusivamente naquilo que Gamson (2002)⁷ chamou de ataque às “opressões institucionais”. Em contrapartida, damos pouca atenção ao que ele nomeou de “opressões culturais”. É claro que a dicotomia usada pelo autor é também passível de críticas e considerações, mas creio que ela serve para pensar um pouco essas questões. Voltarei a elas mais adiante.

Outro “perigo” apontado por Carrara, e que o aproxima muito das reflexões de *divers@s autor@s ligad@s à Teoria Queer*, é que, segundo ele, “[...] vem se desenhando uma nova moralidade sexual, projetando novos sujeitos perigosos ou abjetos em oposição a cidadãos respeitáveis, ou seja, aqueles que merecem, por suas qualificações morais, ser integrados, assimilados à sociedade”. (CARRARA, 2010, p. 144)

Um pouco mais adiante, Carrara diz ainda: “[...] há que se discutir, finalmente, os perigos da reificação das identidades sexuais e de gênero em jogo nesse contexto e de seu possível impacto sobre

6
Políticas e direitos sexuais no Brasil contemporâneo. *Bagoas, Revista De Estudos Gays*, Natal, v. 4, n. 5, p. 131-148, jan./jun. 2010.

7
Deben autodestruirse los movimientos identitarios? Un extraño dilema. In: MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael M. *Sexualidades transgresoras: una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria, 2002. p. 141-172.

políticas e direitos que, por serem ‘especiais’, podem acabar sendo mais excludentes que inclusivos”. (CARRARA, 2010, p. 144)

Em relação a esse “perigo” apontado por Carrara, muit@s autor@s da Teoria Queer e os textos incluídos nessa coletânea podem colaborar muito com os movimentos LGBT. Em que sentido? Para pensar em estratégias e discursos que, paralelamente às políticas identitárias, subvertam e questionem de forma permanente as normas hegemônicas presentes em nossa sociedade. Para que nossas pautas não colaborem para construir normas do que é ser um gay, lésbica, bissexual ou trans aceitas apenas se estiverem seguindo os padrões já postos. Padrões esses, é sempre necessário lembrar, que foram e continuam sendo os causadores da falta de respeito à diversidade sexual. Precisamos ter clareza de que não podemos cair no erro de usar, com a melhor das intenções libertadoras, exatamente os mecanismos que nos oprimiram e que continuam nos oprimindo.

Por exemplo: boa parte das pautas que mais nos mobilizaram nos últimos anos e em boa parte dos discursos de algum@s ativistas transparece a ideia de que o gay é normal, é igual ao heterossexual, quer casar, ter filhos, viver uma vida monogâmica. O que a Teoria Queer e algum@s autor@s desta coletânea vão questionar não é o direito de casar e ter filhos e desejar uma vida em família tal como nas propagandas de margarina. É óbvio que quem quiser viver assim deve ter todo o direito e condições de fazê-lo. A pergunta que @s autor@s fazem e que ecoa em alguns textos desta coletânea é: por que desejamos esse ideal de vida? Por que queremos uma vida a mais parecida possível com a dos heterossexuais? O quanto essa ideia geral tem a ver com uma eventual vergonha da Aids e de uma presumida promiscuidade da comunidade LGBT? Queremos nos purificar? De que e por quê?

Pensando sobre essas questões, Richard Miskolci⁸, por exemplo, argumenta que a epidemia de HIV/Aids “[...] teve o efeito de repatologizar a homossexualidade” e gerou “[...] efeitos normalizadores no campo das homossexualidades”.

8
*Não ao sexo rei: da
estética da existência
foucaultiana à política.*
No prelo.

Por que a união civil proposta por nós é exatamente a baseada na família nuclear, justamente uma das instituições que tanto colaborou para a opressão da diversidade sexual e de gênero? Aliás, não parece interessante (ou sintomático) que tenham surgido, nesses últimos anos, organizações no Brasil e no exterior, compostas majoritariamente por heterossexuais, que defendam uniões livres com mais de duas ou três pessoas?

Além disso, cabe aqui lembrar que, queiramos ou não, na própria comunidade LGBT, as conjugalidades são muito mais diversas do que vislumbra a proposta de união civil. Para verificar isso, basta ler a excelente coletânea de textos organizada pelas professoras Miriam Grossi e Anna Paula Uziel e pelo professor Luiz Mello. Um dos textos é de Antônio Paiva que, em sua tese de doutorado, entrevistou vários casais homossexuais e concluiu:

Quanto à discussão sobre institucionalização das uniões homossexuais, vimos uma abordagem bastante diversificada: há casais que advogam o direito não só ao registro civil da parceria, mas o direito de casar; outros veem a importância do registro para garantir patrimonialmente o parceiro, outros que consideram ‘ridículas’ ou irrelevantes as tentativas de legitimação das uniões; há os que veem na luta pelos direitos do cidadão o foco da discussão, não sendo necessário lutar pelo reconhecimento das relações; e ainda os que consideram importante lutar por outros modelos de conjugalidade. (PAIVA, 2007, p. 43)⁹

Enfim, as reflexões da Teoria Queer permitem perguntar o quanto parte das nossas pautas não são influenciadas pela heteronormatividade, tida por Nádia Pino (2007, p. 160)¹⁰ como o “[...] enquadramento de todas as relações – mesmo as supostamente inaceitáveis entre pessoas do mesmo sexo – em um binarismo de gênero que organiza suas práticas, atos e desejos a partir do modelo do casal heterossexual reprodutivo”.

Críticos da Teoria Queer, que também integram essa coletânea, às vezes dizem que heteronormatividade é o mesmo que

9 Reserva e invisibilidade: a construção da homoconjugalidade numa perspectiva micropolítica. In: GROSSI, Miriam Pillar; UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz (Org.). *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p. 23-46.

10 A teoria queer e os intersex: experiências invisíveis de corpos desfeitos. *Cadernos Pagu*, n. 28, p. 149-174, jan./jun. 2007.

heterossexismo, conceito usado há mais tempo no Brasil. No entanto, os dois conceitos não são iguais, pois heterossexismo pressupõe que os heterossexuais pretendem, a qualquer custo, impor a sua orientação como a natural e correta. A ideia de heteronormatividade, que não deseja substituir o conceito de homofobia, vai muito além disso, pois aqui o objetivo é revelar também como a heterossexualidade compulsória, muito mais forte no período da patologização das orientações sexuais não-heterossexuais, se alastrou com tamanha força que acabou por se introduzir na constituição das identidades de todos nós, sejamos héteros ou não.

Pergunto: a resistência de algum@s para entender e assimilar essas reflexões não passa pelo temor de reconhecer a própria heteronormatividade, manifestada das mais diferentes formas, explícitas e “difíceis de ler”, tal como o racismo?

No bojo dessas discussões, Butler consegue fazer uma rica análise que revela qual é o motor da heteronormatividade, que gera a homofobia e, portanto, a falta de respeito à diversidade sexual e de gênero. É nesse momento que Butler trata sobre como a sociedade exige uma linha coerente entre sexo-gênero-desejo e prática sexual. Nessa linha, o binarismo das identidades sexuais e de gênero impera e é esse binarismo, entre outras questões, que precisa ser atacado e problematizado. E aí cabem outras perguntas: o quanto nossa luta problematiza os binarismos? Se a heteronormatividade e o binarismo sexual e de gênero são a causa de nossas opressões, como podemos apostar tanto em estratégias que acabam, de alguma forma, reificando essas questões ao invés de problematizá-las? Para conquistar determinados direitos, temos que criar uma determinada imagem para que a comunidade LGBT seja aceita? E o quanto essa operação exclui quem deseja permanecer nas margens, quem não deseja esses ideais ou quem não terá condições econômicas, políticas e sociais de aspirar a esses ideais?

Outra questão apontada por autor@s ligados à Teoria Queer, sobre os limites das políticas identitárias, é como elas deixam a heterossexualidade em uma “zona de conforto”. Isso se traduz de várias formas, inclusive em boa parte das políticas preventivas das Doenças Sexualmente Transmissíveis (DSTs), mas, sobretudo, nas estratégias e políticas de combate à homofobia. O que quero dizer com isso?

Para combater a homofobia, apostamos quase exclusivamente na afirmação das identidades não-heterossexuais, o que gera impactos significativos para a comunidade LGBT, mas deixa a identidade heterossexual no confortável discurso de que ela sim é natural, normal, determinada pela biologia ou até por Deus. Para uma perspectiva *queer*, enquanto a heterossexualidade não for problematizada como uma imposição, como uma construção, a homofobia e a falta de respeito à diversidade sexual e de gênero não vão acabar.

Portanto, nossas políticas e estratégias não podem apenas afirmar identidades homossexuais, mas também problematizar constantemente as identidades heterossexuais. Isso, é claro, só torna a luta muito mais complexa e difícil, mas não impossível. Por exemplo: no campo da educação, ao invés dos livros didáticos ensinarem o que é uma família homoparental, como alguém se constitui em homossexual, também deve ser importante problematizar como se construiu esse ideal de família nuclear, se ela ainda existe na “vida real” e com que intensidade. Ao invés do excessivo interesse em responder o que torna alguém homossexual, perguntar também e com a mesma intensidade o que torna alguém heterossexual.

Essas discussões não são novas entre os estudos e a militância brasileira. Segundo MacRae, por exemplo, já na época por ele analisada, o movimento homossexual era “[...] freqüentemente acusado de contribuir para um rígido reforço das categorias

sexuais”, inclusive por pesquisadores como Jean-Claude Bernardet e Peter Fry. E continua:

Alega-se que essas posturas acabavam por revalidar o uso do rótulo ‘homossexual’, concebido por alguns como sendo uma patente forma de controle social, seja ele imposto a um indivíduo por forças sociais externas ou voluntariamente adotado. A prática de ‘se assumir’, encorajada pelos grupos, correria o risco de não ser nada revolucionária, transformando-se, talvez, somente numa acomodação de comportamentos e sentimentos, até então em desarmonia com as normas gerais, integrando-se de uma maneira mais funcional à estrutura vigente. Estabelecer-se-iam novos padrões e simplesmente se mudaria o lugar da linha de demarcação entre o permitido e o proibido. (MACRAE, 1990, p. 56)¹¹

11

*A construção da
igualdade: a identidade
sexual e a política no
Brasil da abertura.*
Campinas: Unicamp,
1990.

Além disso, MacRae (1990, p. 54) diz que,

[...] atualmente, a aparência viril é cada vez mais prezada, e começa a surgir um novo homossexual estereotipado que frequentemente ressalta sua aparência máscula, exibindo bigode, barba, músculos de halterofilista, etc..

Ora, o que podemos inferir a partir dessa observação do autor é que, então, hoje, mais de 20 anos depois, efetivamente é esse o modelo de gay que é mais aceito em nossa sociedade e também por boa parte da comunidade LGBT.

A pesquisa realizada no CUS, sobre a representação dos personagens não-heterossexuais nas telenovelas da Rede Globo, embora ainda esteja em andamento, já pode concluir que existem três grandes formas de representação na história dessas obras: a primeira delas ligou a homossexualidade com a criminalidade; a outra associou @s personagens LGBT com os estereótipos da “bicha louca”, em geral produtora de risos perversos nos telespectadores; e a terceira, que começa a aparecer com mais intensidade nos últimos dez anos e se torna hegemônica, é a que inscreve @s personagens

dentro de uma matriz heteronormativa. Consideramos as três formas de representação problemáticas.

No entanto, não é raro ver integrantes da comunidade LGBT apenas elogiando personagens enquadrados dentro dessa terceira forma de representação. Para intervir nesse campo das representações, por exemplo, as políticas públicas e identitárias brasileiras são incipientes, mas não podemos desconsiderar, como alerta Woodward, (2007, p. 17),¹² que é “[...] por meio dos significados das representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos”.

Nesse sentido, cabe a distinção feita por Gamson entre estratégias que atacam mais as “[...] opressões institucionais, que fazem da rigidez das categorias uma estratégia inteligente”, das que atacam as “[...] opressões culturais, que fazem da dissolução das categorias uma estratégia inteligente”. E ele pergunta: “[...] existem movimentos ou repertórios de movimentos que sejam capazes de trabalhar com, em lugar de contra, a simultaneidade destes dois sistemas de opressão?” (GAMSON, 2002, p. 166)

MacRae, no texto que integra essa coletânea, nos possibilita apresentar outro dado que pode ser utilizado para verificarmos o quão a heteronormatividade paira inclusive sobre os homossexuais. No artigo *As respeitosas militantes e as bichas loucas*, ele analisa como um determinado jornal, na época produzido por homossexuais e ligado ao hoje Partido dos Trabalhadores, teria decidido não publicar um texto vindo do Grupo Gay da Bahia. O texto tratava do 1º Encontro de Homossexuais Organizados do Nordeste e transcrevia as palavras de ordem proferidas durante uma pequena passeata ocorrida nesse evento. “Estas eram frequentemente escandalosas ou aparentemente levianas, como se pode ver pelos seguintes exemplos. ‘Éte, éte, éte, é gostoso ser gilete.’, ‘Ado, ado, ado, ser viado não é pecado.’ ‘U, u, u, é gostoso dar o cu.’” (MACRAE, 1982, p. 101-102) Mais uma pergunta: em nossas paradas LGBT, quantas vezes ouvimos alguma frase desse tipo?

¹² Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 7-72.

No último parágrafo desse texto, MacRae (1982, p. 111) diz:

Sempre haverá aqueles que lembrarão que a luta é seria, que travestis são regularmente torturados e mortos e que muitos homossexuais são desrespeitados em sua dignidade humana. Eles têm razão e a luta por melhores condições de existência sempre é válida. Porém, é bom que fique sempre lembrado que seus novos valores também são arbitrários e não são de nenhuma forma ‘naturais’. Aliás, como dizia, se não me engano, Oscar Wilde: ‘A naturalidade é uma pose tão difícil de se manter’.

Pois bem, essas foram algumas das questões centrais que rondaram as discussões do *Stonewall 40 + o que no Brasil?* e que atravessam os textos desta coletânea. Optei por abrir o livro com o artigo de MacRae, exatamente para dar a dimensão histórica dessas discussões. Em seguida, Richard Miskolci defende a ideia de que o essencialismo estratégico está em declínio e rebate a conferência do pesquisador português Miguel Vale de Almeida, proferida no encerramento do *Fazendo Gênero* de 2010. Nesse texto, o leitor também poderá compreender um pouco mais como surgiu a Teoria Queer e como ela impacta nos movimentos sociais.

Em seguida, o professor Fernando Seffner dá continuidade às reflexões de Miskolci, ao apontar os limites das políticas públicas e identitárias adotadas pelo movimento LGBT nos últimos anos. Logo depois, Berenice Bento desconstrói a separação entre teoria e prática e analisa como @s transexuais colaboram para repensar o feminismo e as políticas para o respeito à diversidade sexual.

Larissa Pelúcio, além de participar de uma mesa em nosso evento também realizou um bate-papo sobre suas pesquisas no Bar Âncora do Marujo, local onde transformistas baianas costumam se apresentar. Ela escreve sobre como é impossível categorizar as novas subjetividades das travestis. Trata-se de mais uma pesquisa que joga na nossa cara como é impossível pensarmos em identidades fixas e estáveis entre o conjunto das

travestis. Imaginem, então, como falar em comunidade LGBT? Ou em aglutinar tudo na categoria gay!

Outros textos que seguem nesse mesmo sentido são os de Osmundo Pinho (com o diferencial de analisar as práticas homossexuais em Salvador), de Júlio Simões (que analisa ambientes frequentados por gays e lésbicas em São Paulo) e de Wilton Garcia (que usa o filme *Elvis e Madona* como instrumento para pensar o trânsito entre as identidades na atualidade). Os textos de Osmundo e Suely Messeder foram incorporados em suas falas nas mesas redondas.

Deco Ribeiro, tanto no texto como em sua fala, trata da importância da Escola LGBT para essa “nova onda” do movimento. Aliás, esperamos que esse livro sirva para produzir novas ondas. Boa leitura!

Os respeitáveis militantes e as bichas loucas¹

*Edward MacRae**

Durante alguns meses nos anos de 1980 e 1981, um jornal alternativo editado em São Paulo resolveu, por conta própria, convidar alguns militantes do Movimento Homossexual para formarem uma editoria homossexual, prometendo-lhes um espaço mais ou menos regular na sua publicação. Apesar de não terem uma ideia muito clara sobre o que era o Movimento Homossexual no Brasil, os editores daquele periódico procuravam ser coerentes com o seu princípio de apoio às reivindicações das chamadas “minorias” e estavam dispostos a dar bastante respaldo aos seus novos companheiros.

Obviamente surgiram vários problemas, principalmente devido a diferenças nas escalas de prioridades. O jornal, apesar de pretender ocasionalmente

¹ (N. O.) Texto publicado originalmente em Eulálio (1982). Agradecemos ao autor pela permissão para publicar novamente o texto.

* Professor da Universidade Federal da Bahia (UFBA), autor do livro *A construção da igualdade - Identidade sexual e política no Brasil da “abertura”* e coautor do livro *O que é homossexualidade?*

ceder espaço para matérias sobre os homossexuais, não era o Lampião e tinha como um de seus objetivos principais a construção do então recém-criado Partido dos Trabalhadores. Além disso, há indícios que sua direção não era totalmente autônoma, devendo prestar contas a uma organização de inspiração trotskista, com ramificações em várias regiões do país, para a qual o jornal servia como uma espécie de porta-voz. Por outro lado, no seio do Movimento Homossexual acabava de ocorrer uma série de incidentes extremamente penosos e algo decepcionantes. Estes haviam resultado no esfacelamento do Grupo Somos/SP, pelo qual muitos, com maior ou menor razão, culpavam a atuação de integrantes de outra entidade trotskista, a Convergência Socialista que, segundo se afirmava na época, teria tentado “atrelar” o grupo à sua organização. Como consequência, instaurara-se, no Movimento Homossexual, uma profunda suspeita de qualquer tipo de atividade político-partidária. Os novos responsáveis pela editoria homossexual nem mesmo estavam inscritos no Partido dos Trabalhadores, então em campanha para conseguir o número mínimo de filiados que lhe possibilitasse uma existência legal. Mas apesar de sua posição herética no jornal, eram convidados a participar de todas as reuniões de pauta, onde suas opiniões eram devidamente ouvidas e discutidas.

Todo este relato está aqui para caracterizar o inusitado grau de boa vontade estendida ao Movimento Homossexual e para caracterizar as divergências que surgiram não como resultado de mero preconceito heterossexual, mas das dificuldades tanto a nível tático quanto estratégico de um entrosamento da luta dos homossexuais organizados com a militância socialista.

Durante algumas semanas conseguiu-se estabelecer um *modus vivendi* razoavelmente satisfatório e chegou-se a publicar artigos questionando os papéis sexuais e até a forma tradicional de militância esquerdista. Por exemplo, uma manchete encimando um artigo de página inteira sobre a atuação política das lésbicas

organizadas, proclamava: “*Chanacomchana*, o primeiro jornal lésbico do Brasil, declara: ‘Por uma prática de erotizar a subversão’”.

Porém, as dificuldades ficaram explícitas quando se quis publicar um artigo enviado pelo Grupo Gay da Bahia, a respeito do 1º Encontro de Homossexuais Organizados do Nordeste. Este artigo, escrito na linguagem comumente usada pelos integrantes do Movimento Homossexual, procurava transmitir não só as reivindicações levantadas, mas também o clima da reunião. A certa altura eram transcritas as palavras de ordem que haviam sido gritadas durante uma pequena passeata promovida pelos participantes do encontro.

Estas eram frequentemente escandalosas ou aparentemente levianas, como se pode ver pelos seguintes exemplos.

“Au, au, au, é legal ser homossexual.”

“Éte, éte, éte, é gostoso ser gilete.”

“Ado, ado, ado, ser viado não é pecado.”

“U, u, u, é gostoso dar o cu.”

“Ona, ona, ona, é legal ser sapatona.”

“O coito anal derruba o capital.”

Algumas das opiniões dos participantes que foram transcritas, pareciam especialmente provocativas às pessoas engajadas em uma militância ortodoxa esquerdista, como a que dizia: “Diversidade não é divisão. É pluralismo, é criatividade. Quanto mais diferente, melhor. Somos pelo *show* pirotécnico! Pela esculhambação organizada!”

Logo de início, ao receberem o artigo, os responsáveis pela editoria homossexual constataram que seria impossível a sua publicação em versão integral, devido a problemas de espaço, mas no resumo que fizeram mantiveram algumas das palavras de ordem, como as que diziam que é legal ser homossexual e que é gostoso ser gilete, que consideraram as menos escandalosas.

Mesmo assim, os resultados desta autocensura levantaram inúmeras dúvidas entre os outros membros do corpo editorial. Estes, embora dispostos a publicar o artigo por uma questão de democracia interna, não deixaram de dar vários conselhos a respeito da matéria e da orientação que estava sendo dada aquela editoria em geral. Alegava-se que a linguagem usada era apropriada a uma publicação voltada a um mercado guei, mas que naquele jornal ela serviria somente para confirmar preconceitos, reforçando a imagem caricatural do homossexual como palhaço e ridículo. Também foi lembrado que alguns leitores já haviam reclamado do espaço excessivo que estaria sendo reservado a estas matérias de importância obviamente secundária.

Nesta ocasião, o resumo do artigo acabou sendo publicado, mas provavelmente só porque seu conteúdo tratava de uma importante reunião dos grupos homossexuais do Nordeste, caindo, portanto, na categoria de “militância”, tão cara à direção do jornal. Tivesse ele uma natureza mais reflexiva, discutindo em mais profundidade a questão homossexual, suas dificuldades de aceitação certamente seriam maiores se persistisse em empregar tal linguagem. Ficou então colocado para os editores homossexuais, de forma bastante clara, as contradições que defrontavam na sua tentativa de levar a discussão da homossexualidade para um campo dominado por uma concepção de política como relacionada primária e quase exclusivamente à luta de classes. Para serem ouvidos e entendidos, pediam-lhes que higienizassem a homossexualidade, reduzindo seus praticantes à categoria mais facilmente assimilável de “grupo oprimido lutando por seus direitos”, conceptualmente não muito diferente de uma associação de favelados talvez lutando pela abertura de uma escola em seu bairro, para possibilitar a integração de seus filhos na estrutura social em uma posição mais vantajosa.

Não se deve criticar demasiado o corpo editorial do jornal por isso, pois a atitude que recomendavam foi adotada durante muito tempo pelos próprios batalhadores pelos direitos dos homossexuais. Desde os primórdios daquela campanha, tentou-

se mostrar que eles poderiam ser cidadãos tão bons, decentes e integrados quanto os heterossexuais. No século passado chegou-se ao ponto de inventar a ideia de um “terceiro sexo” para quem o homossexualismo seria “natural”, por ser uma tendência congênita. Mas, ao lado desta aristocracia, homossexual por nascimento, haveria um bando de disreputáveis *parvenus* degenerados, os “pervertidos”, cuja homossexualidade era “adquirida” e, portanto, ilegítima e passível a todo tipo de repressão.

Os militantes homossexuais de então eram realmente bastante respeitáveis, frequentemente escudando suas reivindicações atrás de títulos médicos e quase invariavelmente procurando angariar as simpatias do *establishment*. Em seu livro de memórias *Christopher and his kind*, o romancista inglês Christopher Isherwood descreve o contato que ele teve com Magnus Hirschfeld, provavelmente o mais importante dos primeiros militantes homossexuais. Em 1929, visitando o Instituto de Ciência Sexual, alojado em um belo palácio da antiga Berlim, ele se surpreendeu com o clima de seriedade e respeitabilidade do que era então uma espécie de quartel general do movimento homossexual.

O mobiliário era clássico, com pilares e guirlandas, mármore pesados, cortinas solenemente esculturais e gravuras sóbrias. O almoço era uma refeição de decoro e sorrisos graciosos, presidida por uma senhora grisalha de amável dignidade: uma garantia viva de que o sexo naquele santuário era tratado com seriedade. Como não seria? Sobre a entrada do Instituto havia uma inscrição em latim com os dizeres: ‘Sagrado ao Amor e a Mágoa’. (ISHERWOOD, 1977, p. 15, tradução nossa)

Mas, apesar de toda a sua dignidade, o Instituto não resistiu à ascensão de Hitler e foi o primeiro alvo da campanha nazista contra livros “pouco germânicos” e já em maio de 1933 foi saqueado e sua biblioteca de 10000 volumes foi incinerada em uma fogueira pública junto com um busto do próprio Hirschfeld.

O advento do nazismo e do estalinismo significou o fim de toda militância homossexual até a conclusão da II Guerra Mundial e foi somente em 1948 que se voltou a retomar a campanha por direitos para os homossexuais. Nos Estados Unidos formou-se o Mattachine Society, inicialmente uma organização semiclandestina que, adotando uma linha de moderação e cautela, visava a integração dos homossexuais na sociedade. Seus associados muitas vezes aceitavam a noção da homossexualidade ser uma doença, frequentemente adotavam pseudônimos e enfatizavam a sua respeitabilidade. A própria palavra “homossexual” era rejeitada devido à sua ênfase no “sexual” e outros neologismos eram adotados como “homófilo” e “homoerótico”. Esta postura aparentemente tímida pelos padrões atuais é bastante compreensível se levarmos em conta a natureza repressiva da sociedade americana de então, e da ameaça constante que o macarthismo representava para qualquer atuação política mais radical. Em outros países também começaram a surgir grupos similares, como o Arcadie, da França, o Forbundet 48, da Dinamarca, o COC, da Holanda etc.

Porém, no final da década de 1960, depois do aparecimento do movimento *hippie* e da contracultura, depois dos eventos de maio de 68 em Paris, surgiu o Gay Liberation Front, nos EUA, advogando uma postura muito mais radical e questionadora da sociedade. Para caracterizar a ruptura que ele representou com os métodos tradicionais de militância; basta lembrar que o marco simbólico de seu aparecimento foi uma batalha de três noites, travada por homossexuais, incluindo muitos travestis e prostitutas, contra a polícia no gueto guei de Nova York em junho de 1969. A luta foi bastante violenta e os homossexuais, além de evidenciar uma fúria inusitada contra seus tradicionais repressores, também gritaram palavras de ordem insólitas para a época, como:

“Poder Gay”

“Sou bicha e me orgulho disso”

“Eu gosto de rapazes” etc.

Poucos meses depois o Gay Liberation Front, já mais estruturado, lançaria seu próprio jornal, chamado *Come Out* (que pode ser traduzido como *Assuma-se*), e consagraria o dia 28 de junho como o “Dia de Orgulho Gay”.

O exemplo de Nova Iorque logo foi seguido em outras partes dos Estados Unidos, e também na Europa, onde surgiram grupos radicais que, além de adotarem táticas de luta muito mais diretas e às vezes violentas, tinham reivindicações qualitativamente diferentes. Indo muito além de uma exigência por direitos civis, desprezavam os “homófilos” por desejarem uma integração à sociedade existente. Eles exigiam uma mudança radical na própria sociedade, preconizando a abolição das diferenças entre os papéis sexuais desempenhados pelo homem e pela mulher, juntamente com os padrões estereotipados de masculinidade e feminilidade. Até mesmo a dicotomia hetero/ homossexual foi criticada, advogando-se a bissexualização da sociedade. Procurava-se acabar com a sociedade dos “normais”, incorporando as táticas de agressão e aos padrões e valores estabelecidos a “desmunhecação” e outros comportamentos homossexuais extremamente estereotipados, em alguns casos chegando até ao travestismo.

O uso da “desmunhecação” e do escândalo por parte de militantes homossexuais é suscetível de várias abordagens e, dada a frequência de sua recorrência, não pode ser ignorado em qualquer abordagem mais aprofundada do tema da militância homossexual. Uma das formas interessantes e produtivas de encarar o fenômeno é vê-lo à maneira de Goffman, como uma tática para lidar com uma identidade estigmatizada.

Como ele nos mostra, o indivíduo estigmatizado, além das outras dificuldades inerentes à sua condição específica, ainda está sujeito a um permanente bombardeio de “conselhos” sobre como portar-se e como encarar a sua identidade. Porém, estes conselhos, parecidos com os dados aos responsáveis pela editoria homossexual do jornal alternativo mencionado anteriormente,

são geralmente contraditórios, enfatizando ao mesmo tempo a necessidade do estigmatizado se integrar na sociedade tão bem quanto possível e a importância dele não tentar negar o seu estigma e o grupo de estigmatizados ao qual pertence. Dependendo da forma como ele resolve esta charada o indivíduo será então julgado “alienado” ou “autêntico”. (GOFFMAN, 1968, p. 135) Mesmo que ele queira ignorar o seu estigma, sempre lhe é cobrado um posicionamento e, portanto, torna-se compreensível, especialmente da parte de indivíduos mais autoafirmativos, um comportamento que ao menos ocasionalmente enfatize a condição estigmatizada. Outros indivíduos poderão optar por um modo de ação contrário, adotando uma prática de camuflagem de sua condição estigmatizada. Mas Goffman (1968) nos chama a atenção para o fato de que muitas vezes se espera que o indivíduo se identifique com o agregado de seus companheiros de infortúnio porque este é considerado o seu grupo verdadeiro, aquele ao qual ele pertence naturalmente. Todas as outras categorias ou grupos aos quais o indivíduo também pertence necessariamente não são considerados como realmente seus. Ele não é um deles. Portanto em termos de sua identidade de ego, ou seja, a forma como ele deveria se avaliar, a posição da camuflagem pode ser demasiadamente penosa. (GOFFMAN, 1968)

Já vimos como os participantes do Encontro de Homossexuais Organizados do Nordeste, de 1981, adotaram atitudes estereotipadas como maneira de marcar sua presença. Esta prática está também presente em todos os grupos de militância homossexual que eu já tive a oportunidade de ver atuando no Brasil. A propósito, durante uma passeata promovida em 1980 para protestar contra a repressão policial em São Paulo, um dos *slogans* mais repetidos era: “Agora, já, queremos é fechar”.² Igualmente, durante bastante tempo entre os grupos de São Paulo se discutiu o esvaziamento da conotação pejorativa da palavra “bicha”, que passou a ser usada pelos militantes para se referirem uns aos outros.

² “Fechar” é uma expressão de gíria homossexual que se refere a um comportamento caricato, desmunhecado e escandaloso.

O que estaria ocorrendo aqui é a recuperação por parte de militantes das práticas e de uma linguagem corrente em certos meios homossexuais mais imediatamente visíveis e cuja negação ou reprovação seriam mais uma forma de repressão daqueles que, embora de modo até agora desorganizado e pouco pensado, têm sido apesar de tudo uma ponta de lança da afirmação homossexual. Esta política porém é alvo de muitas críticas por parte daqueles que receiam uma nova normatização da homossexualidade. Mas Foucault (1979) pode ser invocado aqui para nos ajudar a clarear nossos pensamentos sobre o assunto quando ele discute a polivalência tática dos discursos que, segundo ele, devem ser entendidos como uma multiplicidade de elementos discursivos capazes de entrar em estratégias diferentes. Como ele diz: “É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito do poder, e também escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta”. (FOUCAULT, 1979, p. 96)

Portanto, seguindo sua lógica, reforçar novas categorias ou identidades não é simplesmente normatização mas também pode ser uma tática inteligente de resistência para fazer valer as reivindicações de um discurso geralmente desqualificado.

Existe também outra discussão possível da questão, informada em parte pela releitura de Freud como a feita por Guattari (1981). Ele fala sobre uma trupe teatral francesa *As Mirabelles*, bastante semelhante aos *Dzi Croquetes* brasileiros que usam o travestismo não somente para imitar mulheres mas para perturbar o espectador questionando suas ideias recebidas a respeito da feminilidade e da masculinidade de uma forma análoga, embora talvez mais trabalhada, à “fechação” de alguns militantes homossexuais. Segundo ele aquela trupe de travestis coloca uma nova questão que

[...] não é mais a de saber se vamos desempenhar o papel feminino contra o masculino, ou o contrário, e sim fazer com que os corpos, todos os corpos,

consigam livrar-se das representações e dos constrangimentos do ‘corpo social’, bem como das posturas, atitudes e comportamentos estereotipados, da ‘courage’ de que falava Wilhelm Reich. (GUATTARI, 1981, p. 43)

Para Guattari o movimento operário e revolucionário estaria esclerosado atualmente devido a sua postura de surdez perante os verdadeiros desejos do povo e esta situação só pode ser remediada se nós pudermos nos colocar à escuta de nosso próprio desejo e daquele de nosso entorno mais imediato. O efeito da atuação das *Mirabelles* como também o da “fechação” seria então o de explorar, impulsionados pelo nosso desejo, o caminho que nos remete a nossos corpos, um desvir-OUTRO, um tornar-se diferente daquilo que o corpo social repressivo nos destinou autoritariamente. Guattari vai mais além na sua formulação e levanta também a ideia de que embora não se pretende substituir a luta de classe pelas lutas do desejo, mesmo assim os pontos de junção entre elas trarão àquelas uma energia inimaginável.

Mieli, um antigo militante do movimento homossexual italiano, sustenta posições parecidas. Para ele os homossexuais, com sua presença, revelam um dos mistérios fundamentais do mundo – a “trans-sexualidade”. Ele explica o termo da seguinte forma:

Neste livro denominarei ‘trans-sexualidade’ a disposição erótica polimorfa e ‘indiferenciada’ infantil, que a sociedade reprime e que, na vida adulta, todo ser humano carrega consigo em estado de latência ou mantida confinada nos abismos do inconsciente sob o jugo do bloqueio. O termo ‘trans-sexualidade’ me parece mais idôneo para expressar ao mesmo tempo a pluralidade das tendências do Eros e o hermafroditismo originário e profundo de cada indivíduo. (MIELE, 1979, p. 25, tradução nossa)

Segundo Mieli, a importância da “trans-sexualidade” revelada pelos homossexuais pode ser aquilatada pelo grau de repressão que eles têm sofrido. Hoje o capital estaria tentando estender

seu domínio sobre o inconsciente, permitindo que ele apareça em determinadas formas sublimadas e domesticadas. Mas esta pseudoliberalização das chamadas “perversões”, além de ter fins econômicos imediatos, teria um efeito muito mais importante, favorecendo a submissão de toda a vida humana ao capital. Portanto Mieli (1979, p. 146) recomenda que se assumam posições extremas e intransigentes pela “[...] liberação - conquista de qualquer aspecto do nosso ser-em-devir”. Isto implicaria os homossexuais se libertarem do sentimento de culpa a fim de difundir o homoerotismo e induzir os heterossexuais absolutos a descobrir a sua homossexualidade; contribuindo através do confronto e do choque dialético entre a tendência sexual da minoria e a da maioria, para a conquista de uma transexualidade a que remete a profunda natureza polissexual do desejo. A severidade da repressão sofrida por eles mostraria que seria a sexualidade o que maior ameaça apresentaria ao sistema constituído.

As colocações, tanto de Guattari quanto de Mieli, me parecem demasiadamente otimistas sobre o efeito revolucionário do travestismo e da fechação. A suposição de Guattari (1981) de que uma “[...] energia inimaginável resultaria dos pontos de junção da luta de classes e das lutas do desejo”, parece ser refutada pelo caos e desânimo que rondam os grupos feministas e homossexuais quando estes tentam fazer esta síntese. Igualmente questionável é o potencial perturbador do travestismo, mesmo daquele mais caricato.

Durante a campanha eleitoral de 1982, ele foi até usado pelo PDS de São Paulo em *showzinhos* de fim-de-semana, organizados pela municipalidade e realizados no coreto da Praça da República, uma região frequentada por migrantes e outros membros de setores semimarginalizados do centro de São Paulo. A alegação de Mieli (1979) de que o potencial revolucionário dos homossexuais, especialmente dos mais escandalosos, pode ser avaliado a partir de repressão que lhes é movida pela sociedade, também deve ser questionada por ser demasiadamente mecânica a relação “repressão

social” = “perigo para o sistema”. Seguindo esta lógica teríamos que considerar como perigosíssimos a ordem estabelecida por um grupo como o dos ciganos, constantemente enxotados de seus locais de acampamento e vítimas de constante repressão policial. Os menores abandonados e os indigentes que se abrigam embaixo dos viadutos das nossas grandes cidades também teriam que ser considerados de altíssima periculosidade uma vez que parecem suscitar uma brutal reação repressiva policial que, frequentemente, chega ao assassinato. Feitas estas restrições porém, concordamos que estes personagens mais escandalosos certamente são dotados de um poder de inquietação que força aqueles ao seu redor a questionarem uma ampla gama de atitudes preconcebidas.

Talvez o mais importante alvo deste questionamento seja a concepção de que haveria um substrato de “naturalidade” para os padrões de masculinidade e feminilidade. Susan Sontag escreveu na década de 60 um artigo seminal chamado *Notes on camp* que deslanchou toda uma discussão sobre o tema. Lá ela diz que “*camp* (um termo difícil de traduzir, mas equivalente, grosso modo, ao nosso “fechação” ou “bichice”) seria uma sensibilidade”, um tipo de esteticismo, uma forma de ver o mundo como um fenômeno estético, mas não em termos de beleza e sim em termos do grau de artifício e estilização. (SONTAG, 1966) Esta forma de percepção do mundo seria uma decorrência da condição de oprimido do homossexual, que torna possível que ele enxergue a natureza artificial de categorias sociais e a arbitrariedade dos padrões de comportamento. A força do *camp* repousa em grande parte no seu humor corrosivo e iconoclasta, disposto a ridicularizar todos e quaisquer valores. Por exemplo, por ocasião da visita do Papa ao Brasil, nos meios homossexuais, a solenidade da ocasião era frequentemente esvaziada através de referências ao luxo dos “modelitos” envergados por aquele digno personagem, e quando ele descia do avião, as bichas mais tresloucadas demonstravam séria preocupação que ele pudesse “quebrar seu salto alto” e pôr todo

o espetáculo a perder. É neste sentido que Sontag aponta o *camp* como sendo um “solvente moral”.

Frequentemente este tipo de atuação “fechativa” é criticado por militantes mais sérios dos movimentos homossexual e feminista que dizem que além de ser uma reprodução de estereótipos ele não leva a nenhuma mudança, seu humor funcionando mais como uma forma de anestesia. O padrão de masculinidade seria mantido como um ponto fixo em relação ao qual as mulheres e os homossexuais masculinos emergiriam como “aquele que não é masculino”.

O que provavelmente mais irrita aqueles militantes é a falta de seriedade da “fechação”, pois quando todos os valores se tornam objetos de zombaria, nem a própria militância escapa. Como Goffman (1968, p. 139) nos lembra, quando um grupo estigmatizado resolve lutar por direitos, as reivindicações e as estratégias que propõe são todas partes do idioma e dos sentimentos usados pela sociedade como um todo.

Seu desdém por uma sociedade que os rejeita só pode ser entendido nos termos em que aquela sociedade concebe o orgulho, a dignidade e a independência. Em outras palavras, a menos que ele possa recorrer a uma cultura estrangeira, quanto mais ele se separa estruturalmente dos normais, mas ele se torna culturalmente parecido com eles. (GOFFMAN, 1968, p. 139)

Como exemplo deste processo é relevante notar aqui que ocasionalmente os próprios militantes homossexuais têm insistido que a homossexualidade é tão saudável quanto outras orientações sexuais, sem se aterem ao fato de que o conceito “saudável” remete à discussão da sexualidade mais uma vez ao foro médico-psiquiátrico, que eles tanto rechaçam.

Por ridicularizar todos os valores da sociedade, a “fechação” parece roubar os militantes de pontos de apoio para as suas reivindicações e talvez seja esta a chave para a compreensão do seu poder, que está além da militância social e em um nível existencial

profundo nos remete ao aspecto lúdico de nossa existência. Guattari (1981) nos diz que *As Mirabelles* não pretendem ser levadas a sério (suas palavras de ordem são: crise monetária e travesti, bananas e travesti...). E parece-me salutar que aqueles que, em sua militância contra os padrões existentes de comportamento sexual, são frequentemente levados a criar novos padrões que podem tornar-se tão opressivos quanto os velhos, sejam forçados pelo deboche a confrontar o fato que tudo, inclusive a sua militância e seus novos paradigmas, também têm seu componente ridículo e absurdo. Talvez esta seja uma forma de evitar o surgimento de novos tiranetes.

Sempre haverá aqueles que lembrarão que a luta é seria, que travestis são regularmente torturados e mortos e que muitos homossexuais são desrespeitados em sua dignidade humana. Eles têm razão e a luta por melhores condições de existência sempre é válida. Porém é bom que fique sempre lembrado que seus novos valores também são arbitrários e não são de nenhuma forma “naturais”. Aliás, como dizia, se não me engano, Oscar Wilde: “A naturalidade é uma pose tão difícil de se manter”.

Referências

- EULÁLIO, Alexandre (Org.). *Caminhos cruzados: linguagem, antropologia, ciências naturais*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 99-111.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I - a vontade de saber*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- GOFFMAN, E. *Stigma - notes on the management of spoiled identity*. Londres: Penguin Books, 1968.
- GUATTARI, F. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- ISHERWOOD, C. *Christopher and his kind*. Nova York: Avon Books, 1977.

MIELE, Mário. *Elementos de crítica homossexual*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1979.

SONTAG, S. Notes on Camp. In: SONTAG, S. *Against interpretation and other essays*. New York: Delta Books, 1966, p. 275-292.

Não somos, queremos – reflexões *queer* sobre a política sexual brasileira contemporânea

*Richard Miskolci**

Segundo Joshua Gamson (1996), foi em 1993, quando o tema da Parada do Orgulho Gay de São Francisco se anunciou como uma afirmação *queer* que ficou evidente o confronto entre duas formas de política sexual nos Estados Unidos. Historicamente, no entanto, isso já se dava sem alarde desde a crise instaurada pela epidemia de HIV/Aids durante a administração republicana de Ronald Reagan, a qual se recusava a combater a epidemia e atender suas vítimas. Isso gerou forte reação em certas vertentes do ativismo *gay* e lésbico de então, o que levou ao surgimento de movimentos mais críticos e combativos como o ACT-UP e o *Queer Nation*.

*
Professor da Universidade Federal de São Carlos, coordenador do grupo de pesquisa Corpo, Identidades e Subjetivações. Editou o livro *Marcas da diferença no ensino escolar* e co-editou a coletânea *O legado de Foucault*.

De forma geral, a tomada da parada *gay* pelos *queer*, em 1993, foi um marco simbólico da contestação da primeira onda do movimento homossexual norte-americano. Os *queer* criticavam a agenda anterior pautada pela afirmação do orgulho em busca do que compreendiam, na época, como “liberação sexual” e propunham a constituição de uma política sexual mais radical ou não-assimilacionista. Quase ao mesmo tempo, este posicionamento antiassimilacionista e uma maior sensibilidade com relação àqueles/as que continuavam relegados ao rechaço social adentrou nas universidades e transformou tanto os estudos *gays* e lésbicos quanto o feminismo a partir do final da década de 1980.

Diferentemente do que se passou nos Estados Unidos, no Brasil os questionamentos e problematizações *queer* adentraram primeiro pela universidade. Em nosso país, a recepção da Teoria Queer provavelmente se iniciou no final da década de 1990 com a leitura da obra de Judith Butler na área dos estudos de gênero e sexualidade. O marco de nossa incorporação criativa do *queer* pode ser estabelecido em 2001, quando Guacira Lopes Louro publicou, na *Revista Estudos Feministas*, o artigo *Teoria Queer: uma política pós-identitária para a educação*. A partir daí, o interesse por essa vertente teórica tem sido crescente e ganhado visibilidade em várias disciplinas, o que o dossiê *Sexualidades disparatadas*, publicado na revista *cadernos pagu* em 2007, já indicava.¹

A recepção brasileira da Teoria Queer tem se dado em um novo momento de inflexão de nossa política sexual, esse campo amplo e dinâmico de ação, reflexão e luta que envolve atores como o movimento social, a academia e o Estado. Assim, política sexual não se resume apenas a uma de suas frentes, como a de demanda de igualdade jurídica por meio dos direitos sexuais, antes a um conjunto de atores que dialogam e disputam sobre o estabelecimento de uma agenda de luta em meio a um contexto social dinâmico.

¹ Um histórico da recepção da Teoria Queer no Brasil ainda está por ser feito, daí a caracterização geral neste parágrafo ser declaradamente parcial e incompleta.

Em termos políticos, a perspectiva *queer* constitui uma proposta que se baseia na experiência subjetiva e social da abjeção como meio privilegiado para a construção de uma ética coletiva. Ao invés de celebrar o Orgulho Gay, propõe partir da experiência social da vergonha como meio para trazer ao discurso as formas como nossa sociedade construiu a fronteira entre a aceitação e o rechaço social com eixo na sexualidade. Tal possibilidade contrasta fortemente com as bandeiras hegemônicas que têm como objetivo a assimilação nos termos dados e que, portanto, apontam para a normalização como passo supostamente inevitável para se alcançar a igualdade política, a qual, no presente, tende a ser confundida com a obtenção de direitos como o casamento e a adoção de crianças.

O dilema entre assimilação via normalização ou aceitação pelo reconhecimento das diferenças já se instalou no movimento social brasileiro, o que se tornou patente durante o evento *Stonewall 40 + o que mais no Brasil?*, realizado em meados de setembro de 2010 em Salvador e nas reações ao tema do Encontro Nacional Universitário da Diversidade Sexual (ENUDES): *Assimilação X transformação: políticas da subversão e ciladas dos movimentos sociais*, ocorrido em outubro do mesmo ano na UNICAMP.² Não por acaso, trata-se de eventos que propunham o diálogo entre movimento e academia. Infelizmente, parte do movimento social organizado LGBT – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais – circulou neles a ideia de que estaríamos vivendo um momento de divisão entre dois grupos chamados de “identitários” e *queer*, termos que, de forma esquemática, mas por isso mesmo reveladora, podem ser associados a “ativistas” e “acadêmicos”.

Ao invés de uma simbiose enriquecedora entre política e reflexão teórica, essa divisão opõe atores que poderiam trabalhar concertadamente. Apesar dessa classificação ser simplista e questionável, vale a pena partir dela (feito rasura) para refletir preliminarmente sobre questões que marcam o movimento brasileiro no presente, seu parceiro nem sempre amado, a academia,

² Sobre estes incidentes e o que eles indicam sobre a política sexual brasileira contemporânea consulte a palestra *A naturalidade é uma pose tão difícil de se manter – apontamentos para se pensar homofobia e direitos no Brasil hoje*, a qual foi apresentada no encontro da ABEH por Leandro Colling.

e o altamente desejado Estado. Nesse exercício analítico preliminar, será possível apenas delimitar alguns dos elementos que podem marcar os rumos da política sexual brasileira.

O movimento LGBT nasceu como movimento social organizado no Brasil há pouco mais de 30 anos. Foi no final da década de 1970 que a ditadura militar começou um processo gradual de abertura política, o qual criou condições para o florescimento desses novos atores políticos, os movimentos sociais. Na década de 1980, a sociedade brasileira se deparou com o drama da epidemia de HIV/Aids, bem em meio à redemocratização do país, quando o movimento sanitarista – formado por médicos provenientes das universidades e mesmo do então Movimento Homossexual Brasileiro “ conseguiu adentrar no Estado, criando um ambiente mais acolhedor às demandas dos movimentos sociais e uma sensibilidade para a urgência instaurada pela epidemia. Assim, o movimento homossexual foi bem-sucedido no diálogo com o Estado para auxiliar na criação de nosso programa de Aids.³

Esse contexto, no entanto, também teve consequências negativas. A epidemia inicial de HIV/Aids teve o efeito de repatologizar a homossexualidade em novos termos, contribuindo para que certas identidades, vistas como perigo para a saúde pública, passassem por um processo de politização controlada. Esse processo, que Larissa Pelúcio (2009) denomina apropriadamente de “sidadanização”,⁴ ou seja, a construção da cidadania a partir de interesses estatais epidemiológicos, terminou por criar a bioidentidade estigmatizada do aidético reconfigurando nossa pirâmide da respeitabilidade sexual (e social). Assim, a epidemia de HIV/Aids foi um divisor de águas na história contemporânea modificando a sociedade como um todo, mas com efeitos normalizadores ainda maiores no campo das homossexualidades. O próprio movimento social tornou-se o que é por causa de alianças, diálogos e relações com o Estado e a academia, a maioria deles estabelecidos durante o auge de enfrentamento da epidemia.

3
Para uma análise crítica do modelo preventivo de Aids, consulte Pelúcio e Miskolci (2009).

4
O termo sidadanização utiliza criticamente a relação entre SIDA (sigla em espanhol da Aids) e processo de construção da cidadania dentro de um modelo dirigido biopoliticamente. Consulte Pelúcio (2009) capítulo *Prevenção e SIDA* sidadanização.

O movimento, originado de forma identitária, encontrou apoio nos interesses biopolíticos do Estado e um aliado circunstancial na academia, onde parte dos intelectuais se comprometeu com pesquisas que aliavam a sofisticação das Ciências Sociais aos objetivos de controle epidemiológico e de saúde. Mas se a epidemia de HIV/Aids teve o efeito “positivo” de incentivar estudos sobre homossexualidades, isso se deu com um alto preço no que toca ao desenvolvimento de uma visão mais crítica e “desnaturalizante” com relação à heterossexualidade, a qual permaneceu em uma “zona de conforto”, aspecto claro na forma como até hoje a política preventiva de DSTs dirige-se, sobretudo, aos não-heterossexuais. (PELÚCIO, 2009; PELÚCIO; MISKOLCI, 2009) De certa maneira, e apenas parcialmente, o enfrentamento emergencial da epidemia permitiu uma harmonização relativa entre interesses do Estado, pesquisa acadêmica e organização do movimento social.

Aos poucos, o movimento cresceu e abarcou novas demandas, tornando-se, já na década de 1990, movimento Gay e Lésbico e, posteriormente, GLBT – Gays, Lésbicas, Bissexuais e Travestis. Em 2008, na primeira Conferência Nacional GLBT – Direitos Humanos e Políticas Públicas, mudou a ordenação das letras de sua sigla colocando o L à frente. Em suma, a história do movimento tem um enquadramento no qual se desenrolou e explicitá-lo pode ajudar a definir seus dilemas presentes. O relativo sucesso do movimento brasileiro se deu por meio de uma relação privilegiada com o Estado na constituição de políticas públicas – como a já referida na área de saúde – e em um diálogo profícuo com a academia.

Em outras palavras, para entender o que se passa hoje na política sexual brasileira, temos que levar em consideração que ela é dinâmica como sua história e seus dilemas contemporâneos, talvez, apontem para um esgotamento do modelo acima descrito. A aliança estratégica, e historicamente bem-sucedida, entre Estado, movimento e academia, tem se reconfigurado. É contra essa mudança, inexorável em seu caráter histórico, que alguns ativistas

que se autointitulam identitários buscam unir forças criando este Outro que chamam de “os *queer*”.

A mudança na relação com o Estado deriva da ampliação do leque de demandas sociais, as quais o movimento tem tentado incorporar, mas também começam a ser ouvidas por outros canais. Devido ao relativo sucesso das políticas públicas voltadas para as DST/Aids, as demandas sociais, felizmente, não se voltam mais apenas para a área de saúde e ganham cada vez mais espaço em políticas na área de educação, cultura e, por fim, mas não por menos, nas demandas de reconhecimento de direitos.

Sérgio Carrara (2010) analisou este processo de judicialização da política sexual brasileira ressaltando que a luta política na linguagem dos direitos tem ao menos duas consequências perigosas: o acesso diferencial à justiça e à sua aplicação em um país desigual como o Brasil pode fazer com que conquistas “legais” gerem resultados concretos desiguais e acessíveis apenas a uma elite e a luta por direitos também marca a definição de quem são sujeitos de direitos, o que pode resultar em uma hierarquização dos que são mais detentores de direitos do que outros e/ou em uma estratificação da respeitabilidade/cidadania a partir da “identidade” sexual.

Além disso, nos últimos anos, surgiu uma nova dinâmica na obtenção de recursos. As verbas, antes disponibilizadas a ONGs e similares, cada vez mais são oferecidas – por meio de editais – também para universidades. Assim, percebe-se que aqueles/as que antes quase monopolizavam o acesso às verbas e sua aplicação social agora competem com nov@s atores/as de dentro do movimento, da academia e, porque não também dizer, de gestores públicos que, progressivamente, tem incorporado demandas relacionadas à sexualidade na criação e implementação de políticas.

As transformações – breve e sinteticamente apresentadas acima – têm mudado as políticas estatais na esfera da sexualidade, o papel das universidades nestas políticas até mesmo o perfil do movimento LGBT. No que toca apenas a ele, tem se passado uma

mudança sensível em seus quadros, alterando o “nós” a que se referem quando falam de si mesmos. No fundo, este nós sempre foi instável e variável historicamente, já que, na década de 1970, dizer nós era se referir aos homossexuais, na de 1980 a muit@s outr@s, em especial aos infectados pelo HIV e, após a década de 1990, este “nós” tem sido democraticamente expandido como nas repetidas frases-ficcionais “nós, pessoas LGBT”.

O coletivo LGBT é, utilizando os termos de Benedict Anderson, uma comunidade imaginada, a qual extrapola seu escopo quando é empregada para se referir ao conjunto da população que vivencia sua sexualidade em desacordo com as convenções culturais dominantes. Ao empregar, neste contexto, frases como “a população LGBT”, membros do movimento, do Estado ou mesmo da academia ontologizam um grupo político histórico e socialmente delimitado como se fosse algo acabado e generalizado na experiência social cotidiana. Também tendem a reduzir muitas sexualidades a apenas às oficialmente contempladas na sigla atual do movimento, deixando de reconhecer a existência de outras, com singularidades e demandas ainda por serem reconhecidas.

Atualmente, quando se diz “nós” no movimento LGBT brasileiro, isto com maior força em alguns Estados do que em outros, parece operar – para aqueles que dividiram o movimento mentalmente em dois grupos antagônicos – um dualismo: “nós” os LGBT em oposição ao “eles, os *queer*”. Tal divisão entre “identitários” e “*queer*” pouca diferença faz para o resto da sociedade brasileira, a qual só conhece um único movimento, o atual LGBT, e esta divisão interna, onde ela opera, esconde uma luta entre os estabelecidos que temem perder sua hegemonia e os supostamente recém-chegados que a ameaçariam.⁵

O que está em jogo, portanto, não é o que define o “nós” do movimento LGBT, este nós condenado historicamente a ser reinventado a todo o momento, mas qual o papel do movimento dentro do novo cenário da política sexual brasileira. Em suma,

5 Utilizo os conceitos de estabelecidos e *outsiders* de Elias e Scotson (2000), pois mais do que uma divisão, tratam-se de conceitos inter-relacionados que permitem compreender uma mesma dinâmica de relações de poder.

como se darão as relações daqui por diante entre Estado, demandas sociais, movimento, academia e mercado. Os estabelecidos dentro do movimento são os que defendem uma relação de “parceria” com o Estado e, dentre a multidão que denominam erroneamente de *queer*, os que mais temem são os que, internamente, podem propor uma relação mais crítica com o Estado e, predominantemente na academia, aqueles que colocam em xeque a “essencialização” identitária na qual seu modelo representativo atual se baseia.

Infelizmente, dentro do movimento LGBT brasileiro atual, pouc@s realmente leem ou se interessam pelas reflexões *queer*. Daí, nas raras ocasiões em que surge alguma referência a essa vertente teórica, ficar patente sua trágica vulgarização, fato que convida a um paralelo com o que se passou anteriormente com o marxismo no movimento operário. Em muito papo supostamente *queer*, a palavra abjeção poderia ser intercambiada por alienação e heteronormatividade por capital resultando no mesmo uso descritivo e superficial de termos originalmente analíticos.⁶

Segundo Miriam Pillar Grossi (2010), uma análise histórica comparativa entre o movimento feminista e o LGBT brasileiros permite notar que, enquanto entre as feministas o estudo e a reflexão sobre Teorias de Gênero marcou sua formação, o mesmo não caracterizou a formação do movimento LGBT.⁷ Em outras palavras, esses movimentos se desenvolveram em nosso país com formas diversas de lidar com o conhecimento sobre as suas problemáticas, o que auxilia a compreender alguns dos dilemas atuais que marcam o último. Acrescentaria a isso, a necessidade de refletir sobre o papel que o mercado teve na divulgação – e até mesmo enquadramento – das homossexualidades a partir da segunda metade da década de 1990. De forma preliminar e discutível, parece que o movimento LGBT se expandiu mais associado ao Estado e moldados por valores do mercado do que buscando um diálogo com a academia.

Não por acaso, estabelecidos no movimento desqualificam como *queer* os “acadêmicos”, os quais alguns alocam, na melhor

6
É elucidativa a forma como o termo heteronormatividade, que se refere a atitudes normalizadoras tanto de heteros quanto de homos, tem sido “transformado” em sinônimo de heterossexista. Essa deturpação revela a resistência de encarar que parte d@s homossexuais também é conservadora e preconceituosa.

7
Refiro-me aqui à sua palestra apresentada durante o ENUDS realizado em 2010, na UNICAMP, na mesa *Feminismos*, a qual, vale lembrar, foi objeto de protesto por parte de ativistas LGBT cuja atitude antiintelectual terminou por reforçar os argumentos apresentados pela antropóloga.

das hipóteses, no supostamente elegante, mas subordinado papel da crítica cultural. Isso faz pensar na necessidade de se reler Antonio Gramsci e sua sábia reflexão sobre como cultura e política estão inextricavelmente associadas. De forma muito genérica, é possível sintetizar o argumento do pensador italiano como o de que a mudança política só pode ocorrer por meio da transformação cultural de forma que uma divisão entre prática e crítica não seria apenas indesejável, mas impossível.

A recusa de espaço político e acesso à ação social concreta aos intelectuais, ao menos no contexto brasileiro, esconde dois fatos. O descontentamento e a perda de terreno daqueles que haviam se habituado a uma relação privilegiada com o Estado e o acesso a verbas que agora são disponibilizadas por editais e abertas também às iniciativas nascidas dentro das universidades. Além disso, o fato de que essa mudança se dá em meio a uma transformação na área de estudos de sexualidade no Brasil, a qual não mais auxilia os estabelecidos na manutenção de uma mesma forma de pensar, se reconhecer e agir. Ainda que de forma tênue, a preocupação comum com o enfrentamento da epidemia de HIV/Aids aproximou Estado, movimento social e a academia, essa última preocupada em auxiliar com suas ferramentas a compreensão das dimensões sociais e históricas do que se passava.

A suposta oposição “identitários” versus *queer* parece apenas um sintoma de resistência do movimento atual à criação de um diálogo mais crítico com o Estado, ao estabelecimento de uma crítica articulada e sistemática às pressões conformistas do mercado e, sobretudo, demonstra sua crescente desconfiança com relação à universidade, em outro momento vista como aliada e agora encarada como “competidora” pela representação política ou de demandas dentro de uma agenda de política sexual em mutação.

Nos últimos anos, com o processo de incorporação criativa da Teoria Queer e outras fontes, os estudos acadêmicos têm produzido pesquisas que podem contribuir para uma transformação da

8
Esta renovação teórica se deu também quebrando “monopólios” sobre a área de pesquisa em sexualidade, já que a Teoria Queer entrou em cena na academia brasileira a partir da Educação e outras áreas do saber.

9
Para uma análise da relação entre academia, intelectuais e a emergência dos novos movimentos sociais na década de 1960 leia os primeiros capítulos de Miriam Adelman (2009).

área educacional e das políticas públicas, também para a análise das relações entre Estado e movimento, mas, sobretudo, essa sofisticação e ampliação temática mostra mais os limites de atuação para o movimento social do que lhe oferece ferramentas prontas para a sua ação política imediata.⁸ Parte das reflexões acadêmicas atuais tem contribuído para refletir sobre a construção de um outro fazer político, para a complexização dos debates internos e a problematização da relação do movimento com relação às suas bases e, sobretudo, com o Estado.

A recepção negativa destas reflexões tem se evidenciado em um antiintelectualismo na (des)qualificação dos *queer* como acadêmicos, como se não tivesse sido também nas universidades que a política sexual encontrou apoio, além delas terem sido, historicamente, um celeiro de lideranças políticas desde a emergência dos movimentos sociais na década de 1960, história de que o movimento feminista é um bom exemplo.⁹

O feminismo já passou por momento similar ao enfrentado hoje pelo LGBT. De um movimento formado por mulheres brancas, educadas e de classe-média, o feminismo se espalhou pelo mundo tendo que lidar com realidades locais no então chamado Terceiro Mundo e incorporar em seu “nós, mulheres” as não-brancas, pobres e sem acesso à educação, assim como o movimento homossexual brasileiro incorporou lésbicas, bissexuais, travestis, transexuais e outr@s. Mais tarde, o feminismo se deparou com o desafio de des-naturalizar, des-essencializar, o sujeito “mulheres” a partir da emergência do conceito de gênero, assim como o movimento LGBT agora lida com a Teoria Queer.

Nos anos 1980, falava-se de gênero como uma “ameaça” despolitizadora, desagregadora, em suma, como uma invenção acadêmica impossível de ser incorporada politicamente e que relegaria o feminismo à autodestruição. O que se passou, sabemos, não foi nada disso, o feminismo avançou e sua agenda se espalhou socialmente para além da atuação direta do movimento realizando

transformações culturais e econômicas admiráveis. De certa maneira, é a consolidação do conceito de gênero que marca tanto os sucessos recentes do feminismo quanto a emergência da Teoria Queer.

Judith Butler (2004) considera que a Teoria e a política mudou a partir do que denomina de Nova Política de Gênero, a que marca a história do feminismo contemporâneo.¹⁰ É essa vertente que une o feminismo e a luta das mulheres por equidade de gênero com uma transformação profunda dentro dos movimentos LGBT mundo afora. Lá, estes movimentos nem sempre operam de forma unificada como no Brasil. Nos Estados Unidos, do pouco que conheço, o movimento LGBT jamais alcançou o sucesso e a consolidação que adquirimos no Brasil, quer na relação com o Estado quer com a sociedade.

Na Europa, tão diversa quanto podemos imaginar, há casos – como o inglês, o holandês e o alemão “ em que boa parte de gays e lésbicas adquiriram um perfil político neoliberal demandando assimilação social por meio de direitos como o casamento e, não por acaso, aderindo ao xenofobismo emergente em seus países assim como a um compromisso heteronormativo que os dissocia das lutas de transexuais, travestis e outr@s sexualidades não-normativas.¹¹

No Brasil, o fato da proposta de legalização da parceria civil ter ficado “em suspenso” devido, entre outras razões, da atuação da bancada religiosa no Congresso, fez com que o movimento caminhasse em direção à luta contra a homofobia, um objetivo político mais unificador e menos hierarquizante do que o anterior.¹² Assim, a luta contra a homofobia – na segunda metade dos anos 2000 – tornou nosso movimento potencialmente mais “radical” do que o português, por exemplo, e, portanto, mais sensível às problemáticas da maioria daqueles/as cujas demandas de reconhecimento se fundam na experiência da vergonha, da humilhação e da violência cotidiana.

10 Refiro-me aqui, à sua reflexão sobre as relações entre a Teoria Queer, o Feminismo e os movimentos sociais.

11 Jan Willen Duyvendak, já em 1996, publicou um artigo em que explorava como o movimento gay holandês foi cooptado pelo Estado a partir de uma aliança nas políticas de combate à Aids. Posteriormente, parte do movimento aderiu a uma agenda de direita, racista e xenofóbica.

12 Sobre o caráter normalizador e hierarquizador da luta pelo casamento (ou parceria civil), consulte Miskolci (2007).

¹³ Sobre as promessas e os dilemas do conceito de homofobia em meio às disputas políticas e simbólicas contemporâneas, consulte Junqueira (2007).

Ao contrário de outras experiências históricas e nacionais, no Brasil, o movimento tem encontrado seu denominador comum em uma agenda anti-homofobia, não apenas na obtenção de direitos a partir de modelos oferecidos pelo Estado.¹³ A luta anti-homofobia poderia sofisticar-se e voltar-se contra o heterossexismo institucional efeminofóbico que ainda permite que a experiência de ser chamado, leia-se, ser xingado de bicha, *gay*, sapatão, travesti, anormal ou degenerad@ seja a experiência fundadora da descoberta da homossexualidade ou do que nossa sociedade ainda atribui a ela, o espaço da humilhação e do sofrimento.

Ao invés de transformar a experiência da discriminação em força política de resistência e questionamento da heteronormatividade, parece mais forte, no contexto brasileiro, a manutenção de uma perspectiva que busca conciliar a armadilha identitária da qual o movimento parece não saber sair. Daí a estratégia que subdivide a homofobia nas chamadas transfobia, homofobia, lesbofobia, apelando para a proteção e a tolerância de identidades ao invés de problematizar as normas sexuais e, sobretudo, as de gênero.

O termo homofobia é limitado não apenas por supostamente referir-se somente ao preconceito, a discriminação ou a violência dirigida a *gays*, deixando de se referir a identidades socialmente mais rechaçadas como travestis e transexuais ou à forma particular de discriminação sofrida por lésbicas. O termo homofobia deixa de expressar componentes fundamentais do que nossa sociedade aponta como sinal de abjeção, em especial o medo do efeminamento em homens e a recusa do feminino em geral. Deixa de questionar a dominação masculina, hetero ou homo, sobre as mulheres e homossexuais femininos.

Niall Richardson (2009), por exemplo, opta pelo uso de efeminofobia para ressaltar os traços antigênero feminino e misóginos presentes nessas formas de discriminação e violência. Assim, ressalta que a fobia não é tanto com relação à homossexualidade e sim com relação ao efeminamento. Esse

medo busca preservar a “camaradagem masculina”, o sentimento de controle e subordinação compartilhado por homens, hetero ou *gays*, sobre as mulheres. Richardson também ressalta as evidências de que *gays* costumam ser tão ou mais efeminofóbicos do que heteros, o que é perceptível pela forma preponderante como dizem “não ser” ou “odiar” efeminados.¹⁴

Críticas como a apresentada acima deixam a nu a tensão entre uma perspectiva acadêmica contemporânea declaradamente *queer* e interesses que, contextualmente, unem movimento, Estado e até alguns acadêmicos, no Brasil. Nos Estados Unidos, a tensão entre academia, Estado e ativistas é mais forte há mais tempo e talvez ajude a entender os intuitos irrealizados e, sobretudo, o apelo conciliatório para alguns de nossos acadêmicos do conceito de “essencialismo estratégico”, termo cunhado por Gayatri Spivak para se referir à adoção de uma prática política fincada na ficção naturalizante das identidades apenas como meio para a obtenção de direitos.

A força deste apelo foi visível quando, na conferência de encerramento da nona edição (2010) do Seminário Internacional Fazendo Gênero, em Florianópolis, o auditório lotado aplaudiu de pé a fala do antropólogo e deputado português Miguel Vale de Almeida intitulada *Ser, mas não ser, eis a questão. O problema persistente do essencialismo estratégico*, na qual defendia uma questionável distinção entre reflexão crítica e ação política. Sua fala terminou por apresentar o caminho liberal-identitário como inevitável, reduzindo a crítica a um papel futuro de transformação cultural mais profundo.¹⁵ Diante desta nostalgia do “essencialismo estratégico”, vale recordar que Foucault (1999), antes de Spivak, posicionou-se sobre o uso tático da identidade, ou seja, apenas em contextos pontuais e de curto prazo, mas, no longo prazo, defendeu a necessidade de uma estratégia não-identitária, de recusar a imposição social de que o indivíduo deva se compreender a partir de sua sexualidade.

14
No que toca à busca de adequação pela masculinidade ou a fobia com relação ao efeminamento, consultar Connell, (1992), Baker, (2003), Richardson (2009) e Miskolci (2011a). Phua e Kaufman (2003) exploram a importância que *gays* dão à aparência e origem étnico-racial na seleção de parceiros.

15
Desde o início se identificando com a luta pelo casamento e pelo fazer político estabelecido, o texto faz uma respeitosa avaliação das contribuições da Teoria *queer*, mas a relega à academia, mantendo a política sexual dentro de um enquadramento liberal.

Além de suas promessas irrealizadas de conciliação entre ativistas e acadêmicos na luta política, o “essencialismo estratégico” traduz o enquadramento dos embates dos movimentos sociais (sobretudo étnico-raciais) na década de 1980, período em que o lugar social da homossexualidade era outro, oscilando esquematicamente entre a marginalidade absoluta ou a assimilação. Hoje vivemos outro momento histórico e cultural, no qual parece possível – e até mesmo desejável – discutir em que termos se quer a “aceitação” social. Nos termos de Eve Kosofsky Sedgwick (2003), agora vivemos a era das batalhas sobre que tipo de visibilidade queremos.

Se nos anos 1970 “sair do armário” parecia necessário para combater a vergonha e construir o movimento homossexual, na década seguinte, afirmar a existência de uma identidade *gay* foi importante para a demanda por políticas estatais. A partir da década de 1990, no entanto, estas duas formas da política sexual do passado começaram a mostrar suas armadilhas. Sair do armário se revelou não uma escolha, antes um privilégio daqueles/as que têm condições materiais e simbólicas para isso. Também ficou perceptível que assumir uma identidade sexual socialmente rechaçada não traz apenas vantagens, muito menos para pessoas em contextos morais rígidos e violentos.

Além disso, a afirmação identitária revelou-se tanto meio de aceder a conquistas quanto a novas formas de controle social, quer pelo Estado quer pelo mercado. Criaram-se modelos para ser *gay*, lésbica e, mais recentemente, se esboça o mesmo para outras identidades sexuais. Esses modelos ligam-se a uma clara segmentação mercadológica em que muitos não titubeiam afirmar que “ser gay é consumir”.¹⁶

Em parte, são constatações como essas que mereciam ser discutidas, mas elas tendem a ser ignoradas, ou melhor, relegadas a segundo plano, quando se resumem os dilemas presentes da política sexual brasileira na elusiva oposição entre “identitários” e *queer*. A política “identitária” ou, para evitar qualquer enquadramento

16
Beatriz Preciado (2008)
traz importantes
contribuições para uma
reflexão crítica e atual
sobre as simbioses
normalizadoras entre
biopolítica e mercado.

enganador, a política que se guia pelos objetivos e problemáticas das décadas anteriores, não apenas tende a tomar as normas sociais como dadas e buscar a assimilação conformista, o que por si só seria passível de crítica. Essa forma da política termina por se tornar cúmplice de discriminações e desigualdades que prefere não encarar ou, na melhor das hipóteses, deixar para outro momento.

Se o que se passa for mesmo uma reedição da política etapista, em que vigora a crença de que uma conquista deve se dar antes da outra, então é necessário interrogar quais os critérios que regem a escolha das prioridades. Em particular, porque estabelecem hierarquias entre as homossexualidades e, claramente, tendem a privilegiar as socialmente mais aceitas. Nesse sentido, seria salutar trazer ao debate, dentro do movimento, o que está por trás da concepção de cidadania vigente, a qual também apresenta direitos como sinônimo do que os heterossexuais possuem.¹⁷ Esse traço comum na cultura dominante e entre os *gays* mais convencionais mantém sem questionamento traços machistas, misóginos e efeminofóbicos dos objetivos políticos atuais em nome de uma suposta subalternização comum a que tod@s estariam submetid@s. Há muito é perceptível que há graus diversos de subalternização social entre as homossexualidades e o que rege esta distribuição desigual da vergonha está tanto nas expressões de preconceito e discriminação quanto no que o mercado e o Estado acenam como formas de aceder à igualdade social e jurídica.

A elusiva oposição identitários versus *queer* é, ela mesma, a tentativa de tornar dilemas complexos que afetam a tod@s em uma luta entre grupos claramente delimitados e supostamente rivais. Superar essa divisão, portanto, não significa apontar um vencedor em uma disputa sobre dois pontos de vista, mas criar um diálogo sobre tensões irresolvidas dentro de um mesmo conjunto de pessoas que – a despeito de todas as diferenças – partilha de um projeto de luta contra as desigualdades e as injustiças. Dentro da oposição entre “identitários” e *queer* a solução só se dará pela

¹⁷ Sobre esta questão consulte Ochoa (2004) e Miskolci (2011b).

derrota de alguns, a desqualificação de suas demandas e, no limite, pelo seu expurgo. Trata-se de uma lógica política convencional, violenta e marcadamente machista.

Uma perspectiva diferente exigiria sair desta lógica da afirmação das identidades socialmente “impostas” em um processo de politização que, nas palavras de David M. Halperin seria partir do questionamento do que nossa sociedade compreende como homossexual (e mesmo heterossexual) evidenciando seus intuitos normalizantes. De forma que

A identidade (homos)sexual agora pode ser constituída não mais de forma substantiva, mas oposicionalmente, não pelo que ela é, antes por onde e como ela opera. Aqueles/as que conscientemente ocupam tal localização marginal, assumem uma identidade desessencializada que é puramente posicional em caráter, estão propriamente falando não como gays mas como *queers*. (HALPERIN, 1995, p. 61-62, tradução nossa)

Essa perspectiva recusa a identidade compulsória, a que nos é socialmente atribuída, e a reconstitui em termos políticos e não “sexuais”. Assim, esta outra forma de “identidade” é, no fundo, um posicionamento político que une resistência e oposição aos regimes de normalização, buscando abrir espaços de liberdade dentro dos regimes de poder concretos em que vivemos no presente. Essa proposta auxilia a pensar em meios de construção de resistência à normalidade, aos limites históricos impostos por meio do biopoder e expressos, sobretudo, pelo dispositivo de sexualidade e seu imperativo heteronormativo.

A sexualidade não aponta para nenhuma forma de liberdade, pois ela é um dispositivo histórico do poder que opera inserindo cada um em uma identidade controlada pelo Estado e, cada vez mais, manipulada pelo mercado. Tomar como dado o que somos em uma luta política é uma forma ingênua de lidar com o regime de poder no qual estamos inseridos. No caso das homossexualidades,

é temeroso ignorar que o próprio binário hetero-homo é, por si mesmo, uma jaula de ferro a partir da qual somos impelidos para jogos de poder fadados a impedir qualquer liberação. Uma política mais arguta com relação à forma sofisticada e insidiosa como as relações de poder se dão em nossa sociedade partir de uma crítica da identidade, o questionamento do que dizem que somos e a reflexão sobre o que podemos querer.

Não somos, queremos. Esse mote sintetiza a possibilidade de uma política sexual que mostre como é possível recusar ser o que o mercado e o Estado, cada um à sua forma, nos atribui. Afinal, hoje é possível querer algo diverso do que ainda nos é oferecido como único meio de adquirir a igualdade.

Referências

ADELMAN, Miriam. *A voz e a escuta: encontros e desencontros entre a Teoria Feminista e a sociologia contemporânea*. Curitiba: Blucher, 2009.

ALMEIDA, Miguel Vale de. Ser mas não ser, eis a questão: o problema persistente do essencialismo estratégico. Conferência de encerramento do SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO 9., 2010, Florianópolis. *Seminário...* Florianópolis: [s.n.], 2010.

BAKER, Paul. No effeminates please: a corpus-based analysis of masculinity via personal adverts in gay news/times 1973-2000. In: BENWELL, Bethan (Ed.). *Masculinity and men's lifestyle magazines*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003. p. 243-60.

BUTLER, Judith. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, 2006.

_____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Undoing gender*. New York: Routledge, 2004.

CARRARA, Sérgio. Políticas e direitos sexuais no Brasil Contemporâneo. *Bagoas*, Natal, v. 4, n. 5, p.131-147, 2010.

COLLING, Leandro. A naturalidade é uma pose tão difícil de se manter' – apontamentos para pensar homofobia e direitos no Brasil hoje. REUNIÃO BIANUAL DA ABEH, 2010, Natal. *Reunião...* Natal: [s.n.], 2010. Palestra mimeografada.

CONNEL, R. W. A very straight gay: masculinity, homosexual experience and the dynamics of gender. *American Sociological Review*, v. 57, p. 735-51, 1992.

DUYNDAK, Jan Willen. The depolitization of the dutch gay identity, or why dutch gays aren't *queer* In: SEIDMAN, Steven (Ed.). *Queer theory/sociology*. Cambridge: Blackwell, 1996. p. 421-438.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FACCHINI, Regina. *Sopa de letrinhas*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1999.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Graal, 2005.

GROSSI, Miriam Pillar. Feminismos. ENCONTRO NACIONAL UNIVERSITÁRIO DA DIVERSIDADE SEXUAL, 8., 2010, Campinas. *Anais...* Campinas: [s.n.], 2010.

HALPERIN, David M. *Saint Foucault: a gay hagiography*. New York: Oxford University Press, 1995.

GAMSON, Joshua. Must identity movements self-destruct? A *queer* dilemma In: SEIDMAN, Steven (Ed.). *Queer theory/sociology*. Malden: Blackwell, 1996.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Homofobia: limites e possibilidades de um conceito em meio a disputas. *Bagoas*, Natal, n. 1, p. 145-166, 2007.

LOURO, Guacira Lopes. Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 541-553, 2001.

MISKOLCI, Richard. O armário ampliado: notas sobre sociabilidade homoerótica na era da internet. *Gênero*. Niterói, v. 9, n. 2, p.171-190, 2009a.

_____. *Brothers and machos: an ethnography on male homoerotic relations created online*. Califórnia: University of California at Berkeley, janeiro de 2011a. Palestra.

_____. Feminismo e direitos humanos. In: VASQUEZ, Daniel; ESTEVEZ, Ariadna. *Derechos humanos desde las ciencias sociales: construyendo una agenda de investigación multidisciplinaria*. Ciudad de México: FLACSO, 2011b. No prelo.

_____. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, p. 101-128, 2007.

_____. A Teoria Queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, Porto Alegre, n. 21, 2009b. p. 150-182.

_____; SIMÕES, Júlio Assis. Apresentação. *Cadernos pagu*, Campinas, n. 28, 2007, p. 9-19. Dossiê Sexualidades Disparatadas.

OCHOA, Marcia. Ciudadanía perversa: divas, marginación y participación en la ‘localización’. In: MATO, Daniel (Coord.). *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, 2004. pp. 239-256.

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

PELÚCIO, Larissa; MISKOLCI, Richard. A prevenção do desvio: o dispositivo da Aids e a repatologização das sexualidades dissidentes. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*. Rio de Janeiro, n. 1, 2009, p.125-157.

PHUA, Voon Chin; KAUFMAN, Gayle. The crossroads of race and sexuality – date selection among men in internet ‘Personal’ Ads. *Journal of Family Issues*, v. 24, n. 8, 2003, p. 981-994.

PRECIADO, Beatriz. *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa, 2008.

RICHARDSON, Niall. Effeminophobia, misogyny and Queer friendship: the cultural themes of channel 4’s Playing it straight. *Sexualities*, v. 12, n. 4, 2009, p. 525-544.

RUBIN, Gayle. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: ABELOVE, Henry et al. *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge, 1993. p. 3-44.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Touching feeling: affect, pedagogy, performativity*. Durham/London: Duke University Press, 2003.

SIMÕES, Júlio Assis; FACCHINI, Regina. *Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008.

WARNER, Michael. *Fear of a Queer planet*. Minneapolis; London: University of Minnesota, 1993.

Composições (com) e resistências (à) norma: pensando corpo, saúde, políticas e direitos LGBT

*Fernando Seffner**

O meu mundo não é como o dos outros, quero demais,
exijo demais, há em mim uma sede de infinito;
sou antes uma exaltada, com uma alma intensa,
violenta, atormentada,
uma alma que não se sente bem onde está,
que tem saudades... sei lá de quê!

Florbela Espanca, um amar perdidamente

Duas retas paralelas se encontram no infinito. Será que é sempre assim?

Este texto foi escrito em dois momentos. Primeiro, como um roteiro de pontos para fala na mesa *Os estudos, políticas e direitos sobre o corpo e a saúde LGBT*¹

*

Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e membro do Grupo de Estudos em Educação e Relações de Gênero (GEERGE).

¹

A 1ª Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais decidiu padronizar a nomenclatura usada pelos movimentos e pelo governo. Assim, em lugar do tradicional GLBT, a sigla passou a ser LGBT - Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais.

2
Mesa realizada no dia 15 de setembro de 2010 com a participação de Benenice Bento (UFRN), Wilton Garcia (UBC) e Fernando Seffner (UFRGS), dentro da programação do seminário *Stonewall 40 + o que no Brasil?* (UFBA – Salvador/Bahia).

3
Desta forma, manifesto grande agradecimento aos organizadores do Seminário, palestrantes, pessoas da plateia, que me inspiraram várias ideias. Mas certamente nenhum deles é responsável pelos possíveis equívocos nesta escrita.

4
Este foi o tema geral do VIII Encontro Nacional Universitário de Diversidade Sexual (Enuds), realizado em Campinas, entre os dias 8 a 12 de outubro de 2010. Mais informações em <<http://www.identidade.org.br/2010/>>.

no Brasil pós-Stonewall.² O roteiro original fornece a estrutura do presente texto, mas ela foi consideravelmente vergada pelo Seminário. Aqueles três dias trouxeram uma verdadeira “inundação de novas percepções”, dando conta da intensidade dos debates, dentro e fora das plenárias, se estendendo por performances e falas em bares e boates. Sem contar com os prazeres do seminário, a saber: plateia quente e participativa, vaia inusitadas, confrontos, festas, amigos, afetos e carícias. Tudo isso fez tremer e deu nova roupagem a algumas ideias que eu havia levado com tanta segurança para discutir, e trouxe dúvidas, tensões, fez vaziar outros saberes.³ Um mês depois, participei de outro evento, no qual as tensões se repetiram parcialmente, o que fica em parte expresso pelo título deste outro evento: *Assimilação x transformação: políticas da subversão e ciladas dos movimentos sociais*.⁴

Acredito que um dos resultados mais perceptíveis que o Seminário *Stonewall 40 + o que no Brasil?* trouxe às ideias que eu para lá havia levado, foi reforçar um norte: certa radicalidade na análise e na luta contra as estratégias que sistematicamente transformam diferenças em desigualdades sociais, submetendo constantemente o que fazemos à régua da norma, e estreitando nosso campo de experimentações, para que possamos ficar “bem na foto”. Sabem aquela “ajeitadinha” que todos damos no cabelo, na gravata, na postura, no chapéu, na maquiagem, para ficar “bem” na hora da foto? Nos ajeitamos, olhamos para a máquina, e nos mostramos comportados, arrumados, limpinhos, sorridentes, felizes! Pois bem, saí do Seminário muito contagiado com a impressão de que andamos, nós os *gays*, as lésbicas, as travestis, os/as transexuais, os/as transgêneros, os/as intersex e o que mais existir e desejar ser, excessivamente preocupados em ficar “bem na foto”. Vou desenvolver essa ideia ao longo do texto, por ora deixo apenas a impressão.

Muitos recortes foram necessários para a escrita desse texto. Impossível dar conta de uma visão política mínima de algo tão

complexo como o movimento LGBT sem efetuar escolhas. Ficou de fora muita coisa. O texto tem um ar ensaístico e opinativo, não se debruça sobre dados de pesquisa, nem do próprio autor e nem de pesquisas alheias. Trabalha muito com a ideia de que os movimentos sociais e as pessoas podem ser uma coisa e outra, e não necessariamente uma coisa ou outra. Tento articular Teoria política e Teoria social-cultural com impasses da luta militante, mas o texto pode ter ficado meio panfletário, admito. Muitas vezes meus exemplos são em cima do universo homossexual masculino, ou *gay*, que conheço melhor. Apresento de imediato minha “tese” principal para argumentação. A existência de pessoas LGBT no mundo, ou qualquer outro nome que se queira dar a indivíduos que fogem da norma heterossexista, e a ela resistem, implica experimentações. Essas experimentações produzem prazer (muitas vezes prazeres ditos “proibidos”), e levam o sujeito a mais experimentações (alguns podem ver nisto o “círculo vicioso” dos prazeres proibidos, a patologia a exigir medicação e tratamento!). Experimentar e experimentar-se implica produção do corpo, das sensibilidades, implica educação dos afetos e da sexualidade, leva ao desenho de novas posições de gênero, constrói trajetórias de vida mais ou menos “acidentadas”, compõem enfim um “currículo”. Muitos fatores levam a redução do campo das experimentações na vida em sociedade. Minha “tese” principal neste texto é que o campo dessas experimentações vem sendo reduzido no âmbito da população LGBT, e isso acontece ao mesmo tempo em que conquistamos mais e mais direitos, ao mesmo tempo em que obtemos mais e mais reconhecimento social e político, sem negar que ainda nos faltam muitos direitos, e muito reconhecimento, e sem negar o mérito desta luta pelos direitos.

Dito em outras palavras: a percepção que tenho é que, quanto mais nos organizamos para obter direitos e reconhecimento, mais reduzimos o campo de experimentações em torno de posições de sujeito no campo LGBT. A saber, quanto mais reivindicamos

direitos, mais nos esforçamos para nos mostrarmos “bem na foto”, “arrumadinhos”, merecedores dos direitos que queremos obter. Quanto mais direitos, mais conformamos certo modelo “correto” e “aceitável” de ser *gay*, lésbica, travesti, transexual etc. e tal. A distância que separa a obtenção de direitos e a normalização da população LGBT é pequena, e há evidentes conexões entre esses dois movimentos.⁵ Conquistar direitos pode ser, em parte, ajustar-se à sociedade. Servir ao exército implica reconhecer que achamos legítima a necessidade de exércitos e implicitamente de guerras; casar pode estar levando a reificar esta forma de relação, no sentido de mostrar que é a única ou a melhor possível para se viver afetos e sexo; adotar filhos e constituir família pode levar a pensar que esses agrupamentos são de maior qualidade do que viver o sexo de modo livre.

A persistente associação que tem tido o movimento militante LGBT no Brasil, com a área da luta contra a Aids, e com a área da saúde em geral, pode estar também colaborando para estreitar nossos horizontes de experimentação e de invenção do mundo e dos prazeres, submetidos aos ditames do higienismo e das práticas “saudáveis”. Enfim, quero discutir certa domesticação de nossos desejos e prazeres, de nossas experimentações, que acontece ao mesmo tempo em que conquistamos direitos. Não tenho a intenção de discutir se os *gays* que casam são mais felizes ou não do que aqueles que não casam. Quero que as pessoas possam ser uma coisa e outra, ao longo da vida e talvez até mesmo a cada momento dela, e admitam uma saudável diversidade de trajetórias de vida, aprendendo com os processos de diferenciação de si e dos outros. Acho que nos últimos anos temos feito muito esforço para ficar “adequados” na hora da foto, e com isso perdemos energia criativa para mudar o mundo, e a nós mesmos. Pensando como homem *gay*, quero a força da bichice⁶ para viver, quero um mundo mais bicha, menos comportado. Remeto o leitor de volta à citação de Florbela Espanca que abre o texto.

5
As conexões entre lei e norma e a produção de uma sociedade intensamente normalizadora são explicitadas por Foucault (2003). A abertura, no campo das homossexualidades, de um não menos intenso processo de homonormatividade é abordada, entre outros, por Fernando Pocahy e Henrique Nardi (2007).

6
Bichice e viadagem remetem à disposição para romper com as normas de gênero e sexo. Prefiro pensar neles como atos de transgressão de fronteiras. São bons termos para pensar a disposição de romper limites do aceitável, sem com isso “endeusar” a postura de rompimento. Estar na norma também tem seus gozos.

Para dar conta de discutir essa questão, que reconheço ser muito abrangente, o texto está organizado em duas grandes direções. São as tais duas retas paralelas do título deste item. Na primeira direção, exploro a afirmação de que nós, povo LGBT, queremos tudo o que os heterossexuais já têm em termos de direitos. Queremos tudo o que eles ganharam por serem heterossexuais, ganharam em geral sem fazer muita força (mas se adequando a normas bastante tirânicas). Se eles podem isso e mais aquilo porque são heterossexuais, nós também queremos poder isso e mais aquilo sendo *gays*, lésbicas, travestis, transexuais, transgêneros, intersex e mais o que se inventar ser. Na segunda direção, quero tratar de coisas, direitos, modos de ser que estão por inventar, que não queremos regular, que queremos criar, devires. Se na primeira direção trato de que tenhamos tudo o que os outros já têm, na segunda trato de afirmar que queremos mais do que isso, queremos mundos ainda não pensados, e alguns até mesmo pensados e já praticados, mas pouco valorizados. Não queremos a codificação do direito por tudo. Para usar uma expressão que gosto muito, não queremos apenas ser, queremos “causar”, e para isto temos que inventar.

Queremos tudo o que os outros já têm em termos de direitos e reconhecimento. Igualdade já!

Sim, é justo e é necessário, é até natural que encaminhe parte de nossos esforços para conquistar direitos e reconhecimentos que sujeitos heterossexuais já possuem. A igualdade de direitos em matéria de reprodução assistida,⁷ de acesso ao casamento, adoção de crianças, serviço militar, planos de saúde conjuntos, heranças e sucessões e muito mais é sem dúvida algo a ser conquistado. Entretanto, várias formas dessas que estamos lutando para ingressar em termos de direitos, como o casamento, são formas sociais, históricas e culturais marcadas por um regime predatório e binário, onde um polo é predador do outro. Força e posse do

⁷ Veja-se a recente decisão do Conselho Federal de Medicina, em <<http://www.estadao.com.br/noticias/vidae,cfm-abre-caminho-para-que-gays-tenham-filhos-por-reproducao-assistida,662526,o.htm>>. Acesso em: 12 jan. 2011.

dinheiro são pressupostos de sucesso para algumas dessas formas já inventadas de relações sociais. Será que queremos isso? Também vale lembrar que

[...] o neoliberalismo constitui modalidades específicas de subjetivação, caracterizadas pela autonomia excessiva, pela busca do lucro a todo custo e pela realização de performances que conduziriam o indivíduo a não se conceber, no limite, como inserido efetivamente numa ordem social. Nessa perspectiva, o predador seria um efeito fundamental do individualismo contemporâneo, no qual a autonomia e a não inserção efetiva numa ordem social conduzem todos a uma luta permanente contra todos, em nome da luta pela vida, e ao imperativo de vencer custe o que custar. (BIRMAN, 2010, p. 77)

Será que desejamos reforçar estruturas sociais que tem servido para acirrar posturas individualistas, com submissão de um a outro? Não haverá outro modo de buscar a aceitação / o direito de existir que não seja copiando os direitos do modelo heterossexual? Ao adotar algumas destas formas, como o casamento (que é atualmente a vedete das lutas do movimento LGBT brasileiro, especialmente depois de aprovado na Argentina!⁸), porventura acreditamos que vamos fazer dele uma nova relação, democrática, fluida, renovada? Os casos de agressão entre companheiros de casamento (tanto em cônjuges *gays* quanto lésbicas) estão aí para comprovar que nossa grande chance é a de replicar os vícios do modelo, inclusive no quesito violência, embora não se descarte a construção de novos modos de relação democrática em seu interior. Ao reivindicar tudo que o modelo heterossexual já tem, não estamos também reificando este modelo, como um modelo de felicidade?⁹ Ao reificar este modelo (euforia pelo casamento, adoção, conjugalidade monogâmica, dupla moral, uniões e separações regidas pelo Estado etc...) não estaremos desvalorizando muitos outros modos de ser *gay*, lésbica, travesti, trans que desenvolvemos ao longo dos anos? Será que todos nós queremos casar e ao mesmo tempo constituir

8
Recomendo a leitura do texto *Six reasons why Argentina legalized gay marriage first*, de Mario Pecheny e Javier Corrales (2010).

9
Para pensar o casamento *gay*, recomendo o antigo, curto e provocativo artigo de Rosa Maria Rodrigues de Oliveira (2005).

família? Provavelmente não, mas essa tendência está se afirmando, nosso existir com dignidade cada vez mais fica preso a essa forma histórica, conforme se pode verificar nos estudiosos do tema:

[...] não é difícil perceber que, em muitos casos, a inserção de conteúdos antidiscriminatórios relativos à orientação sexual valeu-se de argumentos de direito de família, o que se manifesta de modo cristalino pela extensão do debate jurídico – nos tribunais e naqueles que se dedicam a estudar direitos sexuais – acerca da qualificação das uniões de pessoas do mesmo sexo. A par da polêmica sobre a figura jurídica adequada a essas uniões, é comum associar-se de modo necessário o reconhecimento da dignidade e dos direitos dos envolvidos à assimilação de sua conduta e de sua personalidade ao paradigma familiar tradicional heterossexual. (RIOS, 2010, p. 41)

Outro limitador importante das experimentações tem sido a persistente associação do movimento social LGBT com a área da saúde, mais especificamente a Aids, no Brasil e em outras partes do mundo. Sei bem que os financiamentos para muitas das atividades que consideramos importantes em termos de luta tem vindo do Departamento de Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST), Aids e Hepatites Virais do Ministério da Saúde, e dos programas estaduais e municipais de Aids. Não nego a importância dessa parceria, não defendo que se estanquem os financiamentos, a começar pelo fato de que é a população LGBT aquela mais vulnerável à epidemia de Aids. Não desconheço a importância da capacidade do movimento social LGBT em transformar o estigma da epidemia de Aids em resposta organizada, bem como os avanços em desenvolver conceitos como sexo mais seguro, viver com Aids, em estabelecer conexões produtivas entre autoestima, saúde, doença, identidade homossexual, vulnerabilidade. Valorizo o fato de que o movimento LGBT auxiliou de modo poderoso para a qualidade da resposta brasileira à Aids, especialmente em sua conexão com o campo dos direitos humanos, hoje um traço da

resposta nacional mundialmente reconhecido e louvado. Ressalto apenas alguns perigos. Um deles é certa setorização das lutas, que ficam amarradas a questões de saúde, populações vulneráveis a determinados agravos, bem como ao ritmo dos editais. Mais grave é quando temos uma junção de argumentos de saúde coletiva, sexualidade e família, configurando claramente estratégias de moralização dos comportamentos:

O furor sobre os casamentos *gays*, não só na Cidade do México, mas nacionalmente e inclusive internacionalmente, tem eclipsado, ao menos temporariamente, a crise de saúde que continua afetando desproporcionalmente os homens *gays* e os outros homens que praticam sexo com homens (HSH). A gente às vezes se sente culpável de tocar no tema da responsabilidade sexual quando apenas se está ganhando um direito à igualdade, o direito ao matrimônio; mas paradoxalmente, o matrimônio *gay* e a série de consequências que todos os matrimônios trazem, poderiam ser uma das ações individuais que maior êxito poderiam ter na promoção do sexo seguro. Independentemente do resultado imediato do debate e seu impacto em outros estados da República, um dos resultados não previstos em consequência do matrimônio *gay* poderia ser a redução do número de infecções pelo Vírus da Imunodeficiência Humana (VIH). Assim como em muitos heterossexuais jovens, na subcultura *gay* um valor muito valorizado era estar solteiro e disponível. Os casais de homens homossexuais, em termos gerais, ainda que reconhecendo exceções, duravam pouco tempo e não existia nenhum outro compromisso ou vínculo que os mantivesse juntos como ocorre em muitos casais heterossexuais. (SAAVEDRA; WEINSTEIN, 2010, tradução nossa)

Não é necessário fazer muito esforço para perceber que a intenção dos autores, de todo meritória, em reduzir os índices de infecção do HIV na população homossexual masculina mexicana, conduz a pensar em modos mais “corretos” de viver afetos e a vida sexual,

esses associados às noções de família e casamento. Seria necessário lembrar que no caso brasileiro a união monogâmica não impediu grande número de infecções em mulheres casadas, que eram fiéis aos seus maridos, e se imaginavam a salvo da epidemia da Aids por conta disso e da confiança que tinham em seus cônjuges. Não estaremos demonstrando uma demasiada confiança na forma histórica do casamento? Daqui a alguns anos estaremos dizendo para homossexuais solteiros “quando casar isto sara”? Volto ao que já afirmei acima: grande parte das formas culturais que regem as relações humanas, quando inventadas em determinados contextos históricos (e depois tornadas “naturais” pelo discurso religioso ou mesmo político e pelo passar dos anos) estava fundada em profunda desigualdade de sujeitos, e em oposições binárias em que um dos polos sempre é superior ao outro em termos de poder, como se verifica nos pares homem mulher; marido esposa; pais e filhos; brancos e negros; ativos e passivos; etc. e tal. Não é difícil saber, em cada par destes, quem tem mais poder.

A euforia pela conquista de direitos não pode nos fazer esquecer que muitos destes “direitos” são no fundo amarras tirânicas em formas de experimentação dos prazeres e modos de ser da população LGBT. Fico sinceramente um tanto apavorado quando leio materiais de grupos militantes em que sua pauta de estratégias de ação está completamente voltada para a conquista dos direitos que os heterossexuais já têm e os homossexuais não têm, chegando ao ponto de enumerar quantos e quais são estes direitos. Será que nosso futuro militante é apenas seguir atrás do que os heterossexuais já possuem? Será que vamos apenas saber cantar a estrofe “[...] minha dor é perceber que apesar de termos feito tudo que fizemos, ainda somos os mesmos e vivemos como nossos pais”. Ou cantaremos outras estrofes, como “[...] pois vejo vir vindo no vento o cheiro da nova estação”. (REGINA, 1996)

*Queremos coisas que ainda não foram inventadas.
Queremos causar!*

A persistente luta pelo reconhecimento de direitos já existentes, normalmente apoiados em identidades e estilos de vida consolidados, claramente nos leva a discriminar outros modos de ser e de existir construídos historicamente ao longo da trajetória dos indivíduos LGBT. Desta forma, ser *gay*, por exemplo, que por muito tempo foi algo visto como uma imagem crítica da vida heterossexual masculina, hoje busca se enquadrar em atributos claramente hegemônicos da masculinidade:

Na pesquisa do Datafolha, chamou a atenção o fato de 76% dos entrevistados concordarem, total ou parcialmente, com a idéia de que ‘alguns homossexuais exageram nos trejeitos, o que alimenta o preconceito contra os gays’. A pesquisa do Rio revelou que, entre os homens homossexuais, 44,6% preferem parceiros ‘mais masculinos’, contra apenas 1,9% que os preferem ‘mais femininos’ (para íntegra dos resultados ver www.clam.org.br). Para alguns, por aumentar o preconceito, a feminilidade parece politicamente incorreta nos homens. Para outros, deve ser cuidadosamente policiada pelos que se aventuram no mercado dos afetos e paixões. (CARRARA, 2008)

Não criamos novas possibilidades de vida *gay*, lésbica, travesti, transexual. O que temos feito, em paralelo com a conquista de direitos, é aproximar a vida *gay* feliz da vida de família e do casamento, com a incorporação do homem *gay* viril. Já estamos quase no nível das propagandas de margarina, nas quais teremos famílias felizes de *gays* com filhos adotados ou obtidos por reprodução assistida, tomando café da manhã juntos antes dos pais irem ao trabalho e os filhos para a escola. Tudo bem, não estou discutindo felicidade, é claro que dá para ser feliz assim, não temos como ficar comparando felicidades. Só que isso desloca para o submundo e desvaloriza muitos outros modos de ser *gay*. Por exemplo, cada vez valorizamos menos o homem *gay* solteiro a

vida toda, e que gosta de “atender” homens heterossexuais, casados com mulheres, que lhe procuram a períodos regulares (os famosos “clientes”), ou que ele conquista em alguns dos muitos locais que as grandes cidades têm para isso. Conheço muitos homens *gays* que vivem assim, e levam uma vida feliz. Estarão eles incluídos quando lutamos pela dignidade? E se algum deles pensar em adotar filhos, vamos exigir que se case com outro homem? Ou teremos coragem de defender que essa é uma adoção viável? Será que não conseguimos imaginar a criação de filhos fora do esquema da família, ou já soldamos uma coisa na outra? Aliás, em nossas vidas, termos sido criados no interior de famílias foi tão bom assim? Eu pelo menos desejei muitas vezes ficar vivendo com meu grupo de amigos *gays*, me criar ali dentro, e não voltar para a família.

Homens *gays* solteiros, que gostam de circular por relações com homens heterossexuais (ou supostamente heterossexuais como gostamos de desconfiar), são também discriminados hoje em dia por conta da noção de visibilidade que construímos. Será que todos os nossos atos e desejos precisam vir à visibilidade? O que as pessoas precisam é de garantias de viver seus desejos sem estarem vulneráveis à violência. Se o sujeito gosta apenas de se relacionar com homens, mas prefere ser discreto para com isso melhor se aproximar de homens casados, vamos dizer a ele que o único modo de participar da militância *gay* é ir às paradas? Como fica a visibilidade de quem quer conquistar parceiros que se entendem como heterossexuais? E de quem gosta de frequentar parques à noite para fazer sexo? E de quem gosta de saunas? Precisamos assegurar segurança a essas práticas, assegurar direitos, valorizar os vários modos de ser homossexual, lutar contra o moralismo que diz que isso tudo é implicitamente negativo e pecaminoso. Penso que a alternativa não necessariamente é trazer todos para a luz da visibilidade, pois a luz é um importante mecanismo de captura também, e se insistirmos nisso vamos novamente colaborar para estreitar as experimentações da homossexualidade, só trazendo para a luz os mais comportados.

Agora sei que vou me arriscar nas afirmações, mas me desejo radical. Temos tratado *barebacking* e pedofilia como doenças, patologias. Temos tido dificuldade em discutir essas manifestações politicamente. No caso da pedofilia, logo corremos a nos postar ao lado dos grupos que atacam o pedófilo, que o qualificam como mistura de doente e criminoso hediondo, e ajudamos a criar este pânico moral em torno do tema. Não discutimos os processos de pedofilização que existem na sociedade, que constantemente, especialmente via televisão, transformam crianças em objetos desejáveis do ponto de vista da sexualidade, em programas de auditório no sábado e no domingo à tarde, assistidos pela família brasileira:

O conceito de pedofilização tem sido por mim utilizado no intuito de pontuar as contradições existentes na sociedade atual, que busca criar leis e sistemas de proteção à infância e adolescência contra a violência/abuso sexual, mas ao mesmo tempo legitima determinadas práticas sociais contemporâneas, seja através da mídia – publicidade, novelas, programas humorísticos –, seja por intermédio de músicas, filmes, etc., onde os corpos infanto-juvenis são acionados de forma extremamente sedutora. São corpos desejáveis que misturam em suas expressões gestos, roupas e falas, modos de ser e de se comportar bastante erotizados. (FELIPE, 2006, p. 216)

Não debatemos estes processos culturais que vem transformando meninos e meninas em seres altamente sexualizados. Também conforme Felipe (2003), preferimos nos associar às forças que simplesmente fazem a caça aos pedófilos. Muitos de nós desejamos secretamente amar e ser amados por um garotinho, mas não conseguimos mais discutir isso publicamente, estamos amordaçados a fazer coro com a condenação da pedofilia, na qual vemos somente elementos negativos. Procedimento similar, temos adotado em relação ao *barebacking*. Tratamos os indivíduos que se dedicam a essa prática como doentes, quase como traidores da luta

do movimento LGBT. Não temos conseguido ver, no *barebacking*, indícios de resistência contra as práticas higienistas que dominam o campo da prevenção à Aids, combinadas a um moralismo que produz o homossexual “correto” como sendo casado e monogâmico. Se o sujeito fuma a vida toda sabendo claramente que vai ser vítima do câncer de pulmão; se ele deliberadamente não usa cinto de segurança em estradas perigosas, não achamos que isso constitua crime, embora reprovemos em geral. Mas se alguém manifesta seu desejo de fazer sexo deliberadamente sem preservativo, será imediatamente taxado de doente. Não conseguimos mais ver e discutir o problema social no ato individual, já patologizamos de imediato o indivíduo, quando não o incriminamos, e deixamos de fora a análise propriamente social, cultural e política dos processos que permitem a emergência dessas práticas. Não se trata de defender, de modo irresponsável, as práticas de pedofilia ou de *barebacking*. Trata-se de buscar uma compreensão mais radical dessas práticas, que revelam a ação de mecanismos sociais mais do que atitudes de indivíduos doentes ou desequilibrados. Também confesso que não me agrada muito a estratégia de “fatiar” a homofobia em transfobia, travestifobia, lesbofobia, bifobia etc. Reconheço os avanços em termos de visibilidade das diferenças que sofrem esses grupos em matéria de violência, mas sigo achando que o termo mais adequado é heterossexismo para estratégia de luta, com o qual atacamos a heterossexualidade como instituição, e o heterossexismo como conjunto de práticas sexuais e de gênero, que atingem todo o universo LGBT (embora de modos diferenciados, certamente), bem como atingem homens e mulheres heterossexuais em situações específicas.

Avançamos também no sentido de que tudo seja objeto de legislação, em geral legislação específica para a população LGBT. Penso que seria desejável que muitas coisas não fossem objeto do direito, da codificação da lei. Muitas situações poderiam ser resolvidas pelo acordo das partes, pela intervenção das redes de

amigos. Tanto quero direitos para algumas situações, quanto em outras quero afastar a possibilidade de legislação, que visa no limite estabelecer que minha relação com o parceiro siga um roteiro preestabelecido do que pode e do que não pode. Não quero codificações para meus afetos. Não quero necessitar do Estado para comprovar que gosto e vivo com alguém. Isso reduz muito as possibilidades de experimentação. Sigo afirmando que gostaria de ver a população LGBT como portadora de outro projeto de sociedade, de uma solução de vida crítica ao que já está estabelecido.¹⁰

¹⁰ Recomendo aqui a leitura de *Antropologia renovada*, entrevista com Eduardo Viveiros de Castro (2010).

Será que perdemos a coragem de mostrar que é possível ser feliz sem mulher, sem filhos, sem casar, sem noivar, sem ser monogâmico? Há pessoas que serão felizes casando, outras serão felizes ficando solteiras. Perdemos muito a capacidade de olhar homens *gays* solteiros por uma vida toda como alternativas viáveis de vida afetiva e sexual. Cada vez mais empurramos esses sujeitos para a patologia, o desequilíbrio, quando não os tomamos como perigos sociais. Foi-se o tempo em que um homem gay solteiro podia provocar até mesmo alguma inveja em homens heterossexuais casados, pela sua autonomia, por ser viajado, por ter liberdade de relações, por não ter filhos etc. e tal. Afirmo isto porque gostaria que fossemos vistos como sendo portadores de uma diferença emergente, e não apenas como indivíduos que desejam tudo que os demais já têm. Como portadores de uma saudável crítica às instituições sociais que regulam afeto, amor e sexo, e não apenas como indivíduos que fazem de tudo para ingressar nelas. Gostaria de voltar a ver em muitos *gays*, lésbicas, travestis, transexuais, intersex, algum signo de futuro, de outro modo de viver e ver as coisas. Acho que temos, na bichice, recursos suficientes para inventar o mundo. Inventar mundos. E não apenas copiar o que os demais já têm.

Algumas iniciativas são importantes nesta direção que aqui estou traçando, várias delas já esboçadas por pesquisadores e militantes.

Uma delas é retirar o gênero definitivamente da alçada do saber poder médico. Não queremos ninguém “curando” questões de gênero, queremos proliferação dos gêneros, no embate cultural. Outra é evitar o essencialismo biológico da homossexualidade, comparando-nos com animais, falando em genes, em glândulas, em partes do cérebro, em fases da vida ou constelações parentais. Somos LGBT porque cotidianamente desejamos ser assim, enfrentando todas as restrições do heterossexismo. Saber que temos um gene a mais ou a menos que os heterossexuais não deve pautar a luta diária de resistência, e nem deve ser usado como motivo simples para que nos aceitem, porque somos “naturais”, ou “naturalmente homossexuais”. Homossexualidade não é samambaia de banheiro, é algo da ordem da cultura e da política. Outro movimento é trabalhar no sentido de desterritorializar a heterossexualidade, mostrar que ela vaza, que ela é construção social e cultural tal qual a homossexualidade. E pensar em novas combinações, combinações potentes, entre questões e lutas de raça e etnia e questões e lutas na área da sexualidade, entre gênero e classe social, dentre outras possibilidades.

Será que as duas retas se encontram em algum lugar?

Começo com um raciocínio matemático simples: se as duas retas, embora paralelas, terminarem em algum momento desenvolvendo determinado ângulo entre si, elas vão se encontrar. Isso significa que elas terão que ser vergadas. Como paralelas que nunca se encontram, segundo a definição matemática clássica, elas não nos interessam muito. E não queremos aqui ousar desmentir Euclides, que afirmou que duas retas são paralelas se elas nunca se encontram. Ou se encontram no infinito, que não é um ente físico, é uma abstração matemática, também de pouco interesse no nosso caso. Não queremos caminhos paralelos, não queremos estar numa reta

ou noutra. Queremos produzir ângulos de incidência entre elas. Queremos ser uma coisa e outra, e talvez mais muitas outras, tudo ao mesmo tempo, na mesma vida. Podemos dar a alguns o nome de identitários, a outros a alcunha de *queers*. Não podemos é achar que dá para ser feliz dividindo o mundo da militância nesses dois grupos. Isso não é produtivo. Precisamos de uns e de outros. E talvez possamos, cada um de nós, experimentar em alguns momentos uma e outra posição, sem antagonismos. Mas reconheço ser muito difícil estabelecer conexões entre as lutas pela igualdade, bem expressas na frase “eu quero tudo a que os outros já têm direito”, com as lutas que vão além desse contexto, que inventam um mundo novo.

Cada um de nós talvez precise seguir mais de uma direção, a depender do contexto, a depender das interpelações. Uma boa imagem disso está na proposta de “Setamancos”, uma intervenção artística de Lia Chaia, em que foram confeccionados 60 pares de tamancos em madeira no formato de setas, nos tamanhos pequeno, médio e grande. Você calça dois tamancos, um em cada pé, e de repente um deles é uma seta para direita, outra seta aponta para frente, ou para trás, obrigando o indivíduo a conciliar a tensão por seguir caminhos diversos.¹¹ Esse é um exercício positivo, pois precisamos desfazer, desconstruir, desmanchar ou no mínimo modificar o referente de gênero e sexualidade que em geral todos temos e que formamos ao longo da vida: algo que somos, e pronto, basta caminhar na direção certa! Esta percepção essencial de que somos “algo” foi formada ao longo da vida, em contato com os discursos da família, da religião, do senso comum, da escola, das conversas de cotidiano, dos programas de TV etc. Entretanto, a noção de que somos heterossexuais ou homossexuais é em geral bastante mecanicista, determinista, carregada de um sentido de finalização de algo que em verdade está sempre em construção, nunca se finaliza. Não há retas a seguir, e se temos momentos para caminhar em linha reta, logo alguma

¹¹ Para visualizar uma amostra da proposta de Setamanco (uma brincadeira com as palavras tamanco e seta), busque em <www.iberecamargo.org.br>, *Exposição Convivências – dez anos da Bolsa Iberê Camargo*, com curadoria de Jailton Moreira. Ou busque no Google Imagens, e mesmo por outros buscadores da Web, pelos termos setamanco ou Lia Chaia.

conjuntura aponta desvios. Lembremos: “Foucault não diz: ‘De minha parte, prefiro o descontínuo, os cortes’, mas: ‘Desconfiem das falsas continuidades’”. (VEYNE, 2008, p. 268) Especialmente provocadoras quanto à ideia essencial de que somos homossexuais são as palavras de Deleuze fazendo o prefácio de um livro de Guy Hocquenghen:

Longe de se fechar sobre ‘o mesmo’, a homossexualidade vai se abrir a todas as espécies de relações novas possíveis, micrológicas ou micropsíquicas, essencialmente reversíveis, transversais, com tantos sexos quanto há agenciamentos, não excluindo sequer as novas relações entre homens e mulheres, a mobilidade de certas relações SM¹², as potências do travesti, as trinta e seis mil formas de amor à Fourier, ou os n-sexos (nem um nem dois sexos). Não se trata de ser homem ou mulher, mas de inventar sexos [...] Longe de se fechar na identidade de um sexo, essa homossexualidade se abre à uma perda de identidade, ao ‘sistema em ato de ramificações não exclusivas do desejo multívoco’. (DELEUZE, 2006, p. 361)

¹²
Sadomasoquistas.

Difícil na vida é aprender a operar com muitos deslocamentos, terrenos pantanosos e escorregadios, obras inacabadas, certezas provisórias. Mais difícil ainda é aprender a traçar estratégias de luta política a partir desta incompletude. Tarefa complexa, com certeza, pois a militância clássica (como em geral toda luta política) exige objetivos determinados, estratégias definidas, união de forças precisa em cima de objetivos claros etc. É em verdade toda uma visão de mundo que se modifica, para aceitar o entre lugar, o devir. Mas que não recusa momentos de condensação da luta, na forma de identidades, sempre provisórias, posições de sujeito, individual ou coletivo, fruto de interpelações políticas momentâneas, o que talvez seja o que alguns chamam de essencialismo estratégico, sem o peso da estratégia permanente que tem esta expressão. E se reconheço a importância de uma postura *queer*, não o faço por luxo, capricho, modismo, ou para simplesmente esposar uma nova Teoria

do conhecimento. Faço isso para evitar os fascismos da identidade, os fortes mecanismos de exclusão que sempre, e historicamente, acompanharam as lutas identitárias, implicando em discriminação praticada por quem até ontem era discriminado, implicando binarismos e eleição de modos mais ou menos adequados de se viver que atiram para a margem as experimentações. Dificilmente as identidades convivem com a proposta de que uma pessoa pode ser uma coisa e outra, as políticas identitárias preferem a estratégia de uma coisa ou outra, e por vezes apenas uma coisa, com total exclusão da outra. Só que a vida é mais que isso, ela se dobra, se torce, dá reviravoltas, e há múltiplas temporalidades que se atravessam nas falas de cada um de nós. Somos todos muito habituados a ter e fornecer respostas, e precisamos aprender a multiplicar perguntas. Vale lembrar que “[...] o conhecimento é um porto em que nunca atracamos definitivamente”. (MONTENEGRO, 2010, p. 98)

Mas criar ângulos de incidência entre as retas pode levar, a meu ver, a algumas armadilhas. Uma delas é que se estabeleçam pautas mundiais do movimento LGBT. A associação da militância LGBT com o mercado e com a luta contra a Aids tende muito para certa globalização. Parece-me que a “bola da vez” neste momento é o casamento gay. Os países serão medidos em termos de serem mais ou menos *gay friendly* por conta de terem casamento *gay* legalizado ou não. O casamento *gay* parece ter virado um elemento importante numa espécie de Índice de Desenvolvimento Humano (IDH)¹³ dos países em matéria de direitos sexuais, ordenando no topo os que já conseguiram, pela metade da escala aqueles que tem alguma possibilidade de vir a obter esse direito em breve, e na base os que ainda não possuem esta possibilidade e nem se vislumbra quando conseguirão. Em que pese reconhecer a importância de pautas globais de luta política, vale lembrar que cada país é uma experiência e um contexto cultural. Por vezes me parece que já temos muita homogeneidade por conta do uso mundial da palavra *gay* para designar a experiência da homossexualidade em todos os locais do mundo.

13
O IDH é uma medida usada pelas Nações Unidas para ordenar países em função de seu grau de desenvolvimento. Numerosos elementos compõem esse índice, que tem se tornado muito popular via divulgação pela imprensa, permitindo discutir se tal ou qual país é um lugar mais desenvolvido em termos de educação, renda, longevidade, entre outros.

Proponho ao leitor um pequeno exercício. Via Google imagens, coloque primeiro o termo *gay*, simplesmente isso. Verá aparecer uma coleção de corpos sarados, malhados, brancos, seminus, jovens, depilados. Tente então *gay* Brasil, para termos a cor local do país. Praticamente isto se repete, não aparecem quase indivíduos negros, pardos ou mulatos. O tal “tempero moreno” nacional não se faz presente. Agora coloque o termo bicha no buscador, apenas isso. As imagens que aparecem contemplam negros, pardos, mulatos, velhos, homens maduros, homens de bigode e calcinha, ao lado é claro de boa quantidade de jovens, sarados, loiros, depilados de sunga. As travestis aparecem em maior número também quando a busca se faz por bicha, bem como as pintosas e bichas afeminadas. Não tenho dados estatísticos a meu favor, mas penso que os mais atingidos pela homofobia/heterossexismo são *gays* afeminados, pintosas, e travestis, muito mais do que brancos, sarados, jovens e discretos. Portanto, algumas homogeneidades em nível mundial podem esconder profundas discriminações e exclusões, sujeitando grupos de indivíduos à vulnerabilidade social.

Por fim, penso que o ponto de incidência maior das retas é articular ações, reflexões, estratégias em torno da categoria da injúria, forte responsável pelo modo como nos constituímos LGBT, e que permite articulações com outros movimentos sociais, onde injúrias de raça, classe, região, religião, renda, gênero, sexualidade etc. se articulam.

A injúria é um enunciado performático: ela tem por função produzir efeitos e principalmente instituir, ou perpetuar o corte entre os ‘normais’ e aqueles que Goffman chama de ‘estigmatizados’, fazendo esse corte entrar na cabeça dos indivíduos. A injúria me diz o que sou na medida em que me faz o que sou. (ERIBON, 2008, p. 29)

Uma estratégia importante é enfatizar os mecanismos que promovem injúria ou abjeção, mais do que enfatizar identidades e

comportamentos pessoais. Ao falar de mecanismos e processos que produzem constantemente injúria e abjeção, podemos estabelecer produtivas alianças com outros movimentos sociais. Podemos construir lugares de diálogo e de luta que cruzam barreiras de cor, raça, classe, religião, gênero, sexualidade etc. E colocar no seu devido lugar, em pé de igualdade com outros, estilos hegemônicos de homossexualidade que hoje buscam discriminar os demais. Temos que nos unir enquanto população LGBT, ou enquanto *gays*, mas temos que saber quebrar uma hegemonia intra-movimento *gay*. Como atores sociais, precisamos todos aprender a operar com os marcadores sociais da diferença. Precisamos todos aprender a lidar mais com a intersecção entre marcadores sociais da diferença, não vendo isso apenas como um somatório de déficits, e fazer isso ao lado da união por um atributo, por exemplo, o da sexualidade, o que já temos praticado.

Passamos a finalização do texto a Deleuze (2006, p. 361), quando diz que:

Trata-se, para o novo homossexual, de exigir ser assim, para enfim dizer: ninguém o é, isto não existe. Vocês nos chamam de homossexuais, de acordo, mas nós já estamos alhures. Não há mais *sujeito* homossexual, mas produções homossexuais de desejo e de agenciamentos homossexuais produtores de enunciados que enxameiam por toda parte, SM e travestis, nas relações de amor tanto quanto nas lutas políticas.

Referências

BIRMAN, Joel. A predação e o mal na contemporaneidade. *Revista Cult*, ano 13, n. 150, 2010.

CARRARA, Sérgio. *Só os viris e discretos serão amados?* [20—?]. Disponível em: <<http://www.clam.org.br/publique/cgi/cgilua>>.

exe/sys/start.htm?inford=3908&sid=90&tpl=view_BR_0125>.

Acesso em: 22 jan. 2010.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Antropologia renovada. *Revista Cult*, ano 13 n. 153, p. 20-26, 2010.

DELEUZE, Gilles. Prefácio ao livro *L'Après-Mai des faunes*. In: _____. *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

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

FELIPE, Jane. Afinal, quem é mesmo pedófilo? *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 26, p. 201-223, 2006.

_____. “Cachorras”, “tigrões” e outros bichos: problematizando gênero e sexualidade no contexto escolar. *Revista Fazendo Escola*, v. 2, Alvorada, p. 26-30, 2003.

FOUCAULT, Michael. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2003. v. 1

MONTENEGRO, Antonio Torres: desassossego das travessias. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, ano 5, n. 58 jul. 2010.

OLIVEIRA, Rosa Maria Rodrigues de. Casamento homossexual: desejando o desejo do Estado?. *Jornal do Nuances - Grupo Pela Livre Expressão Sexual*, Porto Alegre, 01 nov. 2005.

PECHENY, Mario; CORRALES, Javier. *Six reasons why Argentina Legalized Gay Marriage First*. 2010. Disponível: <<http://www.politica.com.ar/blog/2010/08/02/six-reasons-why-argentina-legalized-gay-marriage-first/>>. Acesso em: 8 jan. 2011.

POCAHY, Fernando; NARDI, Henrique. Saindo do armário e entrando em cena: juventudes, sexualidades e vulnerabilidade social. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 1, n. 15, 2007.

RANIERI, Gustavo. Florbela espanca, um amar perdidamente. *Revista Cult*, ano 13, n. 153, dez. 2010.

REGINA, Elis. Como nossos pais. In: LINS, Ivan; REGINA, Elis. *TVA presente em todos os momentos*. [S.l.: s.n.], 1996. Faixa 8.

RIOS, Roger Raupp. Direitos humanos, direitos sexuais e homossexualidade. In: POCAHY, Fernando (Org.). *Políticas de enfrentamento ao heterossexismo: corpo e prazer*. Porto Alegre: Nuances, 2010.

SAAVEDRA, Jorge; WEINSTEIN, Michael. *El matrimonio gay salvará vidas*. 2010. Disponível em: <<http://disisex.org/noticias/106-el-matrimonio-gay-salvara-vidas.html>>. Acesso em: 10 jan. 2011.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história. Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

Política da diferença: feminismos e transexualidades¹

*Berenice Bento**

Introdução

Nomadismo, fragmento, diferença, pluralidade, esquisitices. Eis algumas das expressões que andam nos textos e bocas de pesquisadores/as brasileiros/as que se dedicam ao estudo dos conflitos e fissuras nas questões de gêneros e sexualidades. Aqui há um saudável incômodo em relação à velha dicotomia “nós” e “eles”. A alteridade está em todos os lugares. Habita-nos.

No mundo da vida, não encontramos a mulher, o *gay*, a lésbica, a transexual. Essas marcas identitárias são abertas e problematizadas. Há certo consenso entre os/as pesquisadores/as brasileiros/as em

¹ Agradeço a Leandro Colling, Larissa Pelúcio e a Pedro Paulo Gomes Pereira pela leitura e críticas.

* Professora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, coordenadora do Núcleo de Estudos Interdisciplinares em Diversidade Sexual, Gêneros e Direitos Humanos, autora dos livros *A (re) invenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual* e *O que é transexualidade*

apontar a pluralidade interna a cada identidade. O signo mulher não esgota a pluralidade de mulheres, da mesma forma que ao falarmos de *gay*, lésbicas, travestis, transexuais sabemos que há uma diversidade de experiências em cada um desses guarda-chuvas identitários. Seria possível operar o mundo da política a partir do marco da diversidade, da diferença? Aqui observamos uma radical disjunção. No mundo, nas relações sociais, há pluralidade. Na esfera política, tudo se passa como se a única forma eficaz de mudar uma dada conjuntura é acionando a máquina binária. Homens *versus* mulheres, negros *versus* brancos. Movemos-nos em dois mundos: aqueles de sujeitos concretos e o da esfera política, na qual os sujeitos são ficções.

Há alguns meses escutei uma historiadora dissertando acerca do caráter nômade das identidades, das múltiplas possibilidades de trânsito e mudança que caracterizam o sujeito. No entanto, diante da questão: “então, os homens podem ser feministas?” A resposta foi rápida e direta: “Não. Os homens jamais serão feministas”. O rico e denso processo de desnaturalização presente em sua análise esbarrou nos próprios limites do discurso identitário.

Esta disjunção entre o mundo plural e a esfera política binária atravessa outras agendas de pesquisas e políticas. A centralidade que o casamento adquiriu no movimento *gay* e o apagamento de outras possibilidades de pensar novos arranjos afetivos sexuais que disputem com a heteronormatividade um projeto existencial tornaram-se outro centro de tensão. Os que essencializam as identidades, veem nessa ponderação e problematização um risco à estabilidade de suas plataformas políticas e a resposta é simplista e surda: “ora, vocês são contra o casamento gay!” Os que precisam reafirmar todos os dias que nasceram *gays*, que são mulheres de verdade, que já eram transexuais ainda no útero materno, não suportam qualquer nível de reflexão e reflexividade.

Por que fazemos política? Por que fazemos feminismos? Por que lutamos pelo reconhecimento da anterioridade da diferença

na constituição do humano e que essa premissa esteja presente na agenda política? Há muitas respostas e caminhos. As reformas são importantes, no entanto, quando penso em feminismo, por exemplo, não estou referindo-me a uma luta localizada em corpos de mulheres, tampouco em uma agenda que tiraria a mulher de uma situação de opressão, para ocupar o lugar dos homens. Isso não é mudança, mas alteração de posição: os dominados tornando-se dominadores, sem alterar a estrutura de dominação.

Essas questões serão discutidas neste artigo em três partes. Inicialmente recuperarei a clássica discussão entre fazer política e fazer ciência. No mundo da política, a ênfase está na identidade, enquanto às pesquisas, o que salta aos olhos, é a diferença. Seria possível articular a ação em torno da diferença? Seria possível que sujeitos que vivem e experienciam o mundo se organizarem em torno de uma plataforma política transpondo para esse nível as diferenças? Essas questões serão analisadas a partir de dois movimentos políticos: a luta transexual pelo reconhecimento da identidade de gênero e os desafios para o feminismo.

Quem faz ciência? Quem faz política?

Há uma intensa e por vezes tensa discussão acerca da relação entre fazer política e produzir conhecimento. Fazer uma genealogia desse debate remota à própria história das Ciências Sociais. Émile Durkheim, com sua sociologia do positivismo dos fatos sociais, advogou que a mudança social ocuparia o espaço de fatos sociais patológicos. Como teórico da ordem, Durkheim (1987) irá produzir uma escola do pensamento nas Ciências Sociais que tem como ponto central a defesa da produção da verdade assentada na suposta neutralidade axiológica. Caminho oposto seguirá Marx. Em seu célebre debate com os hegelianos de esquerda, na Alemanha, afirmará que os filósofos limitaram-se a interpretar o mundo. Não bastava, era necessário transformá-lo. (MARX; ENGELS,

1984) Ciência e política são geradas no mesmo útero. A antinomia “interpretar e transformar”, sugerida por Marx e Engels, deveria ser reposta em outros termos: interpretar é um ato político. Interpretar é criar. Para Weber (1983), estamos diante de duas vocações com imperativos singulares. Fazer política é da ordem da decisão, da prática. Um político, ou ampliando, os sujeitos coletivos, vivem, se nutrem, se reproduzem da luta pela manutenção ou transformação de uma determinada conjuntura. A/o cientista orientará sua ação motivada/o pela reflexão e produção de conhecimento especializado. Pode-se inferir que Weber escreveu esse ensaio mais para significar as fissuras subjetivas entre o Weber político e cientista do que para construir uma teoria de longo alcance sobre as duas esferas.

Essa polêmica não está superada. As discussões anunciadas pelos fundadores tomam outras cores, cheiros e densidade na contemporaneidade. Nos últimos anos, a relação entre estudos/pesquisas, política e o Estado, no que se refere às questões do corpo, sexualidades e gêneros têm seguido caminhos interessantes, o que nos coloca a tarefa de pensarmos sobre o que escrevemos, a autonomia da escrita e as conexões e disjunções entre essa esfera e o mundo da política (seja os movimentos sociais ou outros sujeitos que disputam posições na esfera pública).

Nesse debate, identifico-me com as formulações de Foucault. Sabemos que ele foi alvo de numerosas e infundadas críticas por não ter atuação em movimento político e nem ter assumido publicamente a sua homossexualidade. A fugaz passagem pelo partido comunista francês foi a única experiência em agrupamentos, uma aparente contradição para um autor que afirmará: “[...] A teoria não expressará, não traduzirá, não implicará uma prática; ela é uma prática. Mas local e regional, como você diz [referência a Deleuze]; não totalizadora [...] Uma ‘teoria’ é o sistema regional desta luta.” (FOUCAULT, 2006, p. 75)

Essa posição é compartilhada por Deleuze:

Uma teoria é como uma caixa de ferramentas. [...] É preciso que sirva, é preciso que funcione. E não para si mesmo. Se não há pessoas para utilizá-la, a começar pelo próprio teórico que deixa então de ser teórico, é que ela não vale nada. [...] A teoria não totaliza; a teoria se multiplica e multiplica. (FOUCAULT, 2006, p. 75)

Em outra passagem, Foucault será incisivo em apontar qual a finalidade de sua obra. Pol-Droit (2006) lhe pergunta se seu trabalho é o de um historiador. Foucault responde: “Me interessa muito pelo trabalho que os historiadores fazem, mas quero fazer outro.” O entrevistador insiste. “Então, devemos chamá-lo de filósofo?”

Também não. O que faço não é absolutamente uma filosofia [...] Como me definiria? Como um pirotécnico. Fabrico alguma coisa que serve, finalmente, para um cerco, uma guerra, uma destruição. Não sou a favor, da destruição, mas sou a favor de que se possa passar, de que posso avançar, de que se posso fazer caírem os muros. Um pirotécnico é, inicialmente, um geólogo. Ele olha as camadas do terreno, as dobras, as falhas. O que é fácil cavar? O que vai resistir? Observa de que maneira as fortalezas estão implantadas. Perscruta os relevos que podem ser utilizados para esconder-se ou lançar-se de assalto. Uma vez tudo isto bem delimitado, resta o experimental, o tatear. Envia-se informes de reconhecimento, alocam-se vigias, mandam-se fazer relatórios. Define-se, em seguida, a tática que será empregada. Seria o ardil? O cerco? Seria a tocaia ou bem o ataque direto? O método, finalmente, nada mais é que esta estratégia. (POL-DROIT, 2006, p. 70)

O legado de Foucault pirotécnico para compreensão de múltiplas dimensões da sociedade disciplinar e seu enfrentamento é reconhecido pelos movimentos antimanicomial, pelos movimentos da diversidade sexual, por parcela considerável do movimento feminista e é um dos precursores dos estudos e da política *queer*.

Não há grande novidade em afirmar que fazer ciência é fazer política, ou que a ciência só ganha inteligibilidade mediante a política. Isabelle Stengers (2002), dialogando com Bruno Latour (1997), aponta as dinâmicas nada assépticas do mundo científico laboratorial, desfazendo as fronteiras entre as Ciências Humanas, Ciências da Natureza e as Exatas. A originalidade de qualquer cientista é chancelada por um campo de interesses. Aqui também o conhecimento e a outorga do reconhecimento científico não pertencem ao cientista individualmente. O/a cientista não está isolado em seu laboratório. O “fato” só passa a existir na medida em que há uma mobilização de aliados fora do mundo do laboratório. A ciência, portanto, é um processo de bricolagem e negociação. É questionável qualquer perspectiva filosófica ou epistemológica que estabeleça distinções e limites entre a ciência e o contexto social, cultural ou político. Há uma estreita e necessária relação entre ciência e política, ciência e redefinição dos laços sociais. A ciência como contingência, consiste numa operação de seleção e eliminação dos fatos que não são pertinentes, quantificáveis e julgados contingentes. O cientista precisa convencer os outros membros do campo científico da relevância de sua pesquisa. Mas a dimensão política do fazer ciência é invisibilizada. Não existe verdade sem convencimento. Essa é a lógica interna de todo discurso que ganha vida e disputa uma posição de verdade no mundo.

A estratégia mais política de construir o mundo à imagem e semelhança de determinados interesses é apresentar estes mesmos interesses imersos no discurso científico, da aparente neutralidade científica. O eugenismo legitimou-se por ser um discurso científico. A perseguição aos *gays* e às lésbicas, na modernidade, esteve assentada também no saber científico. E, atualmente, as travestis e transexuais precisam se submeter a toda uma parafernália do poder médico-psi para obter reconhecimento de suas demandas.

Contraditoriamente, ao produzir diagnósticos para expressões e práticas sexuais e de gênero, o poder médico-psi também

produziu identidades políticas. Daí, talvez, a dificuldade de se romper definitivamente com o olhar daqueles que lhes deram vida. A aparente descoberta científica de que meus sentimentos de não “congruência” com o gênero imposto têm um nome, sou transexual, gera um lugar no mundo, uma identidade, mas produz um aprisionamento. Venho ao mundo não com uma certidão de nascimento, mas com um atestado médico de transtorno de gênero.²

Nos últimos anos, os estudos e política *queer* propiciaram uma transformação radical nas questões de gênero e sexualidade. A linha de continuidade feminino=mulher, masculino=homem é interrompida. Ao contrário de outros campos de pesquisa, aqui os/as pesquisadores são ganhos para práxis a partir do campo de pesquisa. Há uma multiplicidade de pesquisas no Brasil e em diversos países que relatam, analisam, cruzam todos os limites da neutralidade científica, trabalhos de campo onde os/as pesquisadores/as vivem ritos de passagem em suas vidas. A/o travesti e o/a transexual construído como outro, o estranho, propicia uma profunda desconstrução da subjetividade do/a pesquisador/a. É um processo duplo de humanização: de um lado, descobrimos que somos feitos do mesmo material discurso e que a noção de margem e centro funciona precariamente para delimitar os processos tensos de constituição das identificações. E, segundo, o/a pesquisador/a quebra esquemas mentais que lhe informam sobre noções de normalidade e anormalidade. Nesse jogo, “sua” (as aspas são para marcar um campo de desconfiança com a noção de propriedade que temos do eu) própria subjetividade, corpo, sexualidade, gênero e projetos de vida se veem na berlinda.

De tudo que já li e estudei sobre trabalho de campo e pesquisa, nunca vi algo tão marcante para as subjetividades dos/as pesquisadores/as como aquela realizada entre travestis e transexuais. São muitos os relatos de pesquisadoras/es

²
O Manual Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) e o Código Internacional de Doenças (CID) classificam a transexualidade e a travestilidade como Transtornos de Identidade de Gênero. (BENTO, 2006, 2008, 2010)

que passaram a fazer política devido ao trabalho científico. Historicamente, o movimento é inverso. Fazer ciência já está em boa parte condicionada por uma posição política pretérita, sejam feministas, questões raciais e da diversidade sexual. Mulheres pesquisando as assimetrias de gênero, negros estudando questões raciais. Neste campo, observa-se o contrário. Conhecer histórias de vida de pessoas que constroem o gênero em uma intensa negociação com as normas e são reiteradamente excluídas, produz um deslocamento. A produção científica vem acompanhada do engajamento político. Os/as pesquisadores se transformam em transexuais e travestis políticas/os.

Nos eventos científicos há um considerável crescimento quantitativo de trabalhos com e entre travestis e transexuais. No entanto, há uma repetição do *corpus* teórico e dos resultados. O que essa repetição revela é o desejo dos pesquisadores/as em apresentarem seus trabalhos de campo e, como subtexto, as transformações pelas quais passaram.

Simultaneamente aos depoimentos dos/as pesquisadores /as, emerge uma multiplicidade de expressões e experiências que precariamente chamamos de identidade travesti e transexual. Pode-se estudar as estruturas de gênero, mas isso não significa pensar em ontologias do ser, em identidades essenciais ou no âmbito de uma metafísica da substância.

“Estrutura” e, mais especificamente, estrutura das relações de gêneros, não se refere a uma ordem advinda do patriarcalismo, dos complexos freudianos, da estrutura levi-straussiana, às estruturas materializadas nas instituições à la Durkheim, ou ao estruturalismo econômico marxista. Não penso em estruturas psíquicas universais, não vejo estruturalismo nenhum em Édipo, não reconheço a Lei do Pai, tampouco Lei da Mãe, não busco estruturas elementares de parentesco que estariam presentes em todas as sociedades. Estrutura é algo objetivo, que antecede ao sujeito, mas que só ganha concretude nas interações cotidianas, nas

práticas estruturadas e estruturantes de sujeitos que atualizam e alteram as regras e recursos das estruturas de gênero, econômicas, sexuais em seus cotidianos. Não nos fazemos ou nos inventamos todos os dias, mas as normas, as leis que governam as relações sociais podem ser historicizadas. A tão celebrada estrutura é muito mais esburacada e fissurada do que nos fazem crer as concepções que a interpretam para além da história, dos conflitos entre atores e atrizes ou como algo da esfera pré-discursiva

Conforme discutirei, os atributos identificados como feminino são marcados pela inferioridade, mas esses atributos não são propriedade das mulheres. É na apropriação desses atributos por sujeitos sem útero que notamos a força da estrutura de gênero operando na distribuição de níveis diferenciados de humanidade. Reivindicar-se feminino/a, transexual, travesti, *cross dress*, *drag king*, *drag queen*, transformista, só nos revela que estamos jogando (ou brincando) com os gêneros. No entanto, para a estrutura estruturante de gênero, essa brincadeira é perigosa.

A dimensão plural encontrada no mundo vivido é desidratada quando nos deslocamos para o nível da política institucional, sejam em partidos políticos, no parlamento, no executivo. Aqui, nos movemos em um mundo binário, mesmo quando estamos na esfera da luta das minorais. Essa diversidade é boa para as teses, dissertações, colóquios científicos, mas na luta política há uma necessidade de simplificar as coisas, produzir discursos inteligíveis, afirmaram os que orientam com por uma concepção essencializada de identidade. Inteligíveis para quem?

Nessa esfera, recupera-se o conceito e se produz invisibilidades dentro das próprias margens. Defende-se que a única forma de fazer política é com o essencialismo estratégico. O essencialismo estratégico da mulher, por exemplo, não é produzido em mão única. Para que tenha alguma eficácia é necessário produzir outro essencializado, nesse caso, o homem. Portanto, não consigo compreender a eficácia de um discurso que, para libertar parte da

humanidade, precisa fazer a outra prisioneira. Talvez essa seja uma solução típica do pensamento reto.

Fazer ciência é fazer política, com todas as peculiaridades desse fazer política, principalmente, no que se refere à objetividade (e não neutralidade) e o rigor interpretativo singulares ao fazer pesquisa. Isso fica mais transparente quando pensamos em alguns campos de estudo. Os estudos feministas sempre foram claramente posicionados politicamente e vinculados (com maior ou menor intensidade) à política identitária das mulheres. As categorias de compreensão das estruturas das relações de gênero são, em grande parte, as utilizadas pela militância, quais sejam: patriarcado, sexismo e violência.

Os estudos *queer* também surgiram em uma articulação entre os dois campos. São teóricos/as que estão na militância e na academia e que começam a criticar a forma de fazer política oficial LGBTTTT, Lésbica, *Gay*, Bissexual, Travesti, Transexual e Transgênero, e dos feminismos institucionalizados. Não podemos falar dos estudos *queer* como um todo homogêneo. Mas há pontos de unidade, entre eles, a crítica à concepção de sujeito herdado do iluminismo e que continua operando as políticas dos Estados e dos movimentos sociais; a impossibilidade de analisar o corpo às margens dos dispositivos de poder que produzem a naturalização das identidades; a ideia de que não existe uma essência masculina e feminina, o gênero só pode ser compreendido quando remetido às práticas performatizadas; a crítica aos binarismos (mulher x homem; negro x branco; *gay* x branco; ativo x passivo).

Estamos diante de um *corpus* teórico que tem na radical desnaturalização das identidades um dos seus objetivos principais, uma desnaturalização que se assenta no pressuposto filosófico da diferença como princípio estruturante das subjetividades, das relações e lutas sociais. Um campo de estudos que surge no ventre da militância é acusado por vezes de despolitizar a vida e de teatralizar as exclusões. Com esse argumento tenta-se recuperar a velha binaridade: nós fazemos política, vocês fazem pesquisas.

Pensemos um pouco sobre fazer ciência. Precisamos estruturar um *corpus* teórico conceitual, mas os conceitos são ficções, ou seja, têm pontos de conexão com a realidade, mas não são a realidade. Embora o conceito tenha uma vocação universal, devemos repor a relação entre as palavras e as coisas nos termos da diferença. Quando digo cadeira, estou representando nesse conceito todas as cadeiras, consigo imaginá-la, mas sei que há uma infinidade de cadeiras. O conceito produz uma unidade, uma identidade. (NIETZSCHE, 1991) E é nesta ordem: o conceito produz a unidade e não a unidade produz o conceito. Quando digo “mulher, *gay*, travesti, transexual”, também estou diante de um conceito. Sei que é possível reconhecer uma mulher, mas esse ato não é da ordem natural. Esse reconhecimento é resultado de um projeto social exitoso que orienta meu olhar sobre os corpos. Nos estudos *queer*, a questão da identidade, da unidade, foi posta em xeque e a própria estrutura do pensamento e do conhecimento é deslocada. O caráter ficcional dos conceitos de mulher, *gay*, transexual, travesti foram postos em cena.

Então, como conhecer se o fazemos mediante conceitos, se nos aproximamos da realidade pelos conceitos, pela linguagem? Estamos diante de uma aporia? Queremos transformar a realidade e para fazê-la precisamos conhecer, mas esse conhecimento se dá mediante conceitos, como fazer? Qual outra forma de fazer política que não esteja assentada em sujeitos coletivos estáveis, em ficções? Como enfrentar as opressões de gênero e a hetenormatividade sem discursos assentados em sujeitos coletivos estáveis?

Vou tentar pensar essas questões a partir da luta das pessoas transexuais por direitos e o debate sobre o sujeito do feminismo.

Mulheres com pênis, homens com vagina

O conceito de transexual que opera as políticas identitárias tem como ponto de definidor dos sujeitos, o desejo em realizar as

cirurgias de transgenitalização. A pauta de reivindicação esteve voltada para lutar pelo financiamento do processo transexualizador pelo Estado. Uma cidadania cirúrgica, como afirmou o filósofo Mauro Cabral (2010). Quem tem direito a realizá-lo? Os transexuais de verdade, responderia Harry Benjamin (2001). Quem são os/as transexuais de verdade? Aqueles que odeiam suas genitálias, farão coro os membros do dispositivo da transexualidade. (BENTO, 2006) Eis o conceito de transexual que organiza hegemonicamente as identidades coletivas de transexuais e as políticas de Estado para essa população. Um conceito coerente, unitário, sem fissuras. São pessoas que têm abjeção às suas genitálias.

No entanto, quando observamos como vivem os sujeitos concretos que têm conflitos com o gênero, essa definição parece areia entre os dedos, escapa. O que antes estava completo, cheio, esvazia-se. A pessoa diante de você afirma: “não quero fazer a cirurgia, mas quero os meus documentos alterados, com o nome e sexo alterados”; ou, “sou uma mulher transexual e sou lésbica”. Há alguns caminhos para analisar essas narrativas. Hegemonicamente, se considera que são pessoas duplamente loucas, pois, ser transexual, pelas normas de gênero, já é viver um profundo transtorno de gênero que pode ser parcialmente curável quando se realiza a cirurgia. Mas, não realizar a cirurgia, e ainda reivindicar-se lésbica, é da ordem do impossível. Não tem conceito para esse sujeito. É o que chamamos de ininteligibilidade. Embora tenha os atributos corpóreos de um ser humano, aquele corpo está despossuído de humanidade. Para salvar o conceito de transexual, nomeia-os/as de aberrações, coisa esquisita, transtornado, disfórico. Nesse campo, a exceção não confirma a regra, mas a nega. Para recuperar a norma, o caminho tem sido patologizar a aparente exceção.

A noção de humanidade que nos forma não é metafísica ou ontológica. O conceito de humano está assentado em um projeto político que retira humanidade daqueles que não tem um gênero compatível com o sexo. Para que a diferença sexual

fosse compreendida como algo necessário para o indivíduo entrar na ordem simbólica, portanto, humano, e tornar-se sujeito, foi resultado de uma extensa e intensa produção discursiva do saber/poder médico e pelas ciências psi. Enquanto a diferença sexual estiver no centro da invenção do humano moderno, a transexualidade e outras expressões de gênero que negam essa precedência estarão relegadas ao limbo existencial.

Esse movimento de “salvação” de conceito de transexual esconde um jogo sutil: há um vínculo profundo entre a nomeação da transexualidade como transtorno e as “normais” de gênero. Não se trata de dois mundos opostos, incomunicáveis. A estrutura de gênero alimenta-se da produção incessante de seres abjetos. O corolário do resgate do conceito de transexual é a produção de “homens e mulheres de verdade”.

Vejamos dois exemplos de lutas que rompem com o conceito e que podem propiciar reflexões sobre o fazer política: a experiência espanhola na luta pela Lei de Identidade de Gênero e o feminismo.

A Espanha tem uma importante Lei de Identidade de Gênero. Acompanhei o debate entre os grupos de transexuais espanhóis e diria que é um interessante exemplo de um embate sobre identidade e diferença. (BENTO, 2006) Por um lado, setores que operavam suas lutas pela concepção de identidade transexual estável e invisibilizavam a multiplicidade de sujeitos que vivem a transexualidade. Chegavam ao Estado com uma agenda política, negociavam com os parlamentares a partir de uma concepção de sujeito transexual unívoco. Em contrapartida, o Coletivo de Mulheres Transexuais da Catalunha afirmava: a proposta de Lei como está não nos interessa. Não queremos condicionar as mudanças dos documentos à cirurgia. Os outros coletivos respondiam: vamos lutar pelo possível, vamos conseguir as cirurgias, depois lutaremos por desvincular os dois processos.

Foram muitos os embates. O que estava em disputa era a concepção de transexualidade, os significados de gênero e como transformá-la

em agenda política. Depois de anos, de greve de fome de ativistas do coletivo da Catalunha, que defendia uma Lei de Identidade que não atrelava os dois processos, a lei foi aprovada nos termos defendidos por esse coletivo. Contudo, a lei é sempre uma síntese precária de certa correlação de forças na sociedade e não uma expressão encarnada da consciência coletiva, como queria Durkheim (1999). No texto aprovado pelo parlamento espanhol ainda prevalece a concepção autorizativa, ou seja, as pessoas transexuais ainda precisam de um laudo de um especialista atestando a sua transexualidade. Neste momento, a luta é pelo fim desses laudos e pela retirada da transexualidade do rol de transtornos mentais do Manual Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) e do Código Internacional de Doenças (CID). (BENTO, 2010)

Esse seria um exemplo de uma explosão no conceito de transexual e que teve efeitos pirotécnicos. A experiência espanhola passou a ser uma referência para nossas lutas por uma Lei de Identidade de Gênero. A partir de uma pequena fissura do conceito de transexual, o efeito político foi a humanização dessa experiência identitária, à medida que o conceito universal de transexual, fundamentado na genitália, enfraqueceu-se, emergindo com força a tese da diferença e pluralidade interna que o conceito transexual apagava. Portanto, reivindicar-se homem com vagina ou uma mulher com pênis passou a se inscrever em um léxico existencial do possível. De fato, já era possível, já se efetiva no mundo vivido, o que a lei fez foi reconhecer essa existência a partir da disputa discursiva estabelecida pelos coletivos transexuais.

Outro efeito desse debate está sendo a problematização da noção de gênero e de identidade de gênero. O que entendemos por gênero? Quais os efeitos de uma concepção que retira do gênero o caráter essencial, estável e o desloca para as *performances*? Podemos pensar a identidade de gênero em termos de atributos e de *performances*. Aprendemos que o feminino é emotivo, passivo, pouco racional, enquanto o masculino é a materialização da competitividade, atividade, racionalidade. No entanto, estes atributos invisíveis

só adquirem sentido quando o corpo os expressa. No ato de reconhecimento do gênero, a “essência” subjetiva do gênero tem pouca importância. As múltiplas expressões de gênero (sejam subjetivas ou performáticas) enfraquecem a noção de identidade de gênero e nos faz duvidar da competência dessa categoria como porto seguro para orientar estudos e militância sem nenhuma problematização.

A desconfiança da categoria “gênero” e “identidade de gênero”, conforme apontada por Mauro Cabral (2010, p. 221), nos revela as armadilhas que temos caído ao lutar por uma “identidade de gênero”.

A noção de identidade de gênero não me agrada nada, por várias razões: é uma noção da psiquiatria que adotamos; é uma noção fortemente normativa, universalizadora, que supõe que cada pessoa tem uma identidade de gênero o que implica afirmar que cada pessoa deve ter uma identidade de gênero e só uma [...] Além disso, para mim, um dos problemas principais seria: por que identidade de gênero e não gênero? Por que parece que as mulheres e homens têm gênero e as pessoas transexuais têm identidade de gênero? Identidade de gênero viria a ser o gênero daqueles que, todavia não têm corpo, e quando tem o corpo que quer, poderia dizer ‘eu pertenço ao gênero feminino ou masculino’.

Reivindicar uma identidade de gênero implica em construir um corpo e demonstrar que ele será o suporte dessa identidade. Qual a minha identidade de gênero? Como é possível construir uma plataforma política em torno de algo tão múltiplo e plural como o gênero? Não temos gênero, fazemos gênero, práticas são classificadas como “masculinas” ou “femininas”. A luta pelo reconhecimento da identidade de gênero levada a cabo pelos movimentos trans, em vários países, é uma forma não explícita, acanhada, de lutar pela autonomia do corpo, portanto, o mesmo projeto feminista.

Beatriz Preciado (2008, p.107), em sua resistência ao tecnogênero, afirmará: “Não quero o gênero feminino que me foi atribuído no nascimento. Não quero tampouco o gênero masculino que a medicina transexual me promete e que o Estado me acabará outorgando se me comporto bem. Não quero”.

Qual o arsenal discursivo acionado para quem quer mudar de gênero e precisa de uma autorização? Toda a carga essencializada do feminino e do masculino. Como se a emotividade e competitividade, por exemplo, fossem propriedades essenciais de um gênero. Quando Preciado faz um autoprotocolo de administração de testosterona afirma que esse hormônio não pertence aos homens. A testosterona de Preciado é a voz grossa e determinada de Dilma Rousseff, uma presidenta que carrega em suas *performances* atributos reconhecidos (e valorizados) como masculinos.

As mulheres biológicas têm um corpo construído no gênero, e isso é tido como um dado, não precisam reforçar a dimensão identitária do gênero e podem assumir plenamente a luta pela autonomia. A reiterada luta pelo reconhecimento da identidade de gênero não recupera a dimensão essencialista por caminhos outros? É como se as pessoas que vivem o gênero e que não têm um corpo sexuado que o sustente, precisassem antes pedir um gênero, categoria de reconhecimento de humanidade, para depois reivindicar autonomia desse corpo já generificado. Ou seja, caminhamos em círculos e terminamos por reforçar a tese da biopolítica para os gêneros. Esse debate teve início a partir de ativistas transexuais em vários países e está em pleno curso.³

3 Em 2010, Norrie May-Welby, ativista do grupo *Sex and Gender Education*, foi a primeira pessoa a conseguir na justiça australiana o direito a não ter gênero. Em sua certidão de nascimento consta “gênero não-específico”.

O feminino como estruturante das margens

Nunca foi tão necessário o feminismo e urge que façamos um bom combate à visão hegemônica que considera o feminismo como uma prerrogativa exclusiva das mulheres biológicas. Enquanto proposta de reforma das normas de gênero, o feminismo uterino foi vitorioso

e continua conquistando ganhos importantes, seja em relação às questões do mercado de trabalho, ao mundo da política, aos direitos reprodutivos das mulheres. No entanto, em um alcance mais radical e revolucionário, qual seja, a radical luta contra os binarismos e a naturalização das identidades, fracassou. Para Preciado (2008) e De Lauretis (1990), o feminismo funciona ou pode funcionar como um instrumento de normalização e de controle político caso se reduza seu sujeito à mulher, aliás, vale completar, nem toda mulher pode adentrar ao reino sagrado de alguns feminismos. Uma trabalhadora sexual jamais poderá ser uma feminista, para algumas feministas.

Vale lembrar o depoimento de Gabriela Leite no Seminário Internacional Direitos Sexuais, Feminismos e Lesbianidades, ocorrido em Belo Horizonte, em novembro de 2010. Em um evento nos EUA, organizado por feministas, houve um espanto geral diante de sua afirmação “sou feminista”. Segundo Gabriela, a moderadora do debate afirmou: “você não pode ser feminista, você é prostituta”. Gabriela argumentou: “sou uma puta feminista”. A moderadora rebate: “é impossível uma feminista vender o corpo”. Este tipo de feminismo passou a ser propriedade de algumas mulheres que se veem como porta vozes de todas as mulheres. O “nós feministas” tornou-se uma marca autoritária. Você não pode falar porque é homem; você não é feminista porque é puta; você não é feminista porque defende os homens; você não é feminista porque quer desestabilizar a luta feminista com a presença de mulheres de pênis. Eis algumas das interdições recorrentes

Pensarei os efeitos políticos da concepção que desvincula a identidade de gênero feminino de um sujeito política estável, a mulher. Sugiro que 1) o feminino não é habitado exclusivamente por mulheres e 2) o feminismo não é uma luta política exclusiva de mulheres.

Violência de gênero e o gênero da violência

Nos últimos anos, notamos uma considerável produção acadêmica sobre as homossexualidades que apontam a desvalorização dos *gays* femininos. Sem preocupar-me em inventariar tais pesquisas, cito algumas:

Isadora Lins França (2009) realizou a pesquisa *Gordos, peludos e masculinos: homossexualidade, gênero e produção de categorias em São Paulo*. Segundo a autora, “[...] a presença de homens gordos, peludos e tidos como afeminados na cena ursina têm criado situações em que ficam bastante expostas as tensões relacionadas a gênero entre esses homens [...]”. E continua:

[...] No entanto, não é necessariamente a presença de homens tidos como afeminados nas festas de ursos que gera incômoda. Embora isso também possa acontecer, é a disputa pelos sentidos relacionados a essa categoria que traz os maiores conflitos. De certa forma, a presença dos afeminados contamina uma categoria de identificação que parecia isolar a associação entre feminilidade e homossexualidade, das quais os ursos procuram se distanciar. (FRANÇA, 2009)

Um dos entrevistados afirma:

O cara pode fazer o que quiser na cama, mas não precisa achar que virou mulher por causa disso e imitar a Madonna e a Cher na pista de dança. Não tem nada mais ridículo que uma gorda peluda e barbuda dando uma de drag queen...e ainda achar que pode ser chamada de urso! (FRANÇA, 2009)

Camilo Albuquerque de Braz (2009) investigou práticas homoeróticas entre homens na cidade de São Paulo em diferentes espaços destinados ao sexo, envolvendo em alguns deles elementos fetichistas e/ou sadomasoquistas (S/M). Dados de campo permitiram ao pesquisador perceber a presença de discursos valorativos da masculinidade e a criação do que o autor chama

de “hipermasculinização” nesses universos. Braz formula a hipótese de que a produção do “macho” como objeto de desejo é um dos elementos da materialização dos corpos e da produção das subjetividades nesses contextos. Uma exigência comum a todos eles é a recomendação de um comportamento tido como “masculino” e a negação da incorporação de performances femininas.

Élcio Nogueira dos Santos (2009) também encontrou nos ambientes das saunas a recusa em aceitar *gays* femininos entre os clientes. Há um vínculo entre feminino e passividade e a relação sexual com um *boy* ou um cliente considerado “afeminado” é um sinal de desprestígio entre os michês.

A pesquisa de Marcelo Natividade (2008) sobre homossexualidade e religião também aponta a aversão que os *gays* femininos produzem em discursos normativos de algumas igrejas inclusivas, cuja hermenêutica e teologia são vinculados à diversidade sexual, reproduzindo modelos de gênero convencionais. A mesma pesquisa mostra, contudo, a transgressão dessas regras e normas em situações de sociabilidade (ou seja, fora dos rituais religiosos), prevalecendo uma relação ambivalente quanto ao gênero: ora de controle e reprodução de modelos dicotômicos, ora de exploração de uma linguagem ambivalente e transgressora, nas quais homens *gays* podem expressar *performances* ditas “femininas”. Essa plasticidade, a possibilidade de fazer gênero, de mudar a *performance* de acordo com os espaços sociais seria a própria “essência” do gênero.

Sérgio Carrara (2005) faz uma análise da virilidade entre os *gays*. Segundo o autor, citando a pesquisa da Datafolha, chamou a atenção o fato de 76% dos entrevistados concordarem, total ou parcialmente, com a idéia de que “[...] alguns homossexuais exageram nos trejeitos, o que alimenta o preconceito contra os *gays*”. E segue:

A pesquisa do Rio revelou que, entre os homens homossexuais, 44,6% preferem parceiros ‘mais masculinos’, contra apenas 1,9% que os preferem ‘mais femininos’. Para alguns, por aumentar o preconceito, a feminilidade parece politicamente incorreta nos homens. [...] A necessidade política de afirmação de uma homossexualidade viril pode não explicar inteiramente a rejeição da feminilidade nos homens. (CARRARA, 2005)

Néstor Perlongher (1987) analisou como no mercado do sexo *gay* as hierarquias e cartografias do desejo são pautadas pela presente/ausência dos atributos femininos. A “bicha efeminada” é a corporificação da figura abjeta.

Não estou trazendo para o debate os discursos de médicos, religiosos, políticos. São pesquisas que revelam mecanismos de funcionamento das margens, tendo como recorte de análise gênero e sexualidade. Quantas vezes não escutamos: “eu não tenho nada contra os *gays*, mas eles têm que se comportar como homens”, inclusive entre *gays*.

Para além de pensar o feminino como uma estrutura que se desloca entre os corpos, essas pesquisas também nos relevem as margens produzidas dentro das margens e como a binariedade margem *versus* centro é mais uma das dicotomias enganosas. No entanto, essa afirmação não pode ser diluída em uma despolitização e o apagamento das violências contra *gays*, lésbicas, travestis, transexuais, os meninos femininos e os intersexos. Conforme apontou Preciado (2008, p. 86),

[...] a diferença entre um e outro depende da resistência à norma, da consciência dos procesos técnicos (farmacopornográficos) da produção da masculinidade e da feminilidade, e do reconhecimento social no espaço público. Não há aqui um juízo de valor implícito: o gênero trans não é melhor nem mais político que o gênero bio.

Tampouco o desejo homossexual é mais ou menos normal que o heterossexual. A diferença está na distribuição desigual de acessos e visibilidades, portanto, no reconhecimento social conferido aos gêneros e às sexualidades inteligíveis.

Outras pesquisas nos apresentam falas de travestis e transexuais que relatam a violência e exclusão a que são diariamente submetidas. A categoria humanidade está assentada no pressuposto de uma natureza dimórfica dos corpos, na diferença sexual. Essa matriz de reconhecimento exclui dos seus marcos aquelas/es que deslocam as definições de feminino e masculino. Dessa forma, matar uma travesti, transexual ou um *gay* feminino não provoca a mesma ira ou a mesma indignação se comparada ao assassinato de uma mulher biológica, pois tal violência estaria mais identificada com um trabalho de assepsia da humanidade do que propriamente com a violência cruenta. Certamente, essa afirmação pode produzir incômodo porque sugere uma hierarquia da violência. Mas a violência e a punição são hierarquizadas. Não se pode afirmar que há a mesma proliferação de discursos para proteção de travesti, transexual, *gays* e lésbicas se comparada à mulher cromossomaticamente XX.

Basta um rápido acesso à página eletrônica da Secretaria Especial de Políticas para Mulheres (<http://www.sepm.gov.br/>). Lá encontramos inúmeros artigos, pesquisas, legislações, um disque 180 para denunciar violência contra as mulheres, campanhas. É inegável a proliferação de discursos sobre “a mulher” nas últimas décadas. Apropriando-me das formulações de Alcida Rita Ramos (1995), pode-se afirmar que há tempos nota-se uma insistente e persistente produção da mulher hiper-real, um simulacro, uma invenção, que têm pontos de conexão com a realidade e outros tantos de distanciamento.

Parece que as categorias amplamente utilizadas para compreender a situação da mulher na sociedade brasileira são patriarcado e violência. Ou seja, os canais de diálogo entre os estudos sobre as

mulheres e os estudos de gênero (cito especialmente os estudos das masculinidades) e os estudos *queer* (a exemplo das pesquisas sobre travestis, transexuais, *cross dress*, *drag queen*, *drag king*, as homossexualidades) estão bloqueados.

A produção da mulher hiper-real responde mais a uma demanda de manutenção de determinadas posições de prestígio de feministas que operam seus *modos operandi* pela matriz heterossexual do que por uma busca em desconstruir e problematizar, ou seja, pôr em questão as dinâmicas sociais que produzem os gêneros inteligíveis. O que significa que o velho binarismo estruturalista nunca esteve tão em voga e tão poderoso como agora. Ele está no Estado, em suas políticas, está na militância. Margem *versus* centro, dominado *versus* dominador, homem *versus* mulher, homossexual *versus* heterossexual. Eis apenas alguns dos binarismos. A única diferença possível é o plural de dois.

Gayle Rubin (1984) propõe uma hierarquia sexual na qual os homens heterossexuais brancos estão no topo, pois teriam um considerável capital social e sexual que os localizariam em uma posição de prestígio e poder. Se pensarmos as hierarquias internas ao gênero feminino, teríamos no pico da posição social as mulheres XX e entre elas uma diversidade hierarquizada pela cor da pele, a orientação sexual, o nível de instrução, classe social, origem regional. O cruzamento dos marcadores da diferença produz configurações plurais, tensas e divergentes. Poder-se-ia argumentar: ainda assim, as mulheres são vítimas de violência, ocupam as mesmas funções e recebem em média $1/3$ a menos que os homens, mesmo nos serviços públicos, onde a retórica do mérito é hegemônica, mesmo aí, são os homens que ocupam os cargos que pagam as melhores comissões via Direção e Assessoramento Superiores (DAS).

É verdade. Mas esses dados nos revelam dinâmicas da reprodução das relações sociais, particularmente uma fração da reprodução das estruturas das relações de gênero. Seria interessante pesquisarmos

quais as posições que os femininos ocupam na sociedade, elegendo, por exemplo, a variável escolaridade.

As travestis, transexuais e *gays* femininos quando, ainda na infância, desenvolvem *performances* e gostos (por exemplo, os brinquedos) identificados como impróprios para seu gênero são sistematicamente perseguidos nos ambientes escolares. Daí o índice de travestis e transexuais analfabetas ser tão elevado. As mulheres que desenvolvem *performances* esperadas para seu corpo não serão expulsas da escola. Esse é apenas um exemplo da forma como os capitais internos ao feminino irão se distribuir diferentemente.

Se os *gays* que performam o feminino estão e são mais susceptíveis de agressão, entre as travestis e transexuais essa violência assume tons mais dramáticos. Elas não podem “passar” por mulher, afinal, a questão identitária está exatamente na reivindicação existencial de viver o gênero identificado com todas as transformações corporais daí decorrentes. Mas se são as travestis e transexuais vítimas de violência por atualizarem femininos descolados do biológico, é possível concluir que há em seus discursos a compreensão de que o binarismo e a naturalização das identidades devem ser problematizados e combatidos?

O trabalho de Larissa Pelúcio (2009) e de outras/os pesquisadoras/es nos apontam discursos de travestis que coincidem na abjeção aos homens femininos. Na cama, até podem ter preferência pela passividade, mas na rua elas querem o homem, o “homem-homem”. E nesse jogo, terminam por repor a ordem na margem, ainda que seja uma ordem parodiada de um centro que habita não o mundo outro, mas está nas subjetividades dos/as marginalizados/as. Essa é a força reguladora da heteronormatividade.

Sugiro que o feminino é o lugar do abjeto, do impuro, contaminado e contaminável. Não há nenhuma novidade nessa afirmação, afinal, o feminismo já discutiu isso há décadas. É verdade. E para corroborar cito o trabalho do historiador Durval

Muniz Albuquerque Junior (2003). Em sua genealogia da produção da identidade nordestina, assentada no espaço geográfico, Muniz nos revela que a masculinidade e seus atributos são tão englobantes e universalizantes que até a mulher para ser respeitada tem que ser “mulher-macho, sim senhor”. Para transitar na ordem de gênero, o feminino nordestino deve incorporar em suas performances e subjetividades elementos masculinos, ou seja, deve negar-se.

Qual a relação que estou tentando estabelecer entre a produção do feminino e a questão das mulheres? Sugiro que ao se falar da mulher não estamos esgotando a complexa questão feminina. As mulheres fazem parte de um campo construído como inferior, mas não se pode derivar daí o feminino como sinônimo de mulher, ou que a mulher engloba e esgota o feminino. Esse lugar é parcialmente ocupado pelas mulheres cromossomas XX. A violência contra os seres abjetos, frágeis, identificados como femininos, não se limita à mulher. Há níveis diferenciados de inferiorização. Se os atributos femininos (emotividade, fragilidade, passividade) posicionam as mulheres como inferiores, quando esses mesmos atributos e performances são atualizados por outros sujeitos passamos a nos mover ao nível da abjeção, do nojo. Muitas vezes, se utiliza conceitos como estigma, abjeção, inferioridade, como sinônimos, mas seus conteúdos expressam relações distintas entre o eu e o outro.

Segundo a ativista Marjorie Machi⁴, presidenta da Associação das Travestis e Transexuais (Astra), as sentenças “Não seja mulherzinha!!! Se comporte como homem.” são as primeiras verdades que irão organizar as subjetividades dos sujeitos, fazendo com que o feminino já nasça maculado pela misoginia conferindo-lhe uma anterioridade em relação à homofobia.

Marlene Wayar (2007) relata que em sua família foram quatro subjetividades maltratadas: sua tia, internada e invisibilizada em um hospício; sua mãe Emma, que decidiu ser órfã desidentificando-se de um padrasto violento e de uma mãe cúmplice; sua tia Lita,

4
Seminário Nacional
Psicologia e Diversidade
Sexual, organizado
pelo Conselho
Federal de Psicologia.
Mesa redonda:
Desnaturalização das
questões de gênero.
Brasília, junho: 2010.

por ter tido a dignidade de separar-se de um homem insignificante e prepotente; e ela que, por ser feminina nascida homem, optou por não esconder-se em uma performatividade de homem. Aqui temos uma complexa rede de experiências femininas distintas, mas que encontram na subalternidade e rebeldia os pontos de apego.

Giancarlo Cornejo (2010) foi perseguido durante sua infância por ser reconhecido como um menino feminino. Em uma rica reflexividade, Cornejo aponta que o fracasso de se fazer homem revelava o fracasso de outro feminino, sua mãe. Ele não foi o único patologizado, seus pais também o foram, especialmente sua mãe, que teve que amargar a dor do fracasso em não produzir masculinidade em seu filho. A impotência das instituições médicas e escolar para fazê-lo masculino tem como resposta a patologização do seu corpo.

Minha mãe era assim patologizada por seu generoso afeto, que era chamado pelos ‘profissionais da saúde’ de superproteção e excessiva presunção, o que me geraria um quadro de neuroses que estaria associado a um ódio das mulheres que seria no fundo uma projeção de um ódio de minha mãe. Minha mãe seria essencialmente patologizada por um excesso também, por um excesso de masculinidade, que se expressava em sua relativa independência, em sua voz, em suas maneiras (ou na ausência delas), e por ser a principal provedora econômica em minha casa. Não apenas meu gênero era disciplinado, o seu também era. (CORNEJO, 2010, p. 3)

A sistemática violência contra as mulheres tem uma relação profunda e direta com a abjeção aos *gays* femininos, aos meninos femininos, às travestis, às transexuais. Para entendermos a natureza da violência contra a mulher, e sua persistente reprodução, não se pode circunscrever a análise ao feminino-mulher, mas ao feminino.

Na reiteração do feminino como algo a ser repetidamente dominado, vale lembrar a sentença denotativa, nos termos propostos por J. Austin (1990), que se refere a um estuprador:

“Ele vai ver, quando chegar à prisão será a mulherzinha dos outros presos.” A suposta vingança presente nesse discurso repõe os termos mesmo da violência contra o feminino, devolvendo-o ao lugar de subalternidade, agora marcado em um corpo de homem. Afinal, passividade é um atributo feminino.

Ao ampliarmos nossa compreensão do lugar do feminino nas relações sociais, teremos efeitos interessantes. Um deles é reconhecimento que as travestis e transexuais podem acessar as Delegacias de Especiais de Atendimento às Mulheres com fundamento na Lei Maria da Penha.

O que tenho tentado compreender são as múltiplas formas como uma dada estrutura de gênero se reproduz. No entanto, parece mais eficaz nos atermos aos mecanismos sub-reptícios de sua produção e a uma genealogia daquilo que chamo de “feminino abjeto” (travestis, transexuais, homens e meninos femininos) e desvincule-o dos corpos construídos como mulheres.

Qual o sujeito do feminismo? Qual o gênero do feminismo?

O debate sobre o lugar do feminino e, principalmente o heteroTerrorismo (BENTO, 2008) das instituições sociais contra os meninos femininos, deveria ser um debate assumido com maior vigor e ousadia pelo movimento *gay*. Segundo Eve Sedgwick (1991), o movimento *gay* nunca prestou a devida atenção à problemática dos meninos femininos, o que, segundo a autora, parece reforçar a concepção hegemônica de que há desonra em ocupar o lugar de feminino entre os homens *gays* adultos. O perigo está em deixar o menino feminino em uma posição de abjeto inquietante, que pode revelar o abjeto inquietante do próprio pensamento *gay*.

E ao provocar o movimento *gay* para pensar as estruturas de gênero e as normas daí derivadas, sustento que o sujeito do

feminismo não é exclusivamente a mulher. Daí pensarmos em termos de um pós-feminismo, uma vez que o local reservado ao feminino termina por atingir a todos nós. O feminismo é uma luta política que não pode estar circunscrita aos marcos de uma identidade calcada em uma determinada estrutura biológica. A reivindicação de uma fala feminista está para além de uma concepção institucionalizada, para além do útero.

A complexificação do feminino e seus deslocamentos significa que estou sugerindo abrir as fileiras do feminismo para aqueles sujeitos que “performatizam” o feminino? Não. Viver os atributos performáticos e subjetivos definidos como femininos não gera imediatamente uma consciência política do caráter binário e aprisionante das identidades e estruturas de gênero. O feminismo refere-se à disputa política pela explosão das estruturas naturalizantes e binárias do gênero. Há muitas plataformas feministas, muitas filiações teóricas. Sugiro pensar o feminismo como uma plataforma política de transformações radicais. Por mais que as experiências travesti e transexual sejam expressões e experiências de gênero que tem um potencial revolucionário, uma vez que negam a precedência do biológico para organizarem suas identificações, podem ser inteiramente capturadas pelas normas de gênero, à medida que a luta é pelo reconhecimento nos marcos do binarismo.

A experiência corporal é uma das dimensões para produção da rebeldia. No entanto, se a condição para transformação das relações políticas, sociais, econômicas, sexuais entre os gêneros fosse a presença de um corpo sexuado feminino, a opressão ao feminino teria sido uma ficção histórica. A consciência política e a agência transformadora não são determinadas por estruturas biológicas, por experiência localizável exclusivamente no corpo. Talvez se possa argumentar que o corpo da mulher experencia a opressão e esta vivência comum produz uma identidade política. Então, por que as mulheres já não se rebelaram há séculos? Há um nó

5
Devo esta análise à pesquisadora Taciana Gouveia no “Encontro de aprofundamento sobre direitos sexuais e direitos reprodutivos”, SOS Corpo, Olinda, setembro/2010.

indissolúvel na tese que busca explicar a consciência política pela experiência corpórea.

Parece-me que a negação em deslocar estes dois níveis, experiência vivida e consciência política, encontra resistência quando se discute lutas que se organizam em torno do corpo.⁵ Quem pode falar como feministas? Quem pode reivindicar-se politicamente negro/a? A luta pela diversidade sexual e contra a heteronormatividade é bandeira exclusiva dos *gays* e lésbicas? Quem são os sujeitos da luta contra a patologização do gênero? A cada identidade política, um corpo que legitima a fala. Para muitas mulheres é da ordem da ininteligibilidade um homem feminista.

No entanto, quando saímos da esfera das lutas vinculadas à biopolítica, não há grandes problemas em compreender que é possível e desejável que uma burguesa ou burguês abandone sua classe e passe a fazer a luta política. A história recente do Brasil nos revela que foram os/as jovens de classe média intelectualizados/as que lutaram pelo fim da ditadura militar. Muitos/as foram torturados/as, outros/as morreram. Ora, se é a experiência vivida a que legitima a fala, como compreender (ou defender) esses deslocamentos?

A consciência política nasce por outros caminhos que não coincidem necessariamente com a experiência próxima. Assumir como minha a dor do outro (SONTAG, 2003), sentir-se profundamente tocado pelas violências que são cometidas diariamente contra as lésbicas, por exemplo, e tornar-se lésbico-política significa articular novas formas de organização política e de alianças que vão além dos limites ditados ou inscritos no corpo. Essa possibilidade sinaliza com algo mais: a afetiva possibilidade de construirmos novas estratégias, definições e significados para os chamados sujeitos coletivos.

Para concluir

Há um considerável distanciamento entre o mundo vivido e a esfera política. Não seria a proliferação de novos movimentos em torno da sexualidade e gênero um indicador que o simplismo *mulheres versus homens* é apenas uma representação anêmica das múltiplas expressões das masculinidades e feminilidades? Não acontece o mesmo com *gay* e lésbica? Nas últimas décadas houve uma verdadeira explosão do GLS (*gay*, lésbica e simpatizante). Agora, falamos em LGBTTTI, ou LGBT ou GLBTT. Mais uma vez, não seria esta proliferação de identidades uma demonstração de que as identidades do mundo vivido cobram uma representação no mundo da política?

No auge da crise do movimento feminista americano, o escritor Michael Kauffman (1993) capta uma interessante discussão entre duas mulheres. Uma delas estava indignada com a posição de outra mulher que não se sentia representada pelo grupo. A primeira argumenta: “O que você vê quando se olha no espelho? Não é uma mulher? Eu também. Então, temos uma experiência compartilhada”. A outra responde: “Não vejo uma mulher”. “Vejo uma negra”. Esse foi um momento de grandes rupturas no movimento feminista norte-americano, hegemonicamente branco e heterossexual.

O debate, portanto, sobre um feminismo polifônico e polimorfo, implica uma discussão sobre os próprios princípios fundadores das identidades coletivas e de uma reflexão sobre o lugar da verdade último sobre “o que é ser” e quem tem direito a falar em nome de uma coletividade. Se as identidades não são fixas tampouco determinadas pela natureza, quando esse debate transpõe os limites pessoais, ou seja, quando chega às portas das identidades coletivas, teremos que pensar como dar coerência no campo da disputa política a esta concepção nômade de identidade. (BRAIDOTTI, 2000) Não se trata de explodir as identidades coletivas, mas perceber que a complexidade e fluidez que caracterizam as

identidades não podem ser sufocadas em nome de um sujeito que estabilize (ou invisibilize) as diferenças.

Referências

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *Nordestino: uma invenção do falo*. Maceió: Catavento, 2003.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BENJAMIN, Harry. *El fenómeno transexual*. Sevilla:[s.n.], 2001. . Versión española del Dr. J. Fernández de Aguilar Torres.
- BENTO, Berenice. Gênero: uma categoria cultural ou diagnóstica? In: ARILHA, Margareth et al. *Transexualidade, travestilidade e direito à saúde*. São Paulo: CCR, 2010.
- _____. *O que é transexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 2008. (Coleção Primeiros Passos).
- _____. *A (re) invenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond/CLAM, 2006.
- BRAZ, Camilo Albuquerque de. *Men Only: clubes e bares de sexo para homens em São Paulo (Brasil) e Madrid (Espanha)*.
- CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 14., 2009, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: [S.n.], 2009.
- BRAIDOTTI, Rosi. *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- CABRAL, Mauro. *Relatório do Seminário Transexualidade, Travestilidade e Direito à Saúde*. Arilha, Margareth (et alli). São Paulo: CCR, 2010.
- CARRARA, Sérgio. *Só os viris e discretos serão amados?* Folha de São Paulo, 19 jun. 2005.
- CORNEJO, Giancarlo. *La guerra declarada contra el niño afeminado*.

- SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 2010, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: [s.n.], 2010.
- DE LAURETIS, Teresa. Eccentric subjects: feminist theory and historical consciousness. *Feminist studies*, Maryland, v. 16, n. 1, 1990.
- DURKHEIM, Émile. *Da divisão social do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *As regras do método sociológico*. Rio de Janeiro: Companhia Nacional, 1987.
- FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder. In: _____. *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2006.
- FRANÇA, Isadora Lins. Gordos, peludos e masculinos: homossexualidade, gênero e produção de categorias em São Paulo. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 14., 2009, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: [S.n.], 2009.
- KAUFMAN, M. *Cracking the armour: power, pain and the lives of men*. Toronto: Viking, 1993.
- LATOURETTE, Bruno. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.
- MARX, Karl; ENGELS, Fredrich. *A ideologia alemã*. Rio de Janeiro: Hucitec, 1984.
- NATIVIDADE, Marcelo. *Deus me aceita como eu sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil*. Tese (Doutorado) em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGSA/IFCS/UFRJ, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Rio de Janeiro: Nova Cultura, 1991. (Coleção Os pensadores).
- PELÚCIO, Larissa. *Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de AIDS*. São Paulo: AnnaBlume, 2009.
- PERLONGHER, Néstor. *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- POL-DROIT, Roger. *Foucault, Michel: entrevistas*. São Paulo: Graal, 2006.

- PRECIADO, Beatriz. *Texto yonqui*. Madrid: Espasa, 2008.
- RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 28, n. 10, p. 5-14, 1995.
- RUBIN, Gayle. Thinking Sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: VANCE, Carol (Ed.). *Pleasure and danger: exploring female sexuality*. New York: Routledge, 1984.
- SANTOS, Élcio Nogueira dos. Com negros e bichinhas não: identidades e relações inter-raciais nas saunas de michês em São Paulo. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 14., 2009, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: [S.n.], 2009.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. How to bring your kids up *gay*. *Social Text*, n. 29, New York, 1991.
- SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. Rio de Janeiro: Companhia da Letras, 2003.
- STENGERS, Isabelle. *A invenção das ciências modernas*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2002.
- WAYAR, Marlene. La família, lo trans, sus atrevesamientos. In: AJÍ DE POLLO (Org.). *Parentesco*. Buenos Aires: [s.n.], 2007.
- WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. Brasília: Ed. da UnB, 1983.

É o que tem pra hoje – Os limites das categorias classificatórias e as possíveis novas subjetividades travestis¹

Larissa Pelúcio*

O fim de tarde luminoso agita a “Praça do Sucão” no centro de Campinas, São Paulo. Ainda não são seis horas e o bar, pelo qual a praça passou a ser conhecida por jovens que buscam interações sexuais e afetivas com outros de mesmo sexo, já está movimentado.

Vicente chega acompanhado por Rúbia² trazendo os cartazes da peça *Stonewall*, na qual atuam. Apesar da exaustão típica de uma pré-estreia, mostram-se muito animadas diante da iminência de levar aos palcos uma versão livre da história do evento que se tornou um marco da luta por igualdade de direitos civis e introduziu definitivamente na agenda política a questão dos direitos sexuais para *gays*, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais.

¹ O artigo é resultado de dois olhares sobre o mesmo campo. Por isso o sujeito se altera, passando da primeira pessoa do singular para a do plural, para que esse diálogo ainda em andamento entre a autora e o sociólogo Tiago Duque possa ser acompanhado por quem lê. Agradeço a Tiago e a Richard Miskolci.

* Professora de Antropologia na Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho (Unesp), campus de Bauru, autora do livro *Abjeção e desejo - uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*.

² O nome dos adolescentes foram trocados a fim de preservar as suas identidades.

3

A peça foi encenada por alunos e alunas da primeira “escola gay” do Brasil, que é um Ponto de Cultura, “uma iniciativa da sociedade civil organizada em parceria com o Ministério da Educação e Cultura” <http://www.e-jovem.com/escola_jovem_lgbt.html>.

4

A Teoria *Queer* empresta seu olhar crítico em relação à heterossexualidade obrigatória e os papéis de gênero rigidamente dicotomizados que suportam uma organização sexual naturalizada, cujas consequências vão mais além do controle das sexualidades dissidentes.

5

A consolidação de Grupos de Trabalhos e Simpósios Temáticos em encontros importantes, seminários e congressos das áreas de Ciências Sociais confirmam esse crescimento. Diversas pesquisas têm sido apresentadas e discutidas em vários espaços.

6

Esta mesa teve lugar no segundo dia do evento *Stonewall 40 + o que no Brasil?* e reuniu, além da autora deste artigo, os professores-pesquisadores Júlio Simões (USP) e Osmundo Pinho (UFRB).

Para o diretor da peça, o jornalista Deco Ribeiro (2010), a importância dos eventos ocorridos no bar *Stonewall Inn* é incontestável. “Conhecer a própria história fortalece a comunidade gay”, acredita. Daí a escolha dos eventos ocorridos há mais de 40 anos no Greenwich Village para coroar o trabalho do grupo de alunos e alunas da chamada “primeira escola *gay* do Brasil”,³ coordenada por Deco.

Na análise do historiador James Green, a rebelião de Stonewall tornou-se não só um marco político, mas também teórico que “[...] fortaleceu e positivou os estudos sobre gays e lésbicas”. (GREEN, 2003, p. 19) Levando, inclusive, a alteração de currículos universitários nos Estados Unidos, a criação de centro de pesquisas e, nos anos de 1990, à ampliação teórica dos chamados estudos *gays* e lésbicos com a emergência da Teoria *Queer*.⁴

Passados mais de 40 anos, após aquele conflito emblemático, assistimos a um sensível crescimento das reflexões sobre sexualidade e gênero pautado pelos meios de comunicação de massa, muitas vezes, reverberando ações dos movimentos sociais ou divulgando resultados de pesquisas acadêmicas que têm procurado tratar o tema para além das abordagens biologizantes e psicalinizadas. O adensamento teórico do campo tem marcado os trabalhos no Brasil, onde, na última década, temos acompanhado um crescimento considerável das pesquisas nesse terreno.⁵ Embates acadêmicos têm aquecido essa área de pesquisa, em diálogo muitas vezes tenso com setores dos movimentos sociais, mas ainda assim, profícuos. A realização do evento *Stonewall 40 + e o que no Brasil?* é exemplar nesse sentido.

Este artigo originou-se justamente de algumas reflexões preliminares que o campo etnográfico tem me provocado, as quais apresentei inicialmente como integrante da mesa *Estudos, políticas e os marcadores sociais da diferença na comunidade LGBT no Brasil pós-Stonewall*,⁶ que teve lugar no evento mencionado mais acima.

O que trago aqui é uma reflexão ainda em desenvolvimento, instigada por uma etnografia que encontra-se em andamento, por meio da qual procurarei fazer a discussão sobre políticas, estudos e os marcadores sociais da diferença, na tentativa de pensar crítica e reflexivamente sobre os processos normativos dos gêneros e das sexualidades.

Foi justamente o mencionado trabalho que levou a mim e a Tiago Duque, meu companheiro de pesquisa,⁷ naquela tarde ao bar do Sucão.

Enquanto esperávamos nosso entrevistado, o diretor da “Escola Jovem LGBT”, Deco Ribeiro, compartilhávamos com Vicente e Rúbia o entusiasmo pela estreia da peça. Pedi para ver o cartaz, que logo seria afixado nos estabelecimentos da redondeza, e pensei que ele bem poderia sintetizar graficamente algumas das recentes discussões suscitadas pelo que temos visto cada vez que vamos a campo. Na foto, Vicente é a dona do bar que deu nome à peça; Rafaela, a travesti que é professora de dança na “escola *gay*”, encarna o policial, que se apaixona pela garçõete do Stonewall, representada por Rúbia, hoje assumidamente travesti, mas que a bem pouco tempo preferia se identificar como *drag-queen*. É justamente esse jogo com formas de viver os gêneros e experimentar o feminino que tem nos instigado em campo e provocado nossas intenções iniciais de pesquisa,⁸ voltadas para travestis jovens. Nos nossos trânsitos por alguns territórios de sociabilidade juvenil e homossexual de Campinas, passamos a prestar atenção também nas “montadas” e nos meninos femininos.

Gênero, sexualidade, geração e classe social se intersectam nessas vivências e atualizações do feminino, em que adolescentes moradores de bairros afastados experimentam, no centro da cidade, estilos de viver os gêneros que não reproduzem necessariamente o ideal expresso por algumas travestis sintetizado na expressão “passar por mulher.”⁹

7 Subprojeto vinculado ao Projeto de Implantação da Área de Pesquisa Diversidade Sexual, Poder e Diferença no Núcleo de Estudos de Gênero Pagu/Unicamp, apoiado pela Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. Disponível em: <http://diversidadeseaxual-pagu.blogspot.com/2010_04_01_archive.html>.

8 O projeto está em andamento e o campo tem nos colocado frente a uma realidade um tanto distinta do que havíamos pensado desenvolver. Estamos incluindo o termo meninos femininos e a categoria êmica “montadas” para pensar essas vivências e experimentações de um certo feminino.

9 Muitas vezes expresso ao longo de meu trabalho etnográfico ao longo do doutorado, ver Pelúcio (2009).

10

Agradeço a Berenice Bento pela colaboração por meio de conversas e reflexões que nos ajudaram a adotar esse termo.

11

Segundo Marcos Benedetti (2005, p. 67), montagem é o ato de vestir-se com roupas de mulher. Esse termo êmico diz respeito a “[...] um processo de manipulação e construção de uma apresentação que seja suficientemente convincente, sob o ponto de vista das travestis, de sua qualidade feminina”.

12

Na gíria difundida a partir das redes de sociabilidade de *gays* e travestis, significa deixar que percebam que você é *gay*, atuando um estilo *camp*.

O termo *meninos femininos*¹⁰ foi surgindo diante do nosso incômodo com o adjetivo “afeminado”, que soava pejorativo, caricatural. Chamá-los de “*gays*”, “*monas*”, “*viados*”, como por vezes eles se tratam, pareceu-nos arbitrário e precipitado, porque alguns ainda estão tateando os sentidos dos seus desejos eróticos. Ademais, o que nos chamou atenção foram mais os jogos corporais do que a orientação sexual, a forma de desafiar, ainda que inconsciente, as normas de gênero, independente de se montarem.¹¹ A disposição para “dar pinta”,¹² que começa na própria indumentária, expressa essa atitude, acompanhada, muitas vezes, de referências a si mesmos no feminino.

Neste artigo meu olhar se detém sobre as “montadas”, em uma tentativa bastante tateante de pensar essas experiências, procurando situá-las em um quadro mais amplo de transformações do lugar social da homossexualidade no Brasil (FRANÇA, 2010) e, mais particularmente, das experiências travestis.

Em sua dissertação, concluída em 2009, Tiago Duque apontava para mudanças em andamento na constituição de vidas travestis. Ao mesmo tempo em que ele identificou uma flexibilização do projeto de feminilização, que tende ao adiamento de alguns investimentos corporais, como ingerir hormônios ou colocar “silicone”, apontou para um conjunto de permanências, expressas tanto na elaboração de roteiros de assunção da travestilidade via prostituição, como na violência e no preconceito que ainda cercam essa experiência.

Daí o recurso da “montagem estratégica”, identificado por Duque (2009), como uma maneira de “dar o truque”, driblando convenções de gênero mais consolidado entre travestis mais velhas, ao mesmo tempo como forma de lidarem com o dispositivo do “armário”. De acordo com Miskolci (2007, p. 58),

o armário é uma forma de regulação da vida social de pessoas que se relacionam com outras do mesmo sexo, mas temem as consequências nas esferas familiar e pública. Ele se baseia no segredo, na ‘mentira’ e na vida dupla. Esta

tríade constitui mecanismos de proteção que também aprisionam e legam conseqüências psíquicas e sociais àqueles que nele se escondem. Dividir-se em dois, manter uma fachada ilusória entre si mesmo e aqueles com quem convive, exige muito esforço e capacidade para suportar o medo de ser descoberto. O temor cria a necessidade de estar sempre alerta para sinais que denunciem sua intimidade e desejos, evitar lugares e pessoas que o associem a uma identidade temida, força para agir contra seus próprios sentimentos e manter o compromisso com a ordem social que o rejeita, controla e poda das mais variadas formas.

A estratégia da montagem, segundo Duque, permitiria àqueles jovens lidarem de forma mais agenciada com a vergonha e o estigma, possibilitando por vezes driblar a violência e, por outras, conquistarem parceiros sexuais. Daria também acesso ao mercado de trabalho, sabidamente heterossexista. Wagner, um dos adolescentes entrevistados por Duque (2009), contou que desistiu de ser travesti, pois “se para um gay já estava difícil arrumar emprego e namorado, que dirá para uma travesti”. Por isso estava “fazendo a linha mais bofe”, sem ser de fato um, preferindo se reconhecer naquele momento como uma “gayrota”.

O lúdico e o jocoso parecem também fazer parte da montagem estratégica, um jogo que tem relação com um tipo de humor bastante presente entre travestis e *gays* mas, no contexto que estamos avaliando, sugere que há também aí um traço geracional capaz de abrir outras possibilidades para essas brincadeiras. Jogar com as categorias, experimentar combinações transitórias de gênero, testar estilos, pode ter a ver com a reverberação atual dos debates sobre gênero e sexualidades, com o aumento de lugares de sociabilidade e lazer, que são também espaços de trocas e aprendizado. Assim como as redes sociais que se articulam na internet.

Por tudo isso, quando começamos desenhar as estratégias para entrarmos em campos optamos por deixar de lado, pelo menos em um primeiro momento, aqueles ambientes que aparecem nas

diferentes pesquisas sobre travestis, como sendo os típicos espaços de sociabilidade e vivências por onde elas circulam. (BENEDETTI, 2005; DUQUE, 2009; GARCIA, 2007; KULICK, 1998; PATRÍCIO, 2002; PELÚCIO, 2009; PERES, 2005; SILVA, 1993) Ruas de prostituição e casa de cafetinas ou moradias exclusivamente de travestis são os lugares mais presentes nas referidas pesquisas. Nosso receio era de repetir dados e de viciar o olhar, voltando-nos para ambientes já fartamente explorados nos estudos disponíveis. Foi assim que adotamos a “Praça do Sucão”, no centro de Campinas (SP), como um dos espaços etnográficos do nosso campo.

No campo das experimentações

A Praça Bento Quirino, conhecida pelos jovens e adolescentes que a frequentam como “Praça do Sucão”, já há alguns anos, tem se notabilizado por reunir garotos e garotas que buscam experiências afetivas e sexuais com pessoas do mesmo sexo.¹³

Nas conversas que já tivemos com alguns/algumas jovens que circulam por ali, ficou perceptível a valorização do local como espaço de lazer e sociabilidade “das gays mais novas”. Mas, a “Praça do Sucão” não é apenas um lugar fortemente marcado por aspectos geracionais, há também uma percepção de que aquele é

[...] um local de ‘bichas podres’, como costume ouvir de rapazes ‘mais discretos’ que não gostam de freqüentar o local. [...] A maioria dos frequentadores se concentra no período da noite, em especial na sexta-feira e sábado, e nas tardes quentes de domingo. Os clientes são lésbicas, gays e algumas travestis bastante jovens. Muitos destes, quando não são dos bairros mais periféricos na cidade, vêm de outros municípios próximos, como Sumaré e Hortolândia. Junto dos ‘viados’, como este público é chamado por muitos munícipes que passam pelo local, também se encontram moradores de rua, *trecheiros*, punks, emos e vendedores de artesanatos. As ‘bichas velhas’, como são chamados os idosos que freqüentam o bar, também dividem os espaços com os demais

¹³ Nas lembranças de Deco Ribeiro, antigo frequentador do lugar, pelo menos desde 2003 o bar do Sucão, hoje chamado Sandubão, começava a tomar as características de público que tinha quando estávamos em campo (em entrevista concedida a Pelúcio e Duque, em 17/12/2010).

frequêntadores. Estas, por sua vez, são poucas e costumam ficar sentadas nas mesas, conversando e bebendo. A maior parte dos jovens não consome no bar, entram para usar o banheiro e ficam do lado de fora, em grupo, sentados no chão da praça. Às vezes eles trazem as bebidas de outros lugares, neste caso, comumente garrafas de vinho. (DUQUE, 2009, p. 96-97)

Na hierarquia dos territórios presentes em todas as cidades, a Praça Bento Quirino fica no limiar entre um espaço tido como degradado, desvalorizado pela frequência e o *point*, um local valorizado para o lazer. A área reúne vários bares, uma pizzaria e, até mesmo, um tradicional e sofisticado clube que ocupa o último andar do prédio azul, em estilo neoclássico, situado no ângulo oposto àquele que virou o canto dos meninos e meninas emos. O que notabilizou esse estilo foi justamente a androgenia, principalmente dos meninos, expressa não apenas nas roupas, mas também nos comportamentos, que manifestam abertamente sua emotividade (daí o nome emo, que vem de uma contração do estilo de música emocore). Para um breve e interessante discussão sobre sexualidade referente aos emos ver Simão (2008).

A Praça é também importante por ser um lugar deslocado do bairro. O permite não só comportamentos e relações afetivas que seriam mais difíceis de serem vividos nas proximidades da casa e da vizinhança, como também pela força simbólica do lugar: uma praça central que todas as sextas-feiras pela noite é ocupada pela periferia.

Talvez venha daí as tensões que movimentam os encontros desses jovens que vêm da chamada periferia da cidade. Certa noite, mal chegamos à Bento Quirino e um empurra-empurra começou. A única coisa que conseguíamos entender, a princípio, era que aparentemente um adolescente estava tirando satisfações com outro e que cada um dos envolvidos tinha adeptos e adeptas que defendiam o ponto de vista adotado por cada protagonista. O círculo em torno deles aumentou rapidamente, depois se contraiu e voltou a se alargar, como se fosse um corpo respirando, conforme

esquentava a cena. Os desaforos eram gritados também por quem só assistia. De outros cantos da Praça vinham mais jovens correndo. Passam por nós dois meninos de mãos dadas rindo nervosos. Um clima de “pátio de escola”, nas palavras de Deco Ribeiro, descrevendo o lugar. De repente se destaca um grito agudo e jocoso: “Itatiaia contra São Fernando”. Era um dos meninos que até então assistia a briga, fazendo uma referência à antiga rivalidade existente entre dois bairros da periferia de Campinas, famosos por notícias de violência e sobre tráfico de drogas frequentemente veiculadas pela imprensa local. Na verdade, tratava-se de um entrevero amoroso, mas a alusão aos bairros, naquele contexto, servia para valorizar ainda mais o ocorrido, deslocando a contenda do plano pessoal para o coletivo, ao mesmo tempo em que conferia simetria à disputa, afinal, todos ali vinham de bairros pobres, considerados perigosos e mal-vistos pelos cidadãos “respeitáveis”. A alusão aos bairros serve, ainda, para sublinhar o pertencimento de classe expresso na menção a locais desprestigiados. O grito reterritorializava o bairro naquele espaço central, marcando a Praça como um lugar das meninas e meninos da periferia. Mas também como espaço das “pintosas”, dos “emos”, dos “sapatões”, das “travas”, “montadas”, “viados”, enfim, uma miríade de categorias que tem sido reapropriada pelas pessoas que frequentam o local, ora acionadas como termos de identificação, ora de acusação, em um jogo tenso com as convenções que buscam normalizar esses corpos e, assim, os desejos. As identidades podem se tornar lugares de resistência, mas também de reiteração de convenções, servindo, por vezes, para balizar as distâncias entre “eu” e o “outro” apontado, conforme o contexto, como o verdadeiro desviante.

É preciso, ainda, situar discursivamente “[...] ‘periferia’ e ‘centro’ como “categorias que remetem a um imaginário que fala de mundos singulares e contrapostos, separados pelas desigualdades sociais”. (SIMÕES; FRANÇA; MACEDO, 2010, p. 45) Mundos perpassados por eixos de diferenciações que vão além dos

significados socioeconômicos referidos à classe. Como mostram os autores recém-citados, naturalidade (local de nascimento) e raça se confundem quando se fala em periferia. Dessa forma, nordestinos, ainda que possam se entender como brancos são antes percebidos como pobres, e assim, menos brancos. O que acaba tendo implicações referentes às sexualidades, a estilos de masculinidades, de feminilidades e de vivências fora da heterossexualidade. Parece haver uma tendência entre os rapazes das classes populares em assumir de maneira mais ostensiva projetos de feminilização, o que, de certa forma, é corroborado pelo grande número de travestis oriundas desses estratos, em comparação com aquelas que são de classe média. Assim, como a presença de casais formados por pessoas do mesmo sexo com tendência a reproduzir assimetrias de gênero, também parece ter um componente de classe, como já discutiu Maria Luiza Heilborn (2004).

Nesse sentido, é interessante observar alguns dos casais que se formam ao longo da noite ali na Praça. Meninos mais escuros aparecem a certa altura da noite em pequenos grupos. Muitos usam bonés, camisetas largas, calças ou bermudas idem, vestimentas e estilos corporais que remetem a um tipo conhecido como “mano”.

Uma categoria para designar rapazes de periferia, negros e mestiços, especialmente aqueles que gostam de rap e hip-hop e adotam estilos de corpo e indumentária associados a esses ritmos de música, dança e poesia. ‘Mano’ às vezes tem conotações pejorativas (como marginal, violento, tosco, brega), mas é também uma forma de tratamento comum entre rapazes de periferia e aparece não só em letras de grupos de rap paulistanos. (SIMÕES; FRANÇA; MACEDO, 2010, p. 46)

Pois são muitas vezes eles, os “manos” que têm como “minas” as travestis jovens ou as montadas, com quem desfilam de mãos dadas pelo retângulo da Bento Quirino. Elas, também mais escuras, ainda que haja as que podem ser vistas como brancas. Em comum

entre elas os esforços de branqueamento, a partir do uso de perucas longas e lisas, de cabelos tingidos de loiro ou tratados com químicas especiais para alisamento dos fios, do uso de roupas que remetem a moda consagrada em editoriais de revistas especializadas, filmes e novelas, em um estilo de *glamour* associado uma estética branca. Nunca vi casais formados por aqueles rapazes e meninos femininos ou com aquelas que privilegiam uma montagem mais “caricata”, que tendem a exageros de acessórios, ao burlesco no jogo com o feminino, e que não têm a intenção de “passar por mulher”. Os modelos heteronormativos parecem ser reinterados na formação desses pares. Mas espero ampliar esse olhar pelo aprofundamento do campo, pois acho que há mais que mera reprodução nessas relações, que não seguem moldes brancos e burgueses, que estão para além da reafirmação de convenções de gênero. É preciso que se pense nas práticas sexuais, situando o desejo que mobiliza estes arranjos e nas subjetividades que essas experiências podem conformar.

“Atualmente a Praça do Sucão é um espaço de referência, de sociabilidade, de reconhecimento. Ali é um espaço de experimentação”, avalia Deco Ribeiro, que ressalta ainda a força simbólica do local: não só está situado no centro como no marco zero da cidade.¹⁴ Ali, entre os restos mortais do compositor Carlos Gomes e a igreja Nossa Senhora do Carmo, um dos meninos montados exibe sua androgenia sob um chapéu estruturado em tecido xadrez em tons de cinza, por baixo o cabelo rente à cabeça. O modelo incluía um camiseta também xadrez e um short preto balonê. Nos pés, uma sandália baixa em estilo gladiador subia em tiras pelas pernas. Seu andar procurava acentuar sua feminilidade, mas sem afetação. “Onde mais ele iria experimentar isso, na escola, em casa?”, interroga Deco, sem esperar resposta. Mas eu busco uma resposta e pergunto a Vicente como ele definiria aquela pessoa. E ele: “quem é que sabe o que é aquilo?!”, exclama. São as experimentações do Sucão!

¹⁴ Entrevista concedida a Pelúcio e Duque, em 17/12/2010, em Campinas.

Isadora França (2010, p. 73), seguindo Frank Mort, mostra como o lugar é mais que “[...] mero pano de fundo passivo a ser ocupado por sujeitos plenamente constituídos, mas que atua na constituição de subjetividades mediadas pelo consumo, congregando práticas de consumo que se organizam espacialmente.” Na Praça do Sucão se consome e se produz estilos diversos de se ser “*gay*”, “lésbica”, “trava”, “sapa”, “emo”, “bicha”, “montada”, expressos na forma de se vestir e usar os acessórios, relacionando moda a expressões da sexualidade, mas também à raça, borrando, por vezes, as marcas de classe.

Fátima Cecchetto (2004 apud MONTEIRO et al., 2010, p. 98), chama a atenção para o conceito de estilo, sugerindo que ele nos ajuda a pensar nas rápidas e efêmeras incorporações

[...] da moda, do consumo, das drogas, dos comportamentos sexuais, entre outros, que não podem ser mais interpretados somente pela perspectiva de cultura de classe. Os estilos, por sua natureza fragmentada, permitem pensar essas novas configurações, orientadas não por um projeto único, mas já em si um feixe simbólico de relações. Assim, não é possível apontar somente uma identidade para explicar os comportamentos dos grupos. Essas possibilidades de transformação do corpo e a incorporação de estilos estão mais ou menos disponíveis na sociedade globalizada e são fluidas e transitórias.

Essas possibilidades de transformação do corpo e incorporação de estilos não estão simplesmente disponíveis como peças para o consumo. Elas são aprendidas. Nesse processo são categorizadas, hierarquizadas, justamente porque nelas estão implicados valores que se confrontam ou se adequam a discursos hegemônicos sobre corpo, (homo)sexualidade, raça, classe. A adesão a um estilo precisa ser negociada, passa, portanto, por processos racionais de escolhas, ainda que não sejam percebidos sempre desta maneira pelas pessoas que os adotam.

Os experimentalismos que se pluralizam em categorias de identificação autoatribuídas ou não, nos parece ter relação com uma série de mudanças no “[...] lugar social da homossexualidade na sociedade brasileira”. (FRANÇA, 2010) Discute-se intensamente a questão, mesmo em meios de comunicação tidos como conservadores, como é o caso da Rede Globo. Soma-se a essa visibilidade, mais positiva, debates públicos sobre a criminalização da homofobia, popularizando o termo que até recentemente não fazia parte do vocabulário das pessoas alheias aos debates acadêmicos e/ou políticos sobre as questões das sexualidades não-normativas.

A proliferação de categorias dentro das homossexualidades já aparecia na clássica etnografia de Néstor Perlongher (1987) sobre prostituição viril em São Paulo. Reaparece agora nos recentes trabalhos Parreira (2008), Simões e Facchini (2009) e França (2010), nos fazendo pensar o quanto essas tantas formas de nomear, classificar, descrever, identificar, têm relação com possibilidades sociais, políticas e culturais de experimentações de vivências que, de forma mais ou menos intencionais e/ou conscientes, questionam os valores sexuais vigentes. É preciso também que consideremos a atuação da sociabilidade na internet na proliferação de categorias classificatórias. Parreira, por exemplo, mostra o papel da internet na constituição de novas subjetividades relacionadas a homens que se relacionam afetiva e sexualmente com outros homens, e como as categorias identitárias são acionadas no “pontocom” (em alusão aos espaços de sociabilidade da internet) para pensar a própria sexualidade e corporalidade. De acordo com Parreira, a comunidade virtual que ela estudou funciona como um espaço de pedagogização na forma de ser “gay” e possibilita, segundo seus interlocutores na pesquisa, uma maneira de “sair do armário”.

No caso do trabalho de Perlongher, a cena que ele acompanha acaba de ser tocada pelo impacto da Aids (que ele prefere deixar de fora das suas análises), vem embalada pelo processo de

redemocratização do País, do crescimento dos movimentos sociais, dentre esses o então chamado movimento homossexual.¹⁵ A emergência da Aids fez recrudescer esse processo de visibilidade positiva e diálogos políticos com segmentos sociais mais conservadores. Reforçados, os estigmas enfraquecem os discursos mais libertários e criam, até mesmo entre os homossexuais, o medo frente os experimentalismos e aos comportamentos menos afeitos ao *mainstream*, como contesta o próprio Perlongher, em *O que é Aids*:

Em São Paulo, a irrupção da AIDS radicaliza, no plano espacial, o progressivo esvaziamento do gueto *gay* do centro da cidade. [...] Num dado momento, o *trottoir* fervoroso de *gays, bichas, michês, travestis* e todo tipo de *entendidos* parece cessar. (PERLONGHER, 1987b, p. 61, grifos do autor)

Volta-se para os espaços não-visíveis, clandestinos, silenciando-se os prazeres, enquanto, paralelamente, se fala eloquentemente dos perigos, vigiam-se as sexualidades gestando-se subjetividades marcadas pela culpa e pelo medo.

O pânico da Aids revelava um novo ‘desejo coletivo de expurgo’ e de ‘eliminação’. O contaminado tornara-se uma ‘raça’, uma ‘espécie’, no sentido empregado por Foucault ao discutir a construção da homossexualidade enquanto fenômeno clínico. Essa ‘nova espécie’ foi aglutinada à categoria clínica do ‘aidético’ (Seffner, 1995:386), sendo-lhe atribuída uma ‘trajetória moralmente condenável’ (Valle, 2002:185). Se, como bem observou Gilman, durante o auge do pânico sexual o paciente de Aids permanecia o homem sofredor, ao mesmo tempo a vítima e a fonte de sua própria contaminação (Gilman, 1991:262), então se entende por que a epidemia foi compreendida inicialmente de forma a desculpabilizar a maioria, evocando fantasias de purificação coletiva. (PELÚCIO; MISKOLCI, 2009, p. 136)

¹⁵ Para maiores detalhes sobre o período no que tange a organização do movimento social LGBT, ver Simões e Facchini (2009).

Passada essa fase de pânico e tentativa de expurgo, a mobilização de grupos que se organizaram em torno do combate ao preconceito e pelos direitos civis das pessoas soropositivas vão pautar discussões cada vez mais constantes sobre sexualidade. Porém, essas vêm fortemente associadas ao binômio saúde/doença e não ao prazer; foca-se na prevenção, não mais no desejo.

Quinze anos após o início da distribuição gratuita dos antirretrovirais no Brasil e quase três décadas de discussões suscitadas pela emergência da Aids, temos um cenário bastante modificado no que se refere às sexualidades não-normativas. Panorama que foi acompanhado pelo crescimento dos estudos na área. Algumas daquelas pesquisas ajudaram não apenas a compor um campo, mas também a problematizar a realidade marcada por uma biopolítica vigilante.

Nos dias que correm, o clima de liberdades individuais e políticas, somadas à organização da sociedade civil, às facilidades tecnológicas de comunicação e difusão de ideias, tem corroborado francamente para que as vivências fora da norma possam ser experimentadas e visibilizadas. Experimentações que possibilitam diferentes percepções sobre si e sobre os outros, criando novas subjetividades que demandam nomeações igualmente novas.

Este ver e este mostrar-se se retroalimentam testando os limites discursivos do gênero, expresso na miríade de novas categorias. Apesar do esforço descritivo desses novos termos, na maior parte das vezes, eles seguem reproduzindo as normas hegemônicas de sexo e gênero. Quando o interessante seria mudar o foco do debate da homossexualidade

[...] para questões relacionadas à operação do binarismo hetero/homossexual, sublinhando sua centralidade como princípio organizacional da vida social contemporânea e dando mais atenção crítica a uma política do conhecimento e da diferença. (MISKOLCI; SIMÕES, 2007)

A teórica indiana Avta Brah (2006) propõe-se a trabalhar a diferença como uma ferramenta analítica, capaz de fornecer elementos que, além de descritivos, possam nos ajudar a articular o nível micro e macrosocial. De maneira que possamos por em causa os processos que marcam certos indivíduos e grupos como distintos, e como, a partir da experiência da diferença, enquanto desigualdade, os sujeitos se constituem subjetivamente. E procurar ver as potencialidades das diferenças de se converterem em lugares de produção de identidades que resistem à normalização.

Por isso me interesso aqui pelos trânsitos. Pelas experimentações que resultam muitas vezes em incompreensões, expressas nas dificuldades dessas e desses jovens em acharem um termo, um lugar, na difícil conciliação entre o desejo de reconhecimento e o enfrentamento das normas que procuram negar as possibilidades ontológicas desses sujeitos.

De trânsitos e gêneros

Vivian está poderosa no tubinho preto. Ao encontrar com Tiago Duque, se mostra contente, pois não se viam desde que ele havia encerrado seu campo ali no “Sucão”. “E aí, mona?”. Ela conta que largou a escola, não conseguiu conciliar com o trabalho, onde segue firme, “de carteira assinada”. Por isso só tem se montado nos finais de semana, quando aproveita para perambular pela Praça antes de ir para a Avenida Aquidaban, ponto tradicional de prostituição travesti em Campinas. “É uma adrenalina que coloquei na minha vida”, comenta referindo-se ao fato de “fazer pista”¹⁶ eventualmente.

Uma travesti mais velha depois comentaria conosco que se admira com o fato de hoje em dia haver “tanto mamão-macho na avenida sem apanhar”. Ela se refere justamente a casos como de Vivian, que não faz um investimento corporal que pode ser tomado

¹⁶ É como muitas travestis se referem ao ato de se prostituir na rua.

como mais consistente pelas travestis de outras gerações. As mais velhas, e eu também já havia ouvido comentários com esse teor ao longo de meu trabalho de campo ao longo do doutorado (que resultou no livro *Abjeção e desejo, uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de Aids*, 2009), tendem a recusar esse modelo flutuante. Passar a vida toda apenas “se montando”, sem nunca “ir a fundo” na transformação do corpo, pode ser interpretado como uma falha moral relacionada com a covardia e/ou com oportunismo. Por isso, muitas “gayzinhas” que “baixam na avenida” só nos fins de semana eram ameaçadas por aquelas que trabalhavam ali diariamente.

A admiração da travesti veterana sugere que esse tipo de expediente venha se mostrando mais comum do que em outros tempos, levando-nos a pensar que pode haver mais a ser discutido aqui do que o manejo estratégico da feminilização dos corpos. Este algo a mais tem a ver com a visibilidade ampliada das homossexualidades, a criação de espaços para experimentações, como venho propondo. Experiências nas quais as diferenças passam a ser vividas não apenas como desigualdades. O que potencializa a formação de sujeitos outros, para os quais os termos de reconhecimento parecem não estar ainda disponíveis.

Mesmo entre travestis mais velhas, tem havido toda uma reflexão sobre os termos identitários, seus significados e implicações para a conformação de sujeitos sexuais. Bruno Barbosa (2010), em sua etnografia recente sobre os usos das categorias travesti e transexual, mostrou que, ao refletirem sobre suas vivências de sexualidade e gênero, suas entrevistadas repensavam suas biografias, reelaborando e deslocando categorias identitárias (muitas vezes informadas por convenções do discurso médico), baseando-se nas novas categorias disponíveis e reconfigurando seus lugares de identificação sempre de forma contextualizada.

Olhando o desfile de meninos atualizando estilos de feminino na Praça Bento Quirino, me ocorre que ali a linha divisória entre

as travestis e as montadas ainda é sutil. Diferente do que pude acompanhar ao longo de minhas pesquisas anteriores, quando a maior parte das travestis com as quais interagi entre os anos de 2003 e 2009 não se entendia como mulher, tampouco como homens, no sentido mais vulgar de pensar sobre os significados de ser um ou outro, mas como travestis mesmo, uma expressão de gênero que ora era descrita como sendo um “terceiro sexo”, por outras como sendo uma forma mais autêntica de viver a homossexualidade, e ainda uma maneira de viver uma verdade sobre si. Poucas vezes ouvi alguma delas descrever a si mesmas como mulher.

Cogito se os experimentalismos entre os meninos que se montam não poderiam borrar ainda mais essa fronteira fazendo com que o termo travesti passasse a englobar também essas experiências. Ou se, ao contrário, nessas buscas, outras categorias surjam, se fixando e orientando novas subjetividades. O que o campo etnográfico tem nos mostrado até o momento é a tentativa de se operar com as categorias existentes, buscando alargar seus limites identitários.

Nesse sentido é interessante observar que quando propus o termo *cross-dresser* para alguns dos jovens com quem tenho dialogado, eles mostraram não saber do que se tratava. Expliquei que praticantes de *cross-dressing* se vestiam ocasionalmente de mulher e que essa montagem não tinha ligação direta com orientação sexual. Essa explanação não diminuiu o estranhamento deles diante dessa prática, com a qual, me pareceu, não se sentiram minimamente identificados. Em sua tese de doutorado sobre o *Brazilian Cross - dresser Club*, Anna Paula Vencato (2009) mostra que pertencimento à classe média e a concentração etária em torno dos 50 a 60 anos foram marcadores sensíveis em seu campo.

Nosso campo, ao contrário, esteve fortemente marcado pela presença de pessoas muito jovens e pertencentes às classes populares. Essas marcas refletem, certamente, na forma de pensarem a sexualidade e nas formas de lidar com ela, nomear

práticas e pensar em projetos identitários. Isso se evidenciou quando estivemos na sede do E-Jovem, em Campinas. Logo na primeira visita um grupo de adolescentes se interessou em conversar conosco. Tiago era quase uma estrela, pois tinha saído em uma matéria na revista *Júnior*, voltada para o público *gay* jovem. O que facilitou consideravelmente o diálogo. Não sei precisar exatamente em que momento passamos a ser vistos como autoridades em relação a gênero e sexualidade, de modo que as discussões sobre os trânsitos de identidade ou autorreconhecimento se transformaram em perguntas dirigidas a nós.

A princípio a conversa girou em torno das autoidentificações, quase sempre seguidas de comentários das pessoas presentes concordando ou apontando incoerências na forma com que um ou outra acreditava ser mais adequada para se definir. Por exemplo, Rúbia, que até a pouco se dizia *drag-queen*.

A gente falou para ela, 'bicha, a senhora vive montada, 24 horas de mulher! Isso é ser travesti'. Ela ficou meio assim... mas agora tá se aproximando mais da Rafaela e tá vendo que talvez ela seja mesmo travesti.

Mesmo que Rúbia não quisesse, por motivos que não explorei naquele dia, ser vista como travesti, era como estava sendo percebida pelas amigas e amigos. Ainda que ela mesma não se identificasse inteiramente com aquela categoria, não parecia até aquele momento haver outra disponível. “É o que tem pra hoje”. Uso aqui a frase que se tornou uma espécie de bordão de uma famosa *drag-queen* paulistana que a utiliza para ironizar algum tipo de escassez (seja de homens bonitos, de glamour no seu show etc.) ao mesmo tempo em que sugere que seu público aceite e aproveite o que se tem para oferecer, apesar das restrições.

Pensando nas limitações encontradas por Rúbia em busca de uma identidade, lembrei-me de entrevista recente da filósofa *queer* Beatriz Preciado, na qual ela fala de sua longa resistência às imposições de gênero. De maneira que se definir como mulher

pareceu-lhe desde há muito limitador, daí ter “[...] pensado em trocar de sexo, mas para que sexo? Pensei em trocar de nome, mas para qual nome? Prefiro uma multiplicidade de identidades movéis”, como diz Preciado em entrevista a Silvestri (2010). Ela declara, então, que prefere jogar com a ambiguidade. Um jogo que quando ensaiado por aquelas/es jovens parece encontrar resistências dentro do próprio grupo. A ambiguidade é justamente o que não parece possível, é o que desestabiliza as possibilidades de inteligibilidade, pois estas são dadas a partir de um sistema heteronormativo solidamente assentado, ainda que cheio de fissuras. São justamente as incoerências desse sistema que suscitam as questões sobre as categorias identitárias e seus limites, que acabam por engessar práticas e desejos.

Curiosamente, naquela tarde de conversas foram poucas as perguntas relativas à orientação sexual. Parece que ninguém ali tinha dúvidas quanto a ser “gay” ou “bicha”, ou pelo menos de não ser heterossexual (É preciso considerar que esse bate-papo aconteceu justamente entre pessoas que integram uma ONG voltada para jovens *gays*, travestis, transexuais, bissexuais e lésbicas). O que parece confundir tem relação com os gêneros. Melhor: com a forma binária de se entender os gêneros e o sentido que deve tomar o desejo a partir da identificação com o feminino ou o masculino.

Daniel e Márcio formavam um casal e eram os mais velhos durante aquele bate-papo. Eles se apresentaram como *drag-queen*, mas para ambos essa autotaxação nada tem que ver com palco ou com shows. “*E pode ser drag assim?*”, quero saber. A resposta foi dada por Daniel: “*Pode, porque drag não tem a ver só com fazer show, tem a ver em gostar de brincar com o feminino. Às vezes pra chocar, às vezes só pra ferver*”. Nenhum problema quanto a isso, a questão para eles era outra, e poderia ser formulada nos seguintes termos: “*uma drag pode namorar outra drag? Por que as pessoas, mesmo os gays, não acham que isso seja possível, ou aceitável?*”.

“Por isso o pessoal diz que nós somos lésbicas”. Assim como um dos meninos montados que estive na reunião do E-Jovem naquela tarde era chamado por todos/as e de forma persistente de “sapatão”. O que nos pareceu curioso e inexplicável naquele momento parece ganhar sentido quando paramos para analisar os dados. A busca de inteligibilidade para suas vidas a partir de uma matriz que encapsula a potência política de suas práticas.

Em outra ocasião, Vicente narra uma discussão motivada pela construção das personagens da peça *Stonewall*. Na versão livre do grupo há um policial, interpretado por Rafaela, que se apaixona pela travesti que trabalha no bar, personagem de Rúbia. Aí veio a dúvida: “aquele policial era hetero ou gay?”. Vicente procura responder a questão pensando nas suas experiências como *drag-queen*, lembrando dos homens que procuram Silvana Sangalo, seu alter ego e personagem.

Eles são hetero. Tanto que alguns são casados, têm filho, esposa, essas coisas. Pra mim o cara é hetero. Daí a Rafaela, a travesti, falou: ‘mona’¹⁷, eles vão procurar a gente e fazem a passiva’. ‘Rafaela, elas não podem ser heteros que gostam de ser passivos?’. E ela disse, ‘mona, isso não existe!’.

Então, Vicente interrompe a história e reflete interrogativo, “*não sei se precisaria ter mais uma sigla pra homem que gosta de travesti.*”

A matriz heterossexual descrita por Judith Butler opera visivelmente na organização das falas apresentadas até aqui. O que desestabiliza a compreensão das experiências é justamente o fato delas não atenderem a coerência e continuidade entre sexo, gênero, desejo e prática sexual. (BUTLER, 2003, p. 38) Os valores heteronormativos, largamente difundidos, organizam as percepções dessas e desses adolescentes que, mesmo desafiando com suas práticas e performances os limites do gênero, têm dificuldades em encontrar outros referentes. Afinal,

17
O termo “mona”, derivado do iorubá, é largamente usado nas interlocuções com outra travesti e, segundo alguns dicionários, significa menina.

[...] a heteronormatividade não é apenas uma norma hétero que regula e descreve um tipo de orientação sexual. Trata-se, segundo Lauren 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’ (2002: 230, nota de rodapé 2). Esses privilégios vêm materializados nos discursos jurídicos, médicos, educativos, midiáticos, nas produções culturais como filmes e romances, estabelecendo hierarquias que não se pautam explicitamente pela sexualidade ou só por ela, mas que regulam as relações sociais a partir do pressuposto da heterossexualidade como um estado natural e moralmente desejável. (PELÚCIO, 2009, p. 30)

Assim, não é raro que as angústias em relação à questão “o que eu sou”, encontre dificuldades em ser respondida fora dessa matriz hegemônica. Os limites desse modelo se evidenciam a todo o momento, mas parece que, pelo menos por ora, as ferramentas para enfrentá-lo, desconstruí-lo e problematizá-lo não estão suficientemente elaboradas, ainda que na prática elas operem, mostrando que toda essa maquinaria do sexo e do gênero falha.

Em busca de termos de identificação e reconhecimento, esses meninos experimentam aqueles que estão disponíveis. Tentam fazer com que eles sejam capazes de traduzir a complexidade de suas vivências e, muitas vezes, se frustram. Mas, como nos lembra Preciado (2004), a normalização dos gêneros não implica, necessariamente, em determinismos, nem na impossibilidade de ação política.

Ao contrário. Dado que a multidão *queer*¹⁸ carrega em si mesma, como fracasso ou resíduo, a história das tecnologias de normalização dos corpos, tem também a possibilidade de intervir nos dispositivos biotecnológicos de produção de subjetividade sexual.

18
Com esse termo Preciado recusa a nomeação valorativa, mais que qualitativa, de “minorias”. Procura evidenciar, assim, que aqueles e aquelas que não se adequam a esquemas normalizadores do sexo e do gênero são muit@s, ao contrário do que o termo minoria tenta estabelecer.

As mudanças estão em curso e têm nos desafiado nas nossas análises, apesar de nossos esforços teóricos em pensar sobre esses corpos atravessados pelas tecnologias e pelos tráficos de categorias próprios do século XXI.

Ao me debruçar sobre essas tantas experiências, sinto falta de um léxico que possa ser tão eficiente, descritivo e operacional quanto àquele que os saberes médicos e psi instituíram. Aprendemos com Jacques Derrida e Luce Irigaray que a ciência ocidental é falocêntrica, assim sendo, não é surpresa que nos falte uma gramática que nos permita romper com os binarismos e com as naturalizações dos corpos, das experiências e dos espaços. Desnaturalizar os termos disponíveis tem sido um dos nossos desafios teóricos.

Volto ao título da mesa (*Estudos, políticas e os marcadores sociais da diferença na comunidade LGBT no Brasil pós-Stonewall*), para seguir pensando nas categorias que têm nos servido analiticamente. Duvido da operacionalidade do conceito de comunidade para pensar esse campo vasto e multifacetado. A meu ver, trabalhar a partir da ideia de comunidade desloca o foco das nossas reflexões. Ao invés de pensarmos nas convenções sociais de sexo, gênero, geração, raça e classe que constituem diferenças como desigualdades, acabaremos por dar mais relevo justamente àquilo que dizemos não acreditar, no caso as identidades monolíticas, ao invés de prestarmos séria atenção nas experiências que constituem alguns sujeitos como abjetos e alimentam a ideia de que existe uma comunidade outra, homogênea, devidamente delimitada, sem fissuras: a heterossexual.

Como registra Regina Facchini (2008, p. 94), “noções como ‘comunidade’, ‘minorias’, ‘gueto’ e ‘subculturas’ foram bastante usadas em boa parte dos estudos gays e lésbicos nos anos 1960 e 1970, em oposição à ideia de uma ‘sociedade abrangente’ opressora.” É justamente no sentido de romper com essa visão, que os estudos *queer* buscam evidenciar a “[...] interdependência

entre as formas hegemônicas e naturalizadas da sexualidade em relação às identidades e culturas então chamadas de ‘minoritárias’.” (MISKOLCI, 2009, p. 167-168)

O que as diversas pesquisas, como as citadas aqui, têm mostrado é que essa “comunidade” encontra dificuldades em se irmanar ou se reconhecer na fixação das letras L, G, B, T, e de outras mais que estão sendo agregadas. Pelo menos entre essas e esses adolescentes que apresentei brevemente neste texto, dizer-se ou ser apontada/o como travesti, *drag*, *gay* ou qualquer outra classificação identitária, não parece ter acalmado nelas as dúvidas e as ansiedades quanto a possibilidade de viverem vidas mais legítimas. Não se trata, portanto, de ampliar a sigla, mas sim a forma de se pensar sobre sexualidades que estão em desacordo com as convenções culturais dominantes. Questionar por que são produzidas como dissidentes antes mesmo de serem reivindicadas como tal.

Ao fim, nosso desafio não é assim tão diferente daqueles que as montadas, os meninos femininos, as aspirantes a travestis enfrentam. Nós também estamos em busca de novos termos capazes de alargar as fronteiras que estreitam e desqualificam as experiências vividas fora da heterossexualidade.

Referências

- BARBOSA, Bruno C. *Nomes e diferenças: uma etnografia dos usos das categorias travesti e transexual*. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo.
- BENEDETTI, Marcos. *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond-Universitária, 2005.
- BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, p. 329-376, jan./jun. 2006.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DUQUE, Tiago. *Montagens e des-montagens: vergonha e estigma na construção das travestilidades na adolescência*. 2009. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos.

GARCIA, Marcos Roberto Vieira. “*Dragões*”: gênero, corpo, trabalho e violência na formação da identidade entre travestis de baixa renda. 2007. Tese (Doutorado em Psicologia Social), USP, São Paulo.

GREEN, James. A luta pela igualdade: desejos, homossexualidade e a esquerda na América Latina. *Cadernos AEL: homossexualidade, sociedade, movimento e lutas*, Campinas, v. 10, n. 18/19, 2003.

FACCHINI, Regina. *Entre umas e outras: mulheres, (homo)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 2008.

FRANÇA, Isadora L. *Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo*. 2010. Tese (Doutorado Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Campinas.

HEILBORN, Maria Luiza. *Dois é par – gênero e identidade sexual em contexto igualitário*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2004.

KULICK, Don. *Travestis, sex, gender and culture, among Brazilians transgendered prostitutes*. Chicago: The University of Chicago, 1998.

MISKOLCI, Richard. Comentário sobre a epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, p. 56-63, 2007.

_____. A Teoria *Queer* e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 11, n. 21, p. 150-182, jan./jun. 2009.

_____; SIMÕES, Júlio A. Apresentação: sexualidades disparatadas. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, p. 9-18, 2007. *Dossiê Sexualidades Disparatadas*.

MONTEIRO, Simone et al. Identidades, trânsitos e diversidade

- sexual em contextos de sociabilidade juvenil no Rio de Janeiro. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 35, dez. 2010.
- PARREIRAS, Carolina. *Sexualidade no ponto.com: espaços e homossexualidades a partir de uma comunidade on-line*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- PATRÍCIO, Maria Cecília. *Travestismo: mobilidade e construção de identidades em Campina Grande*. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002.
- PELÚCIO, Larissa. *Abjeção e desejo – uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*. São Paulo: Annablume; Fapesp. 2009.
- _____; MISKOLCI, R. A prevenção do desvio: o dispositivo da aids e a repatologização das sexualidades dissidentes. *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, v. 1, p. 104-124, 2009.
- PERES, Wiliam Siqueira. *Subjetividade das travestis brasileiras: da vulnerabilidade da estigmatização à construção da cidadania*. 2005. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) Instituto de Medicina Social, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- PERLONGHER, Néstor O. *O negócio do michê: a prostituição viril*. São Paulo: Brasiliense. 1987a.
- _____. *O que é Aids*. São Paulo: Brasiliense, 1987b.
- PRECIADO, Beatriz. Multitudes *queer* - Notas para uma política de los “anormales”. *Revista Multitudes*, n. 12, 2004. Disponível em: <<http://multitudes.samizdat.net/Multitudes-queer>>. Acesso em: 20 jan. 2011.
- RIBEIRO, Deco. [*Escola resgata jovem*]. 2010. Disponível em: <<http://decoribeiro.blogspot.com/2010/12/escola-jovem-resgata-historia-lgbt-com.html>>. Acesso em: dez. 2010.
- SEDGWICK, Eve. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, p. 19-54, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n28/03.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2011.
- SILVA, Hélio R. *Travesti – a invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; ISER, 1993.

SILVESTRI, Leonor. Las políticas del sexo y del deseo. *Revista Ñ – Revista de Cultura*, 2010. Disponível em: <http://edant.revistaenlinea.com/clarin.com/notas/2010/06/19/_-02203127.htm>. Acesso em: 12 jan. 2011.

SIMÃO, Ângela S. *Por que choras? O lugar da sensibilidade em uma tribo juvenil contemporânea: os emos*. 2008. Monografia (Trabalho de conclusão de Curso apresentado à Comissão de Graduação do Curso de Pedagogia – Licenciatura) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

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

SIMÕES, J. A.; FRANÇA, Isadora Lins; MACEDO, Márcio. Jeitos de corpo: cor/raça, gênero, sexualidade e sociabilidade juvenil no centro de São Paulo. *Cadernos Pagu*, v. 35, p. 37-78, 2010.

VENCATO, Anna Paula. *Existimos pelo prazer de ser mulher: uma análise do Brazilian Crossdresser Club*. 2009. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.

Da performance à diversidade: estudos contemporâneos

*Wilton Garcia**

Introdução

Ao abordar o campo da *performance* e da diversidade, este texto trabalha um ensaio de ideias sobre tema da homocultura¹ no Brasil. O modo de vivenciar e expor performance e diversidade perpassa pelo corpo e a leitura de sua contextualização. É para exemplificar este texto aponto o filme *Elvis e Madona* (2009), de Marcelo Laffitte. Nota-se que, experiência, imagem e subjetividade elencam-se como categorias, inscritas ao longo desta investigação. Assim, estudos contemporâneos, estrategicamente, convocam uma perspectiva teórico-metodológica.

*
Professor da Universidade Braz Cubas (UBC), autor dos livros *Corpo, mídia e representação: estudos contemporâneos e Homoerotismo & imagem no Brasil*.

¹
A contemporaneidade propicia uma abertura dinâmica e flexível para se investigar essa noção de homocultura ao reconhecer diferentes traços do homoerotismo entrelaçados à cultura e seus aspectos estéticos e/ou identitários como objeto de investigação. (GARCIA, 2010, p. 156)

De modo embrionário, meu recorte para pensar a diversidade começou ainda bem jovem. E a expressão da diversidade nos filmes mostra-se como movimento da inclusão social e ativa a dinâmica recorrente dos Direitos Humanos. Inevitavelmente, o território da diversidade torna-se um amplo espaço fértil para o debate conceitual e crítico. Tanto do ponto de vista da produção quanto do ponto de vista recepção, a experiência homoerótica das imagens e seus efeitos representacionais ganham força com a abertura estética, sociocultural e política quando se empenha a *performance* da diversidade. (GARLSON, 2009)

Desde adolescente, sou um entusiasta quanto aos valores dos Direitos Humanos, em particular ao se discutir acerca da diversidade cultural/sexual no país e no mundo. E a homocultura torna-se um tema emergente, na agenda dos debates, ainda mais em consonância com os Direitos Humanos, e como o fio condutor almeja ampliar as propostas de diversidade cultural, identitária, sexual e de gênero.

Sabe-se que, a singularidade da homocultura (re)vela matizes homoafetivas, homoeróticas, homosociais, homotextuais, as quais apostam na alteridade, na diversidade e na diferença. Há um agenciamento/negociação, dessas matizes, no traço homocultural, cuja produção de conhecimento e subjetividade deve ser traduzida (aqui, prioritariamente) mediante uma escritura homoerótica. (GARCIA, 2004)

Diante das adversidades que tocam a sociedade brasileira e seus estigmas, a diversidade toma conta da cena e encanta como tema de investigação e pesquisa. Ao entrar na graduação de Letras, em 1988, na PUC/SP, o interesse por lidar com questões que tocam a diversidade cultural/sexual acendeu maior vigor, pois a oportunidade de ler e estudar textos que estimulam a ampliação do olhar foi providencial para o desenvolvimento mais consistente de reflexão e escrita.

Em 1990, houve uma passagem inusitada na faculdade. O professor da disciplina literatura norte-americana não gostou quando apresentei um seminário sobre Tennessee Williams, no final do curso. A obra específica era *A streetcar named desire* – traduzido no Brasil como *Um bonde chamado desejo* – (1947). Lembro que fiz uma exaustiva pesquisa na própria biblioteca da Instituição de Ensino Superior. Ao enunciar a possibilidade de indícios homoeróticos nessa peça de teatro fui repreendido. Um ano depois, descobri na revista americana *Sunshine Gay Press* que a informação estava adequada/correta. Decidi contribuir com a aula, então, tirei cópia do artigo sobre a orientação sexual deste escritor e encaminhei ao escaninho do professor com uma carta.

A exclusão do irrepresentável acentua a exclusão para o que parece estar fora do contexto; distante do limite convencional que demarca o âmbito regulador e formal do sistema hegemônico. Por isso, a subalternidade deve falar. E a diversidade, neste caso, não pode ser atacada pela ignorância. O pavor da novidade. O medo da diferença.

Neste sentido, nunca tive uma posição silenciosa sobre a homocultura, pelo contrário, assumidamente, sempre me deparo com situações de enfrentamento, cuja necessidade força expor o armamento bélico contra a homofobia. Logo, considero a maleabilidade recorrente dos argumentos discursivos acerca das minorias sexuais. E se for necessário, faço com o prazer de me colocar como sujeito; diante da sujeição (inter)subjetiva dos fatos e das imagens. Neste fluxo da diversidade, penso a arte.

No período de 1991 a 1997, em São Paulo, participei do *Projeto Etecetera e Tal*, sob coordenação de Arnaldo Domingues (médico), juntamente com Carlos Passarelli (psicólogo), Mariana Freire Friedrich (psicanalista), Ricardo Alexino Ferreira (jornalista), entre outros envolvidos. Posições plurais. Múltiplos olhares. Diferentes experiências ajudam no trânsito da formação colaborativa, cooperativa e integradora, cujo salto legitima um percurso de anotações singulares.

Historicamente, a relevância desse Projeto propiciou o aprofundamento da discussão intelectual sobre as minorias sexuais. O que naquele instante, no país, era pouco discutido e aplicado tinha uma imagem muito frágil. Trata-se de destacar uma produção de conhecimentos e saberes compartilhados pela expectativa de pontuar a profusão de aspectos econômicos, identitários, socioculturais e políticos, os quais ressaltam a diversidade – estratificada por alteridade e diferença.

Participar desse entorno foi definitivamente uma especialização, porque era bastante direcionado (específico). Algo ocorrido após a graduação – uma pós-graduação. Dentre várias atividades, a leitura de textos, a reflexão em grupo, além do empenho na escrita garantiu uma simpática produção de conhecimento acerca das minorias sexuais. Os encontros semanais promoveram debates contundentes do grupo de estudos interdisciplinares para circundar as diferentes possibilidades conceituais e críticas, as quais formalizaram essa produção de conhecimento.

Nesse fluxo, a Sociedade Brasileira de Estudos da Sexualidade (Sbrash) convidou os integrantes do *Etecetera e Tal*, a partir de 1995, para propor um Núcleo de Estudos das Minorias Sexuais; inclusive com o desenvolvimento de aulas, palestras, cursos e publicações. Tal núcleo gerou uma série de atividades ao longo de dois anos.

E, enquanto diálogo e enfrentamento do movimento social de LGBT em São Paulo, vale pontuar, por exemplo, o surgimento do Grupo Corsa na sala de trabalho do *Projeto Etecetera e Tal*, em 1995. Se a sigla Corsa refere-se à Cidadania, Orgulho, Respeito, Solidariedade e Amor, essas expressões foram amplamente estudadas, discutidas e apontadas para a base de fortalecimento à fundação. Sabe-se que, historicamente, houve um espaço reflexivo (e terapêutico), coordenador por Arnaldo Domingues, para assegurar a participação coletiva.

Desde 1998, participo dos encontros científicos promovidos na Universidade Federal Fluminense (UFF), em Niterói, sobre

literatura e homoerotismo, que depois passou a ser reconhecida a temática interdisciplinar entre cultura e homoerotismo. Essa experiência possibilitou a fundação da Associação Brasileira de Estudos da Homocultura (ABEH), em 2000. Trata-se de uma Associação que objetiva agregar pesquisadores da universidade brasileira interessados nas investigações acerca das minorias sexuais. (COSTA et al., 2010) Com a expectativa de realizar seu VI Congresso, a ABEH contribui para consolidar como campo científico a homocultura no país.

Da proposição

Assim, proponho um olhar crítico para observar o corpo de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Travestis (LGBTT) no cinema nacional, atualmente, cuja extensão envereda diferentes estratégias de sobrevivência dessa comunidade. Embora se perceba o avanço democrático, a realidade brasileira coloca em cheque o sujeito.

Parto dessa premissa para (re)pensar a diversidade sexual/cultural no cinema brasileiro, em que o corpo se inscreve, de modo (inter)subjetivo, como dado contemporâneo. Então, passo a eleger situações emergentes acerca da imagem do corpo em cena, cujo desfecho exemplifica tal diversidade. Logo, impressões audiovisuais se acumulam em um somatório com o desdobramento flexível da película e o espectador assiste à ênfase da extensão cultural de uma brasilidade: contingente, híbrida, intercambial, mestiça.

É preciso apreciar as variáveis extensivas da representação homocultural que, contingencialmente, somam o plural recorrente de nossa brasilidade. Diante dessa brasilidade, termos populares como bicha, viado, marica, afetado, pederasta, sapatão ou simpatizante são variações que equacionam a instância discursiva como gay, lésbica, bissexual, travesti, transexual, transgênero. E,

neste bojo, a linguagem estratégica fortalece a manifestação pública da homocultura, para além dos muros da universidade.

Invisto em uma condição reflexiva diante das adversidades de debates contra a homofobia, a transfobia e outras variações fóbicas que ocupam a sociedade contemporânea – (de)marcada pelo estreito convívio de fragilidades entre culpa, medo e/ou insegurança. Falo de um paradoxo, porque o DESEJO homoerótico, por exemplo, parece não se ajustar tão bem aos fatos do cotidiano. Fica uma incógnita!

Ou seja, o mesmo Ser que se atreve a bater em um corpo *homo* presta atenção nesse “outro”. Uma violência absurda. A incapacidade de discernir seu desejo projeta a identificação e causa um misto complexo de atração e repulsa simultaneamente.

Diria que são sintomas do sistema capitalista globalizado, cujo destaque relaciona a aceleração do consumo, da tecnologia e da urbanização. (CANCLINI, 2008; COSTA, 2004) Uma experiência superficial. Isto é, o estágio emergente de representações flutuantes, as quais registram mudanças radicais dos conceitos e das coisas no mundo, em prol da diversidade e do bem-estar.

E longe de evidenciar os traços dessa sociedade, surge a força do ódio (homofóbico) que se distancia do afeto; como mancha de uma diversidade desrespeitada. No Brasil, há uma proposição contingente dessa diversidade cultural/sexual, a qual – em contradição – ainda se mostra bem embrionária. Um ato a ser germinado pelas ações comunitárias e políticas. E, infelizmente, nota-se a fragilidade equivocada do Estado, dito democrático, bem como a escassez gritante no empenho de políticas públicas. O que será, agora, de nossa presidência feminina?

Esse breve panorama não apenas indica o *modus operandi* da sociedade contemporânea, mas também instiga a (re)considerar alguns elementos circunstanciais que agenciam/negociam a forma de SER/ESTAR de cada sujeito homoerótico, em sua (inter) subjetividade. Dito de outra forma, é valorizar a rede de relações

socioculturais, que tece a manifestação da homocultura no país. E isso jamais seria uma ficção!

Do cinema

Como termo guarda-chuva, a diversidade na sociedade atual, consequentemente interpretada no cinema, tenta agregar a tudo e a tod@s, de forma inclusiva. Sua derivação toca o modo de expor o corpo – em uma atmosfera para além da diferença anatômica de homem e/ou mulher, da orientação sexual e distante de binômios taxativos de gênero e sexualidade como masculino e/ou feminino, bem como categorias destoantes como atividade e/ou passividade. O que vale é o ato, a prática em si.

E aviso: esta leitura distancia-se de uma perspectiva essencialista e/ou materialista. Pelo contrário, melhor ainda, seria reconhecer o enlace da diversidade a partir da estratificação desse corpo como *performance* e sua espetacularidade. O ato insurgente, em constante transformação. Isto é, uma manifestação corpórea capaz de articular sua vertente política no cinema, ao equacionar a expressão do SER/ESTAR Lésbico, Gay, Bissexual, Transexual, Travesti (LGBT) e afins.

Na cadência rítmica de imagem/som, considero os enlaces estéticos e políticos que despertam efeitos emblemáticos do modo de exposição do corpo exposto nesse filme, o qual aposta na diversidade cultural/sexual. Assim, o tema da diversidade amplia a condição adaptativa entre alteridade e diferença no combate ao preconceito e à discriminação mediante o discurso cinematográfico contemporâneo; em (dis)junção com corpo e performance. A partir do corpo, penso na sua visibilidade crítico-conceitual, ideológica e política. Impossível não considerar a dinâmica corporal neste contexto cinematográfico. (GARCIA, 2009)

Atores e atrizes encenam conjugalidades socioculturais em prol de uma estética marcadamente envolvente, na dinâmica

mercadológica e midiática entre projeção e identificação. Neste bojo, interessa apontar a inscrição de uma mensagem política contra a homofobia no filme brasileiro. O desfecho seria a possibilidade de amar e ser amado: a condição *sine qua non* de um amor combatente, o qual *ousa dizer o nome*.

Mesmo assim, mediante o esforço de (re)tratar ações afirmativas e visibilidade das comunidades LGBT nos filmes, vislumbra-se uma tentativa de implementar uma segmentação no mercado cinematográfico brasileiro. Ou seja, há recorte conceitual e crítico que privilegia uma arena específica de disputas para equacionar diferentes modos composição do sujeito homoerótico no cinema.

Muito mais que um mero registro documental, o discurso cinematográfico compreende uma narrativa evidenciadora da lógica social, atualizada pelo desenvolvimento da democracia. Ao elencar recursos técnicos e estilísticos para acenar os parâmetros éticos (conforme afirmado anteriormente), o cinema constitui retratos da sociedade, visto que suas narrativas exploram a diversidade, por exemplo. Bicha, sapatão, viado, franchona, *drag queen*, michê e/ou *go-go boy* passam a ditar o protagonismo cênico. O protagonismo midiático da homocultura.

A criatividade, assim, surge no relato e na cena como síntese criteriosa, capaz de incorporar os elementos técnicos, o registro das informações e a manipulação da mensagem. E, desse modo, o papel do cinema atualiza/ inova a temática da diversidade cultural/sexual na agenda da sociedade contemporânea. O resultado de uma narrativa cinematográfica atualmente, nessas condições indicativas, suplementa-se de um teor enigmático de intersubjetividades.

E, com isso, proponho uma política do afeto como poética, labor: algo para afetar de fato. Um posicionamento acadêmico, conceitual, crítico, intelectual e teórico podem ser vistas como tal. Sugiro a postura provocativa e desafiadora para uma paisagem da afetividade no cinema brasileiro contemporâneo – falo de uma política do afeto. Em contraponto às reivindicações, uma política do

afeto pode associar cinema e diversidade cultural/sexual, sem cair numa exposição frenética do corpo. Busco, incondicionalmente, a delicadeza dessa política: uma voz sofisticada que pulsa a acuidade magistral e fascinante, encantada pelo deleite de assinar um cinema com sua qualidade inventiva.

Da película

Sendo assim, apresento uma leitura crítica sobre a diversidade cultural/sexual, no país, a partir da exemplificação de uma produção audiovisual contemporânea – o filme *Elvis e Madonna* (2009).

Com pré-estreia nacional, em 2009, na 17ª edição do Festival da Diversidade Sexual Mix Brasil, o premiado filme de Laffitte encanta e contagia o público, porque traduz leveza na trama; ainda que aborde a contundência de um tecido emaranhado de problemas cotidianos – e sutil de (inter)subjetividades. Afinal, a narrativa abre espaço para um olhar flexível sobre a diversidade, no contexto brasileiro atual.

E, por isso, pergunto: como gerar um debate teórico e político mediante essa subalternidade ao percorrer o processo de criação cinematográfica contemporânea?

A sinopse enuncia: ambientada em Copacabana (região emblemática da cidade do Rio de Janeiro como zona de prostituição e sexo fácil), a trama traz um casal de protagonistas *queers*². Ela é Elvis e ele Madonna. Uma é lésbica, a outra “boneca”. Inverteram-se os papéis? Não, ajustaram-se!

Para além da referência *popstar* americana, Elvis, ou melhor, Elvira (vivida por Simone Spoladore) é uma fotógrafa lésbica que começa a trabalhar como entregadora de pizza para juntar dinheiro. Um dia, ela conhece Madonna (interpretada por Igor Cotrim), uma travesti,³ que sonha em fazer um grande show – um musical no estilo Teatro de Revista.

² Sobre a teoria queer no cinema, Stam (2003, p. 292) destaca que “[...] a performance sexual desfaz, por assim dizer, a rigidez da identidade sexual”. E complementa: “[...] a teoria queer do cinema também se revitalizou em um constante diálogo com um crescente número de longas-metragens, documentários e vídeos *queers* [...]” (STAM, 2003, p. 293)

³ Nos dicionários brasileiros de língua portuguesa, termo travesti apresenta-se pelo gênero masculino, conforme segue a gramática normativa atual. Contudo, utilizo este termo, aqui, respeitando a cultura das travestis que considera gênero feminino para sua autoidentificação. Registra-se, portanto, a condição sociolinguística e política.

O encontro da dupla acontece de forma inusitada. Ao fazer uma entrega (um *delivery*) no apartamento de Madona, Elvis a encontra machucada, pois acabara de ser assaltada em casa e levar uma surra do violento cafetão – João Tripé: o assustador antagonista da trama (interpretado por Sérgio Bezerra). Com isso, começa a amizade, que mais tarde se transforma em um sentimento muito forte.

Longe de ser polêmica, a história de amor nasce desse encontro “meio torto” de amizade, desejo e paixão, além de uma série de questões para se resolver – algumas engraçadas, outras não. Como comédia romântica de costumes no cinema contemporâneo, verifica-se uma composição fílmica que mistura aventura, humor, drama e alguma dose de suspense.

Da ficção à realidade, entrecruzam-se fatos quase verídicos nesta narrativa cinematográfica envolvente. A história de um casal simpático, tão improvável, alinha uma relação diferente, em que os papéis identitários de gênero e sexualidade são questionados, colocados à prova. A efetiva relação de amizade e atração dá lugar à comunhão do casal conviver na diferença, quando passa a morar juntos (a ser conviventes), inclusive com a (re)dimensão de suas vidas – perante a maternidade.

O roteiro dinâmico explora o caráter alegórico da narrativa – sem estereótipos – para enunciar um enredo ágil, (de)marcado de novidades e peripécias. O espectador se surpreende com o enredo. E essa versatilidade de desfechos aflora a alteridade e a diferença, sobretudo quando a lésbica fica grávida da travesti.

A *performance* invertida (re)adequa as posições materna e paterna, em um tom subversivo. Isso transforma o entorno bufônico e, ao mesmo tempo, dramático, na expectativa de tratar tal esfera transgressiva. Isso se faz presente no rebento tenaz em que se pauta a delimitação do problema deste texto, entre subversões e transgressões, como ato inventivo da própria cinematografia contemporânea. Na lógica dessa diversidade no cinema, uma

escritura refina e sugere poeticamente afeto, amor, encontro, despedida, desejo, erótica, sensualidade, sexo etc.

Entre (re)visões transgressivas – de agenciar/negociar – para lidar com os entraves de alteridade e diferença, as propriedades da homocultura pretendem subverter a noção de identidade, sexualidade e gênero a ultrapassar as convencionalidades e tanger a dinâmica do discurso no campo da linguagem. Há uma formulação de código que assume traços identitários na cultura e, com isso, a homocultura se faz emergir.

São aspectos estéticos, identitários, socioculturais e políticos que requerem desdobramentos estratégicos sobre a homocultura que se desdobra conceitualmente entre alteridade, diversidade e diferença. O que amplia a flexibilidade e o deslocamento dos argumentos, dispostos em experiências afetivas, eróticas, sensuais e sexuais entre pessoas do mesmo sexo: entre iguais.

Será que é possível essa expressão “entre iguais” como sintonia *homo*? Eis um paradoxo: relacionar a diversidade a ponto de chegar a um termo guarda-chuva como a própria argumentação acerca da homocultura, capaz de abarcar as diferenças entre iguais. Isso somente pode ser constituído como tentativa, porque é complexo.

Observa-se o cuidado das cenas para não deixar de ser um episódio cinematográfico sedutor ao grande público. Ora, Elvis tem gestos grosseiros, ora delicados. Assim, também, se faz comportar a imagem da diva Madona. E, como resultante, se cuidam muito bem um do outro. Ambos batalham seus talentos profissionais, sendo que cada personagem, aqui, segue seu sonho – na expectativa de viver a vida e ser feliz.

A trajetória amorosa dos protagonistas traça um painel contemporâneo das convenções sociais, em uma narrativa cinematográfica atual. E, de fato, a narrativa, acima de tudo, mostra que o amor pode acontecer em qualquer situação.

Do espectador

A apresentação eminente do conceito de homocultura perpassa o instante perceptivo/cognitivo do ato de ver/ler o objeto e seu contexto, a partir dos operadores culturais de leituras na sociedade contemporânea. O ato perceptivo do espectador – o olhar e a observação – modula uma interatividade, cuja participação do público complementa a imanência do objeto apresentado na tela.

Os detalhes criativos dessa película somam a maneira de se (re)pensar o papel do cinema, como (des)construção da diversidade. Um entrecruzar recorrente na esteira que estende as (de)marcações contingenciais que estendem alteridade e diferença. Assim, as alternativas oferecem variações distintas e, porque não, complementares: aquelas que se implementam com mais possibilidades – para além de uma condução óbvia.

Atualizar as posições discursivas implica reiterar o processo de criação e o ato percepto-cognitivo no cinema, em que cada sujeito (ator, produtor, diretor e/ou espectador) torna-se responsável pela qualidade sociocultural e política das relações humanas. Na extensão desse exercitar perceptivo/cognitivo, a articulação discursiva do cinema contemporâneo requer uma sagacidade própria, que implementa-se diante de soluções criativas, seja do ponto de vista técnico e/ou estilístico.

Neste caso, tento sensibilizar o leitor/a para efetivar um breve passeio (in)orgânico absorvido pela tessitura poética do texto à película em questão. Seria uma tentativa de comover o público. Para evitar qualquer mal-entendido que pudesse afugentar o público, deliberadamente, mais conservador, os personagens parecem sobressair do cotidiano brasileiro com suas angústias, seus anseios e, também, suas realizações – em uma narrativa que investe no final feliz: o *happy end*. São ressonâncias de práticas culturais e representacionais que ressaltam a vida cotidiana e, por isso, é necessário ressignificar os avanços das mudanças sociais.

De fato, o espectador assiste a um filme que narra a história de um casal (uma mulher e um homem), os quais encontram-se em circunstâncias insólitas, atribuídas ao acaso ou ao destino. Inicia-se um enlace frenético quando se conhecem, por acaso. Eles aproximam-se, trocam informações, apoiam-se e passam a gostar um do outro. Isso torna-se vital para o desempenho criativo do enredo. A partir de então, se apaixonam e vivem o encanto de simplesmente não abrir mão de buscar seus projetos.

O que para algum espectador pode ser encarado como problema, para os personagens são apenas fatos corriqueiros, que fazem parte do cotidiano. Problemas existem para se solucionados. E a narrativa explora essa potencialidade da diferença, ao instaurar breves conflitos motivados pela tenacidade dos dados; sem procurar julgar a flexibilidade e o deslocamento necessários para acompanhar o enredo cinematográfico.

A expectativa de estudar os parâmetros que absorvem forma e conteúdo em um filme implica descrever alguns elementos pontuais de (re)significações e da diegese – devorar a ideia. Ao acompanhar o desenvolvimento de uma narrativa audiovisual, o espectador possui o desafio de digerir, em seu estado emocional, contemplativo e prazeroso, uma possível intenção reflexivo-explicativa (objetiva), ainda que constituída de uma ação estético-poética (subjativa). Ou seja, uma resultante simbólica e/ou emblemática, cujos protagonistas do filme ressaltam a homocultura.

Eminentemente, o desafio da trama está na predisposição do espectador suscitar questionamentos e lidar com o tema da diversidade. O enfoque provoca uma reflexão sobre o âmbito da diversidade cultural/sexual no Brasil, cujos conceitos precisam ser revistos. Sem dúvida, a trama propõe uma discussão a respeito da vida. Nessa trajetória, observo um acréscimo gradual de projetos veiculando a diversidade cultural/sexual, que pode ser constatado como tendência recente no cinema brasileiro e no internacional.

As diferentes possibilidades de ver/ler criticamente essa película apontam desafios conceituais, capazes de (des)envolver um diálogo crescente e efervescente com o espectador. (XAVIER, 2003) Ao assumir o traço coeso de identificação entre personagem e público, a narrativa explora instantes significativos (complexos), que (re) configuram enlaces diegéticos.

Grosso modo, *Elvis e Madona* não pode ser visto/lido como filme político, engajado, propriamente militante; embora circunscreva uma maneira diferente de expor, através do cinema, a diversidade no país. Extrapolam-se os resultados. O enredo registra a riqueza de enunciados que (de)marcam uma narrativa *queer brasilis*, ao apontar instâncias de afeto, desejo, erótica, sensualidade e sexo.

Eminentemente, o filme exhibe um convite à reflexão sobre a diversidade.

Considerações finais

Diante das premissas elencadas ao longo desse texto, procurei enveredar em um conjunto representacional de imagens que tangem a *performance* e a diversidade como estados intermediários de ações contemporâneas. Entre objetos discursivos e seus respectivos contextos somam-se os deslocamentos necessários para fluxo recorrente do pensar a arte e a comunicação. Portanto, atrelo no escopo algumas diretrizes midiáticas.

Da subjetividade aos traços identitários, a partir dos estudos contemporâneos, seria uma projeção identificatória no cinema que aproximaria e alicerçaria uma (re)dimensão mais afetiva do espaço (inter)subjetivo, mediante as relações humanas. No país, essas relações extrapolam pequenas caixas fragmentadas de subcategorias para ecoar uma carnalidade sensual, erótica, desejante. Ressaltam-se os valores humanos.

E com esse olhar, impregnado da experiência homoerótica da homocultura, inscreve-se uma pesquisa de (de/trans)formação

dos objetos e seus contextos. Neste caso, os estudos, políticas e direitos sobre o corpo e a saúde LGBT no Brasil pós-*Stonewall* equacionam a necessidade de ampliar essa temática na universidade brasileira como linha de pesquisa para desenvolver a produção de conhecimento.

Neste conjunto, corpo e *performance* reiteram-se como construto do cotidiano da diversidade cultural/sexual, para além de uma interrupção do enredo do filme à vida. *Performance*, aqui, ultrapassa o ideário de uma ação artística, estética e/ou política para ceder ao estado de transição dos objetos. É um intenso viver da escritura do desejo!

Referências

CANCLINI, Nestor Garcia. *Leitores, espectadores e internautas*.

Tradução de Ana Goldberg. São Paulo: Iluminuras, 2008.

COSTA, Horácio et al. (Org.). *Retratos do Brasil homossexual:*

fronteiras, subjetividades e desejos. São Paulo: Edusp; Imprensa Oficial, 2010.

COSTA, Jurandir Freire. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

ELVIS & MADONA. Direção de: Marcelo Laffitte. [S.l.: s.n.], p 2009. Duração: 105 min. Ficção.

GARCIA, Wilton. Cinema brasileiro, corpo e diversidade sexual: estudos contemporâneos. *Revista Conexão*, Caxias do Sul, v. 8, n. 15, p. 79-91, jan./jun. 2009.

_____. Diversidade sexual no documentário brasileiro: estudos contemporâneos. *Revista Bagoas*, Natal, v. 4, n. 5, p 149-166, jan./jun. 2010.

_____. *Homoerotismo & imagem no Brasil*. São Paulo: Nojosa edições/Fapesp, 2004.

GARLSON, Marvin. *Performance: uma introdução crítica*. Tradução de Thais Flores Nogueira Diniz e Maria Antonieta Pereira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

STAM, Robert. *Introdução à teoria do cinema*. Tradução de Fernando Mascarello. Campinas: Papirus, 2003.

XAVIER, Ismail. *O olhar e a cena – Melodrama, Hollywood, Cinema Novo*, Nelson Rodrigues. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

Stonewall: 40 anos de luta pelo reconhecimento LGBT

*Deco Ribeiro**

Introdução

Stonewall é uma palavra com forte significado para a comunidade LGBT.

Foi em um bar *gay* chamado Stonewall, em Nova York, há pouco mais de 40 anos, que *gays*, lésbicas, travestis e *drag queens* se uniram pela primeira vez para lutar contra a intolerância. Pela primeira vez todos eles se sentiram iguais – por serem diferentes. Iguais por causarem estranhamento ao padrão heteronormativo da sociedade. Eram *queers*, esquisitos.

Se, naquela época, alguém dissesse “Somos todos *queers*”, no sentido de que somos todos estranhos – ao sistema – estaria coberto de razão. No entanto, como

*

Jornalista, educador, ativista e diretor da primeira Escola Jovem LGBT do Brasil, em Campinas.

afirmou o filósofo canadense Charles Taylor (apud MATTOS, 2006, p. 42)

Não podemos compreender a vida humana em termos de sujeitos individuais, que primeiro criam representações para então interagir com os outros; e não podemos porque grande parte da ação humana só ocorre na medida em que o agente se compreende como parte integrante de um ‘nós’ e como tal se constitui a si mesmo.

O eu, sozinho, não basta – precisamos desse reconhecimento externo. De nossos amigos e companheiros, da sociedade, do Estado. O homem só é pleno quando atinge essas três dimensões de reconhecimento – e essa, segundo Hegel, seria a base de todas as lutas sociais de nosso tempo.

Mesmo que exista a construção de uma identidade “estranha” – “*queer*” – ainda assim é importante que essa identidade seja reconhecida: pelo outro, pelos outros, pelo Estado.

Isso significa que o processo de compreensão do outro envolve obrigatoriamente uma comparação com a visão de mundo de cada um – e só é possível através dela. Se quisermos compreender realidades que, a princípio, são totalmente estranhas às nossas, temos que reconhecer a existência da diferença.

Mais que isso: para Taylor, a comparação entre culturas deve ser lida a partir do reconhecimento do conflito entre bens que nos são caros. Comparar a nossa cultura com outra, sem distorções, implica reconhecer os bens valorizados pelos outros, mesmo que eles se conflituem com os nossos. Entender o outro sem distorções exige reconhecer a existência de horizontes de significado preexistentes.

Foi essa luta pelo reconhecimento da homossexualidade que se iniciou em Stonewall.

O movimento LGBT

No Brasil, foi preciso esperar dez anos para que os primeiros movimentos pró-*gay* começassem a dar as caras, no início dos anos 1980: em São Paulo, com a fundação do histórico grupo Somos; no Rio, com o jornal *Lampião*; em Salvador com a criação do Grupo Gay da Bahia, o primeiro a conseguir registro em cartório. Eram grupos que passavam a dar mais visibilidade aos não-heterossexuais e lutavam pelo reconhecimento de seus plenos direitos.

A explosão da epidemia de AIDS, no entanto, no final dos anos 1980, atingiu em cheio essa comunidade. Muitos grupos se desmobilizaram, enquanto outros passaram a se dedicar exclusivamente ao combate à doença, conhecida então, erroneamente, como “peste *gay*”.

No total, foram necessários 15 anos para que essa população fosse às ruas com força para exigir seus direitos a plenos pulmões. Entre 1995 e 1997 surgiram as primeiras Paradas do Orgulho LGBT, que não passavam de algumas centenas de pessoas cantando palavras de ordem atrás de um carro de som – mas já davam visibilidade a essa diversidade sexual.

Hoje, passados 15 anos de paradas, elas são mais de 170, só no Brasil, de janeiro a dezembro. A maior, em São Paulo, leva à Avenida Paulista todos os anos cerca de 3 milhões de pessoas. É a maior do mundo.

Escola jovem LGBT: o próximo passo

Supondo que, com dezenas de paradas nas ruas e com a homossexualidade dominando a mídia, a meta da visibilidade tenha sido alcançada com sucesso, qual o próximo passo? Não seria a hora de encarar a sociedade e dizer a que viemos?

Nossa sociedade ainda é xenófoba e tem horror ao diferente. Vamos nos encaixar no padrão ou buscar o reconhecimento de

outros padrões? Que cultura é essa que queremos tanto preservar da obliteração heteronormativa?

Falar de cultura é falar de valores. Nesse caso, de valorização da diversidade.

Para que a diversidade seja um valor aceito em nossa cultura, é preciso reconhecer a diversidade, naqueles três níveis de reconhecimento: no Estado, na Sociedade e em cada um de nós.

O Estado tem o papel de promover uma maior discussão sobre a diversidade e proteger sua integridade. A Sociedade, de conviver (“viver com”, viver junto) com a diversidade. E, finalmente, cada um de nós devemos nos abrir e dialogar com a diversidade, conhecer sua história, ouvir suas histórias. Essa é a próxima onda.

Que já começa a acontecer. Em 2010, a mídia nacional entrou em polvorosa com a notícia da criação da primeira escola *gay* do país, em Campinas. Era a Escola Jovem LGBT, coordenada pelo Grupo E-jovem. Seu objetivo: difundir e valorizar a Cultura LGBT.

No fim desse mesmo ano, os primeiros alunos da Escola produziram cinco fanzines, com mil exemplares cada; onze vídeos de webtv; dois DVDs e um espetáculo de dança. O tema do espetáculo? A rebelião de Stonewall.

Referências

MATTOS, Patrícia. *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume, 2006.

Marcadores de diferença na “comunidade LGBT”: raça, gênero e sexualidade entre jovens no centro de são paulo

Júlio Simões*

A pesquisa destacada neste texto é uma investigação comparada internacional, *Relações entre raça, gênero e sexualidade em diferentes contextos locais e nacionais*,¹ que examinou pontos de encontro e paquera frequentados por adultos jovens em seis cidades, em três países diferentes, usando vários tipos de técnicas de pesquisa – observação direta, relatos de campo compartilhados, questionários e entrevistas em profundidade² – com vistas a reconstituir trajetórias sexuais.³ Vou me valer também de dados da pesquisa que Isadora Lins França desenvolveu na Unicamp, sob minha orientação, para sua tese de doutorado: *Consumindo lugares, consumindo nos lugares*:

*

Professor de antropologia na Universidade de São Paulo, coautor do livro *Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT*.

1

Para uma apresentação geral do Projeto *Relations among “race”, sexuality and gender in different local and national contexts*, ver Moutinho e Carrara (2010). O projeto foi elaborado originalmente por Laura Moutinho, Omar Ribeiro Thomaz, Cathy Cohen, Simone Monteiro, Rafael Diaz e Elaine Salo.

2

O projeto foi realizado por nove centros: USP (São Paulo), CLAM/IMS/UERJ (Rio de Janeiro), CEBRAP (São Paulo), IOC/FIOCRUZ (Rio de Janeiro), SFSU/CRGS (São Francisco), Center for the Study of Race, Politics and Culture (Chicago), AGL/UCT (Cidade do Cabo), WITS e OUT (Joanesburgo).

3

O projeto foi financiado pela Fundação Ford e contou com o apoio institucional do CNPq. A coordenação geral da pesquisa em São Paulo esteve sob minha responsabilidade. Isadora Lins França, Luiz Henrique Passador e Marcio Macedo coordenaram os trabalhos de campo.

homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo. E, também, da tese de doutorado da Regina Facchini, *Entre umas e outras: mulheres, homossexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*, cujo desenvolvimento acompanhei de perto e tive o prazer de examinar em banca. Este é, portanto, o resultado parcial e resumido de um trabalho que remete a uma reflexão coletiva, embora eu assumo a responsabilidade pelo modo como estou aqui arranjando e usando os dados e as informações coletados e trabalhados em cada pesquisa.⁴

4 Para análises mais extensas referidas ao campo e problemática aqui abordados, ver Simões e outros (2010), e Simões, França e Macedo (2010).

Essas pesquisas têm em comum, entre outras coisas, o fato de terem também focalizado lugares de lazer, interação e sociabilidade erótica e afetiva, reconhecidamente, frequentados por jovens *gays* e lésbicas no centro histórico de São Paulo. Esse será, portanto, o campo a ser explorado neste texto. Do ponto de vista da organização de territorialidades homossexuais, negras e mestiças, o centro histórico de São Paulo se apresenta como um campo que propicia interpenetrações entre os imaginários da “periferia” e do “centro”, permitindo encontros e interações que reelaboram articulações entre gênero e sexualidade, bem como atravessam barreiras de cor/raça e classe. O centro histórico, portanto, matiza um pouco certa visão predominante que se tem de São Paulo como uma cidade marcadamente segregada, dividida entre um “centro” branco, de classe média e uma “periferia” negra, mestiça, nordestina, pobre, como se fossem mundos apartados que nunca se encontram ou não interagem fora de relações de trabalho.

Com base no material colhido nos lugares de sociabilidade e paquera investigados, vou explorar os modos pelos quais categorias de cor/raça, idade, gênero e sexualidade se articulam para produzir determinados estilos de corporalidade que definem sujeitos desejáveis (ou não); e como essas produções de estilos de corporalidade se relacionam com maiores e menores possibilidades não só de estabelecer parcerias eróticas e afetivas, mas também de formar amizades e de participar de redes sociais mais amplas. O

esforço mais geral, aqui apenas indicado, é tomar as experiências e narrativas colhidas nas pesquisas em termos da constituição de um “horizonte imaginativo” (CRAPANZANO, 2004) de atitudes e referências acerca das relações de cor/raça, gênero, sexualidade; e considerar como, a partir daí, se abrem diferentes campos de possibilidades de ação, inserção, deslocamento. Vou apresentar mais extensamente os dados de campo, já com algumas interpretações indicadas, deixando as considerações de natureza mais geral, do campo teórico e político, para o final.

II

A região da Avenida Dr. Vieira de Carvalho (a Vieira, como é mais conhecida) abriga, já há vários anos, uma variedade de estabelecimentos voltados ao público homossexual no centro histórico de São Paulo. A diversidade de categorias e a convivência entre elas são características recorrentemente apontadas pelos rapazes e homens frequentadores da Vieira e seus arredores. É comum ouvir deles frases como: a Vieira é “legal”, porque “é democrática”, “tem de tudo”, “não tem preconceito”. A Vieira é também vista como um lugar que proporciona “mais liberdade”, no sentido de menos pressão e constrangimento para se adequar aos padrões e estilos que poderíamos chamar de “hegemônicos” na cena *gay* de São Paulo, exemplificados atualmente pelos frequentadores da boate The Week, que fica em outra região da cidade (e hoje tem filiais no Rio de Janeiro e Florianópolis) O *gay-The-Week* é uma espécie de encarnação desse estilo “hegemônico” – rapazes brancos, bombados, trajando roupas e sapatos de marcas valorizadas e caras⁵ – com o qual contrasta a maior parte dos frequentadores da Vieira.

Assim, no imaginário da cena *gay* paulistana, a Vieira costuma estar relacionada a noções de promiscuidade e prostituição, e a estilos “bregas” e “populares”. Isso se expressa nas referências à Vieira como ponto de concentração das “bichas-pão-com-ovo”, por

5
Para uma visão mais ampla e matizada do “universo perfeito” da The Week paulista e seu público, ver capítulo 3 de França (2010).

exemplo, para designar rapazes mais pobres que moram nos bairros mais distantes e dependem dos horários do transporte público; assim como das “bichas quá-quá”, rapazes de comportamento mais “afeminado” e espalhafatoso. São termos depreciativos usados entre os próprios *gays*, inclusive entre frequentadores da Vieira.

A Vieira, portanto, embora dita “democrática”, também está englobada por essas hierarquias e estratificações baseadas em estigmas que associam um estilo de corporalidade e conduta espalhafatosa e menos sintonizada com padrões tidos como “modernos” com pobreza material e cultural e promiscuidade sexual. As marcas de gênero e idade são as que mais se evidenciam na corporificação desses estigmas. Mas, foi possível descortinar uma hierarquia estética que envolve atributos de cor/raça que usualmente se mantém mais velada, e não se pronuncia com a mesma eloquência, como se estivesse englobada por referências de gênero e classe.

Um tanto caricaturalmente, podemos situar dois polos nessa hierarquia estética que envolve cor/raça, no que se refere aos que são classificados ou identificados com negros ou mestiços. De um lado: rapazes altos, fortes, de boné, jeans ou bermudão e tênis de skate encarnam os tipos do “negão” ou do “mano” e como tais são alvo de grande interesse erótico. A eles são associadas expectativas convencionais relativas a tamanho, potência, calor e desempenho sexual exuberantes; e eles podem também ser tomados por garotos de programa. De outro lado, temos outra convenção de sensualidade associada aos negros e mestiços, que é sua suposta maior habilidade para a expressão corporal, notadamente para a dança. Nesse caso, porém, a negritude pode levar a uma *performance* de gênero e uma expectativa de papel sexual exatamente oposta à do negão, a qual pode ser referida por meio da categoria da “bichaclose”, ou “bicha preta”. Nesse mercado amoroso, regido por tal estratificação estética, a posição dos negros “não-negões” seria a mais desvantajosa possível.

Pedro,⁶ um jovem frequentador da Vieira que se identificou como *gay* e negro, expressou com rara eloquência essa estratificação estética, tornando explícitos sentimentos de discriminação por causa da cor/raça – que, no seu caso, parecem mais dramáticos em vista de sua própria preferência estética e erótica por certo tipo de rapazes brancos (que ele definia como tipo “siciliano”: “pele branca rósea, olhos claros, cabelos lisos e pretos”) e consequente rejeição por parceiros que classificava como “negros”, como a si mesmo.⁷

Existe um padrão *gay* que todos os *gays* amam: é cabelo liso, branquinho, traços finos, europeus. Todos os *gays* valorizam isso. Então, se você não tem isso, vem a famosa “gongação”. Uma bicha “gongada” é uma bicha que não se encaixa nos padrões que os *gays* acham legal, que não se vestem com roupa na moda ou de marca, entendeu? Que não tem o cabelo hiper produzido, alisado... *Gay* adora gongar o outro, adora criticar! Então, *gay* negro sofre muito! Ai, que cabelo ruim! Ai, esse nariz! Nossa, já peguei tanta situação com outras pessoas. Mais pelo cabelo, né? Porque meu cabelo está cuidadinho agora, mas antes, meu cabelo estava num aspecto mais natural mesmo, sabe? Então, nossa, me gongavam muito! Ai, que cabelo, esponjaço, assolan!

Essa hierarquia poderia ser interpretada como uma inequívoca desvantagem para os que são identificados como negros. Entretanto, pode ter variações e abrir campos de possibilidade variados. Vamos examinar isso considerando dois clubes situados nas imediações da Vieira: um “samba GLS”, majoritariamente frequentado por rapazes que se autoidentificam preferencialmente como “negros” e “*gays*” e que se destacam pela habilidade de dançar samba; e uma boate chamada Gruta, que atrai principalmente mulheres homossexuais de classe baixa, na maioria negras e mestiças, que vivem em bairros populares das periferias de São Paulo, e se divertem ao som de shows de samba, axé, funk carioca e variados estilos de *black music*.

6 Os nomes atribuídos aos entrevistados são fictícios.

7 Pedro morou em bairros populares da região central de São Paulo. Descreveu seu pai como “negro” e sua mãe como “branca nordestina”; seus amigos de infância e adolescência, segundo sua descrição, eram “brancos, de classe média e média baixa”.

No samba GLS, certas marcas e performances de gênero permitem distinguir os rapazes mais femininos dos mais masculinos. Os femininos caminham com passada mais leve, usam camisetas mais justas, eventualmente brilhantes ou transparentes, e calças igualmente mais justas, que às vezes terminam na altura da canela. Sambam bastante, muitas vezes na ponta do pé, e são os que mais se destacam na dança. Os masculinos trajam roupas de cores e cortes mais sóbrios, bermudas largas que não marcam as nádegas; usam também eventualmente tatuagens e colares de aço. Sambam menos, e mesmo quando dançam tem atitude mais contida. Nem sempre os tidos como masculinos são os mais altos e musculosos, assim como nem sempre os mais femininos são os mais esguios e franzinos. A dança pode ser também um momento “revelador” dessas características de gênero. Embora algumas *performances* mostrem certa ampliação do repertório de movimentos corporais socialmente aceitáveis a um dançarino de samba (como certo tipo de rebolado praticado por rapazes artistas de “pagode baiano”, que replica o movimento da pelve masculina no ato de penetração sexual), há desempenhos que são tidos como reveladores de “feminilidade” – tais como dançar movendo excessivamente os quadris, erguer demais os braços acima dos ombros, ou acompanhar o conteúdo das letras com gestos de mãos que expressem alguns versos.

Seja como for, masculinos e femininos no samba têm em comum o fato de se valerem de estilos corporais que remetem a uma “negritude” estilizada, da qual os cabelos e a dança aparecem como as características mais distintivas. A dança ajuda a definir os “de dentro” e os “de fora”: e a dança também media situações de flerte, sendo que “dançar gostoso”, segundo performances mais masculinas ou mais femininas, é um aspecto que torna alguém muito mais desejável no samba.

Deixem-me agora apresentar variações nos padrões, por meio do breve relato de trajetórias de dois frequentadores do samba

GLS: Tuca e Rodrigo, a partir dos dados da pesquisa de doutorado de Isadora Lins França (2010).

Tuca é um rapaz negro, cabeleireiro, estilista e maquiador. Filho e neto de empregada doméstica. Tuca é um rapaz que prefere assumir uma performance de gênero feminina e que se chama de “bicha-preta”. Ele considera que **bichar** agrega um diferencial em algumas situações sociais em que é minoria como *gay*: Como ele diz:

se eu não bichar eu passo batido e se eu bichar eu aconteço. Aonde eu vou, se eu der uma bichadinha, uma fervidinha, jogar o cabelo, cruzar as pernas, fizer um gesto, não precisa grande coisa, pronto, acontece! A mulherada vem, quer dançar... os caras já prestam atenção. O fato de ser *gay* e usar essa coisa faz com que as pessoas se aproximem mais de mim. (FRANÇA, 2010)

Tuca se vale de estratégias de estilização corporal em que ressaltam os cuidados com os cabelos. Ele contou à pesquisadora que usar cabelo canecalon comprido o faz a ser observado na rua como “estilosa”; falou também que suas experiências de usar cabelo raspado o tornaram mais atraente na cena, de certa maneira virilizando-o ao olhar de possíveis parceiros. Já outros penteados, como as “trancinhas rasta” ou o uso de um acessório como a touca, eram por ele evitados, pois ele entendia que os remetiam a estereótipos de “marginal”. Como ele disse, brincando, à pesquisadora: “com touca, eu fico o próprio marginal! Você que me conhece, se me vir assim, chama a polícia na hora e diz: pode levar”.

A vida de Tuca é marcada por situações de contraste que lhe permitem atravessar barreiras de classe, o que parece lhe tornar impactantes as experiências de estar sempre deslocando expectativas e convenções relacionadas a posição social, cor/raça, gênero e sexualidade. Através do relacionamento amoroso com um rapaz branco, de classe média, ele encontrou estímulo para voltar a estudar e se aperfeiçoar como cabeleireiro e maquiador. Com todas as dificuldades que o lugar de “bicha preta” podem ter trazido

a Tuca, ainda assim é um lugar que ele busca tornar confortável, possibilitando interações que podem não ser as sonhadas, mas são as possíveis e por ele vistas como positivas, não só em termos de relacionamentos erótico-afetivos, mas também para tornar viáveis projetos de vida mais amplos. Para Tuca, parece haver possibilidades múltiplas de manejo na interação com outras pessoas para reverter situações a princípio desvantajosas em seu favor. Não lhe faltam também habilidade e disposição para isso.

Vejamos, agora, como contraste, o caso de Rodrigo, 26 anos, outro frequentador do samba GLS que se identifica como homossexual e negro, também filho de empregada doméstica, morador da maior parte de sua vida em cidades da região metropolitana de São Paulo. Conseguiu formar-se na área de comunicação, mas ainda luta para se estabelecer na profissão. A combinação entre morar na periferia de São Paulo, ser negro, se identificar com a estética e jeito de falar relacionados ao *hip-hop*, ser alto, forte e adotar uma *performance* de gênero masculina fazia com que Rodrigo fosse identificado como “mano”. Isso o tornava um chamariz sexual no contexto do mercado homoerótico. O que pareceria ser vantajoso, porém, era por ele vivido como extremamente frustrante. Ser “mano”, para Rodrigo, o colocava numa situação desigual, pois sentia que se objetificava ao olhar do outro. Sua principal queixa era a de que as pessoas aproximavam-se dele exclusivamente com intenções sexuais. A narrativa de Rodrigo fala das dificuldades de enfrentar o que ele vive como um “não-lugar”, de não ser “bicha”, de recusar a saída que seus amigos adotaram na adolescência para se relacionarem com outras pessoas do mesmo sexo, e de ao mesmo tempo não encontrar vantagens em ser tido como um objeto de desejo por ser “mano”, “negro”, “macho” e “da periferia”. Embora Rodrigo use roupas e acessórios (bermudas ou calças jeans largas, tênis de skate, bonés) que realçam propositalmente sua corporalidade de “mano”, seja para impressionar potenciais parceiros ou se afastar de situações que o incomodam, sua narrativa

expressa desconforto com as convenções de masculinidade que se sente obrigado a operar e com as relações que constrói a partir delas. Como ele disse:

Desde cedo, a única consciência que tinha era de que eu não deveria ser um cara efeminado, e daí você sabe o que não deveria ser e procura pessoas como deveriam ser e começa a tentar encontrar agulha num palheiro. Daí fui procurar outra turma. E minha turma era a turma com quem eu não falava da minha sexualidade, mas tinha a ver comigo... Era complicado... Eu nunca achei que a malandragem, o fato de eu ser da periferia, fosse uma coisa legal, fosse o máximo. Eu não queria me mostrar um pseudomarginal, pra bancar a onda desses caras que gostam de marginalzinho, assim, sabe? Tem muito cara que gosta de fazer o estilo: 'vou pegar um cara com jeitinho de mano'. Apesar de eu saber que a imagem que eu passava era justamente essa. E eu brincava com isso, eu gostava de brincar com isso, porque na verdade por dentro eu dava risada. (FRANÇA, 2010)

III

Outros arranjos de marcadores de cor/raça e gênero podem ser observados na Gruta. Entre o público da Gruta prevalece a diferença entre mulheres com uma *performance* de gênero mais masculina e as que se apresentam de maneira mais feminina. Como notou Facchini (2008), as masculinidades variam segundo um recorte geracional. As mulheres masculinas de idade acima dos 30 anos trajam camisa de botão, calça social ou jeans, sapatos, trazem os cabelos curtos e usam cores sóbrias. Têm andar mais duro e gestos contidos, poucos dançam ou mal se movimentam ao dançar. Ficam a maior parte do tempo jogando sinuca; ou, quando em atitude de paquera, observando o movimento junto à mesa de bilhar ou nos cantos da casa, sempre com uma bebida na mão. As mais jovens, em contraste, assumem uma aparência que

evoca o estilo dos “manos”: calças jeans largas, tênis de skatista ou de jogador de basquete, camisetas coloridas largas, algumas com correntes unindo os bolsos da frente e traseiros da calça, *piercings* no queixo e nas sobranceiras e tatuagens. Muitas usam bonés, outras compõem topetes ou fios arrepiados. Para essas garotas, a dança é um momento privilegiado de paquera: seu gestual é mais solto e elas movem-se com desenvoltura pela pista, reproduzindo a ginga e o gestual dos rapazes associados ao *hip-hop*.

Entre as mulheres femininas há menos variações de vestuário, gestual e comportamento. As roupas são sempre justas, com blusas coladas ao corpo e decotadas, muitas vezes deixando a barriga à mostra. Nos pés, sandálias ou sapatos e botas de salto. Usam brincos e colares vistosos, cabelos longos, muitos tingidos de loiro ou alisados. Na dança, fazem movimentos que lembram dançarinas de axé ou *funk* carioca, passistas de escolas de samba e estrelas sensuais da *black music* norte-americana.

As parcerias na Gruta são orientadas quase exclusivamente segundo a lógica “masculina/feminina”, com raras variações que admitem o par “feminina/feminina”, mas nunca o par “masculina/masculina”. Estilizações de aparência, gestos e vestimentas que não sejam marcadamente masculinas ou femininas não são valorizadas e não parecem despertar atração ou interesse erótico. Performances que lidam de forma mais lúdica com as convenções de gênero acontecem com certa frequência, mas nem sempre são muito bem-sucedidas. Em uma ocasião, uma garota masculina, que entrou no palco vestida de *cowboy*, fez um inusitado show de *strip-tease* em que, com gestos contidos, foi despindo peça por peça até ficar apenas de coturno e cueca do tipo *boxer*. Quando retirou esta última peça, as demais mulheres masculinas presentes, já atônitas com os rumos do espetáculo, protestaram que aquilo tinha passado dos limites e “[...] depunha contra a imagem de todas as masculinas ali”. (FACCHINI, 2008, p. 99) O show terminou num silêncio constrangedor.

Uma aproximação interessante pode ser feita entre o público da Gruta e o os frequentadores de uma casa noturna marcadamente heterossexual, o Sambarylove, situada no bairro da Bela Vista, área popularmente conhecida como Bixiga, não distante da Vieira, e que recebe um público de rapazes e moças na faixa dos 20 anos, na maioria negros e mestiços, de classes populares e moradores de bairros periféricos da cidade.

O que permite conectar a Gruta com o Sambarylove é a notável correspondência entre a indumentária e as *performances* vistas entre os rapazes do Sambarylove e as garotas masculinas mais jovens da Gruta, assim como as caracterizações da feminilidade em ambos os clubes, e que remetem em boa parte à com sua estética e representações de gênero e sexualidade encenadas nos videoclipes de artistas de *black music* internacionalizada. As garotas do Sambarylove usam vestidos, *tops*, saias curtas ou jeans sempre muito justos, que realçam as formas do corpo, notadamente seios e quadris. Os rapazes vestem variações do estilo “mano” ou *hip-hop*, com calças e camisetas largas combinadas com acessórios como correntes, anéis, bonés, tênis de vários tipos ou botas.

Como na Gruta, as *performances* de gênero no Sambarylove são marcadamente diferenciadas e erotizadas para ambos os sexos. Na dança, garotas e rapazes evocam os respectivos desempenhos femininos e masculinos das estrelas dos videoclipes de *black music*, com gestos sinuosos e coreografias sensuais com muitos movimentos de braços e quadris; enquanto eles adotam maneirismos viris, com movimentos angulosos de mãos e corpo e uma ginga contida, dançando quase sem sair do lugar.

O ideal de masculinidade que prevalece na cena no Sambarylove é o do “negão” charmoso e potente que seduz todas as mulheres de todas as cores. Esse imaginário de virilidade se expressa nas letras das canções e videoclipes da *black music*, em que o homem negro aparece como portador de uma espécie sensualidade irresistível, que atrai e possui mulheres de todos os tipos possíveis. Refletindo

a esse respeito, um rapaz frequentador do Sambarylove observou que “negro virou moda”, então mesmo meninas brancas agora “podem ficar”. Como ele disse: “Se você vai assim arrumado, as meninas chegam assim em você: ‘poxa, você tá lindo, parece estilo americano!’”

As garotas do Sambarylove afirmaram preferir os rapazes negros, altos, de “olhos cor de mel” e trajados ao estilo “mano” ou *hip-hop*. Quando se expressavam mais espontaneamente, referiam-se a esse tipo de rapaz como “negão”. Homens mais claros, por sua vez, costumavam ser referidos no diminutivo (“branquinho”) e frequentemente descritos como “mais delicados” que os negros. Já os rapazes do Sambarylove demonstravam preferência por mulheres mais claras, mas o atrativo estético principal costumava estar atrelado ao tipo de cabelo. Um rapaz, por exemplo, afirmou que não se importaria se a mulher fosse “preta”, como ele, desde que ela tivesse “cabelo bom” – isto é, liso, macio, bem cuidado e apropriadamente “feminino”. Não por acaso, a maioria das garotas vistas no Sambarylove trazia os cabelos alisados; e várias ainda os clareavam.

As conversas com os frequentadores do Sambarylove abriram mais espaço ao tema da discriminação racial. Foi possível notar que o maior interesse em homens negros, por parte das garotas, também se associa a uma avaliação, que elas fazem, das possibilidades de um relacionamento tendo em vista a classe e status do parceiro. O homem branco é tido como mais “rico”, materialista e possivelmente racista. Desse modo, não conviria a quem espera um relacionamento durável. A noção de que uma pessoa de classe mais alta é branca e que provavelmente será preconceituosa tem a ver com o modo como os jovens entrevistados relataram experiências com situações em que se viram vítimas de racismo. Nessas situações, a pessoa negra geralmente é tida como alguém que não se veste adequadamente para determinado ambiente, não sabe se portar, é tratada como serviçal ou como possível “marginal”.

Na experiência dos jovens negros frequentadores do Sambarylove, a discriminação se faz, sobretudo, por meio da leitura de signos de apresentação pessoal em relação às marcas corporais, de modo a inferir uma posição social, quase sempre inferior. Algumas dessas situações de discriminação acontecem no trabalho, mas várias outras, sentidas com especial amargura, se dão em contextos de consumo de bens e serviços.⁸

Nas negociações e enfrentamentos que rapazes e moças do Sambarylove entretêm diante das adversidades da discriminação racial, a estetização se mostrou central: a preocupação de associar determinado estilo de corpo, música e dança a ser “negro” ou “negra”, como signo de distinção, beleza e simpatia, foi recorrente na fala dos entrevistados. Vários rapazes se apresentaram às pesquisadoras declarando-se ser “negrão simpático”, um “negrão gente fina”; e já mencionamos a visão que atribuí a erotização dos rapazes negros à estética *black*. Os jovens frequentadores do Sambarylove provavelmente concordariam com a resposta dada por uma garota à pergunta de como definiria seu estilo: “*sou como todo mundo fala: uma pessoa que gosta de andar na pegada, pra aparecer, pra ficar bonito na foto*”.

8
Para uma discussão mais extensa disso, ver Simões, França e Macedo (2010).

IV

Em suas interações de lazer e busca de relacionamentos eróticos e afetivos, os jovens que encontramos nas pesquisas têm de se haver com uma série de estigmas, hierarquias, convenções, estereótipos, velhos e novos binarismos (masculino/feminina, negro/branco, ativo/passivo, homo/hétero) que os ameaçam rebaixar de saída, seja por conta de cor, corpo, sexo, desejo, postura, atitude, gosto, comportamento, status, classe. Em todos os casos, respondem, buscando diferentes modos de fazer uso de determinados objetos, práticas e formas expressivas que lhes permitam interferir nos horizontes de imaginação das convenções; e, reinventando-as, de

alguma maneira reinventam a si próprios, participando do jogo de demonstrar pertencimentos e compor enunciados pessoais, para se aproximar e se distinguir, dar-se a ver e provocar reações. Nesse repertório, o estilo, mais do que mera embalagem, é a própria “matéria do acontecimento”, é o que “faz acontecer”; a música, do pagode à *black music* internacionalizada, forma privilegiada de produzir, apreender e expressar experiência; e o corpo, capital cultural singular (quando não o único), a grande tela de representação na qual se investe e se trabalha.⁹

⁹ São, afinal, três elementos centrais do repertório da chamada “cultura popular negra” internacionalizada, conforme notou Hall (2003, p. 342).

Recorrências, porém, não implicam homogeneidade. E isso permite problematizar um pouco o lugar dos marcadores de diferença na chamada “comunidade LGBT”. Talvez possível falar de uma “comunidade imaginada LGBT” um pouco à moda da comunidade política ou comunidade de destinos no modelo da nação, como argumenta Benedict Anderson (2008), no seu célebre trabalho. O que haveria em comum entre as pessoas LGBT seria a sua constituição como sujeitos de direitos em face da condição que compartilhariam, de “oprimidos” e “subalternos” nas hierarquias e nas estratificações de sexualidade e gênero. Mas a ideia “comunidade imaginada” LGBT deve ser tomada com cuidado – pois a solidariedade não é óbvia nem dada, nem entre esses recortes de identidade sexual e/ou identidade de gênero, nem em cada um deles – todos são atravessados por outras “identidades” e “identificações” em arranjos móveis e situacionais.

Quando se pensa em marcadores da diferença, evocam-se estes recortes transversais que produzem não só a diversidade – mas também a hierarquia e a desigualdade – “no interior” da suposta “comunidade imaginada” LGBT. Mas não se deve pensar tais marcadores de raça, gênero e sexualidade como se fossem experiências distintas e isoladas, ou constituíssem uma espécie de lista de itens a serem checados. Como lembra Anne McClintock (2010, p. 19), “[...] não podem ser simplesmente encaixados retrospectivamente como peças de um lego. Não, eles

existem em relação entre si e através dessa relação – ainda que de modos contraditórios e em conflito”. Não se trata, portanto, de calcular uma somatória de opressões. Trata-se, antes, de enfatizar que os processos constituição de sujeitos não implicam apenas sujeição a um poder soberano, mas subjetivação, no sentido oferecer possibilidades de “identificação” e “reconhecimento”. Assim, como bem notou Piscitelli, os marcadores de diferença (e, simultaneamente, de identidade) “[...] não aparecem apenas como formas de categorização exclusivamente limitantes: eles oferecem, simultaneamente, recursos que possibilitam a ação” (PISCITELLI, 2008), e que se expressam em formas variadas de negociação, resistência, mimese, recusa, compromisso e rebelião. Lugares de lazer e sociabilidade erótica revelam-se terrenos férteis para avaliar como pessoas materializam visões de si mesmas com vistas a se aproximar e se distinguir: não estamos falando apenas de pura diversão ou escape (o que não deixaria de ser legítimo e relevante); mas, também (e, sobretudo) de expressão e projeção de aspirações e desejos.

Considerando ainda a chamada “comunidade” LGBT, é importante também chamar a atenção para as porosidades nas próprias fronteiras entre as letras e entre o que parece estar “fora” dela. Se entendermos os marcadores de diferença, como tentei fazer aqui – isto é: como cor/raça, gênero, sexualidade (e mesmo idade) se realizam como marcas corporais, como materializações ou “arranjos simbólicos encarnados” no corpo – temos de considerar que operam num campo de relações bem mais amplo, incluindo e atravessando não só as letrinhas, mas também, a chamada “heterossexualidade” – que, afinal de contas, e tão “inventada” quanto a “homossexualidade”. (KATZ, 1990)

Temos de levar em conta, também, que essas categorias se ordenam em sistemas classificatórios, que se de um lado impõem ou empurram as pessoas para certos lugares, posições, papéis, identidades, de outro também permitem que as pessoas se

tornem reconhecidas e explorem diferentes possibilidades de ação e *performance*. Esse ponto de vista, que encontra guarida em velhas e boas formulações de teorias clássicas na Antropologia e na Sociologia, sobre classificação e ideologia, pôde ganhar mais sofisticação por meio de contribuições mais recentes, notadamente da discussão da performatividade de gênero à moda de Judith Butler (1997, 2003, 2004). Entendo que essas contribuições diversas podem convergir para mostrar que existe um rico campo de pesquisas e discussões em torno da relação entre processos culturais e políticos de interpelação e de atribuição de categorias, de um lado, e a do reconhecimento e da apropriação dessas categorias como identidades situacionais e pragmáticas, do outro. Existe aí um complexo de arranjos, negociações, acomodações e resistências que tornam vãs as tentativas de fixar alinhamentos e oposições. Há múltiplas retóricas classificatórias e, portanto, múltiplos agonismos em jogo.

Seja como for, as pessoas mencionadas nessas pesquisas parecem ter uma percepção clara do quanto os lugares de paquera e sociabilidades são arenas de estilos, corporalidades e *performances*, “teatros de desejos e fantasias” (HALL, 2003), por meio das quais se representam e se imaginam, para chegarem, a saber, quem são, quem podem ser, quem querem ser.

Referências

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BUTLER, Judith. *Excitable speech: a politics of the performative*. New York, London: Routledge, 1997.

_____. *Problemas de gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Undoing gender*. New York, London: Routledge, 2004.

CRAPANZANO, Vincent. *Imaginative horizons: an essay in*

literary-philosophical anthropology. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

FACCHINI, Regina. *Entre umas e outras: mulheres, (homo) sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 2008.

FRANÇA, Isadora L. *Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo*. 2010. Tese (Doutorado Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Campinas.

HALL, Stuart. Que “negro” é esse na cultura negra? In: _____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

KATZ, Jonathan Ned. The invention of heterosexuality. *Socialist Review*, v. 20, n. 1, 1990.

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

MOUTINHO, Laura. *Razão, cor e desejo*. São Paulo: Unesp, 2007.

_____; CARRARA, Sergio. Apresentação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 35, p. 9-35, 2010. Dossiê raça e sexualidade em diferentes contextos nacionais.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, n. 11, 2008.

SIMÕES, Júlio Assis et al. Desire, hierarchy, and agency: youth, homosexuality, and difference markers in São Paulo. *Sexuality Research and Social Policy*, v. 7, n. 4, p. 252–269, 2010.

SIMÕES, Júlio Assis; FRANÇA, Isadora Lins; MACEDO, Marcio. Jeitos de corpo: cor/raça, gênero, sexualidade e sociabilidade juvenil no centro de São Paulo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 35, p. 37-78, 2010.

Mesa 1 - Os estudos e movimentos LGBT no Brasil pós-Stonewall

No primeiro dia do evento *Stonewall 40 + o que no Brasil?*, 16 de setembro de 2010, foi realizada a mesa redonda com o tema *Os estudos e movimentos LGBT no Brasil pós-Stonewall*, com a coordenação do professor Dr. Djalma Thurler (UFBA) e com as participações do Dr. Edward MacRae (professor da UFBA e a autor do livro *A construção da igualdade – Identidade sexual e política no Brasil da “abertura”* e coautor do livro *O que é homossexualidade?*), da Dra. Regina Facchini (pesquisadora do Núcleo de Estudos de Gênero Pagu e professora colaboradora do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, ambos da Universidade de Campinas, autora do livro *Sopa de letrinhas: movimento homossexual e produção de identidades coletivas no anos 90* e *Na trilha do arco-íris – do movimento homossexual ao LGBT*), e de Keila Simpson (vice-presidente trans da Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais). O papel de debatedor foi desempenhado pelo Dr. Luiz Mott

(professor aposentado do Departamento de Antropologia da UFBA e fundador do Grupo Gay da Bahia).

Edward MacRae - Desde 1995 eu moro em Salvador e eu sei que muita coisa mudou aqui. Hoje temos uma visibilidade comercial LGBT muito maior do que havia anteriormente. Aparentemente, a gente pode sair por aí com certa liberdade até recentemente inusitada, mas aqui está o nosso mestre, o Mott, que nos lembra o lado B dessa história. Outro dia, eu estava no trânsito e uma pessoa, que não estava gostando do jeito como eu estava dirigindo, me chamou de “velho viado”. Eu me senti atingido, foi uma coisa muito desagradável, por dois lados. Eu tenho mais de 60 anos, e eu não me sinto tão velho assim. É uma coisa que eu acho que vale a pena a gente discutir, essa coisa de idade e a questão LGBT.

A primeira ideia que eu tinha, quando comecei a trabalhar com o grupo Somos, foi de trabalhar com as bichas velhas, tipo “Morte em Veneza”. E eu sou homossexual, sou gay, tenho falado sobre isso e escrito sobre isso há anos, mas quando isso me atinge de forma insultuosa e ofensiva, isso ainda me pega. A gente vive em uma situação que parece que temos muita liberdade, mas quando menos esperamos, cai uma cacetada em sua cabeça, não é? Acho que vale a pena discutirmos essas questões, além de discutir a vida LGBT que temos por aí. É bom parar um pouco e pensar em certas questões, e eu acho que esse é o momento.

Quando eu comecei a fazer minha pesquisa, vivíamos uma situação bem diferente dessa de hoje. Em primeiro lugar, estávamos na Ditadura Militar, que imprimia forte censura. Mas a questão era muito interessante. Foi um período, (eu sou brasileiro, mas fui criado na Inglaterra e voltei em 1972), do Médiçi, época em que se consolidou a derrota da luta armada. Os jovens, naquela época, estavam muito perdidos. Havia o milagre brasileiro, milagre econômico que iludiu muita gente e, então, as vozes dissonantes, organizadas, estavam silenciadas pela derrota dessa

luta armada. Se via muita gente, muito oba-oba, dizendo “o Brasil está maravilhoso!”. Obviamente não estava e tinha um grupo que se sentia mal, mas não podia se organizar, pois a repressão era muito grande. Uma parte dessa repressão era forte pelos costumes, e havia uma preocupação com os valores da família brasileira, esse tipo de coisa. E era por aí que havia uma brecha que dava para você atacar. Então, nessa época, desenvolveu-se a contestação cultural e foi quando aqueles valores típicos dos Estados Unidos e alguns países da Europa, do final da década de 1960, finalmente chegaram ao Brasil. As pessoas não podiam se rebelar completamente contra o sistema político, de forma que elas se rebelavam contra o sistema moral. E essa moral fazia parte da propaganda do governo brasileiro, fazia parte do seu sistema. É nessa época que se alastra o uso recreativo de drogas pela classe média, quando se começa a questionar os papéis de gênero, e também, de forma inusitada, o que hoje em dia a gente não vê mais desse jeito, a ideia de androginia, de uma bissexualidade. Era chique, todo mundo dessa área mais intelectual, mais culturalmente desenvolvida, digamos assim, fazia brincadeiras. Mesmo que fossem basicamente heterossexuais, se apresentavam de uma forma meio bi. É quando Caetano Veloso volta ao Brasil e faz um show vestido de baiana. É a época em que surgem os *Dzi Croquettes*, os *Secos e Molhados*, o Ney Matogrosso. Foi um movimento muito forte na sociedade e que, depois na década de 1980, com o surgimento da Aids, foi amainando e quase que desaparecendo.

Eu morava em São Paulo e vinha direto para a Bahia. Eu sentia que, a cada ano, as pessoas estavam mais ousadas, imaginava que as pessoas saíam nuas ou pintadas, parecia que era o futuro. Bom, nesse movimento, nesse contexto, então, esta ideia de politizar a androginia, politizar essa contestação cultural voltada para a contestação de gênero, ganhou força.

O mito de origem disso seria, em 1977, quando veio para o Brasil, para o Rio de Janeiro, o editor de uma revista americana, de

São Francisco, chamada *Gay Sunshine*. Ele veio aqui para o Brasil para conhecer escritores *gays* que usassem a temática *gay* e ele foi entrevistado no Rio, por amigos dele, jornalistas e intelectuais homossexuais, que publicaram a entrevista no *Pasquim*. A partir desse encontro dos jornalistas com outro editor de uma revista americana, surgiu a ideia de que por quê no Brasil não se fazia algo assim, uma publicação voltada para se discutir questões de gênero e as minorias que eram pensadas, e que seriam as mulheres, que nós sabemos que não são minoria coisa nenhuma, os negros, índios e, principalmente, pois esse era o maior interesse dos envolvidos, os *gays*.

Depois que o Winston Leyland foi embora surge o número zero do jornal *Lampião da Esquina*, em 1978, por esses profissionais que se reuniram com o Leyland, juntamente com o Peter Fry, que era meu orientador em Campinas. Esse jornal, para a época, era muito interessante, havia já outras revistas ícones da época, que eram alternativas, e o *Lampião* surgiu como uma espécie de revista *gay*. Logo, junto com isso, foi criado o grupo Somos, que foi o primeiro grupo *gay* que surgiu realmente em torno de um desses jornalistas iniciais, que foi o João Silvério Trevisan, que há tempos já vinha fazendo reuniões com amigos para fazer alguma coisa. E foi só após o *Lampião* que eles conseguiram se consolidar.

O Somos apelava para uma juventude, muitas vezes uma juventude classe média-baixa, alguns assim da periferia de Sampa mesmo. Não era um grupo muito chique. Alguns desses intelectuais perderam o interesse logo de início. Eu, nessa época, estava começando a fazer uma pesquisa que eu não sabia muito bem o que seria. Eu só sabia que seria sobre homossexualidade, e daí o Peter Fry foi participar do *Lampião* e eu achei que seria interessante fazer um trabalho sobre o Somos.

Eu tinha participado do movimento feminista da Inglaterra, começou por volta de 1979, em umas três ou quatro casas. Uma delas foi a minha casa, pois eu morava com uma feminista. Eu já

tinha tido todo um contato com essas ideias, lá eu participei de algumas manifestações. Nesse momento, eu pensei, poxa, nós poderemos fazer aquilo que eu sonhei em Londres, e eu comecei a participar como estudioso, mas totalmente envolvido com o tema. E acho que é uma experiência, para quem é antropólogo e cientista social e pesquisa movimentos sociais, essas pessoas acabam estando numa posição privilegiada. Você tem uma razão especial, além do seu interesse, um compromisso de estar em tudo. E daí você acaba sendo uma espécie de liderança, acaba sendo um dos que mais sabe o que está acontecendo, e foi o que aconteceu comigo. Mais tarde, o Trevisan não gostou do que eu escrevi. O Somos durou três anos e depois disso sofreu um racha. Naquela época era uma coisa nova, hoje nós temos experiências em movimentos sociais. Foi uma briga muito feia, e eu acabei tomando essa briga como eixo da minha tese. Eu vinha observando, desde o início, e eu detectei nos diários de campos, que ainda estão por aí, que tinha esse grupo que começou e caiu fora. Daí continuou o Trevisan e algumas outras pessoas, que foram chamando esses outros menos chiques, mas engajados. Inicialmente, foi uma grande novidade, o *Lampião* dizia que estava sendo distribuído do Oiapoque ao Chuí e era feito por jornalistas profissionais. Eles tinham um bom contato com as distribuidoras e foi distribuído no Brasil inteiro, numa época em que não havia nada falando da homossexualidade, exceto de forma meramente médica.

Foi nesse momento que o sistema político ditatorial estava começando a enfraquecer. E foi nesse período, chamado de abertura, que era possível fazer coisas mais ousadas. Então, havia um grande entusiasmo e o *Lampião* chamou muita atenção. Muita gente comprava e o *Lampião* começava a ter outra visão. E esse foi o fundador do Somos, são muitas as notícias do Somos no *Lampião*. Em poucos meses, sei lá, já havia uns 20 grupos *gays* espalhados pelo Brasil. E era assim também o movimento, era um lugar de sociabilidade. Naquela época foi aberta uma sauna em Sampa, a *For friends*, uma sauna abertamente dirigida ao público *gay*, antes havia

outra para caminhoneiros, aonde as pessoas iam pra lá pra pegar os bofes, e tinha uma ou duas boates, mas não havia muita coisa e, às vezes, eram caras e algumas pessoas não tinham dinheiro. E o movimento era um lugar de sociabilidades importante e, numa coisa que é interessante e, falando em Teoria Queer, o movimento, ele era voltado muito com esse nome Somos. Para esses, se assumir, “sim somos”, “somos *gays*”, e assim havia grupos de reflexão, que chamávamos de grupos de reconhecimento, e as pessoas chegavam e contavam as suas histórias. E, de repente, via-se que você não era a única pessoa no mundo esquisitíssima, e trocávamos experiências e fazíamos muito bem às outras pessoas. Esvaziávamos a palavra bicha, todo mundo se chamava de bicha. Sim, eu sou bicha, e a ideia é que, dessa forma, você tirava o veneno, né? Você acostuma com isso, sim sou bicha, sou mesmo, então, já nessa época, havia esse se assumir proposital para limpar uma das palavras mais pejorativas, como o *queer* é.

Encerrando: havia uma grande falta de referenciais teóricos, só se encontravam textos medicalizantes e eu, sendo orientando do Peter Fry, eu ficava na casa dele e tive o privilégio de usar a sua vasta biblioteca, onde tinha muita coisa em inglês sobre os *gays*. Lá eu encontrei referências, pessoas falando sobre o papel homossexual, assim como o texto do Peter. Eu o vi escrevendo *Para o inglês ver*, entre outros. Só mais tarde é que começariam aparecer coisas em Língua Portuguesa. Os primeiros textos que saíram, em 1982, foram o livro do Peter junto com dois artigos clássicos. *Caminhos cruzados*, uma coletânea que teve uma série de textos e que foi produzido pela Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC). E o Mott fez uma apresentação belíssima no prédio de matemática da USP. Era interessante, pois a gente ousar falar disso era estranho, nada comparado como hoje. Lembro que, nesse dia, a sala não comportou tanta gente e fomos para uma arena, o esqueleto de um prédio que ainda estava sendo construído.

Em 1983, saiu *O que é homossexualidade?*, um livro do Peter Fry e meu. A versão foi distribuída nas bancas pela Editora Abril. A revista *Novos Estudos Cebrap*, em 1983, publicou meu artigo, *Em defesa do gueto* e, em 1986, Trevisan publicou *Devassos no paraíso*. Eram as únicas coisas que existiam. Minha briga com o Trevisan é que no meu relato eu disse que os que estavam lá se apegavam ao poder. E daí chegava gente mais nova e geravam-se os conflitos entre os velhos, as chamadas bichas históricas. Eu via desse jeito, e o Trevisan via como uma tentativa de tomada do movimento pelos trotskistas. E essa visão eu acho que é errada e antiesquerda, vendo a esquerda de uma forma exageradamente maquiavélica. Depois disso eu lancei o meu livro *A construção da igualdade*. Teve pouca tiragem e agora ele está digitalizado. Bom, era isso, até mais.

Keila Simpson - Eu não pesquisei como o Edward e a Regina e vou trazer minha experiência de anos na ativa. Eu lembro bem, em 1991, e eu estava na Rua D'juda e apareceu o Mott. E ele chegou, em sua moto, e disse: "Você me conhece?" Eu disse que não e ele se apresentou. Eu tinha acabado de chegar aqui em Salvador e ele mandou eu ir lá no Grupo Gay da Bahia (GGB). Eu já pegava camisinha lá no GGB. E ele disse que estava querendo alguém que pudesse ajudar no trabalho de prevenção do HIV/Aids e eu aceitei. Eu queria, na verdade, eu precisava do preservativo e, além disso, eu teria insumo para dar às demais travestis. E, assim, começou a minha história.

Desde 1991, ainda hoje estou aqui, cansada, querendo sair um pouco de cena, mas pretendo resistir bastante. Então, quando peguei o tema, fiquei pensando em não trazer muitas coisas do que o Edward já trouxe e que a Regina vai trazer, mas sim algo mais relativo às travestis. E mesmo lá no Stonewall, as travestis já protagonizavam muitas coisas, mesmo naquela época. Sempre ficou a imagem de que travestis é prostituição, é violência, é crime. Você não encontra muitas coisas positivas sobre essa população na internet. E, então, uma vez estávamos em Manaus, em um

Encontro, e aí chegou alguém e disse que deveríamos trocar o nome “Travesti” para “Transgênero”, para que positivássemos esse nome. Aceitamos! Mas, depois, pensamos que, se tem um estigma nesse nome, que trabalhássemos como esse nome estigmatizado. Travesti é travesti e alguém, certa vez, tentou associar, num programa, o travesti como um homem. Eu disse que não, nem como homem, nem como mulher, mas como travesti. Por isso que precisamos estar sempre nestes espaços mostrando para o que viemos.

A partir da década de 1970, muitas travestis aportaram em Paris. Muitas dessas foram fazer prostituição e lá foram encontrar alguma forma de sobrevivência. Só que, logo em seguida, com a chegada do silicone, pois as travestis precisavam construir corpos e mais corpos, surge um problema. Elas tinham acesso fácil ao dinheiro e poderiam assim ter acesso às mudanças corporais e, com isso, veio o exagero. Eu não trouxe imagens sobre isso porque eu prefiro mostrar elas belas, lindas. E, com a chegada do silicone, se você procurar algum material irá encontrar bastante, e no meu grupo tem muito material da década de 1980, de 1990, nos arquivos do GGB, que conta muita a história, todas essas coisas pejorativas. Mas aí eu também achei, e está escrito em um livro de Viveiros de Castro, e o legal desse texto é que a visão que ele tem de homossexuais, se você pensar hoje, não mudou muita coisa. O senso comum ainda imagina o homossexual com essa característica, com apetrechos femininos, uma coisa melosinha, de achar que tudo é sempre destinado ao feminino, coisinhas delicadas.

O que me deixa feliz em ser travesti é que eu não tenho contexto, sou aquilo apenas que os seus olhos podem ver, e que te desestabiliza. A travesti é autêntica e eu acho muito legal quando a Janaína deu esse testemunho. E ainda hoje, quando vemos travestis lá na Parada, e pensamos em um emaranhado de palavrinhas, que são coisas boas, um bando de maluca, e por aí vai, um monte de coisa que você nem imagina que as pessoas fazem. Politicamente é legal as travestis se definirem em um contexto e, para nosso contexto político, nós pensamos que as travestis precisavam ser definidas,

e definimos que travestis que militam no cenário nacional. Uma construção de gênero feminino, oposta ao sexo biológico, seguida por uma construção física de caráter permanente, que se identifica na vida social, cultural, interpessoal e familiar através dessa identidade. Então, se a pessoa se identifica com esse conceito, aí a gente já vai entender que essa pessoa tem uma predileção com se identificar como travesti.

E aí eu vou fazer um pouco do histórico, pois nossa vida tem muito a ver com essa construção, e a gente começa em 1992 com um movimento homossexual bem atuante. Quando cheguei, no GGB, em 1991, muitas travestis já militavam em grupos diversos, no Rio de Janeiro mesmo tem um grupo de travestis, e é um dos mais antigos, no Rio e em Porto Alegre, locais com um número grande de travestis de terceira idade. Aqui no Nordeste é bem diferente.

Em 1992, surge o primeiro grupo de Travestis, o Astral, uma vez que as travestis militavam em grupos mistos, e ele nasce. Aí temos fotos de alguns encontros. Este mesmo é de 1994 e, na época desse primeiro encontro, não eram só travestis que frequentavam, muitos *gays* e lésbicas frequentavam, e ficou o Entlaids – Encontro Nacional de Travestis e Transexuais que atuam na prevenção da Aids—. O segundo, em Vitória, depois, em 1995, no Rio de Janeiro. A cada ano aconteceu em uma cidade, depois no Rio de novo, em 1996, em São Paulo em 1997. O importante desses encontros é que em quase todos esses cartazes existe uma palavra, a palavra é cidadania, uma palavra que as travestis anseiam muito.

Em 1998, volta para o Rio de Janeiro, depois tem o encontro no Nordeste, o primeiro aqui, e em 1999 no Ceará. O movimento era mais consistente no Rio de Janeiro. Pensávamos em mudar de cidade e, quando o encontro não fosse muito legal e fortalecido, voltaríamos para o Rio no ano seguinte a fim de fortalecer. O encontro de Cabo Frio, estávamos já no oitavo encontro, e depois para Curitiba, depois em Porto Alegre, em seguida em Campo Grande, em seguida Florianópolis e em Goiânia. Foi para lá

porque tinha uma policial, lá em Goiânia, que pegava as travestis e pendurava pela calcinha. Chegava com banana e enfiava no traseiro das travestis. E isso começou a chegar em nossas listas de discussões. Então, decidimos fazer essa edição lá em Goiânia. E aí, quando chegamos lá, chegaram três guarnições da PM na porta do hotel. Aí o recepcionista falou: “a PM entrou e disse que tinha visto um bando de travestis aqui e resolveram vir”. De noite, fomos para rua, todas unidades já esperando algum problema, e colocaram duas viaturas para acompanhar a gente durante todo nosso percurso. E eu estou falando de Goiás, aí aconteceu isso. De repente, teve algum problema lá e ela (a policial) chegou no hotel e colocou o revólver na cabeça das travestis e mandou entrar no hotel. E daí fomos na OAB e fizemos uma confusão. A PM foi retirada da rua e ficou fazendo trabalhos internos. Acho que isso foi bem importante, esse ato em si.

Depois estivemos em São Paulo, em seguida em Salvador, e o último foi esse no Rio de Janeiro, onde surgiu o mote de reafirmamos nossa questão travesti, de afirmação, nós queremos ser, nos afirmamos travestis.

Conseguimos muitas coisas, não é? Portaria sobre o nome social, a questão do nome social, que é uma coisa que a gente discutiu muito nesses encontros. No Ministério da Saúde, o processo transexualizador em diversos processos. Acho que as pessoas precisam conhecer um pouco mais desses documentos. No dia 4 de junho de 2010, quando se constitui o dia 17 de maio como dia de combate a homofobia. E o projeto de lei de Marta Rodrigues, que autoriza o uso do nome social, eu acho isso muito legal aqui na Bahia. Muito obrigada!

Regina Facchini - A Keila e o Edward são referências importantes para mim, assim como o professor Mott, que é uma peça fundamental para se pensar o movimento LGBT no Brasil. Ouvindo o Edward falar, eu ouvi ele falar de autores que eu pude ler. Não tinha muita produção, há 16 anos, quando eu comecei

a ensaiar minha entrada no campo da sexualidade. Eu encontrei um ex-orientando do Peter Fry, e foi ele quem me passou essa literatura que o Edward acabou de falar aqui: o livro produzido a partir da dissertação do Néstor Perlongher, *O negócio do michê – prostituição viril em São Paulo*, e os próprios escritos do Peter Fry e alguns outros que hoje estão bastante popularizados. Nesta discussão sobre movimento e sexualidade, não tínhamos muito mais do que isso.

Depois que eu comecei a pesquisar na área da saúde é que fui conhecer uma literatura que trabalhava com Aids e homossexuais. Se a Unicamp (Universidade de Campinas) e a USP (Universidade de São Paulo), nesta literatura que o Edward falou, foram referências muito fortes na década de 1980, depois da epidemia do HIV, o Instituto de Saúde da UERJ (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) é que passa a ser referência para os estudos de Aids. E, já no final da década de 80, surge a revisão ampliada do livro do Trevisan *Devassos no paraíso e Além do carnaval*, do James Green, que tem bem pouquinho sobre o movimento LGBT. O que o Edward falou, até meados da década de 80, até o momento em que Luiz Mott e o GGB tinham liderado aquele movimento no Brasil para tirar a homossexualidade da CID (Classificação Internacional de Doenças), não tinha nada escrito ainda. Depois da década de 90 é que fui encontrar um trabalho sobre o Triângulo Rosa. Os estudos sobre o movimento LGBT no Brasil eram muito escassos e a internet também era pouco difundida, não dava para fazer pesquisa na internet. Hoje é um pouco mais fácil com os materiais produzidos pelos grupos LGBT, pelo menos para nós pesquisadores. Mas, naquele momento, na segunda metade dos anos 90, isso ainda não era possível. Tinha pouca gente trabalhando com homossexualidade e esses trabalhavam com enfoque em Aids e homossexualidades, e muito menos ainda sobre movimento social.

No final dos anos 90 e início dos anos 2000, a produção sobre os movimentos sociais tinha entrado em baixa devido ao processo

de redemocratização, com as noções de que os movimentos sociais não fariam mais transformações. Essa literatura sobre movimentos sociais fica um pouco em baixa no momento em que vou fazer a minha pesquisa. Muitas mudanças ocorreram e essas mudanças estão interligadas com questões das ações políticas internacionais, como, por exemplo, parceira, sustentabilidade, transversalidade, que são palavras que estão na agenda hoje.

O Estado começa a abrir os canais de interlocução com a sociedade civil, a partir da democratização, primeiro com as feministas, depois com o movimento homossexual. E isso por conta da epidemia do HIV/Aids. Então, tem um período aí que o Estado está dialogando com os movimentos sociais, mas ainda não com o movimento homossexual. E, quando se percebe que a Aids é uma questão de saúde pública, e não coisa de alguns grupos de riscos, aí surge o processo de interlocução do Estado com o movimento. O trabalho pioneiro de vários pesquisadores anteriores me permitiu fazer parte de um grupo que ainda é pequeno hoje, de pesquisadores que iniciam a carreira acadêmica trabalhando com temas das sexualidades ou homossexualidades. Durante muito tempo, as pessoas resolviam trabalhar com essa temática depois que elas estavam concursadas como professores. Por que isso? O Edward foi assim, da primeira geração que acabou com isso antes de concurso, não é? É complexo, e hoje em dia já dá para trazer isso, se estamos falando de mudança, vamos assinalar esta questão. O número de pesquisadores na temática tem crescido, inclusive com vários pesquisadores por várias regiões do país. Tem se multiplicado as pesquisas sobre homoparentalidade, religiosidades *gays*, movimento LGBT, consumo e homossexualidade, violência e homofobia, a intersecção entre homossexualidade e outros marcadores de diferença, outras expressões de gênero e sexualidades. Grupos de trabalho têm se formando e consolidado em várias regiões e universidades, assim como grupos de pesquisas, por iniciativa local ou por conta das políticas após o programa Brasil

sem Homofobia, em 2004. E isso tem ajudado bastante também na expansão da produção de conhecimento e, assim, a questão da sexualidade no Brasil, não é que ela nunca foi tema de pesquisa, se você pegar lá o que se chama de pensamento social brasileiro, Gilberto Freyre já falava de sexualidade e de sua importância, mas é só na década de 70 que os estudos da sexualidade se distanciam da concepção da criação de uma sociedade fortemente influenciada por características sexuais.

Os estudos sobre sexualidade começam a se constituir como um campo de investigação no Brasil. E esse campo de estudo está fortemente ligado, desde sempre, com o movimento feminista e com o movimento homossexual. Na década de 80, uma primeira tendência era trabalhar mulher e sexualidade, relações familiares, conjugais, os valores conjugais e patriarcais. Uma segunda tendência, com o Edward, estudava pessoas do mesmo sexo que se relacionavam entre si. E, na década de 1990, surgem muitas pautas de discussão. A Maria Teresa Citeli dá conta de 56 obras publicadas de 1970 a 1989 e 298 obras publicadas no período de 1990 a 2002 com o tema da sexualidade. Esses números são bastante ilustrativos do aumento dos estudos em sexualidade a partir da década de 90. Em 2005, em um texto ela informa que fez uma busca usando homoerotismo e homossexualidade e que apareceram 3.520 trabalhos associados a 1420 pesquisadores. Ela tinha feito uma busca semelhante a isso em 2001 e encontrou 490 trabalhos e 212 pesquisadores. Quase um ano depois, ela encontra um número muito maior.

As pesquisas do início da década de 90 estão ligadas com a epidemia do HIV/Aids, assim como as políticas públicas também. E os primeiros estudos, esses que vêm como resposta à epidemia, focam muito mais nos comportamentos sexuais do que nos significados desses comportamentos, não é? O que a gente pode dizer em termos de financiamentos, é que as agências internacionais e o programa DST/Aids têm sido muito importantes para esses

estudos. E as agências nacionais têm reconhecido essas pesquisas e as financiado. O próprio movimento LGBT tem demandado isso ao Estado. Se a gente for pensar assim a questão do aumento dos trabalhos na área, isso tem a ver com a estruturação de núcleos de pesquisa nas universidades, tem a ver também com a questão das revistas de conhecimento na área. E aí temos os *Cadernos Pagu*, a *Revista Estudos Feministas*, a *Bagoas*, a *Sexualidade, Saúde e Sociedade*, do Clam (Centro Latino-americano em Sexualidade e Direitos Humanos). Além disso, temos os programas de pós-graduação nas universidades.

Eu fiz um levantamento de grupos de estudo cadastrados no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e encontrei muitos grupos que trabalham gênero, mas são grupos de mulheres que trabalham gênero como categoria descritiva e não categoria de análise. E, quando trabalham com a sexualidade, trabalham numa perspectiva ainda normalizante. Quando vamos ver em que áreas estão situadas as pesquisas mais próximas desse diálogo, são grupos de pesquisas que estão na Psicologia, na Pedagogia ou nas Ciências Sociais. Então, as coisas têm mudado, mas nem tanto, né? E só para falar um pouquinho de movimento LGBT no final.

O movimento que surgiu na década de 1970, e o Edward falou que existiam 22 grupos, não é? Depois da epidemia do HIV, decresce esse número no segundo encontro nacional de grupos LGBT e eu falei com vocês no começo desta conversa, não é? Eu precisei dar uma garimpada do que tinha no começo da década de 80. E os estudos em cada região têm contado as histórias de cada região do país, e isso é interessante. Apesar de em 80 ter poucos grupos, mas foi o período fundamental, e o eixo Rio-Sampa, onde estava concentrado, vai se desfazer e ficará mais Nordeste, Rio de Janeiro, e Sampa se joga completamente na luta contra o HIV/Aids. O forte do movimento fica mesmo no Nordeste, com o GGB como primeira força para a criação dos grupos de homossexuais na região, e o

Triângulo Rosa, no Rio de Janeiro. O movimento vai ficando mais institucionalizado, e o GGB foi um dos primeiros grupos, junto com o Triângulo Rosa também, a exercer o direito de associação em torno da homossexualidade.

Mas, na década de 1990, isso toma um outro caráter. Já que se fala em terceiro setor, em ONG, e isso tudo muda muito a cara do movimento. Esse movimento que a gente vê na década de 1990, e que eu estudei. O movimento que dialoga com o Estado, que faz política pública, ele vai dialogar com o Judiciário. Passa a existir maior visibilidade, a mídia mostra mais homossexuais, e por aí vai. Legislação, em nível nacional, ainda não conseguimos aprovar, mas no Judiciário as coisas ainda vão um pouquinho melhor. E essa visibilidade do movimento LGBT vem acompanhada por uma reação conservadora. Muita coisa mudou, mas a gente tem também grandes desafios. Obrigada.

Luiz Mott (debatedor) - Fico feliz de ver a Keila dominando o conteúdo do que ela fala, de uma forma tão comunicativa, não é? Ela é uma das pérolas do meu colar de pérolas. Na verdade, das várias pessoas que eu tive a felicidade de encontrar nesse caminho, em 30 anos de militância, que estão ainda hoje militando. Como diria o Brecht, “os que lutam são bons, o que lutam mais tempo ainda são melhores, e os que lutam a vida toda são imprescindíveis”. E, como a Keila falou, seria bom que pensássemos assim.

Embora leis não mudem ideias, mas elas podem mudar a realidade, e eu fico esperançoso com o que pode acontecer. Não houve ainda o 13 de maio para os LGBT. Se eu chegar aqui e chamar você de preto ordinário, eu posso ser preso, mas se chamar alguém de viado descarado, vai depender da boa vontade do policial quanto a registrar a queixa.

Na qualidade de debatedor, eu anotei as três falas, e quero começar com o nós homossexuais. Essa palavra, só criada em 1869, e esse termo criado por um suposto médico, eu fiquei sabendo em um congresso que ele não era médico, e criou esse termo para tirar

os homossexuais, os pederastas, do domínio da polícia, saindo da categoria de criminosos, e o Foucault repete isso e eu não entendo como tantos *gays* e lésbicas não percebem o engodo que representa a negação da afirmação identitária, antes com Foucault e agora com a Teoria Queer e Judith Butler.

Aqui no Brasil há ainda muitos travestis que se identificam como homossexuais, muitas lésbicas e muitos grupos que se fundam como grupos identitários. Então, respeitem as pessoas que desejam e necessitam usar esses termos. Não é a ciência que tem que dizer como as pessoas precisam ser chamadas. Isso se chama alteridade, o princípio de respeitar o outro. O certo é que nós que já vivemos, eu e o Edward temos a mesma idade, ambos paulistanos, e nós somos contemporâneos de muitas teorias que foram modas fantásticas. Eu comecei com o funcionalismo, depois com o estruturalismo de Levi Strauss, sobre o qual tanta gente fez teses, e que hoje está desacreditada, depois o marxismo e outras. E nos últimos anos a Teoria Queer, que tem fascinado tantos intelectuais, e nós do movimento temos uma crítica a isso. Essa palavra “heteronormatividade”, que se fundou mote dos *queers*, já era utilizada como “heterossexismo”. Isso já vinha sendo usado. E, no aspecto desse questionamento de identidades fixas, e que muitos de nós queremos ter a identidade fixa, não queremos ser metamorfoses ambulantes. Isso é o referencial mais importante, como, para algumas negras lésbicas na Bahia, que não querem colocar a prioridade da sua afirmação política e existencial, uma vez que cada um sabe onde seu sapato aperta. O certo é que, infelizmente, essa popularização dessa teoria aqui no Brasil tem levado a problemas graves para os não *queers*. Há livros recentes, publicados pelo Ministério da Educação, onde só há autores *queers*. Um livro de 20 autores, quase todos *queers*, que não citam livros do GGB, que são fundamentais, citados internacionalmente.

Recentemente, uma professora do Paraná, que organizou uma coletânea sobre educação sexual, recebeu um parecer de um

assessor, de uma parecerista *queer*, que questionava como que ela escrevia um livro sem citar a Teoria Queer? Teorias passam, meus amigos, teorias passam. O que ficou de Malinowski¹ foram suas etnografias, pois seus conceitos teóricos passaram. O meu depoimento é que quem é de Teoria Queer e quem está nessa esquisitice, não discrimine quem não quer ser uma metamorfose ambulante, não deixe de citar trabalhos fundamentais porque têm outra orientação. E o estímulo que dou aos jovens estudantes, é de que existem outros temas na homossexualidade a serem estudados. Muito obrigado.

Fábio Ribeiro (Grupo Liberdade, Igualdade e Cidadania Homossexual, de Feira de Santana - GLICH) - Queria que vocês falassem da diversidade do movimento social hoje. Na década de 70-80, nós temos um movimento com o mote de sair do armário, com o GGB na década de 80 nós temos o mote da institucionalização do movimento. A partir de 1990, teremos o *boom* da Aids, mas o movimento não tinha tanta pulverização. Hoje, o que eu identifico no movimento é a institucionalização, dos movimentos que se constroem dentro da Universidade, as ONGs, e os movimentos sociais de fora, que não necessariamente são institucionalizados. Hoje temos o movimento social em locais diferentes. Como vocês veem os diálogos desses diversos movimentos, e como esses podem contribuir uns com os outros?

Autor não identificado - Keila, queria saber se você é a Keila do livro do Don Kulick.² Se sim, que você falasse do livro.

Júlio César Sanches (estudante da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia) - Minha pergunta vai para o Luiz Mott. Queria saber se você considera que a Teoria Queer confronta todos os discursos e todas as pesquisas que foram feitas antes dela. Você considera isso ou você acredita que é possível associar a Teoria Queer ao que já foi feito?

Edward MacRae - Inicialmente era uma homogeneidade nesses movimentos, era a questão de falar “Somos”, simplesmente

1
Bronisław Kasper
Malinowski (1884
– 1942) foi um
antropólogo polaco.
É considerado um
dos fundadores da
antropologia social.

2
KULICK, Don. *Travesti:
prostituição, sexo, gênero
e cultura no Brasil*. Rio
de Janeiro: Fiocruz,
2008.

dizer que estávamos presentes, e dizer que era algo muito subjetivo, não é? E daí teve esse momento de *boom*, que durou um ano, dois anos, e daí, por uma série de razões, perdeu-se a novidade. E daí surgiu um mercado gay que foi crescendo e, com muito mais atrativos para estas pessoas que iam nesse movimento principalmente para encontrar outras pessoas semelhantes. Ao invés de ir lá para reuniões e ficar brigando, que é o que acontece muito, elas iam para um bar, uma sauna. E daí os movimentos foram se unindo e, em seguida, o Somos se dividiu, e isso aí aconteceu em outros locais, e daí a Aids, os militantes não se aguentavam mais.

Eu mesmo deixei de estudar a sexualidade, pois eu não aguentava mais. Algumas pessoas, que eram minhas amigas e meus melhores amigos, que eram muito próximos, eu não queria nem ver. E assim era geral e, com a Aids, vem uma ameaça de que tudo aquilo, essa abertura, essas saunas, boates, que tinham, de alguma forma, sido conquistas, iam ser perdidas porque não se sabia como o vírus era transmitido. Havia toda uma história de que iam fechar as saunas, por exemplo, e assim os *gays* voltam para o armário e esses antigos militantes, que não se aguentavam mais, quando começaram a ver seus amigos morrerem, começaram a se juntar para ajudar.

A Aids formou, então, um grupo que teve uma reação rápida e que impediu que se tomassem atitudes políticas de saúde repressivas. Como eles eram conhecidos como aqueles que entendiam de *gays*, eram eles os consultados pelo Ministério da Saúde, para falar como era essa população. E eles já vinham com essa mensagem de que não podia ter repressão e que era necessário repensar e tal.

Outra coisa importante, logo em seguida, é que veio dinheiro do Estado. A gente vê o Entlaids. Não é a toa que tem Aids no nome e, certamente, é financiado pelo Ministério da Saúde. Então, isso foi muito importante e traça uma nova aparência para o movimento.

Keila Simpson - Sou eu mesmo que sou citada no livro dele. Esse livro a gente fez em 1997, e foi publicado agora a pouco aqui

no Brasil. Eu não sei se existem livros melhores que aquele, mas acredito que existem livros muitos bons.

Regina Facchini - Para o Fábio. O movimento social sempre foi muito diverso. O Edward conta uma história dos dois rachas, cada racha tinha pelo menos dois lados, certo? Foram as questões raciais que também... não era tão homogêneo, não é? O que a gente tem hoje é uma pluralidade um pouco maior. Mas, assim, o que eu sinto que fica no ar um pouco é essa pluralização, e eu fiz questão de falar, pois eu queria falar a respeito, entre identitários e não-identitários. Eu acho que, assim como as teorias passam, os modismos teóricos passam, o que é interessante da teoria vai ser sempre resgatado, e o que é interessante das etnografias será sempre resgatado. As tensões dos movimentos sociais também emergem e depois se desfazem. Eu já vi várias tensões desse tipo emergirem, e eu diria que hoje nós não temos só dois campos.

Eu diria que não é boa uma leitura de Butler dizer que ela é contra as identidades, pois a própria Judith Butler faz a crítica da identidade mulher, mas em momento algum ela vai dizer que tenha que se jogar as identidades no lixo. E uma coisa é postura para fazer a leitura teórica de um material de pesquisa, outra coisa é postura para ativismo. A maior parte das pessoas das pesquisas de gênero faz coisas que não são muito diferentes, coisa que o Mott fez aqui. O Mott diz que é identitário, que a afirmação é fundamental para fazer política. Mott e Butler concordam. Onde é que fica essa coisa do não-identitário, as identidades podem ser jogadas fora, eu não sei exatamente de onde vem isso. Ou, se há uma polarização, ela é mais dita do que realmente existente. Se ela existe vamos pensar que não é da literatura que tem sido trabalhada no Brasil. Pois da literatura *queer* o que mais vingou no Brasil foi Judith Butler. E se não foi ela quem disse para jogar as identidades no lixo, quem foi que disse? E que tensão é essa?

Luiz Mott - A palavra lixo não fui eu quem produziu e nem atribuí a Judith Butler a ideia de que é necessário jogar as identidades no

lixo. Mas, Foucault, que chegou aqui na Bahia, e tem no imaginário oral que ele subiu no elevador Lacerda com um negro ascensorista, e ele parou no meio e fez um boquete (no negro). Um homem que nunca teve uma afirmação identitária retumbante, que era *gay* e portador do HIV, e que, segundo a sua interpretação de fontes, e não fontes primárias, de arquivos, mas fontes secundárias, um homem que coloca que só podemos falar em homossexualidade a partir da criação da palavra, retirando da população homossexual, mesmo que cientificamente perfeitíssimo, uma genealogia, tirando todos esses que praticaram a homossexualidade, como Platão, Sócrates, Zumbi e tantos outros. Para nós que não temos ícones, eu dizer que Santos Dumont era homossexual dá orgulho, dá autoestima para nós. Então, homossexuais contemporâneos, acadêmicos, repetindo isso de novo? É tirar da militância os homossexuais, como os negros resgataram tantas personalidade como negras, de modo que a mesma coisa em relação à Butler.

É curioso que a maioria, eu vi fotos da Judith, além de todas serem de tradição judaica, o que mostra uma carga de preconceito, de fobias, a mesma que o Freud teve, eu estou falando que existe um componente cultural no berço que, para o Freud, tudo que não era sexo papai mamãe, heterossexual, era perversão. Aí vem a Butler e a Teoria Queer e, na medida em que estimulam e que valorizam essas formas, não apenas as três orientações sexuais, dizendo que existem muito mais variantes... Claro, isso nós sabemos desde os tempos dos construcionistas. E por isso que no programa do Jô Soares eu falei, ninguém nasce naturalmente heterossexual, de modo que, lastimavelmente, o que chega aqui no Brasil, em termos de transmissão em português da Teoria Queer, é discriminação daqueles pareceristas para quem não é *queer*. Um exemplo é dessa professora do Paraná. Eu vi o parecer dizendo que o livro que ela fez, e que foi publicado pelo Ministério da Saúde, admirava que ela não citava autores *queer*. Existe felizmente o movimento LGBT que vê com muitos maus olhos essa história do Foucault, como da Teoria

Queer, de questionar a nossa afirmação enquanto *gays* e lésbicas. Se os negros têm orgulho de serem negros, embora sejam muitos deles mestiços, eles têm essa afirmação identitária. E nós *gays*? Muitos de nós *gays* ainda não saímos do armário. Eu considero isso um desserviço ao nosso processo de emancipação. Infelizmente...

Djalma Thürler - Acabou o nosso tempo. Agora teremos o lançamento de livros e depois a segunda mesa para continuarmos os nossos debates. Obrigado.

Mesa 2 - Os estudos, políticas e direitos sobre o corpo e a saúde LGBT no Brasil pós-stonewall

No evento Stonewall 40 + o que no Brasil?, também no dia 15 de setembro de 2010, ocorreu o debate com o tema Os estudos, políticas e direitos sobre o corpo e a saúde LGBT no Brasil pós-Stonewall. Participaram da mesa o Dr. Wilton Garcia (professor da Universidade Braz Cubas (UBC), autor dos livros Corpo, mídia e representação: estudos contemporâneos e Homoerotismo & imagem no Brasil), a Dra. Berenice Bento (professora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, coordenadora do Núcleo de Estudos Interdisciplinares em Diversidade Sexual, Gêneros e Direitos Humanos, autora dos livros A (re) invenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual e O que é transexualidade?), e o Dr. Fernando Seffner (professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, autor de dezenas de textos sobre situações de vulnerabilidade a Aids, representações culturais das masculinidades homossexuais e bissexuais e gênero). A coordenação foi realizada pela Dra. Milena Brito (professora da

UFBA) e a debatedora foi Tess Chamusca Pirajá (mestranda do Programa Multidisciplinar em Cultura e Sociedade e integrante do grupo de pesquisa em Cultura e Sexualidade, da UFBA).

Fernando Seffner - O que pedem para a gente falar é tudo o que aconteceu no Brasil depois de 1969, com os ativistas e os pesquisadores. O pessoal da organização não foi nada modesto quando traçou o tema geral da mesa, não é mesmo? Isso amedronta e coloca a gente numa situação de que, se é tão grande, precisamos passar uma tesoura e fazer um corte. Se eu acertei no corte, ótimo, vamos ver.

O Seminário é bastante vasto e com uma ideia muito polêmica, que é a de avaliar o período todo, no caso dessa mesa, com esse recorte de corpo e saúde, como colocado claramente no título. Eu estabeleci algumas questões orientadoras. Eu estabeleci, para meu governo, partir dessa afirmação/constatação de que, nos últimos 20 a 30 anos, efetivamente boa parte do movimento *gay* no Brasil andou e anda até hoje vinculado ao financiamento com a área da saúde em geral e com setores que cuidam da Aids particularmente, seja em que nível for, federal, estadual, municipal, mundial. Eu queria tirar daqui uma questão que eu acho que faz um pouco o papel de avaliação. A questão de pensar que complicações isso têm para o movimento LGBT. E eu não tenho uma avaliação absolutamente clara disso, mas eu acho que essa questão é bastante pertinente. Eu queria partir deste cenário que é sobre afirmação que eu fiz: muito do que se fez relacionado com a população LGBT tem ou teve uma interlocução de ordem financeira, institucional, estatal, programática, com o que foi feito em vinculação com a Aids.

Para mim, de fato, é amplamente exitosa essa trajetória tanto da Aids quanto do movimento LGBT. O quadro dos últimos 20/30 anos, ele é um quadro de avanços, de mudanças dos cenários, de melhoria das condições, de mudanças das agendas. Então, eu sou otimista em relação às mudanças que aconteceram nos últimos anos, tanto como pesquisador como ativista, já que eu tenho uma inserção militante de alguns anos e eu sou ativista como uma

simples bicha que vive em Porto Alegre desde que nasceu. E que vive muito melhor agora do que há 20 anos. Se eu resolvesse julgar esses anos unicamente pela minha modesta vidinha *gay* em Porto Alegre, eu diria que ela está muito melhor, e eu sei que isso foi fruto de uma série de conquistas. Muito da qualidade em resposta à Aids, no Brasil, e que hoje em dia chama atenção no mundo todo, deriva desse caldo no qual as bichas participaram. E eu digo com muito orgulho que deixei meu tijolinho nesse negócio.

Eu agora queria passar para este outro *slide*. Eu queria ver estas implicações e tudo mais e queria dizer por que eu recortei esta questão. Na verdade, eu tenho feito coisas para o Ministério da Saúde, que tem me permitido examinar melhor como é que, a partir do Estado, se enxerga a resposta à Aids e, é claro, é nisso que eu tenho trabalhado. Como é que nela se coloca o movimento *gay*? Isso levanta algumas preocupações. Eu queria colocar outro elemento que ajuda a pensar, ainda antes de falar o principal: queria ampliar um pouco para poder pensar uma coisa mundial também. A coisa do movimento LGBT, da bichice no Brasil, ela também não se desenvolveu nesses anos sem uma conexão com os acontecimentos mundiais. O primeiro dos elementos é esse que tem a ver com a questão da Aids, e o segundo é um certo caráter global de ser *gay* hoje em dia. As bichas são com certeza as mais globalizadas no sentido de como elas se percebem em cada lugar do mundo, e também de como se constrói a inserção do indivíduo no mundo *gay*, seja morando em Salvador ou Nova Iorque. Eu acho que isso traz uma marca também para as coisas que nós fazemos de movimento LGBT no Brasil, que é um alinhamento também com coisas internacionais. Essa não é uma marca de todos os movimentos sociais, alguns têm estratégias mais localizadas, e pouco articuladas mundialmente.

Eu percebo que nós temos sobre a nossa cabeça dois determinantes internacionais interessantes: um derivado da Aids, já que essa doença é ultra globalizada, e vivemos por outro lado a

questão *gay*, lésbica também muito globalizada. E me refiro mais a questão *gay*, que conheço um pouco melhor. Ela, na verdade, comporta um componente de internacionalização e eu acho isso superinteressante de olhar. E eu quero começar a alinhar os meus temores, para fazer uma avaliação destes anos todos, como pede o título da mesa, com essas duas informações claras.

O primeiro ponto da minha avaliação: o caráter global de ser *gay*, me desculpem, mas vou me referir à homossexualidade masculina, pois é o que estudo, esse caráter internacional eu acho ele cheio de problemas. O primeiro é pressupor a ideia de uma bichice que atravessa raça e continente, e realidade social, que se reconhece na bicha nova-iorquina, a partir de uma coisa que seria uma essência de homossexualidade que todos teriam. Isso é complicado, ainda mais que, numa certa hierarquia, nós não somos as bichas nova-iorquinas, nós não estávamos no Stonewall, e a gente tem incorporado isso muito acriticamente. A ideia de que o movimento *gay* é uma coisa mundial é boa como luta, mas me incomoda como pressuposição de uma identidade mundial. As realidades locais são muito diferenciadas e essas coisas ditas mundiais terminam tomando um caráter branco, europeu ou norte-americano, amplamente ligado a certos hábitos de consumo. Elas têm mais a cara do Brad Pitt do que da bichinha dos Aflitos¹. Então, eu tenho um temor desse reconhecimento que, hoje em dia, eu vejo em gerações mais jovens, em já se imaginar como pertencendo a uma bichice internacionalizada, mais atenta ao internacional do que ao local.

A outra questão dessas pautas mundiais é que nós temos, hoje em dia, um conjunto de lutas mundiais, e aí começamos a comparar os países. Ainda mais eu, que moro perto da Argentina, e estamos todas furiosas com as bichas argentinas, pois elas já podem casar. Então, essa coisa estabeleceu uma hierarquia de quem conquistou o quê e de quem não conquistou. Eu acho isso bastante complicado no sentido de pautas mundiais, supondo-se que todas queiram casar.

¹ Palestrante está se referindo a uma região do Centro de Salvador.

Em resumo, é nítida uma tendência a julgar os movimentos LGBT dos países tendo em vista a conquista ou não de pautas mundiais. Não sei se isso é bom, como se a luta fosse feita de ações padrão, em todo mundo, e cada país vai pouco a pouco conquistando isso, alguns mais à frente, outros mais atrás.

Um segundo temor, a partir da avaliação, outro problema com a pauta mundial, é que eu acho que ela é muito normalizadora. Ou seja, eu aqui vou fazer uma divisão também grosseira, no sentindo de largos traços, entre duas coisas: uma é nascer bicha no mundo, eu em Porto Alegre, e dizer o seguinte: eu quero tudo que os outros têm, quero tudo que meu irmão hétero já tem em termos de direitos. A pauta mundial está muito ancorada numa reificação desse modelo. Vocês me desculpem, mas estou fazendo um papel provocante e eu acho que estamos indo para uma coisa muito conservadora. Daqui a pouco, nós vamos reivindicar uma coisa que minha avó italiana concorda com tudo: casar, ter filhos, ser fiel, seguir as forças armadas, uma série de coisas. Vou parar por aqui, mas é uma questão que preocupa. Dito de outro modo, o referente das nossas lutas é o modelo dos direitos heterossexuais? Ou não temos que inventar novos direitos?

Eu queria colocar agora, com relação a área da saúde, os outros dois temores: o primeiro deles é a excessiva vinculação com o Estado, e eu sei disso pois sou um servidor público, toda vida fui, é onde as bichas gostam de trabalhar e podem fazer as coisas sem serem demitidas, eu não tenho dúvidas de que esse foi um dos motivos que me levou ao serviço público. Hoje em dia, temos uma imensa captura pela lógica do Estado, lógica essa fatalmente fragmentadora, pois não existe um ministério da revolução, da mudança social, existem milhões de guichês, milhões de balcões para pequenas coisas. Eu próprio e toda uma gente com quem eu convivo, é um tal de correr atrás do guichê do financiamento que está, digamos, bombando. Esse é um temor que eu tenho. Temor que aquilo que se chame de movimento LGBT seja nada menos

que o atendimento a mil e quinhentas demandas do Estado, que vá fazer algumas coisas que o Estado não consegue, ou que ele não se interessa por fazer, e que simplesmente terceiriza para que façamos, nós, do movimento LGBT, e nós da academia também.

A segunda questão que eu acho mais complicada e, eu imagino, vou pisar nos calos de alguns: nós andamos processando muitas coisas com a linguagem da saúde, cada vez mais importamos categorias de análise da área da saúde para compreender fenômenos do mundo social LGBT. Ou seja, a minha ideia é que as bichas, hoje em dia, têm uma visão medicalizante, patologizante, psicologizante das coisas cada vez mais forte. E, muitas vezes, quando usamos a palavra homofobia, nós nos referimos a um ódio que a pessoa é portadora. E daí a recomendar ritalina (medicamento) ou um tratamento, ou a cadeia, é um passo. Assim, a relação social não é colocada em questão e muito menos se transforma. Eu não sou nada simpático a essas definições com fobia – transfobia, lesbofobia, bifobia, homofobia... Qual a diferença de um sujeito que não gosta de travesti e um sujeito que não gosta de mim que sou uma bicha? Isso cai tudo numa questão de abjeção e eu acho que a excessiva fragmentação é boa para o Estado, que cria um guichezinho para cada coisa. Eu quero ver o que vamos fazer quando pegarmos uma pessoa que matou um de cada categoria, como vamos classificar o sujeito? Polifobia?

A outra questão é a da visibilidade. Nas asas da saúde nós temos tido muita visibilidade. Eu acho ótima a visibilidade, até porque eu que sou um João ninguém, lá em Porto Alegre, já apareci um monte de vezes na tevê e já viajei por causa da visibilidade, só porque eu falei que era viado antes de muita gente. O que eu acho é que a gente tem tido cada vez mais a visibilidade de alguns estilos de vida, em detrimento de outros. As novelas e outros produtos culturais, elas cobram um preço elevado para nos mostrar, mostram sempre as comportadinhas, as brancas, as limpinhas, as que não são muito fechativas, que não fazem banheirão, que não vão no cinemão... E

o que eu acho? Eu acho o seguinte: a gente tem hoje em dia uma enorme dificuldade em valorizar outros modos de ser *gay* para além do casamento, e eu vejo isso na relação com os alunos, eu tenho alunos com 19 anos, é difícil dizer para eles que uma pessoa pode ser feliz sendo um *gay* solteiro e que a vida inteira teve histórias com homens héteros casados e vive feliz até o fim da vida assim.

Agora eu vou dizer uma coisa que é mais complicada, provocação para pensar: eu conheço milhões de bichas em Porto Alegre mais velhas que se dão muito bem na relação com indivíduos mais jovens, e hoje em dia nós ganhamos um medo de politizar isso, por conta do pânico moral da pedofilia. Só sabemos dizer que a pedofilia é ruim e nós sabemos que a homossexualidade, em muitas sociedades, se caracterizou pelo amor de um sujeito mais velho por um mais novo. Nós queremos dizer, educadamente, o que é possível dizer, e é claro que não terá um edital do Ministério da Saúde para tratar daqueles que gostam de gente mais nova. Agora, eu tenho horrores de amigos que gostam, e não apenas gostam, mas chegam aos 60 anos muito felizes, eles e os gurus ao redor deles. Assim como conheço várias bichas, e eu já fiz essa linha, de só atender homem casados, e não pensam em ser casar. Isso gera menos incomodação, é uma garantia, e nós temos dificuldade de publicizar esses movimentos. E queria colocar esse texto com o qual vocês podem fazer uma clara relação com a seguinte chamada: “o casamento *gay* no México salvará muitas vidas”. E por que isso? Porque vai tirar as bichas do cinemão, haverá mais controle social, elas se cuidarão. Isso é um texto de autoridades *gays* no México! Para mim, é uma demonstração de que muitas das nossas reivindicações têm sido capturadas pela saúde pública, que nos coloca algumas limitações e cobra de nós algumas coisas.

Esse próximo *slide* tem muito a ver com a luta da Berenice Bento. Nós nos envolvemos em brigas para tirar as coisas de gênero da área da Saúde e é complicado, pois muito do que é financiado parte desses pressupostos. Eu queria dizer que, das cinco vezes que eu fui para Nova Iorque, sempre por um motivo acadêmico, o evento acabou e a

bicha se embrenhou lá por uns dois meses e semanas, fiz o que tinha que fazer e depois fui lá bater cabelo. E eu fui cinco vezes nesse bar (mostra foto no Bar Stonewall Inn), não tem como não ir. Eu sou velho, eu sou da geração dessas coisas, e é claro que esse lugar é importante para mim. A última vez foi agora em julho de 2010, passei um mês na Columbia University, e o que acontece: esse bar foi sucessivamente transformando todo o bairro. Ele está cada vez mais rodeado de coisas absolutamente sofisticadas, e é disso que eu tenho medo. Para poupá-los, só fiz a fotografia do bar de antigamente, e ele está igualzinho, e as bichas lá dentro tudo tem 80 anos. Logo ao redor tem uma loja da Hugo Boss, tem uma sorveteria italiana, restaurantes orientais super chiques, todos voltados ao público LGBT, claro que aqueles que podem pagar. Numa palavra, houve um processo de enobrecimento urbano. E eu me dou conta como lá a questão da homossexualidade conseguiu uma aceitação pela via do consumo. Lá, bicha é turismo, bicha é transatlântico e, inclusive, eu invejo que elas tenham condições de fazer tudo isso. Eu acho que, às vezes, nós temos um pouco esse caminho, não é? Obrigado pela atenção.

Wilton Garcia - Vou pedir licença a vocês porque fiz um texto e gostaria de lê-lo. Minha dinâmica é a seguinte: eu leio algumas páginas, passo um fragmento de um audiovisual e faço, então, minhas considerações finais. Para o texto que preparei, fui um pouco subversivo, fui além da proposta da mesa, ao pensar em uma ideia de corpo e saúde mais relacionada inclusive à saúde social, e uma saúde, inclusive, que terá um diálogo mais marcado com a arte e a comunicação. É boa a indicação do professor Fernando Seffner, pois isso acaba gerando um diálogo. (Obs: o palestrante passa a ler o texto publicado nesta coletânea, revisado para essa publicação).

Neste conjunto, corpo e *performance* reiteram-se como constructo do cotidiano, para além do enredo da vida. *Performance* ultrapassa a ideia de uma ação artística, políticas, é um intenso viver da estrutura do desejo. Obrigado.

Berenice Bento - Eu fiquei com o mesmo problema do Fernando. Ao ler o título da mesa eu escrevi um texto, trabalhando a relação corpo e saúde, e transexualidade, que é meu ponto de pesquisa e militância. Mas abandonei esse texto e decidi pensar como o Estado lida com a questão da autonomia do corpo. Nós não temos autonomia nenhuma diante do corpo. O que eu vou apresentar hoje é um texto. Existe um verdadeiro *boom* de pesquisas nas Universidades sobre as sexualidades, transexualidades e travestilidades. É absolutamente impressionante o que está acontecendo nesse país e eu, como sou estudiosa *queer*, posso dizer que existe hoje uma gama considerável de pesquisas que trabalham com os estudos *queer*. Não é a toa que o Miguel Vale de Almeida elege os estudos *queer* para bater². Isso é sintomático, pois existe hoje uma grande influência desses estudos, desses “academicismos” no movimento social, felizmente.

O texto vai pensar essa relação de fazer política e de fazer ciência. No segundo momento, trago um exemplo, uma ruptura *queer*, que foi a disputa em torno da lei de identidade de gênero na Espanha. E isso foi um fato, e eu vou narrar isso para vocês. Depois, faço uma discussão sobre como eu penso o feminismo, um feminismo pós-identitário, no qual o essencial não é o útero. Infelizmente, para o professor Mott, eu gostaria de dizer que me identifico com o Foucault (Obs: a palestrante passa a ler o texto que integra essa coletânea, e que foi especialmente revisado para a publicação).

Tess Chamusca Pirajá (debatedora) - A saúde LGBT está vinculada ao Estado e sabemos que vivemos grandes avanços. Nós temos uma política nacional de saúde integral LGBT e, nessa política nacional, temos como objetivo estabelecer protocolo para as travestis poderem colocar próteses de silicone através do SUS e também retirar o silicone industrial. Se pensarmos assim, todas essas políticas, sim, elas representam um avanço. Mas, por outro lado, essa medicalização do discurso implica uma normalização. E se formos pensar no caso de todas transexuais e todos os

² Palestrante se refere à conferência de encerramento do 9º Fazendo Gênero, realizada em Florianópolis, no dia 26 de agosto de 2010. Leia nesta coletânea o texto de Richard Miskolci, que elabora uma crítica à conferência do pesquisador português.

transexuais, que Berenice falou que não necessariamente querem ser “transexuais de verdade”, eles/elas não encontrarão espaço.

Tem uma coisa que me chamou muita atenção também e deu um nó na minha cabeça quando eu li: é você pensar nos direitos reprodutivos das e dos transexuais. Poxa, se o homem trans quer fazer a mastectomia e ele não tem interesse em tirar o útero, enfim, é o direito reprodutivo da pessoa! E se a mulher não acha necessário tirar o pênis, quem é o Estado para tirar esse direito da pessoa? Então, enfim, eu acho que é uma obrigação para todo mundo conhecer todas essas políticas e cobrar para que não necessariamente a gente precise se adequar às normas para ter esse direito. É isso.

Luiz Mott - Parabéns à mesa, muito diversificada, tenho alguns comentários. Primeiro para o Seffner, já participamos de debates juntos em outras situações. Você disse que, nos últimos 30 anos, a sua condição enquanto bichinha do Rio Grande do Sul melhorou bastante. Isso porque tem o movimento homossexual há 30 anos lutando para conseguir direitos, exigindo leis, denunciando violências. Porto Alegre teve a primeira lei contra homofobia. De modo que, tem aí todo um trabalho de formiguinha, incansável, incessante, com muitos grupos trabalhando para garantir direitos elementares. Agora, se tem alteridade ou respeito à diversidade, isso implica que, do mesmo modo como você está com uma blusa xadrezinha, tipo mauricinho, tem uns que gostam de saia, tem um rapaz aqui que está de saia, há aqueles que acham, aqueles *gays* e aquelas lésbicas e inclusive travestis, que encontram no casamento, por exemplo, na luta pela união estável, a sua felicidade, acham que vão encontrar a felicidade. Então, a gente precisa ser diverso inclusive para repetir certos modelos que não são exclusivamente heterossexuais ou heteronormativos. Acho que seremos suficientemente sábios e militantes e ousados para depois de aprovar o casamento optarmos pelo divórcio, ou pela poligamia, de modo que direitos iguais, nem menos e nem mais. Quero, através

da igualdade de direitos, abrir mão de lutar pelo direito à herança, ao casamento etc. e é a gente repetir o modelo que a gente tem, que encontramos muitos *gays* que estão felizes transando com homens casados, provavelmente clandestinamente, no armário. De modo que, eu considero que é uma visão modernozza, mas que diz respeito ao direito a isonomia e igualdade. Rapidamente, em relação com a Teoria Queer: a afirmação da Berenice que a teoria é uma prática. Isso é um blá blá blá, você dizer que a teoria é por natureza contra o poder, tem teorias capitalistas, teorias aristocráticas que não são contra o poder. E Durkheim falava: a sociologia não valeria meia hora de reflexão se não trouxer a felicidade humana... (coordenadora corta a fala e passa para o próximo inscrito).

Nilton Luz - Acho que não precisa corta assim também não, né? Sou Nilton, da Rede Afro LGBT. Várias dúvidas que surgiram durante as duas falas, de Fernando e de Berenice, do Wilton também, mas principalmente as duas primeiras, pois encontrei algumas questões parecidas e outras divergentes. Eu queria colocar duas questões. Acho fundamental a gente saber que a luta é por igualdade de direitos, obviamente que na igualdade de direitos se reconhecem as diferenças. Ela não é para que as relações sejam iguais ou pautadas pelo que se tem. Então, se você pede, o Mott falou de união estável, casamento, e se você pede união estável, você pede igualdade de direitos. Se as pessoas vão se casar ou não, isso aí é outro debate. Nós sabemos que fora do casamento nós acabamos colocando nossas relações íntimas como relações heterossexuais, não é? Entre dois homens, não importa se são dois homens, você tem o que quer comandar, o que quer ser o macho, com as mulheres também, né? Então, direito é uma coisa e outra coisa é a questão da forma como essas ações se colocam.

Outra questão, aí já é um questionamento mesmo: a dúvida que fica entre como é que você discute essa questão das categorias identitárias, das identidades e tudo mais e, aliás, é o tema do debate de amanhã, em relação à Teoria Queer: como é que você

luta sem você reconhecer essas diferenças, e a Teoria Queer fala, não, na política tudo bem, tem que ter identidade, mas como falar de identidade só na política se em outras esferas da sociedade ela não existe? A política é uma questão de interpretação, enfim, isso sempre fica em dúvida e eu gostaria que vocês tratassem desse tema. Obrigado.

Regina Facchini - Minha pergunta não é direcionada para ninguém específico, quem se sentir à vontade pode responder. Na verdade é um pouco sobre as reflexões provocadas pelo que foi colocado pela mesa. Eu fico lembrando muito aqui da Ruth Cardoso, quando ela dizia, é na época que ela escrevia sobre movimento social, já faz muito tempo, da questão do Estado, não é? Que muitas vezes a gente atribui diversidade, pluralidade, só para sociedade civil, e para o Estado não. Ele sempre é visto de uma maneira homogeneizada. E eu fico pensando o quanto a gente não homogeneiza e, às vezes, falta um pouco fazer como que uma etnografia, não é? Do funcionamento do Estado, de quem são esses autores, e de qual é essa pluralidade interna quando a gente fala do Estado.

Outra questão: eu fico me perguntando, e é uma dúvida sincera mesmo, tanto no lugar de pesquisadora como no lugar de ativista, se a política identitária e se a política não identitária são mutuamente excludentes ou se elas podem viver com diferentes estratégias. Até porque se temos políticas de coalizão, se temos essencialismo estratégico, políticas de solidariedade, todas como possibilidades para além da política identitária, será que só uma dessas coisas pode acontecer? Em que medida é possível compor uma ação política com várias estratégias?

Carol Bandeira - Gostaria só de registrar que eu fico muito feliz com a mudança do discurso. Eu participei de um evento sobre o mesmo tema há aproximadamente nove anos e não se falava de coisas realmente bacanas como a Berenice falou da falência das políticas identitárias. O que eu queria falar aqui é que quando se

fala da pluralidade da existência, e isso de ser tolhido por uma conceituação oficial, eu questiono a posição dos bissexuais. Por que na maioria dos eventos não se fala sobre o bissexual? O bissexual, assim como a trans, se torna uma figura que não se encaixa em nada. Então, foi muito bacana a fala da Keila em dizer: nós não queremos ser mulheres e nem homens, apenas trans. É aquela história de que o bi é aquela pessoa indefinida, e vai ter o bi que vai dizer: eu não tenho que escolher, eu quero ser o bi, pois se ele vai para o campo hétero, as pessoas vão dizer, aí que horrível, ela é *gay*, e se ela vai para o campo *gay*, será tido como indefinida. Então, eu deixo esse questionamento para que se pense também nesse universo que, de alguma forma, é também esquecido. Obrigada.

Fernando Seffner - Só queria deixar uma coisa clara, se não ficou, que é a seguinte: em momento algum eu acho que é errado que alguma bicha case, aliás, se eu achasse isso não teria amigos, pois a maioria das que me rodeiam em Porto Alegre estão ansiosas por fazer isso. Vou ser bem claro: para mim existem dois eixos de luta política, um é o da igualdade, eu quero tudo que minha irmã (hétero) tem direito, eu acho que nesse eixo nós fomos eficientes. Eu sinto falta do eixo da novidade. Eu não acho que a luta se resume a conseguir para mim que sou uma bicha todos os direitos dos meus primos que são héteros. Isso reifica que vida que é feliz é a vida que tem o direito dos outros. E o caminho que tu acabaste de apontar (eu quero o direito de casar para ter o direito de me divorciar), eu não sei se o caminho é esse, se eu já sei que vou me divorciar... Eu quero o eixo da luta política pela novidade. Para mim, o eixo da luta política pela novidade, e eu confesso que sentei nesse auditório e fiquei muito surpreso com essas discussões, da Teoria Queer, e eu venho de um ambiente onde sou muito contaminado por isso, por conta dos meus colegas, e eu vejo que vocês já vieram preparados, e eu não tinha ideia que aqui teria uma certa hostilidade com o tema.

Respondendo a segunda questão, acho que é bastante evidente que nós apostamos, nos últimos anos, como movimento, e não

estou me colocando de fora, estou fazendo isso como autoavaliação também, nas políticas das identidades e levamos isso à exaustão. Nós trabalhamos produzindo identidades. Eu acho que a Teoria Queer é muito saudável para mudar o foco das identidades e perceber o seguinte: quais são os mecanismos que produzem e sustentam essas abjeções? Não sei se tu concordaria, mas para mim isso é uma definição bastante boa do que quer o *queer*. Parece que existe uma ideia, e a Regina explorou isso, e eu concordo, que a superação de uma política identitária levaria fatalmente a condenação de quem faz isso e ao abandono das políticas identitárias... Gente, pelo amor de Deus, a maioria das ideias políticas, quando se diz que foi superada, essa superação não implica uma eliminação ou destruição... Eu me considero mais confortável, para definir a minha posição, como pós-estruturalista. Pós-estruturalismo não significa destruição do estruturalismo, significa uma ultrapassagem, um além dele... As identidades ficaram sacrossantas? Parece que não se pode atacar que já se fica ofendida e é traidor, *hello* né bicha? Eu acho que dá para ultrapassá-las sem ser traidor.

Wilton Garcia - Gostaria de fazer só uma observação. É que, na verdade, nessa discussão parece que a gente não olha para o trânsito. E, por mais que a gente aqui olhe, essa ou aquela escola, aquele movimento, esta ou aquela teoria, a sensação é que a gente está querendo buscar em seu discurso uma condição de poder. E acho que nos interessa muito mais, e o filme demonstra isso, aquilo que está em trânsito, aquilo que se negocia. E se a gente pensar o país como diversidade, todos estamos de parabéns, pois estamos aqui discutindo cada ponto. Agora, querendo ou não, entendo que não é fácil estabelecer o programa. O problema é que queremos estabelecer de um lugar que se fixa, e a gente não pode negar que fixar vai dar problema. Então, talvez, o que é mais rentável, de modo geral, é o trânsito, o entre lugar... Obrigado!

Berenice Bento - Realmente, é muito para agradecer, não é? E dizer que a gente depois vai sair, vai para um bar e podemos

continuar conversando. Para mim, teoria é prática. O efeito das coisas que eu escrevo tem, e eu não controlo totalmente, força de transformação, porque tem efeito sobre a minha subjetividade, a minha forma de estar no mundo, não é? Toda prática tem teoria e o texto é teoria, e o texto é teoria e é prática. Aquilo que escrevo não fica guardadinho, aquilo que o professor Mott escreve não fica guardadinho, é uma teoria que produz prática, então, para mim, não é nem que produz prática, teoria é prática.

A gente fala da identidade e fala muito em adentrar no campo da luta por transformação, mas quando eu falo de identidade, eu falo muito no malefício das identidades nacionais, as guerras em torno das identidades religiosas, não é? Do ter um lugar fixo. Eu sou mulçumano, eu sou religioso, a história da humanidade tem sido a luta para se construir um lugar em torno das identidades, a identidade superior nazista, o alemão é que é superior, e quando a gente pensa identidade temos que pensar numa coisa muito mais ampla dos seus efeitos exclusivamente na questão dos movimentos sociais, mas os múltiplos efeitos do que é pensar o mundo a partir de um lugar fixo. E aí, quando falo dos malefícios da identidade, de não fazer o exercício da tradução cultural, no sentido de escutar o outro e tentar entender o que o outro fala, não pela minha lógica, mas pela lógica do outro na construção da relação humana.

A identidade te coloca em um lugar de zona de conforto e de autoridade diante do outro que, muitas vezes, eu não consigo conviver e a única possibilidade de conviver é a eliminação. E quando pensa a identidade, e fazendo um recorte para a diversidade sexual e de gênero, mas penso de uma forma muito mais ampla nos efeitos do lugar da identidade nas questões da nacionalidade, da religião... As guerras, quais os efeitos de defender um lugar meu? O meu lugar! Bom, eu não vou continuar não, porque assim, sendo a questão maior as identidades, pensar os efeitos de micropolíticas identitárias, por que só agora os homens transexuais conseguiram ter um parecer do Conselho Federal de Medicina para conseguir a

cidadania cirúrgica? Por que a militância transexual feminina na hora de fazer, não, não, nós somos mulheres transexuais vamos lutar pela nossa cirurgia, que venham os homens trans e lutem por ela... Então, nós podemos pegar desde os efeitos micros da política, da disputa pelos recursos que estão no Estado, de lugares de privilégios, de lugares de fala privilegiadas, como é o caso do movimento de mulheres do Brasil, que continua produzindo a mulher vitimizada, pois isso gera recursos e benefícios. E eu posso falar de múltiplos exemplos e a discussão é muito mais ampla do que ficar discutindo questões particulares...

Milena Brito (coordenadora) - Bom, acabou o nosso tempo e a discussão continua agora no bar Âncora do Marujo.

Mesa 3 - Estudos, políticas e os marcadores sociais da diferença na comunidade LGBT no Brasil pós-Stonewall

A mesa redonda com o tema *Estudos, políticas e os marcadores sociais da diferença na comunidade LGBT no Brasil pós-Stonewall* foi realizada no segundo dia do evento *Stonewall 40 + o que no Brasil?*, 16 de setembro de 2010. Os participantes foram: Dr. Júlio Simões (professor de antropologia na Universidade de São Paulo, coautor do livro *Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT*), Dr. Osmundo Pinho (professor da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, autor de vários artigos sobre relações raciais, identidades sociais, sexualidade e gênero), e a Dra. Larissa Pelúcio (autora do livro *Abjeção e desejo - uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*, professora de antropologia na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho). A coordenação ficou a cargo de Gilmaro Nogueira (mestrando do Programa Multidisciplinar em Cultura e Sociedade e integrante do grupo de pesquisa em Cultura e Sexualidade, ambos da UFBA).

O debatedor foi Nilton Luz (integrante do Fórum Baiano LGBT).

Júlio Simões - Para dar conta do tema proposto gostaria de compartilhar um breve esforço de cruzar dados de pesquisas diferentes, nas quais estive envolvido nos últimos anos, seja como participante, coordenador, orientador ou acompanhador. (Palestrante começa a ler o texto que integra essa coletânea).

Osmundo Pinho - Eu vou tentar aqui desenvolver uma reflexão a partir de uma base empírica certamente bem mais modesta que aquela que o professor Júlio Simões pôde utilizar para avançar aqui nas suas interessantes reflexões e interpretações. Mantendo o espírito que eu acho que de algum modo norteia esta atividade, eu tentarei fazer, desta forma, um balanço das políticas de identidade a partir de uma experiência muito particular, muito localizada, que eu tive a felicidade de poder acompanhar, participar.

Tal atividade refere-se, de um modo mais objetivo, à experiência do programa de prevenção para HIV/AIDS voltado para os chamados “homens que fazem sexo com homens”, que foi feito aqui na Bahia, em Salvador, pelo Grupo de Apoio à Prevenção da AIDS, o GAPA. Nos anos de 1995 e 1996, no primeiro momento e, posteriormente, em 1998, eu fui o coordenador deste programa, chamado Programa Homobi, que, apesar de ter este caráter de um programa de prevenção para HIV/AIDS, nos permitiu realizar determinadas aproximações mais organizadas neste campo de prevenção, e nos permitiu fazer uma pequena e modesta pesquisa, que é o que vai permitir um pouco o avanço de nossas reflexões, que esperamos que contribuam para o nosso debate coletivo.

O Programa Homobissexuais, do GAPA/BA, fazia a prevenção para HIV/AIDS e desenvolvia naquele momento uma estratégia que nos parecia mais adequada, mais efetiva para consecução de nossos objetivos, qual seja: na medida em que havia um reconhecimento de que a epidemia de HIV/AIDS, na sua modalidade de transmissão sexual entre homens não respeitava barreira identitárias, nós nos víamos compelidos a encontrar alguma

alternativa para desenvolver o projeto, para alcançar estes homens, para entrar em contato com eles. Assim escolhemos, optamos, por um foco no território, no espaço, ao invés das “identidades”. Então nós não tivemos um projeto voltado para homens homossexuais, ou para *gays*, mas para sujeitos que atravessavam, e que na verdade constituíam aqueles territórios que nós tomamos como sendo o espaço de atuação do programa.

Tínhamos uma hipótese que orientava a nossa ação, entendendo que epidemia de HIV/AIDS não se desenrolava num cenário vazio de determinações, mas que de certa forma se apoiava em encontrar uma sustentação, ou canais de evasão, em estruturas sociais previamente existentes. Estrutura que não entendíamos, como eu não entendo neste momento, como instâncias ossificadas ou impermeáveis, mas estruturas constantemente atualizadas, interpretadas, reinterpretadas, e assim produzidas pelos próprios agentes.

Qual seria então a nossa hipótese principal naquele momento, por volta de 95/96? A de que a prática homossexual é estruturada, a prática entendida como o ato sexual ele próprio e toda a circunstância discursiva e simbólica que se a levanta em torno das oportunidades do ato sexual, segundo linhas de organização baseadas em classe, raça e outros fatores que incidiam estruturando campos de interação específicos. Então eu aponto, mais uma vez, que a nossa “mira” não estava nas identidades, mas nestes campos de interação, que eram organizados de modos pré-estruturados, mas que estavam constantemente sob a intervenção dos próprios agentes, que, por meio de suas práticas o constituíam.

Deste ponto de vista, então, acho que poderíamos observar que a nossa concepção de atuação junto a estes sujeitos não pressupunha identidades substantivadas, não pressupunha a substancialização ou a reificação de identidades autocontidas. Inversamente, nosso foco estava em práticas, em sujeitos que portavam estas práticas, e o modo como estas práticas constituíam cenários, territórios, ambientes, para interação social e sexual organizada.

Do ponto de vista de fio teórico mais abrangente, tínhamos, naquele momento, a relação algo problemática entre a ação e a estrutura, ou entre a agência e a estrutura. De que modo, entenderíamos o cenário social como ao mesmo tempo sedimentado em torno de estruturas sociais mais resistentes, mais duras, mais renitentes, com um nível de determinação mais efetivo conhecendo os sujeitos, impulsionados por valores, por ideologias, pela performance de identidades, pela interpelação que o professor Júlio Simões acabou de referir? Como os sujeitos interpelados interagem com ambientes sociais estruturados, que eventualmente resistiam, de certa forma, às reinvenções práticas de sua identidade.

A antropóloga colombiana María Elvira Díaz Benítez publicou há algum tempo um artigo primoroso chamado *Dark room aqui: um ritual de escuridão e silêncio*.¹ Neste texto, que eu considero uma etnografia das mais surpreendentes e implicadas, de certa forma, num aspecto quase aventureiro, que está presente no empreendimento etnográfico, María Elvira demonstra como o ambiente escuro, um ambiente pouco visível, tátil, sonoro, dos *dark rooms*, (se eu não me engano ela fez trabalho de campo no Buraco da Lacreia, no Rio de Janeiro). Naquele momento, María Elvira percebe, demonstra, de modo muito sensível, como o gesto sexual, o contato corporal, não expressa² meramente alguma coisa, mas constitui algo, ou seja, o gesto que é ação e prática acaba a conformar aquele horizonte, ou aquele cenário, tátil, sensual, erótico, mas ainda assim, eu diria estruturado, justamente pela interação entre essa componente prática, recursiva, reinterativa, que se dava, obviamente, que se manifestava, sob determinação de um código que a María Elvira descreve muito bem. Que incorpora, por exemplo, vetores de masculinidade ou de virilidade, assim como outros, ou de sentido atribuídos ao corpo e às suas dimensões, superfícies e assim por diante.

Entendíamos então, naquele momento do projeto do GAPA/BA, que a sexualidade é estruturada porque se exerce, se exerceria, dentro

1
O texto pode ser
acessado em <http://www.fflch.usp.br/da/arquivos/publicacoes/cadernos_de_campo/vol16_n16_2007/cadernos_de_campo_n16_p93-112_2007.pdf>

2
Representa.

de parâmetros sociais e históricos. Não existe desejo fora da história. É o horizonte histórico efetivo que constitui o objeto do desejo e as possibilidades de sua realização. É muito interessante, é fascinante, ouvir o professor Júlio Simões comentar e nos trazer aqui todas estas imagens do corpo negro investido destes sinais transgressivos que erotizam a *performance* do *hip hop*, mostrando mais uma vez como é tão evidente que os modos como o desejo se manifesta são estruturados. Mas também seriam estruturantes, porque, através de sua ação que os agentes constituem simbólica e fisicamente lugares para relações sexuais definidas como relações sociais.

Assim, estes pontos focais que, no nosso caso foram justamente cinemas de “pegação”, saunas *gay*, bares e barracas de praia, foram montados, digamos assim, usando uma linguagem *drag queen*, pela ação dos sujeitos. Mas esta montagem não se deu contra uma superfície macia ou permeável, mas contra superfícies, muitas vezes, ásperas e duras, contra as quais sujeitos precisaram mobilizar recursos políticos. Aí é que, talvez, devemos entender a política aqui como esta micropolítica do cotidiano, que muitas vezes não se anuncia como a grande política, ou ocupa escala pública nos modos grandiloquentes, como, por exemplo, durante as paradas *gays*. Mas um trabalho microscópico de resistência e de contra resistências, de hegemonização e de contra hegemonizações.

Tínhamos naquele momento uma série de questões e de perguntas que seguem nos assombrando. Perguntaríamos, por exemplo, de que modo a sexualidade é produzida, para além de sua aparência exterior, ou de sua materialidade momentânea, episódica, o que condicionam o desejo e as circunstâncias sociais e que permitiriam a sua realização. Como, então, de algum modo, de certa forma, transpondo a nossa questão teórica de fundo entre agência e estrutura para este campo, como, de que modo, a sociedade e a sexualidade produzem a si mesmas através da interação entre os agentes com uma estrutura social que é preexistente. Porque as identidades não produzem elas próprias,³ não é na película

³ Não produzem a si mesmas.

brilhante das identidades sociais que encontramos a fonte, o mecanismo fundamental que as produz, que as sustenta, que as permite vicejar. Não que a identidade seja a expressão de alguma outra coisa, mas ela existe ou se manifesta, ou se sustenta, em estruturas sociais duras.

Descrevendo um pouco: tínhamos um trabalho no qual constituíamos uma equipe, seguindo preceitos vigentes de agentes “pares”, ou seja, jovens que variaram entre oito, nove ou dez indivíduos, todos homens, que faziam para si mesmos uma declaração de identidade como homossexuais ou bissexuais. Estes agentes iam para campo, para os pontos focais, munidos de preservativos, panfletos buscando esta interação face-a-face, horizontal, com os sujeitos que habitavam, que transitavam, que circulavam por aqueles espaços.

Em função disso, como uma maneira de controlar o trabalho, a rotina da intervenção produzia o que chamávamos de Fichas Modelo para Relatório de Atividade. Os agentes anotavam não só aquilo que distribuíamos, como preservativos, mas também faziam comentários, faziam observações de caráter quase etnográfico, ou escreviam as circunstâncias da interação e os diálogos que lhes pareciam mais significativos.

Conseguimos, assim, produzir, recolher, 405 fichas desta natureza. Além disso, em 1998, realizamos uma pequena pesquisa, muito modesta e sem pretensões de grande validade estatística, mas apenas como um indicativo, como uma aproximação deste universo com o qual trabalhávamos. Aplicamos então 109 questionários, e eu vou apresentar aqui, muito rapidamente, para no fim tentar exarar conclusões de cunho mais teórico ou político.

Estes são os pontos focais, acrescentando aí a imagem de um panfleto da época, pra um pouco de sabor, talvez, daquele momento nos anos 80, que nós lembramos como sendo a grande vitória aqui no Brasil, aqui na Bahia, do neoliberalismo, do carlismo, de uma certa abordagem, da cultura e da colcha cultural como mercadoria,

ou seja, a implantação definitiva e avassaladora do paradigma do mercado no Brasil como um todo e na Bahia com o carlismo de um modo mais eficaz.

É importante que tenhamos esta transição em mente, pois foi o momento que compôs o cenário estrutural para a sustentação destas identidades. Temos então alguns dados que revelam como vetores estruturais presentes na sociedade reapareciam e se manifestavam de modos análogos neste universo de interação. Não quero cansá-los com número, mas apenas para dar uma ideia deste universo. Verificamos, por exemplo, na faixa dos que ganham até menos de um salário mínimo, havia uma faixa etária menor, inferior, o que parece muito coerente, muito óbvio, em torno de 22,5 anos. Na faixa dos mais pobres, 52,9% dos indivíduos atestam possuir apenas o primeiro grau completo, dados que podem testar a validade deste universo, que não é discrepante do que conhecemos como dado estatístico para a Bahia como um todo, talvez até para o Brasil como um todo, mas especificamente para Bahia/Salvador.

Inquiríamos sobre cor/raça usando dois modelos de categorização: o modelo de IBGE, o modelo mais dicotômico que faz eco, que segue, um pouco a tendência dos estudos sociológicos de raça no Brasil, que divide brancos e não-brancos, negros e brancos. Neste caso então teríamos, nestes espaços em torno de 78,4% de não-brancos, o que é praticamente o mesmo percentual de negros que encontramos na cidade de Salvador. Então acreditamos que haveria alguma representatividade do ponto de vista racial. Convém dizer que, para a aplicação dos questionários, foi encontrada maior facilidade de aplicação nos espaços mais “populares”. Nos espaços de classe média houve, como é normal, como é usual, muita resistência a responder os questionários. Mas, no cinema pornô, nos bares mais populares aqui do Centro, foi mais fácil encontrar respondentes para o questionário.

Também perguntávamos qual a identidade sexual destes respondentes. Oferecemos para eles [eu esqueci de salientar, não

temos tempo aqui para discutir, mas perguntamos às pessoas, pedíamos que se classificassem de modo aberto para a questão de cor/raça e depois confrontamos os dois resultados], e aí começa a aparecer um tipo de dado que para mim é uma experiência muito interessante ou muito instigante: encontramos em torno de 29,8% de heterossexuais nestes espaços: cinemas pornô, saunas *gay* e bares da Carlos Gomes, aqui no Centro de Salvador.

Daí perguntamos, tendo em mente a discussão clássica no Brasil, nestes espaços, sobre a eleição do parceiro sexual preferencial para o homossexual, perguntamos aos sujeitos qual o parceiro sexual preferencial. E aí encontramos, neste caso para o universo como um todo, 33,7% de homens como parceiro preferencial, 39% de homossexuais e 10,3% de mulheres como parceiros preferenciais nestes espaços. Discriminamos apenas para os homens, para aqueles que se autodesignaram como homens, qual seria o parceiro sexual preferencial e, neste caso, vemos, mais uma vez, que há um grande percentual de mulheres indicadas como parceiras sexuais preferenciais, mas também homossexuais e outros homens.

O que revelam estes dados, e outros? Eles indicam, talvez sugerem, que haveria nestes espaços uma grande heterogeneidade e que transitavam, naqueles ambientes, indivíduos que faziam afirmações identitárias muito diversas. E mais: que as afirmações identitárias nem sempre encontravam correspondência com as práticas sexuais efetivas. Um universo completamente fraturado e complexo, que a lógica das identidades não daria conta de descrever com precisão. Algo ficaria de fora se aplicássemos um mecanismo, um dispositivo, descritor muito focado nas identidades. Não perceberíamos as fissuras, fraturas e contradições.

Os agentes apontaram alguns trechos das conversas com os sujeitos heterogêneos, que eu acho que vale a pena ressaltar um pouco, um dos agentes diz: “Resolvi ir para o meio do cinema para interagir com os machos, me aproximei de um que disse gostar muito de namorar com homem, mas tem uma namorada de 15 anos,

não transa com ela por ela ser virgem.” A namorada dele virgem, ele vai ao cinema pornô, aonde pode encontrar sexo, e é por isso que não são virgens, obviamente.

Outro trecho que mostra como variáveis sociais e de classe acabam se excluindo nessa composição: “Conheci Anibal, que é muito discreto, funcionário federal, tem medo de se assumir, sente revolta por ser homossexual, sua tara é negro, acha o cinema um nojo, vive de casa para o trabalho, e vice-versa. O cinema é o seu *hobbie*”.

Vejam todo o universo que se descortinava para nós, naquele momento de grande complexidade e de uma manipulação identitária talvez menos atada a estes grandes pacotes identitários e mais ligadas às interações fluidas do dia-a-dia, formando então um “cenário” para aqueles ambientes. Tentando, então, neste momento, abrir uma fenda temporal significativa, para um outro momento, eu lembraria de um espaço que existia no Centro da cidade, num momento em que a Rua Carlos Gomes estava pontilhada de bares, boates e destes espaços homossexuais populares, o que acabou, o que nessa reversão, nessa esquina neoliberal que nós atravessamos, foi esvaziado. Eu diria que, em grande medida, em função do alinhamento proposital de uma suposta, ou talvez muito frágil comunidade LGBT, que buscou uma identificação com a classe média e abandonou, de modo coerente, a outros setores sociais, o Centro da cidade, e o entregou ao abandono.

Entretanto, nos anos 90, quando eu estava começando a experimentar estas coisas, havia o bar Adé Aló do qual eu resgatei este informativo que eles produziam e que eu guardei por alguns anos. Era como um jornal de fofoca neste modelo de celebridades, mas que retratava este universo. Talvez alguns identifiquem Baga,⁴ ainda jovem, Yto, que era o proprietário, e a figura indefectível do Dominginhos, que conhecemos na época como Dominguete.

Por fim, eu chamaria a atenção, a partir destas informações, deste passeio, desta aproximação com este universo tão complexo, para

4 Bagageryer Spielberg, conhecido ator transformista de Salvador.

certos vícios que ameaçam, que assolam a prática, a experiência dos estudos LGBT, muito em virtude de uma adesão irrefletida à lógica das identidades que hoje, e cada vez mais, é uma lógica vivida, experimentada e organizada como mercado, e pelo mercado. Uma certa super enfatização, um insulamento identitário, e uma certa reificação das identidades.

Apontarei, então, estes dois vícios, de modo retórico e provocativo, como, originalmente um vício identitário, que toma o mundo GLS como referência, ou como porta de entrada, privilegiado para a compreensão da experiência homoerótica, assumindo então que as identidades nativas existem nelas próprias, não questionando os modos sociais de sua produção, ou seja, uma certa interrupção, digamos assim, no nível, no plano, que os próprios agentes se colocam. Um vício anexo a este seria um vício etnográfico. De certa forma, apontamos, com grande ênfase, para as possibilidades de transição de fronteiras, para a relativização de preços sociais, para a fluidez com que os agentes escolhem entre as estruturas, mas não questionamos as estruturas elas próprias. Como se a pobreza, a desigualdade e o racismo fossem naturais e dadas, não fossem históricas e produzidas, inclusive, e talvez principalmente, pela ação dos próprios agentes, como o caso da nossa Avenida Carlos Gomes demonstra. É a ação dos agentes, de algum modo, que produz mais desigualdade, violência e abandono.

Então temos não apenas a naturalização das identidades, mas também a naturalização das estruturas sociais, da reprodução social desigual. Essa naturalização de caráter culturalista nos impede de ver outras coisas, e nos fixa, interrompe a nossa abordagem, ao nível que os próprios agentes elaboram as suas identidades. Obrigado.

Larissa Pelúcio - Quando eu comecei a pensar no que eu ia falar aqui, através da proposta da mesa, eu me dei conta de que eu ia ter que fazer algumas escolhas, e talvez até algumas imputações mesmo, para dar conta destas três questões que foram colocadas para esta mesa. Eu vou me centrar muito mais nas discussões

que têm subsidiado algumas políticas de respeito às diferenças, considerando o tema a partir de um campo que eu fiz mais recentemente, o qual eu vou falar daqui a pouco. Mas também eu quero começar falando justamente destes desafios, que são desafios que a gente tem enfrentado teoricamente para dar conta deste campo tão vasto e que é extremamente dinâmico. Isso é surpreendente. Muitos dos meus referenciais teóricos, eles também são muito novos, e aí, mais uma vez, a importância de a gente estar aqui trazendo estes dados, provocando estas reflexões e contando com a interação, com vocês, obviamente.

Então, um dos primeiros desafios que a gente tem enfrentado há algum tempo é buscar legitimar o nosso campo do saber. A discussão teórica que procuramos desenvolver têm feito enfrentamentos com discursos fortemente instituídos e que historicamente têm tratado as sexualidades, principalmente as não normativas, no marco da patologização, ou do reducionismo biológico, no qual todo léxico médico-fiscalista tem sido acionado para falar destas pessoas e destes desejos.

O outro desafio, que eu acho que é um corolário deste, tem sido o de encontrar nossas próprias categorias analíticas que possam ir além daquelas que o campo nos oferece, até porque, muitas vezes, no campo a gente se depara justamente com este vocabulário, com um vocabulário que é indubitável dos saberes “psi” e médico e que, mesmo que eles apareçam resignificados, que mostrem um potencial de transformação, eles também mostram a potência descritiva que todo este léxico, que este vocabulário ainda tem.

O uso destas categorias pelas pessoas com as quais a gente interage em campo, evidencia que tem também um vazio gramatical que ainda não foi possível preencher e, talvez, por tudo isso, termos como heteronormatividade, homofobia, têm repercutido tanto, têm sido apropriados tão rapidamente, mesmo que de vez em quando, ou na maioria das vezes, eles sejam acionados sem muito refinamento teórico.

Eu acho que esta apropriação tão rápida, o uso, a circulação destas palavras, elas têm finalizado algumas questões para a gente pensar. E ainda prestando atenção como os termos, que a gente fala de sexualidade, etnia, gênero, circulam, são apropriados, pelas nossas interlocutoras e interlocutores, percebemos que estas pessoas estão situadas em lugares distintos nesta vasta região das sexualidades periféricas. E que a forma como elas usam estas categorias para se autoidentificar, eu acho que ficou muito claro quando o Júlio e o Osmundo trazem os dados do campo, não só a forma como elas usam, mas a própria forma como elas transitam nestes espaços, nem sempre as colocam em um lugar marginal. Isso porque estas pessoas têm cor, têm classe, têm estilo corporal, têm uma história geracional e têm posições políticas diferentes, então, evidentemente, se a gente tomar só a sexualidade como categoria, o nosso esforço analítico vai se enfraquecer.

Eu acho que isso não é novidade, que as pesquisas estão apontando justamente neste sentido e eu acho que as duas falas reiteram o que eu trago agora, como um desafio também de refino analítico. Pensar em comunidade LGBT como uma totalidade a ser investigada é meio complicado para as questões que a gente tem se deparado e se colocado também para ir ao campo.

A ideia de comunidade pode transparecer, eu gostei da sua proposta Júlio, principalmente da dúvida, se dá mesmo para pensar nos termos do Benedict Anderson, porque esta ideia de que há uma comunidade, um grupo circunscrito, organizado nas letrinhas estanques, vocês acabaram de mostrar que não dá para pensar desta forma. Até porque, muitas vezes, é justamente ali que elas estão na fissura, elas estão sendo descompostas e, muitas vezes, onde se sente um vazio de novas terminologias também. Eu acho que nestas questões a gente tem a referência do trabalho do Néstor Perlongher, do livro *O negócio do michê*, que consegue trazer este desafio analítico destas categorias de uma forma que eu acho primorosa. Ele potencializa estas categorias que ele acha em campo: classe,

idade, sexualidade, cor, mostra como elas estão intrinsecamente relacionadas e como elas estão pautando os olhares, os prazeres, as corporalidades.

O Néstor provoca esta discussão sobre as convenções sociais que estabelecem certas vidas como abjetas, ainda que, obviamente, ele não falasse nestes termos. Por isso que eu gosto da proposta da Avtar Brah que toma a própria diferença como ferramenta analítica, considerando que esta ferramenta pode nos oferecer elementos, que além de descritivos nos ajudam a articular o nível micro e macrosocial, a fim de a gente refletir quais são os processos que marcam certos indivíduos e certos grupos como distintos, e como a partir da experiência da diferença, enquanto desigualdade, os sujeitos se constituem subjetivamente. A Brah recomenda que se atente para os sentidos da diferença, para onde ela aponta: se é para a opressão, para a exploração, ou para a diversidade, e para formas de agência política que desafiam justamente as opressões.

E aqui a gente precisa considerar o poder de fazer, a agência dos sujeitos ao lidarem com os marcadores sociais da diferença, que eu acho também que ficou bastante marcado na fala do Júlio e do Osmundo.

Estas discussões sobre raça, etnia, sexo, gênero, como a gente sabe, elas têm pouco a ver com a natureza, com biologia, elas são, antes de tudo, questão de Estado, elas estão no âmbito do poder formal. Quando a gente se propõe ao desafio de avaliar as políticas de respeito às diferenças e combate aos preconceitos é com o Estado que a gente está dialogando. E eu volto a destacar a importância deste encontro, que desloca esta preocupação com as sexualidades do domínio da Saúde para a Cultura. Este deslocamento sinaliza o deslocamento deste campo do saber que a gente vem constituindo de maneira bastante consistente, e eu ousou dizer com resultados que estão mais afinados com as demandas do presente. E eu faço esta afirmação em público porque muitos de nós aqui temos sido sistematicamente convidados para estar num diálogo com as

agências públicas que estão formulando políticas públicas, que estão buscando os dados destas pesquisas, as nossas discussões, para pensar neste cenário contemporâneo em que a questão da sexualidade, da raça, das diferenças está se colocando num nível em que política e cultura são inseparáveis.

Eu penso que, ao considerarmos sexualidade e etnia como eixos importantes de transformação social, nós estamos promovendo discussões de fôlego, eminentemente políticas e potencialmente desafiadoras.

Para trazer tudo isso um pouco mais para o plano do empírico, e tentar trabalhar com estes desafios que foram lançados, eu vou convidar vocês para irem comigo até a Espanha, onde eu fiz parte do meu trabalho no pós-doutorado, e a partir da proposta de análise deste campo eu vou trabalhar muito com um texto mais recente da Adriana Piscitelli, até chegar até na forma como a discussão sobre interseccionalidade dos marcadores sociais das diferenças têm subsidiado reflexões governamentais e não-governamentais, principalmente nesta questão, que foi a questão do meu pós-doutorado, que é o fluxo de pessoas para o mercado transnacional de sexo. E, no meu caso, eu me centrei nas travestis brasileiras que estão migrando, estavam, pelo menos até bem recentemente, para a Espanha.

Eu vou fazer isso de uma forma não tão elaborada, mas já fica o convite para o debate, por que também são algumas reflexões mais recentes que eu tenho feito a partir destes dados. No campo que eu realizei, as relações entre corpo, gênero, sexualidades e desejos, elas aparecem sempre uma tensão entre o erótico e o exótico, entre as referências que as travestis levam do Brasil e encontram com uma cultura hetero-colonial que as racializa. O que eu pude observar, acompanhando as postagens dos fóruns e guias eróticos, e convivendo com as travestis e clientes espanhóis, é que os corpos encarnam literal e estrategicamente estereótipos de raça, nacionalidade e sexualidade.

As travestis negociam, assim, desejos e prazeres, e por esta rota elas buscam vidas mais habitáveis, outras vivências que possam afastá-las da criminalização, da patologização, com as quais elas têm sido historicamente associadas no Brasil.

Hoje, na Espanha, o corpo travesti é um corpo que fala do Brasil, e a própria forma como elas se apresentam hoje nos guias eróticos é diferente do que se fazia aqui até muito recentemente, porque é preciso aprender a manipular, a planejar estes códigos, outros do desejo. Essa gramática erótica, cheia de referências coloniais e, portanto, raciais, para também se tornar desejável no nosso mercado.

Prosseguindo o fluxo febril das travestis brasileiras que cruzam os oceanos eu conheci a Samy, uma travesti que há quatro anos vive em Madri, onde ela trabalha por conta própria, atendendo os clientes num apartamento alugado, mas bastante bem localizado na cidade. Ela me conta que desde a adolescência sonhava em ir para a Itália, mas hoje em dia ela agradece aos acasos que acabaram, por sorte, levando-a para a Espanha. Ela saiu de Brasília e foi para a Espanha. Ela foi convidada para ir para lá por outra travesti, que cobrou oito mil dólares por um pacote que incluía a passagem, a viabilização do passaporte, uma carta convite, um lugar para trabalhar e alguém que fosse recepcioná-la no aeroporto. Normalmente este é o básico do pacote. E ela me fala: “Eu disse ‘não, tá ótimo, tá ótimo, o que eu quero é sair do Brasil’, eu já tava no meu limite, sabe? Por que o Brasil, querendo ou não, é o meu país, mas eu não aceito a maneira como se tratam os homossexuais lá, e quando é travesti é bem pior.”

E essa forma de tratar o homossexual, mencionada pela Samy, ela tem uma dimensão bastante dramática nas lembranças da Spiller, que é uma outra travesti que eu conheci em Madri. [os nomes eu mudo um pouco, viu gente?] Ela disse que quando ela tinha entre 17 e 20 anos ela trabalhava em Santo André, no ABC Paulista, e ali ela testemunhou muitas brigas, rivalidades, agressões, mortes envolvendo travestis, não só entre elas, mas uma tensão

permanente, uma pressão permanente, que estava presente ali naquela rua. Ela fala: “A gente acaba vivendo com medo, né? Porque, assim, quem vai defender o viado? Uma puta? Quando um louco começou a matar todas as bichas da avenida, ninguém fez nada, uma destas vítimas passou 24 horas coberta por um jornal, estirada lá no chão. Nem uma cachorra é tratada deste jeito”.

Neste contexto, morte e vida, como nos mostrou Foucault, pouco tem de natural, de meramente biológico, são entes, ações políticas, são impetradas muitas vezes pelo próprio Estado, ou seja, nós estamos no coração do biopoder. Logo, o bordão “fazer viver, deixar morrer” tem tido a força descritiva para falar da relação dos campos Jurídico, Médico e Político com as travestis. Elas têm sido historicamente patologizadas, criminalizadas, ridicularizadas e assassinadas, e têm perseguido no mercado do sexo europeu projetos de ascensão financeira. E nessa busca elas acabam descobrindo possibilidades de viver vidas muito mais promissoras. Vidas que são muitas vezes indocumentadas, vividas nos entre-espacos, criados por uma vasta rede de sociabilidade de negócios, mas que têm garantido a muitas a oportunidade de conhecer lugares famosos, de comer em bons restaurantes, de vivenciar outras culturas, aprender outras línguas e, de quebra, experimentar o privilégio de sobreviver.

O Tiago Duque, numa pesquisa que ele fez entre travestis adolescentes, conheceu a Daniele, esse é o nome que ele dá a ela, negra, de origem pobre. Desde os 16 anos a Daniele já se prostituía, aos 6 anos já trabalhava na rua, vendendo bala, fazendo bico. Sempre teve uma relação bastante problemática com a mãe, que era muito violenta com ela, não aceitava o jeito afeminado, apesar da mãe ter uma parceira, que morava com ela e, por tudo isso, a Daniele acabou fugindo de casa. Quando o Tiago conhece a Daniele, a conheceu como educador de rua, e ela estava procurando uma casa-abrigo para ter proteção, porque ela tinha sido ameaçada por uma cafetina. E quando ela encontrou este espaço, ela teria que

se “desmontar”. Então, ela tinha que abandonar todo projeto de feminilização para ter esta proteção do Estado, e ela desistiu, e foi acolhida por uma outra cafetina. A Daniele nunca gostou de se “colocar”, nunca gostou de usar drogas, então ela sempre foi bastante profissional, porque era disciplinada. E esse perfil, diz o Tiago, no mercado do sexo de Campinas, tem suas vantagens, e no caso da Daniele favoreceu a realização do seu maior sonho, que era ir para a Europa. A viagem custou, de costume, oito mil euros, e Daniele não achou caro, ela achou que é assim mesmo que funciona: “o convidado não sai caro”.

Eu conheci Daniele quando eu estava em Barcelona no ano passado (2009). Ela estava namorando um jovem espanhol, vivendo no apartamento dele, já havia pago sua dívida, mas estava muito cansada, muito desanimada para o mercado do sexo. Estava trocando de local de trabalho mais uma vez e tentando se firmar naquele mercado competitivo à beça, para se tornar uma verdadeira “europeia”, ou seja: financeiramente independente, documentada. E ela me fala: “Olha, é tanto babado, é tanto babado, que vocês pensam que no Brasil a gente está comendo filé mignon, mas não é bem assim”.

E o problema de locação de Daniele no mercado também tinha a ver com o fato dela ser negra, e essa demanda por um corpo muito étnica e racialmente marcado, num mercado que quer variedade, e onde variedade é excitante, ela não encontrou muito como se alocar.

E eu pergunto: “você quer voltar para o Brasil?”, e ela: “de jeito nenhum”. E eu quero saber por que, por que ela reclamou tanto, e ela diz: “Olha, não sei explicar. No Brasil aprendi a viver, por exemplo, se você teve seis anos de infância, eu tive um, o que você apanhou em dois anos, eu apanhei em um, eu acho que aqui, aqui é minha vida nova”.

Para Samy, a Espanha também representou uma vida nova, ela saiu das ruas, que para ela é o espaço que transforma a travesti em bicho. Ela teve a possibilidade de viver os 15 minutos de fama,

integrando o elenco de um *reality show*, e assim ela realizou o sonho de poder mostrar uma travesti, sem ter que ter a fama deixando de ser travesti, por exemplo. Experiências como a dela fazem reforçar a percepção que corre entre muitas travestis de que lá, na Europa, elas vão estar muito mais perto do glamour e do luxo. O glamour é uma categoria nativa que expressa o sucesso na feminilização, o reconhecimento público das suas qualidades, sobretudo as artísticas e criativas, e a possibilidade de materializar isso tudo em bens que remetem ao consumo de luxo.

Ao mesmo tempo, o glamour tem sido um operador capaz de criar um contraponto nas experiências de sucesso e aquelas da abjeção, ou seja, aquela da negação sistemática da legitimidade das suas vivências e escolhas, da desumanização que são alvo, e de justificar a relação de seus corpos que quase sempre as levam à pobreza e à morte prematura. Na Europa, elas repetem, elas terão uma oportunidade que nunca será dada no Brasil, pelo menos sob o ponto de vista delas, então, por tudo isso, eu era até luxo.

Como ocorre com as próprias travestis, o luxo tem algo de ambíguo: ele sugere trazer riquezas, mas por outro lado, sugere o desperdício e o supérfluo. Como se passa também com as travestis, o luxo não tem boa fama, o que estabelece uma analogia entre elas e a Europa: no limite, a Europa sim tem a ver com elas, e não o Brasil, que é visto por muitas como um país preconceituoso e pobre. Por tudo isso chegar à Europa é galgar um degrau importante como travesti, mas manter este pilar é um desafio cotidiano, que exige que elas desenvolvam inúmeras estratégias imaginativas, e entre estas estratégias está o uso sistemático da internet.

Num país como a Espanha, cujos ídolos do futebol nacional são brasileiros, a Tara Lelus se anuncia desta forma: sua pele bronzeada, seus longos cabelos negros, que não podem ser confundidos com o de uma colombiana, de uma porto-riquenha. O que eu quero evidenciar é que na produção destas imagens as travestis procuram marcar nos seus corpos, referências nacionais distintas, que são,

também, referências etnicizantes, referenciais que são racializados pelos clientes, numa contradição com o esforço estético que muitas delas fazem na busca de uma “branquitude” que remete aos códigos mundializados por Hollywood.

Neste esforço elas mostram, na escolha das cores, dos adereços, nas palavras com as quais elas se apresentam, o uso imaginativo destes signos. Dessa maneira, estas travestis brasileiras têm entrado no circuito transnacional sexo-capital, apropriando-se de tecnologias de comunicação e também de tecnologias de transformação corporal: usam silicone industrial ou cirúrgico, tomam hormônios femininos, usam Viagra para atender a uma clientela que as quer ativas e, ao mesmo tempo, elas acionam elementos de um passado colonial para se inserir num presente global numa das suas muitas tentativas de escapar dos limites locais.

Porém, na visão conservadora, ou hegemônica, partilhada por organismos nacionais e internacionais sobre este fluxo de pessoas para o mercado do sexo, não se tende a considerar os contextos locais que impulsionam estes deslocamentos. Estes discursos centram-se, quase sempre, no lugar comum da situação de pobreza e da tentativa de escapar desta pobreza como sendo principal, quando não único, fator de motivação. Raramente se toma em conta que o lugar de origem pode ser limitante, ameaçador, e que estreita muito os horizontes destas pessoas.

Ainda assim, quando a gente coloca no Google a expressão “travestis e Europa”, o que a gente vai encontrar? Agora, muitas coisas sobre o caso da filha do Toninho Cerezo,⁵ do Ronaldinho,⁶ e notícias que têm estas palavras de ordem: “tráfico de seres humanos”, “máfia de travestis”, “aliciamento de homossexuais”, “prisão de grupo que aliciava travestis”, “travestis exportadas”. Na maior parte destas locuções o que está implícito é a não-agência das travestis que migram, como se em todos os casos, e eu reconheço que existem estes casos, elas fossem pessoas que não fazem escolhas racionais, fossem sem voz, sem reflexão, apenas vítimas ou criminosas.

5
A palestrante está se referindo à modelo transexual Lea T, filha do ex-jogador de futebol.

6
A palestrante está se referindo ao caso de Ronaldinho com as travestis do Rio de Janeiro, ocorrido em 28 de maio de 2008. O jogador teria contratado as travestis “por engano” para ir a um motel com ele. Já as travestis dizem que o jogador não quis pagar pelo programa.

A abrangência que o debate sobre migração associada à prostituição tem alcançado em diversas arenas tem feito desse tema político, por meio do qual é possível perceber os embates conceituais entre grupos diversos, sejam as feministas, sejam os partidos políticos, sejam os acadêmicos ou formuladores de políticas públicas. Distorções censitárias, dados descontextualizados e definições conceituais vagas têm embasado estudos subsidiados por organismos transnacionais e nacionais, muitas vezes reproduzindo os números e tratando algumas categorias analíticas por um caminho que não necessariamente estabelece diálogo com as evidências empíricas, como analisa a Piscitelli, referindo-se à forma como um conjunto de pesquisas realizadas por instâncias de defesa aos direitos civis, contra o tráfico de pessoas, tem lidado com a intersecção dos eixos de diferenciação.

Para a Piscitelli, com quem eu estou de acordo, essa aplicação do termo “interseccionalidade” como um somatório de opções obscurece dimensões do tráfico de pessoas e não considera como estas categorias são alteradas pelos sujeitos em questão. Tampouco considera a lógica dos sujeitos envolvidos quando planejam viagens ou elaboram estratégias de permanência. No caso de muitas travestis, por exemplo, a associação destes deslocamentos internacionais com algo forçado não faz sentido para muitas delas, ainda que estas viagens estejam cercadas de riscos, e elas estão conscientes disso. Ao anunciar estas viagens sempre como forçadas e colocá-las todas sob a rubrica de “tráfico”, fomenta-se um discurso vitimizador, alimenta-se o pânico moral, associando de maneira linear e tendenciosa máfia, migração e prostituição, associação que tem criminalizado travestis, vitimizado mulheres e invisibilizado homens que também podem ser vítimas, mas que são sempre vistos como aventureiros, trabalhadores, e, portanto, não estão aí.

Para encerrar, eu quero dizer que sem que a gente considere seriamente o que as pessoas têm a dizer sobre si mesmas e como têm

entendido a sua realidade, corremos o risco de reproduzir categorias analíticas pouco eficientes, sobretudo quando procuramos superar as desigualdades, respeitando as diferenças. No caso do campo ao qual eu tenho me dedicado, essas políticas que têm visado combater preconceitos e promover respeito às diferenças ainda são restritas e necessitam de debates como o que estamos fazendo aqui.

Até o momento, estas políticas ainda têm estado presas a paradoxos que criminalizam quando visam proteger, ou como no caso das políticas de saúde, “guetizam” quando querem justamente universalizar. E é o que tem para hoje, ou seja, há muito ainda a ser feito, e nós estamos aqui discutindo, procurando contribuir e eu acho que a gente está ciente de que nós nunca tivemos tantas oportunidades de promover reflexão, mudança, como nos tempos que correm. Esse é, ao meu ver, o nosso maior desafio. E mais que tudo: é necessário que eventos como este estejam ocorrendo mesmo. Obrigada, é isso aí!

Nilton Luz, do Fórum Baiano LGBT (debatedor) - Eu gostaria de agradecer por terem chamado o movimento social para participar deste espaço que, afinal de contas, é da academia. É raro a academia chamar o movimento social para este diálogo. Nós apoiamos a realização deste evento independente de qualquer tensão que exista entre Teoria Queer, teóricos *queers* e o movimento social LGBT, que, afinal, por uma necessidade lógica, mais do que dizer que o movimento LGBT só tem pessoas identitárias, não, têm muitas pessoas *queers* no movimento LGBT, mas nós, em geral, nos organizamos por identidade.

Levando em consideração estes aspectos da academia, a gente traz um olhar um pouco diferenciado, que é o olhar do movimento social. Eu queria começar justamente questionando alguns pontos relacionadas ao movimento LGBT, que é um movimento que estava numa onda crescente nos anos 60, nos anos 40, como todos os movimentos multiculturalistas. Até então você tinha a ideia de que os trabalhadores e, ainda incipientes, os estudantes, e os estudantes

eram para formar trabalhadores, os dirigentes dos trabalhadores. E aí, nos anos 40, anos 50, nos anos 60, teve um *plus* muito grande dos movimentos de mulheres, negros, principalmente nos Estados Unidos, e nós estávamos também nessa seara, com o Stonewall, que é o nosso marco histórico. Não que não existissem outras iniciativas antes dele, mas o movimento LGBT moderno, ou pós-moderno, se organiza a partir do Stonewall, a partir das paradas que passaram a ser realizadas anualmente, dois ou três anos depois, e isso nos demarca, isso nos identifica.

Com o advento da Aids, o movimento LGBT sai do caminho destes movimentos sociais e se diferencia. Tivemos um recuo e isso se permite ver hoje, por exemplo, no fato de que o movimento LGBT, o fato de que os LGBTs são diferentes até das mulheres, que as pessoas não têm vergonha de dizer que são machistas, elas têm medo de dizer que são racistas, mas homofóbicas, de xingar uma pessoa na rua “daquilo”, ou brincar, ou até de ir para as paradas, e vocês presenciam em todas as paradas, nas mais politizadas, casos de homofobia muito facilmente.

A homofobia tem essa agressividade. A homofobia é mais agressiva que outras formas de discriminação, outras formas de desigualdade. Eu acho que essa questão da Aids, da “peste *gay*”, é uma causa explicadora também disso. O movimento LGBT, a partir disso, passou a se organizar levando em consideração sempre este elemento. É sempre pontuada esta questão, até hoje, de que nós estamos muito vinculados à Saúde, porque, na verdade, nós, os artistas, os empresários negros, e as organizações LGBT têm um papel fundamental no combate à epidemia da Aids e na desvinculação da ideia de que a Aids é uma doença gay. Mas, principalmente no combate à epidemia da Aids, as discussões sobre vulnerabilidade e tudo mais.

Portanto, o movimento acaba sendo um movimento que se organiza muito atrelado ao Estado, e nesse atrelamento ao Estado é um movimento que também se diferencia porque é

um movimento que tem dificuldade de ir para as ruas para fazer grandes movimentações. É um movimento que tem dificuldade de promover atividades sem o apoio do Estado e é um movimento que tem dificuldade de se contrapor às formas como o Estado trata do seu segmento específico. E isso fica bastante patente, por exemplo: hoje você tem o racismo como crime, você tem a Lei Maria da Penha, mas a homofobia, pelo menos no Brasil, não tem nenhuma lei que proteja os homossexuais, as travestis, transexuais.

E você tem, por exemplo, disque racismo pelo país inteiro, mas você não tem instrumentos do Estado que protejam os homossexuais e as vítimas de homofobia. Você não tem ações, você tem o inverso das ações: se um homossexual sofre uma agressão, e ele procura o Estado, a polícia, para tentar se proteger é muito provável que ele volte para casa muito decepcionado porque o Estado não está preparado, a polícia não está preparada, vai mandar a pessoa voltar para casa, dizer que foi briguinha, dizer que foi brincadeira. Não temos outro espaço qualquer onde a gente possa estar, inclusive, denunciando a forma como o Estado nos trata.

Então, eu acho que, além da homofobia institucional, isso também é responsabilidade de como o movimento LGBT tem se organizado até hoje, essa preferência pelas atividades de ampla visibilidade, essa questão da visibilidade marca as paradas LGBT, atividades que são cada vez mais carnavalizadas, cada vez mais festas. Acho que as festas têm um caráter político e vou para uma parada que seja organizada apenas como festa. Eu quero dar a minha declaração pessoal e dizer que eu vou e acredito nas paradas até como festas. Agora é óbvio que seria melhor que elas também tivessem a pauta reivindicatória maior, e o movimento discute isso internamente, e eu gostaria que isso fosse fato.

Então, estas contradições, estas dificuldades, nos pautam muito, e nos caracterizam bastante como um movimento social. E em outras, a gente está mais próximo dos movimentos sociais. Eu acho que é uma questão da transversalidade, dos diversos recortes

que você pode fazer, quando você coloca um certo grupo com uma determinada identidade, e nós podemos olhar este cenário daqui e ver vários homens e várias mulheres, vários negros e vários brancos, e que o recorte perpassa até na mesa mesmo a nossa realidade, transversalmente. No movimento LGBT não é diferente do movimento de mulheres, do movimento negro e de outros movimentos: as pessoas que constroem o movimento são, em geral, pessoas as mais diversas, mas as pessoas que estão na direção do movimento, as pessoas que têm visibilidade no movimento, as pessoas que atuam em espaços de poder internos no movimento social são pessoas que são partes do grupo que negam outras formas de desigualdade.

Significa que no movimento LGBT você tem uma hegemonia dos homens brancos, significa que o movimento de mulheres, eu não vou entrar no mérito porque eu não sou mulher, mas você tem uma hegemonia das mulheres brancas, heterossexuais. No movimento negro você tem a hegemonia dos homens negros heterossexuais e, ao fazer isso, estes movimentos sociais demonstram a dificuldade que nós temos de construir parcerias, alianças e de construir, modificar esta realidade, que é uma realidade que todos nós somos afetados de diferentes formas.

Obviamente que o fato de nós sermos afetados por algum tipo de desigualdade nos faz, naturalmente, buscar outras formas de valorização, tanto valorizações internas, os *gays* gostam muito de usar roupas caras, de marca, o que obviamente os *gays* negros e mais pobres acabam sendo afetados, quanto outras formas de se valorizar. E estas formas de se valorizar às vezes tornam estes espaços, que deveriam ser nossos, mais cruéis e mais difíceis de serem disputados.

Eu acho que eu não consegui passar por nada do que eu tinha pensado em falar aqui, agora é importante analisar, dizer o seguinte: eu acredito que estas transversalidades, estes recortes, eles não existem para dizer que nós não devemos reconhecer as

identidades, as identidades existem, é impossível não reconhecer as identidades, é impossível não trabalhar com as identidades, independente de ser *queer* ou não ser *queer*, das possibilidades diversas de diversas teorias, afinal não é apenas *queer*, não é apenas identitário. Mas eu acho que elas servem como pontes, como pontes entre diferentes movimentos sociais, diferentes lutas, especificidades diferentes entre estas lutas. Não podemos dizer que a luta das mulheres brancas é a mesma das mulheres negras. Não podemos dizer que a luta dos *gays* é a mesma das lésbicas, mas é óbvio que têm pontes, que têm unidades entre estes movimentos sociais. E quando você trabalha com o LGBT negro, com a mulher lésbica, você está no caminho de construir pontes entre os movimentos sociais e compreender que estas lutas não podem ser construídas sozinhas, estas lutas têm que ser construídas todas com alianças e parcerias entre diversos segmentos, e sempre respeitando as especificidades e as diferenças, afinal, as diferenças existem naturalmente na sociedade, assim como as igualdades, mas não necessariamente elas precisam ser negativizadas, não necessariamente você precisa associar o que é diferente em você ao negativo, não necessariamente a gente precisa criar desigualdades.

Então acho importante que os próprios movimentos sociais, que a academia, que o poder público levem essa questão em consideração, que eu acho que é um caminho possível na busca de uma sociedade melhor e que inclua todos e todas com as suas diferenças. Obrigado.

Amaury - A minha pergunta é para a Larissa: em 2006 você publicou um artigo que fala sobre a conjugalidade travesti, que é um subproduto do seu projeto de doutorado, e dentro da perspectiva da mesa, que fala sobre as diferenças na comunidade, quando se trata da comunidade travesti, você traz o conceito da Judith Butler, que é a questão de gênero inteligível. Nas relações de gênero e de poder, dentro destas relações entre a travesti e o seu cônjuge,

existe realmente como marcar também uma inteligibilidade nisso? Recuperando até o início, inclusive, desse artigo que você fala de um “script conjugal”, há um “script colocado”? Esta é, mais ou menos, a pergunta que eu gostaria de te fazer.

Júlio César Sanches (estudante de Jornalismo da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia) - Vou direcionar a pergunta para a Larissa Pelúcio também. No texto dela no livro *Prazeres Dissidentes*, ela vai falar sobre, em determinado momento, de uma travesti que estava cansada de ser passiva e num momento ela queria ser ativa. Eu queria saber se você encontrou em sua pesquisa travestis que trabalham a sua subjetividade baseadas em modelos de masculinidade/feminilidade hegemônicas e se você encontrou, de certa forma, um “entre lugar” das experiências e das subjetividades travestis.

Claudionor Batista (estudante de Humanidades da UFBA) - Primeiro ao professor Júlio Simões. Ele fala sobre a procura do “mano” como parceiro que, dentro da minha realidade, é sinalizado geralmente como a busca do companheiro ativo. Eu queria saber se essa procura por ele, sempre pelo parceiro configurando parceiro ativo, se foi citado, se ele fala também que ele acaba se negando, acaba negando seu próprio desejo de ser passivo, por exemplo, pelo estereótipo a que ele é submetido: ele sente o desejo de ter uma relação como passivo, mas não consegue porque é sempre procurado como ativo. Dentro das falas do professor Osmundo Pinho, eu queria perguntar um pouco mais sobre um estudo, se existe, e como é feito, além dessa sinalização do “sexo seguro” versus a prática cultural do *barebacking*, que existe e geralmente é aquele simples medo de perder aquela “foda” perfeita que vai acontecer ali. Além desta perspectiva, eu queria que o Nilton Luz falasse um pouco sobre se o movimento tem essa internalização, porque se grita muito pelos direitos, mas olhando pra dentro do movimento, se nessa cultura, se existe alguma cultura dentro do grupo, “olha pessoal, vamos começar a fazer sexo seguro”,

essa sinalização. É uma questão também que eu acredito que abrange a professora Larissa Pelúcio, o fato dessa prática dentro da convivência das travestis, se existe alguma sinalização que a senhora pudesse fazer.

Larissa Pelúcio - Obrigado pelas perguntas. Nessa fala que eu acabei de fazer aqui, porque o campo tem sido muito dinâmico, e que isso, talvez as nossas análises, ou nosso arcabouço teórico não se perca tanto quanto os dados etnográficos, que a gente tem que rever mesmo. E em relação à questão da conjugalidade, que você me pergunta, a questão é assim: quando eu falo do *script*, ele é um “horizonte imaginado” também, como o Júlio estava falando, ele está descrito daquela forma muito mais no plano discursivo do que na densidade empírica da vida, então, a questão, por exemplo, dos marcadores que vão surgindo, acho que elas já estão presentes, que estão surgindo mais analiticamente, elas já estão, de alguma forma, presentes naquele texto, que eu selecionei três modelos de conjugalidade para fazer uma discussão mais sobre essas relações.

Acho que uma das questões muito ali presentes é de classe. Quando a classe atravessa, e ao mesmo tempo ela está sendo negociada, porque mesmo que esse cara tenha um poder econômico, um capital simbólico, e possa inclusive emprestar um pouco deste prestígio para a travesti, ele está sempre na borda do gênero, e ela negocia bastante com isso, muitas vão negociar com isso, vão jogar com isso. Porque, “no frígir dos ovos”, você é uma maricona. Então, as questões da sexualidade e da classe vão estar aí, nessa tensão destas negociações.

E nesse gênero inteligível é desejável sim que ele seja um homem de verdade, mas também isso, para muitas travestis, e eu acredito destas novas gerações, fica um pouco evidente, ainda tem o modelo do “bofe”, “homem de verdade”, mas também tem a questão de em que espaços você tem que performar esta masculinidade, e em outros espaços dá para a gente negociar mais, não está tão rígido.

O que eu acho que tem um pouco a ver com a questão do Júlio César, do modelo do ativo e passivo e como isso conforma as subjetividades. Primeiro eu acho assim: quando a gente pensa na subjetividade das travestis tem que fazer um pouco com a categoria “travesti” o que se já fez nos anos 80 com “mulher”: rachar ela, e ver que há uma pluralidade de maneira de vivenciar. Claro, existem aqueles comportamentos, que inclusive vão ser demandados, do grupo mais próximo, ou de um modelo que foi criado de como ser travesti, do que é verdadeiramente ser uma travesti, que já vem super sendo questionado pelas travestis mais jovens, ou que querem ser reconhecidas como travestis, mas não querem estar 24 horas de mulher, que fazem a montagem estratégia, da qual o Tiago Duque fala.

E também, a questão de ser ativa, ainda para a Europa, e como essa rede de comunicação funciona, tem criado outros modelos também: na Europa elas têm que ser ativas, senão elas não se mantêm, não permanecem, e isso faz com que se descubram outras formas de ser travesti, outras vivências, outras formas de viver esta sexualidade, e que vai passando. Tanto este modelo de se apresentar com o pênis ereto é um modelo que aqui no Brasil, nos anúncios, não se usava, agora está se usando, por quê? Por que é assim que a europeia faz. A pergunta do Claudionor fica para outra rodada.

Júlio Simões - Claudionor, eu imagino que você está se referindo ao comentário do Rodrigo. O que eu acho que o Rodrigo está dizendo, sobretudo, é a queixa de se sentir objeto erótico, objeto sexual, objetificado. Isso é mais ou menos irrelevante, na verdade, ser ativo ou passivo. A questão é que, evidentemente, sendo, tendo aquela corporalidade, aquele tipo de conjunto de categorias de classe, gênero que ele porta e que ele constrói, que ele corporifica, se espera que ele seja ativo. Mas muitos dos que procuram estes rapazes têm exatamente o prazer de possuir um ativo. Então não é que exatamente o fato de “ser ativo” que é uma impossibilidade dele exercitar as relações como passivo. Acho que a questão

de ativo e passivo, evidentemente, ativo e passivo continuam sendo categorias muito importantes na estigmatização interna, dentro da cena *gay*, mas é bastante deslocado da *performance* de gênero e desempenho no ato sexual: as pessoas não associam, necessariamente, uma coisa com a outra, você pode depreender isso, mas justamente porque você pode esperar, e por outro lado, com fantasia, é fazer também aquilo que o sujeito nunca fez, levá-lo a fazer, mas não seria por falta de oportunidade de ser passivo. Eu acho que a questão que ele está colocando aqui claramente é a questão de ser objetificado.

Osmundo Pinho - Com relação à questão sobre o *barebacking*. Na época da pesquisa não existia o termo, não circulava assim com essa prevalência como hoje ocorre, obviamente que existia sexo desprotegido, e as pessoas alegavam as mais diversas razões e eu acho que duas razões são bastante recorrentes: uma é a que você falou, você usou uma expressão... “foda dos sonhos”, ou algo assim, e também tem uma coisa que tem a ver com a construção da parceria, da confiança, e você demonstra que ama alguém, de algum modo, quando você abole, ali, a película de látex que impede a união mais profunda, mais estreita, a troca de fluidos, que seria o testemunho deste amor mais afetivo.

Eu estou afastado há alguns anos, quer dizer, da discussão sobre HIV/AIDS, mas o que eu tenho ouvido, de uma maneira mais ou menos esporádica, é que a geração dos mais jovens tem usado menos preservativos, balizada pela crença de que a epidemia está mais ou menos controlada, de que a doença não tem mais a mesma letalidade que tinha anteriormente em função do coquetel. Então o que eu tenho ouvido é que houve um certo “liberou geral”, mas eu não teria dados mais consistentes para discutir com você esta questão.

Mas eu gostei muito das questões que o Nilton colocou, fiquei pensando um pouco. Eu acho que tem um conjunto de questões, de dilemas, de problemas que pertencem ou que habitam, digamos

assim, o campo da teoria social, e tem outro conjunto de questões que habitam o campo do movimento social. Nós aqui buscamos, de algum modo, criar um espaço de interlocução, de intercessão entre estes temas, mas nem sempre aquilo que aflige o sociólogo, aflige, do mesmo modo, o ativista, ainda que transitem de um lugar para o outro.

Desse ponto de vista, levando em consideração os avanços recentes da Antropologia, da Teoria social, não dá para a gente manter o mesmo esquema rígido de identidades, porque percebemos, como nós vimos aqui, das maneiras mais diversas, que elas são porosas, são cambiantes, que elas são ambíguas, que elas são montáveis e desmontáveis, portáveis, que elas viajam etc.

Entretanto, o movimento social precisa estabelecer, de algum modo, plataformas de ação, e a identidade é uma dessas. Entretanto, eu acho que um diálogo entre a teoria social e o movimento social nos leva a perguntar: “será que de fato essa plataforma identitária é uma plataforma útil, relevante?” Você, Nilton, colocou aqui com relação às fissuras e fraturas, com relação à violência homofóbica em diversos espaços e de diversas formas, que assumem matizes variados, de tal modo que a questão da violência, por exemplo, é uma questão que é interseccional. Entretanto, nos comportamos como se a violência homofóbica tivesse, de algum modo, uma natureza muito específica, particular.

Eu acho que um pouco a tarefa do intelectual, do crítico, do pesquisador, é bolar questões mais e mais difíceis, tanto que a tarefa do ativista é encontrar soluções mais e mais fáceis ou simples.

Então, eu acho que nossa conversa é produtiva e que não devemos alimentar expectativas de que vamos chegar a um consenso, um bom resultado, enfim encontrar a “pedra filosofal”.

Nilton Luz - Bom, eu acho que é isso. Essa interface, inclusive, é feita pela minha própria organização, que é a Rede Afro LGBT, da qual você faz parte, que é um acadêmico, Tiago Duque, que é citado por Larissa, também faz parte, que é acadêmico, e eu acho que vocês

podem ajudar a responder boa parte destes questionamentos que são feitos enquanto acadêmicos, mas enquanto militantes também.

Acho fundamental, e eu não sou adepto da Teoria Queer, eu tenho uma linha ideológica um tanto quanto mais marxista, mas não eu sou marxista, e eu acho fundamental e indispensável as categorias identitárias, não só para o movimento social, acho que para o Estado, quando ele vai definir políticas públicas, ele precisa saber para quem ele vai definir políticas públicas. E quando a gente discute o movimento social por qualquer política pública, na verdade a gente está disputando políticas localizadas, porque as políticas universais são políticas que já são feitas há muito tempo e são políticas que são incapazes de resolverem os problemas sociais.

Quando você fala em educação para todos e para todas, a gente percebe que travesti não está na escola, que os gays não apreendem, pelo menos os negros, como os demais. Os brancos, em geral, conseguem, existem pesquisas que declaram que os LGBT brancos têm um nível de renda e uma educação maior e um emprego melhor. E aí estas diferenças, estes recortes, enfim, é extremamente complexo, mas é fundamental você ter esta identidade para você avaliar, para você estudar, os próprios *queers* utilizam, a todo momento, os teóricos, às identidades para conseguir os seus estudos, as suas pesquisas acadêmicas.

Então, em todos os espaços, a identidade está presente. Acho que, concordo com você, que elas não devem ser algo estanques e não mutáveis, eu acho que é preciso discuti-las, em grande medida. Agora é preciso fazer isto reconhecendo que elas existem por determinado motivo, não é apenas porque foram causados pelas pessoas, criaram desigualdade na perspectiva de ter mais privilégios. Nós usamos isso, inclusive, para desconstruir os privilégios, e como é que a gente vai desconstruir privilégios se a gente considerar, por exemplo, que todas as pessoas são iguais, ou que as diferenças não são tão importantes? É complicado isso.

Eu acho que essa foi a matriz da pergunta que eu fiz ontem para a Berenice Bento e para o Fernando Seffner. A Teoria Queer não conseguiu me dizer como nós podemos utilizar os instrumentos colocados pela teoria no movimento social, na disputa de políticas públicas ou até pelo Estado.

Fernando Seffner - Minha questão vai mais dirigida para o Júlio e para o Osmundo, mas se a Larissa quiser responder eu vou ficar feliz. Dentro desta ideia de comunidade *gay*, com toda essa precisão e imprecisão que vocês colocaram, queria ouvi-los um pouco mais sobre o papel do mercado na configuração deste negócio chamado comunidade *gay*. Colado nisso, para ser bem rápido, tem outra questão: eu escuto e coleteo, nos ambientes *gays* lá em Porto Alegre, onde eu frequento, onde eu pesquiso, cada vez mais um tipo de manifestação de algumas bichas com relação a outras, de um certo insucesso, uma certa violência que a outra sofreu, está ligada ao fato de não conseguir ser uma bicha de um modo mais ou menos adequado, que é, em geral, uma bicha que incorporou melhor aquilo que o mercado fornece como boas qualidades para ser uma bicha.

Não sei se me faço claro, mas o que me preocupa é que o mercado coloca dentro da própria comunidade *gay* uma série de agentes que começam a dizer para os outros que “assim não”, “não vai dar certo”.

Regina Facchini - Não faz o menor sentido perguntar agora, mas fica a questão para as pessoas pensarem. Pensar nos desafios teóricos-metodológicos quando a gente vai estudar os marcadores sociais da diferença. O que eu tenho visto é, pelo menos eu não sei como é que está aqui, mas São Paulo, Rio, a gente vê que virou moda: todo mundo quer estudar marcadores sociais da diferença, e a pesquisa parece uma lista que tem que ser “ticada”, tem que ter isso, tem que ter aquilo, aquilo outro... Afinal de contas, o que é esta perspectiva dos marcadores sociais da diferença? O que diferencia eu falar em marcadores sociais da diferença e falar em variáveis com relevância estatística nos estudos quantitativos? Do

ponto de vista teórico-metodológico, que referenciais teóricos de sujeito e de poder podem ser mais rentáveis analiticamente para pensar as intersecções entre os diferentes marcadores? O que traria de novo, por exemplo, pensar marcadores sociais da diferença como opressões estruturais que devem ser buscadas em campo necessariamente? A Larissa falou em sexualidades normativas e sexualidades periféricas. Fiquei pensando na noção de territorialidade, na noção de convenções, que é a noção que eu tenho usado, enfim, será que dá, se a gente pensar no caso do Tuca e do Rodrigo, qual sexualidade é normativa e qual sexualidade é periférica? E aí Perlongher seria bem legal para a gente pensar nisso. Só deixar para o Nilton: acho bem bacana tudo que você disse e queria te convidar para uma conversa sobre esta coisa, transversalidade e recortes, será que isso combina? Por que recorte foi feito para as políticas focalizadas e transversalidade é um desafio que estas políticas não conseguem cumprir, e aí, como é que a gente dá conta disso?

Wilson Santos (Rede Afro LGBT) - Queria me dirigir ao colega Nilton. Você falou da questão da hegemonia de determinados segmentos dentro do movimento, hegemonia que não é somente numérica. Hegemonia que termina descambando em atos discriminatórios, atos preconceituosos. A gente vem de um grupo de homossexuais negros que foi fundado em março de 1980, eu fui um dos fundadores, e a gente criou este grupo objetivando discutir a questão, na época não se usava a expressão homofobia, mas a discriminação contra homossexuais dentro do movimento negro, na comunidade negra. E, ao mesmo tempo, como nós também fomos cofundadores do GGB, Grupo Gay da Bahia, discutir a questão do racismo, da discriminação racial, na comunidade homossexual, era assim que a gente chamava. E quando Nilton coloca a questão dessa hegemonia, por que eu tenho bastante tempo afastado do movimento, agora chamado LGBT, queria saber como você está vendo agora estas relações interpessoais

e relações políticas entre segmentos étnico-raciais diferentes. Então Nilton, eu gostaria que você colocasse, detalhasse só um pouquinho deste tempo que você tem para as considerações finais, como é que está se dando dentro do movimento e fora do movimento as relações inter-raciais, está tendo discriminação, preconceito? A gente simplesmente ouve falar que existe a discriminação, a nada diz respeito ou existe uma preocupação do movimento?

Leandro Colling – Infelizmente não teremos tempo de continuar o debate porque precisamos entregar o espaço. Vamos continuar o debate nos corredores e amanhã, ok?

Mesa 4 - Novas perspectivas e desafios políticos atuais

A mesa redonda *Novas perspectivas e desafios políticos atuais* encerrou o evento *Stonewall 40+ o que no Brasil?*, no dia 17 de setembro de 2010. Participaram da mesa o Dr. Richard Miskolci (professor da Universidade Federal de São Carlos, coordenador do grupo de pesquisa Corpo, Identidades e Subjetivações, organizador do livro *Marcas da diferença no ensino escolar* e coorganizador da coletânea *O legado de Foucault*), a Dra. Suely Messeder (professora de Antropologia da Universidade do Estado da Bahia, autora do livro *Ser ou não ser: uma questão para pegar a masculinidade*, coordenadora do Núcleo de Estudos de Gênero e Sexualidades - Diadorim) e Deco Ribeiro (jornalista, educador, ativista e diretor da primeira Escola Jovem LGBT do Brasil, em Campinas). A coordenação foi realizada por Patrícia Conceição (mestre pelo Programa Multidisciplinar em Cultura e Sociedade e integrante do grupo de pesquisa em Cultura e Sexualidade, da UFBA) e o debatedor foi o Dr. Leandro Colling (coordenador do grupo de pesquisa em Cultura e Sexualidade (CUS) e professor da UFBA).

Suely Messeder - Construindo novos e velhos desafios sobre e com os estudos das sexualidades: articulando teoria feminista, Teoria Queer e a indissociabilidade entre ética, política e ciência.

Eu estava pensando sobre como é apaixonante esse evento. Estive imbuída e apaixonada pelo evento Stonewall, sobretudo porque este evento imaginado por Leandro (Colling) reportou-me à ideia de que nós estudiosos e “ativistas” do reino das sexualidades não podemos dissociar Apolo e Dionísio, Corpo e Mente, Sujeito e Objeto, Cultura e Natureza. Essa separação tão artificialmente construída pela Ciência descartiana ocidental foi bastante cara e danosa para o “fazer científico”.

Bom, então vamos lá para aquilo que me parece interessante para pontuar em nosso fazer científico tendo como nosso interlocutor os movimentos sociais e, para especificar, o Movimento de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos (LGBTTI). Primeiramente, reporto-me à uma frase fundamentalmente importante para dizer quem eu sou, sem ser exatamente um Eu - RAZÃO, mas sim um eu fabricado entre o local e o global, com um corpo encarnado e performado na pauta de ser mulher e lésbica e com a pretensão de fazer ciência, mas uma OUTRA ciência, aquela que deseja a Blasfêmia, para recuperar Haraway.

Retomamos a frase “Não nasce mulher, tornar-se mulher” e passamos a entendê-la no interior da Antropologia feminista e na Teoria Queer, teorias abraçadas como ponto de vista para entender o reino da sexualidade. Considero interessante começar pela frase de Beauvoir, para frisar que a minha existência precede a minha essência, e assim lembro-me do filme *Entrevista com vampiro*, cuja tensão entre a natureza do vampiro e o desejo de ser outra coisa vivendo como vampiro é posta. A segunda ideia é imaginar que ser mulher é uma construção sociocultural e, obviamente, ser homem também o é. A terceira questão tem a ver com a relação entre sexo e corpo, entre o gênero e o sexo, e entre sexualidade, gênero e sexo. E daí avançar provavelmente naquilo que Judith Butler

questiona tão fortemente que é a materialidade do corpo e do núcleo coerente do gênero, sexo e desejo. Daqui, saltamos para pensar o sistema capitalista pela perspectiva marxista e, somente para não esquecer, foi Simone de Beauvoir que inspirou a articulação entre a perspectiva estruturalista, perspectiva freudiana e a perspectiva marxista para compreender a experiência humana.

Penso que o que temos de mais interessante na perspectiva marxista é o desnude do sistema capitalista e da ordem burguesa de dominar as nossas mentes e corpos ou corpos mentes. Pensamos rapidamente nas grandes ondas migratórias, na divisão entre o rural e o urbano, no processo de globalização, na crença, no progresso, no domínio da natureza, na estratificação social, no fortalecimento do Estado nacional, no advento das ciências humanas, na denúncia da exploração do trabalho e no fazer científico desse ponto de vista. Daí a afirmação de que a mais-valia não poderia ter sido descoberta pelos economistas burgueses. E, para além de Marx, o processo de naturalização da divisão sexual do trabalho. Bom, a famosa frase “Proletariado do mundo, uni-vos”, será posteriormente visitada, uma vez que eu acho que LGBTTTI tem alguma coisa nesse sentido, essa fragmentação que hoje se discute, como pensar essa fragmentação, essa “sopa de letrinhas” e como pensar uma possibilidade de articulação, uma alquimia.

Penso naquilo que Sartre nos alertou, que o sistema existencialista está no interior do sistema marxista. Desta forma, passamos a entender como se processa a sexualidade e os corpos sexuais neste sistema. Daí, dialogamos com Gayle Rubin e a sua teoria radical do sexo. Então, pensamos o sexo e a sexualidade com os seus censores e como eles se esforçaram em torná-las negativas. Quem são os censores? A religião, o saber científico e a linguagem do cotidiano.

A religião constrói e segue construindo uma negatividade sobre a sexualidade. Ela nos oferece como alternativa a ideia da procriação como único elemento possível para que efetivamente a prática sexual ocorra. O sexo sem prazeres, a demonização do Outro e da

Outra pela sexualidade. Na ciência foi construído um saber hiperpatologizante sobre a sexualidade. Na linguagem do cotidiano, a premiação é do casal heterossexual com filhos e filhas. Isto ocorre como um efeito dominó.

Para Gayle Rubin,¹ a estruturação da pirâmide erótica tem seu início no capitalismo industrial, sobretudo na linguagem científica oitocentista. A autora, ao construir a pirâmide, tem como critério os personagens da heterossexualidade e da homossexualidade, bem como as práticas sexuais, assim dispostos: a) no topo da pirâmide temos os casais heterossexuais monogâmicos casados; b) abaixo, os casais heterossexuais monogâmicos não casados; c) em seguida, as práticas sexuais heterossexuais; c) em um quarto patamar, o sexo solitário; d) casais homossexuais não promíscuos; e) sexo comercial; f) travestis; g) casais inter-geracionais, h) transexuais e práticas sexuais sadomasoquistas.

Nos estudos desenvolvidos por Bell Hooks,² Laura Moutinho³ (2007) e por mim ficam claramente problematizados os casais interraciais. Rubin advoga que o sistema capitalista possui mecanismo pelo qual apenas a figura do heterossexual é recompensada. Dessa forma, voltamos à ideia da sagrada família que desejamos construir quando reivindicamos o matrimônio *gay*. Seria essa a segunda discordância entre o Movimento e as teorias, aqui acolhidas. A primeira dita sem alarme que a minha existência precede a minha essência.

Para isto, voltamos à ideia dos corpos não essencializados, e o significado para entender os corpos inteligíveis e a significação de corpos abjetos. A problemática do sexo e do gênero é retomada por Judith Butler, na década de 1990, quando publica *Gender Trouble*,⁴ com a seguinte formulação: o gênero é aquilo que constrói o caráter fundamentalmente não construído do sexo, ou seja, o corpo sexuado é moldado por forças políticas que têm, estrategicamente, o interesse de que esse corpo seja estruturado e finalizado pelos marcadores do sexo. Dessa forma, apreciamos o corpo sexuado

¹ RUBIN, Gayle. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: VANCE, Carol. (Ed.) *Pleasure and danger: exploring female sexuality*. New York: Routledge, 1984.

² HOOKS, bell. *We real cool: black men and masculinity*. New York: Routledge, 2004.

³ MOUTINHO, Laura. *Razão, cor e desejo*. São Paulo: Unesp, 2007.

⁴ BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2004.

questionável e produzido por uma relação de poder, o que nos reporta a um sistema de dominação articulado com a matriz da heterossexualidade obrigatória. Essa matriz definida como uma relação de poder histórica encarcera o corpo e, ao mesmo tempo, o produz como sexuado. Com efeito, o corpo deve ser encarado como uma produção disciplinada e não poder ser visto como uma materialidade pura, um território desvinculado de poder. Nesse sentido, os atos, os gestos, os desejos expressos e realizados criam uma ficção de um núcleo interno e organizador do gênero, uma ficção mantida por um discurso com o objetivo de regular a sexualidade. Daí apreende-se que o gênero constitui o corpo em identidade inteligível no seio da matriz heterossexual, produzindo um modo de inteligibilidade deste corpo e, por conseguinte, de si mesmo. Dessa forma, o indivíduo se reconhece pelo prisma desse ideal normativo.

Com isso, vemos que o conceito de gênero em Butler⁵ deve ser apreciado a partir do ato performativo do gênero. Por um lado, observa-se o processo de interiorização das normas e dos códigos dominantes de inteligibilidade da identidade própria, enquanto processo coercitivo; por outro, concentra-se em uma das modalidades do processo, nas palavras de Butler, pouco explorada pela filosofia feminista: a modalidade discursiva dessa interiorização, ou seja, a encarnação da norma. O conceito de ato performativo de gênero desenvolvido por Butler nos ajudar a pensar a materialização do gênero em sua construção discursiva e social, pelo qual os corpos se vêm obrigados e condicionados nos e pelos atos, estilizando-se, dessa forma, o constructo de homens e mulheres. Daí, deixamos de lado as outras formas de ser e esquecemo-nos da existência do intersexo (hermafroditismo), porque reconhecemos e identificamos apenas o binário homem e mulher.

A ideia de ser intersexo é perfeita para entender a tensão que o gênero promove. Para ilustrar penso justamente num filme que eu acho que é muito importante para pensar exatamente esse

5
BUTLER, Judith.
Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2004. e BUTLER, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra, 2001.

deslocamento de gênero, sexo e desejo, o filme *XXY*, um filme argentino. Nele tem uma cena que eu acho que é muito forte e muito interessante, muito potente para se pensar sobre isto. A “menina” nasce intersexo, ela foi criada para ter uma *performance* de menina, o pai é seu maior observador, a mãe deseja a cirurgia para que Alex torne-se uma mulher biologicamente, sobretudo porque é necessário decidir-se entre homem ou mulher. A decisão não é tranquila para o pai, e paira em seu pensamento: é mesmo necessário fazer essa cirurgia? Aí ele vai buscando alternativas. Uma cena que eu acho muito potente é quando a menina (suposta menina) tem um namorado e os dois estão namorando e, de repente, no celeiro... Perdão! Falarei como uma estudiosa da sexualidade numa linguagem bastante crua, próximo ao nativo, sem muito cientificismo. Ela pede pra ele ficar de costas e o enraba. O pai vê tudo e fica desconcertado: como é que pode? O que é que faz com esse sexo? O que é que faz com esse gênero? O que é que fazemos com esse ser ambíguo existente? A dicotomia entre homem e mulher não permite que el@ exista? E tem uma coisa da matriz da heterossexualidade. Ela é muito presunçosa, ela primeiro tem que ser a obrigatória, ela é o ideal, ela é o concreto, é onde todos os corpos têm de estar: dentro dessa matriz.

Com isso vemos que o conceito de gênero de Butler deve ser apreciado a partir do ato performativo. O ato performativo de gênero eu não o entendo como normalmente as pessoas compreendem, que de uma hora pra outra se transita entre ser homem e ser mulher. Não, os corpos são também estruturados. No meu livro *Ser ou não ser: uma questão para pegar a masculinidade*⁶ tento desenvolver esse conceito articulado com (Pierre) Bourdieu, porque o gênero não é uma roupa que você, de uma hora para outra, vai vestir. As coisas não acontecem dessa forma. Então, é bom saber que esse corpo é um corpo que é estruturado e repetido socialmente entre o masculino e o feminino, talvez o mais importante é sabermos ou crermos que estamos situados numa matriz discursiva, que ajuda

6
MESSEDER, Suely A.
*Ser ou não ser: uma
questão para pegar
a masculinidade*.
Salvador: Eduneb, 2009.

a fabricar o corpo sexuado como uma materialidade. O conceito de ato performativo nos ajuda a pensar a materialização do gênero em sua construção discursiva social, pela qual os corpos seriam obrigados e condicionados pelos atos, utilizando, dessa forma, o conceito de ser homem e ser mulher.

Eu acho que quando Leandro convida uma transformista para fazer o papel de mestre de cerimônias, ele desloca esse olhar coerente do gênero e põe em evidência a tensão entre as teóricas feministas e os teóricos *queer*. Dessa forma, reporto-me aos primeiros estudos de Judith Butler, que nos revela: a) a crítica à teoria de gênero, na irrefutável coerência entre sexo, gênero e desejo; b) bem como as travestis (sob a perspectiva feminista radical) eram vistas como uma paródia de ser mulher. O ponto de partida para se conceber uma mulher era a diferença sexual, ou seja, a verdadeira mulher tem a vagina como ponto inicial para construir a sua experiência. A meu ver a superação dessas duas características é um o desafio para Teoria Queer.

Por exemplo, anteontem fiz uma pergunta à Larissa (Pelúcio), em sua palestra em um bar (Âncora do Marujo), que tinha a ver justamente com a tensão entre a teoria feminista e a Teoria Queer. Daí, fico imaginando que a Teoria feminista, por muito tempo, reivindica que o corpo da mulher não seja um mero objeto do desejo sexual do homem. E as travestis desejam (mesmo as militantes) a visibilidade, mediante os desfiles de Miss Gay. Como ir além dessa história? Bom, para mim essa é uma grande tensão que nós pesquisadores/as vivemos no interior da articulação entre a teoria feminista e a Teoria Queer.

Interessante que já fui interpelada para responder sobre essa tensão. Talvez essa tensão existe porque se pensa na indissociabilidade entre ciência, ética e política. Reporto-me, neste momento, a uma conversa entabulada no Encontro promovido pela International Lesbian and Gay Association (ILGA), entre eu e uma travesti no percurso para o aeroporto. Ela inicia a nossa conversa:

- “Ah, bonita, você sabe. Eu quero ter um bofe e quero que o bofe me sustente, quero chegar em casa e fazer com que ele me tome. É um bofe... perfeito! Quero cozinhar, lavar para ele. Quero estar casadinha!!!” Acho que o nosso é desafio é como pensar o desejo da travesti. É preciso considerar que esse desejo enquadra-se no repertório de ser mulher. Ela, a travesti, deseja ser um objeto na mão desse bofe. Mesmo sendo militante, a travesti reproduz a pauta de ser mulher construída pela hegemonia masculina. Dentro dessa perspectiva, podemos apreciar como as feministas militantes podem conviver com as militantes travestis? Como pensar essa paródia de ser mulher? Como pensar um corpo de mulher supostamente artificializado? Como sair da essência? Então, esse é um desafio, eu acho que a Teoria Queer nos permite imaginar que esse corpo inteligível existe nas sombras daquilo que a ontologicamente é o que é, e ela nos conduz a imaginar sob uma esfera além da ontologia, daí vamos pensar a mulher construída com ou sem vagina. Daí retornamos à célebre frase de Simone de Beauvoir, *não nasce, torna-se mulher*.

Para situar-me mais localmente, pretendo de agora em diante descrever as atividades acadêmicas que venho desenvolvendo como pesquisadora doutora em antropologia na Bahia, nos últimos dois anos. A minha ausência na Bahia ocorre porque fiz o meu doutorado na Espanha, foram quatro anos, entre vindas e idas. No último ano do doutorado participei de diversos Congressos no Brasil, dentre eles o da Associação Brasileira de Estudos da Homocultura (ABEH) em São Paulo. Foi justamente lá que conheci o Leandro (Colling), fiquei bastante alegre, afinal alguém que pensa parecido, alguém que trilha a Teoria Queer. Rapidamente, uma nota de rodapé: no final da década de 90, quando ainda fazia o mestrado, uma antropóloga bastante reconhecida no sul do país questionou a legitimidade do meu referencial teórico. Para ela, a autora Judith Butler era uma desconhecida, caso desejasse continuar na trilha da Antropologia teria que debruçar-me nos escritos sobre *habitus* de

Bourdieu, sem hierarquizá-lo a ela. Para não contrariar os cânones da Antropologia, fiz isso em minha dissertação de mestrado.

No doutorado aprofundo os estudos sobre a Teoria Queer, através de Judith Butler, sem tampouco desprezar a ideia de *habitus*. Aqui desenvolvo os estudos sobre masculinidades em corpos masculinos. Com isso, construo a articulação entre o conceito de ato performativo e o conceito de *habitus*. A partir dessa articulação penetro no campo e depreendo antropologicamente as pautas que constituem o ato performativo do homem negro na diáspora. A grosso modo, uma das pautas é o mito da hipersexualização de homens negros e das mulheres negras como hipersexual. Essa é uma representação, mas as pessoas encarnam essa ideia, fabricada por um grupo hegemônico. E o outro fabricado por uma pauta que conduz à ideia da virilidade, do tamanho da genitália e do corpo forte.

Saindo da nota de rodapé e retomando ao encontro com Leandro na ABEH, senti-me impulsionada a criar, a desenhar algo que até então não sabia exatamente o que seria. Logo depois da ABEH, sigo para os encontros promovidos pela Associação Brasileira de Ensino de Psicologia (ABEP) e pelo Papai, em seguida desembarco na reunião do Diadorim, e lá pesquisamos sobre os editais abertos, e um chama-me a atenção: o Edital da Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb) para organização de eventos. A partir desses encontros e do edital, debruço-me a escrever o que hoje se intitula como *Enlaçando Sexualidades*. O evento tem uma cara que é, sobretudo, encarar a sexualidade como desnaturalizada. A sexualidade não dicotômica, ou seja, assim como John Gagnon que nos revelou afirmando não compreender que a homossexualidade e a heterossexualidade sejam lados opostos, como originalmente a ciência da sexualidade afirmou através do relatório Kinsey.

Criamos a comissão de movimentos sociais no *Enlaçando Sexualidades*. Essa comissão está sempre indo para as reuniões, e dizem o que querem e, sobretudo, interferem. Acho que isso é

bastante importante e sei que a gente corre o risco de não sermos aceitos na academia como “científicos”, mas é um risco que eu quero continuar a correr e acho que o Leandro também, porque o Leandro está na comissão, o Djalma (Thürler) também, e a gente está construindo esse saber com diálogo horizontal com os movimentos sociais e com os educadores.

Ainda hoje, um pouco antes da palestra, conversava com Patrícia Conceição, a coordenadora desta mesa, sobre o que me aconteceu ontem em um congresso de extensão sediado em Pernambuco. Hoje, felizmente, sinto-me hipersegura, “estou falando com os meus pares, com pessoas que querem ouvir algo parecido sobre as sexualidades”. Mas, ontem, no congresso, estava apresentando o texto *Nos bastidores do Enlaçando Sexualidades*. Esse texto tinha o objetivo de apresentar a relação dos movimentos sociais e dos educadores, bem como o conceito de sexualidade empregado no evento e, sobretudo, desnudar a matriz da heterossexualidade. Havia uma senhora, professora da Universidade Federal da Paraíba, que se mostrou muito insatisfeita com a minha apresentação. A senhora estava com o terço na mão e passou toda a minha apresentação e debate olhando-me e orando. Senti-me demonizada e exorcizada por ela. Alegrava-me imaginar que amanhã no Stonewall seria abraçada e acolhida.

A segunda coisa que venho desenvolvendo tem a ver com as masculinidades, mas em corpos femininos. Foi em setembro de 2009 que iniciei o projeto de pesquisa intitulado *Masculinidades e turismo: um estudo sobre os atos performativos masculinos reproduzidos pelos microempresários na cidade de Camaçari*, cujo trabalho de campo alertou o quanto se acostumou a pensar masculinidade sobre o viés biológico, ou seja, por mais que insistisse na ideia de uma masculinidade construída, todas as pesquisas levadas a cabo sobre masculinidades restringiam-se aos varões. Os dados parcialmente analisados revelam um número grande de mulheres negras como proprietárias de barracas de praia

na orla de Camaçari, bem como trabalhadoras autônomas, ambas com baixa escolaridade. Desse modo, salientou-se a necessidade de criar novos interlocutores nesta investigação, as mulheres que reproduzem atos performativos masculinos. Vale ressaltar que essas mulheres são masculinizadas a partir dos seus corpos e não meramente pelo papel social desempenhado por elas.

Agora, retornando a relação como os movimentos sociais LGBTTTI, começo a pensá-los a partir da “sopa das letrinhas”, como nos fala a Regina (Facchini), ela está aí. Acho que é supraimportante a questão da visibilidade de cada letrinha sem, contudo, desconsiderar que precisamos nos preocupar com a ideia da totalidade entre os fragmentos. E daí gostaria de voltar à frase: “Proletariado de todo o mundo: uni-vos”. LGBTTTI de todo o mundo: uni-vos! Numa alquimia que eu não sei bem o que é, mas para não separar tanto o movimento? Que, óbvio, essa alquimia é pensada com os marcadores sociais de diferença também: de classe, de gênero, de raça, sem dúvida. Nilton (Luz), você que pergunta tanto pela questão racial, não se preocupe, meu caro amigo, e não dá para desprezar os marcadores de forma nenhuma, eles estão ali presentes e constroem esse corpo que se marca mesmo com esses demarcadores.

Finalizando, a Antropologia feminista, a teoria feminista, que é interdisciplinar, e a Teoria Queer, como uma possibilidade de pensar uma nova epistemologia ou pelo menos uma teoria científica que não fique patologizando a sexualidade, ou seja, que a gente crie um campo de conceitos positivos para a sexualidade. Eu acho que é necessário refinar isso e a gente que está aqui estudando sexualidade sabe disso. Boa noite.

Richard Miskolci - Eu pensei nessa fala até com um título que é um pouco irônico e, ao invés de começar com o Stonewall, pra mim surgiu meio que naturalmente, lendo o livro da Regina (Facchini), tanto o individual quanto o dela com o Júlio (Simões), do fato de que no Brasil começou com o Somos e agora a discussão

é toda sobre o que o movimento quer, não é? Então, eu pensei, por que não escrever uma fala sobre ‘Não Somos, Queremos’? E serem notas sobre o declínio do essencialismo estratégico.

Eu aproveitei também porque recentemente, no Fazendo Gênero, em Santa Catarina, a conferência de encerramento foi do antropólogo e deputado português Miguel Vale de Almeida e foi uma fala que, de certa maneira, pelo menos foi assim que eu li, defendia a ideia da manutenção do essencialismo estratégico e isso me incomoda muito. Para começo de conversa, me incomodou a recepção calorosa da plateia diante da fala dele, que eu considero bastante conservadora. E a recepção calorosa me lembrou até Tolstoi, aquela famosa cena do político que fala, do demagogo que fala, e tem tanta recepção. Me incomodou porque acho que faltou crítica mínima por parte da plenária de perceber que primeiro ele fala de uma outra realidade, que é a realidade portuguesa, muito distinta da nossa.

O segundo fato que me incomodou é que ele, desde o início da fala, já se apresentou defendendo o casamento de pessoas do mesmo sexo como bandeira e tal. Isso se contrasta gravemente com a nossa realidade, ex-colônia de Portugal, e também com o que tem sido, pelo menos atualmente, contextualmente, a bandeira no Brasil, que é a questão da homofobia.

Aí eu pensei em refletir um pouco e construí uma fala aqui que começa com o surgimento do movimento no Brasil, qual seria o modelo que marcou o seu crescimento, é bem genérico e simplificado a forma como eu vou falar aqui, mas são 20 minutos, não dá pra ter tantos cuidados.

Como surge o movimento? Eu acho importante retomar em nível internacional. Sabemos que os novos movimentos sociais surgiram na década de 60 e no Brasil eles surgem, particularmente o movimento homossexual, no período de abertura política, no final dos anos 70, quando, em meio a ditadura militar, surgem condições mínimas para as manifestações políticas nesse país.

E você tem o movimento homossexual se organizando nesse momento.

O que se percebe ali? Naquele momento, eu não vou fazer um retrato acurado aqui, o retrato mais bem feito é o recente livro escrito pelo Júlio e a Regina, *Na trilha do arco-íris*, é perceptível que, no início, o movimento tem um perfil mais restrito, mais metropolitano, mais branco, mais classe média, mais educado, digamos assim. E ele vai ter modificações e vai se estender para o país, obviamente se modificando. Mas o que me parece ser fundamental no processo de consolidação desse movimento é o advento, infelizmente, não apenas do sucesso político que estava sendo feito, mas o advento de um problema social amplo que foi a epidemia do HIV/AIDS. Eu acho que foi um impulso histórico, com tudo de trágico que trouxe consigo, para interferir nesse processo de organização do movimento. E nesse momento em que havia, sem dúvida nenhuma, interesse e cuidado por parte do Estado e do movimento de criar um diálogo para combater essa epidemia da qual pouco se conhecia, você vê se estabelecer aí uma relação muito curiosa.

Em muitos países essa relação nem aconteceu, como o caso dos EUA, o caso mais trágico, e inclusive a Teoria Queer nasce nos EUA não porque eles sejam melhores do que nós, pelo contrário, mas porque eles viveram uma circunstância na qual a falta de ação diante da epidemia HIV/Aids criou em parte do movimento uma visão mais radical em relação às políticas e sobre a possibilidade de assimilação. Então, os *queer* surgem nos EUA porque não havia enfrentamento da epidemia, enquanto em outros países, como a Holanda, acontece o contrário, o Estado incorpora tanto o movimento que, pode-se dizer, o movimento acaba, os ativistas foram incorporados pelo Estado, passam a ser funcionários do Estado. O pouco movimento *gay* holandês que existe é totalmente conservador e hoje em dia xenófobo, com casos de políticos *gays* apoiando a xenofobia, a expulsão de estrangeiros e tudo mais.

A nossa realidade é muito diversa e esse momento histórico, essa relação histórica também se associa com a academia. Não é possível dissociar movimento e academia, eu acho que isso é consenso aqui, vamos ver no debate. Mas, historicamente, os movimentos sociais surgem num diálogo, ou até mesmo dentro da academia, num processo de entrada e saída durante o tempo todo.

Então cria-se aí uma tríade: Estado, movimento social e produção de conhecimento acadêmico muito marcado pela questão da Aids. Você tem vantagens, variações dentro do país, não é igual, mas de uma maneira ou de outra a relação entre movimento e Estado e também da produção de conhecimento acadêmico, por causa da Aids, ela gera condições muito propícias e o desenvolvimento do movimento no Brasil é marcado por isso. Você tem ali duas características principais, eu tô simplificando apenas para caber no tempo, que seria o estabelecimento de uma relação com o Estado que, visto de fora, posso falar isso por ter tido a experiência de morar por um tempo nos EUA, dois anos atrás, e conversar com o (David) Halperin, a Gayle Rubin, com o Kane Race, que é um sociólogo australiano, e eles tentavam lá criar um diálogo com as autoridades de saúde, em 2007(!), e pensavam no caso brasileiro, como tinha sido bem sucedido.

Então, em comparação com muitos outros países, isso foi positivo. E o processo de expansão do movimento é associado, de uma maneira ou de outra, a isso. Então, as letrinhas (do movimento), elas tem a ver com identidades sexuais ou experiências de sexualidades existentes na sociedade, mas também vão se politizar por causa de questões de saúde pública. Até hoje o encontro de travestis evoca a Aids, a Larissa Pelúcio estudou isso, esse processo de “sidadanização”.

Então, tem a relação como o Estado e a expansão por letrinhas. Ela é identitária? Em parte, não estou dizendo 100%, mas porque tem esse vínculo quase epidemiológico, então você precisa das letras, você precisa das identidades também para controlar. Então,

não é só uma vitória, infelizmente, do movimento, mas também do momento histórico, de uma confluência de forças, não é só o que a gente quer que acontece.

E a minha questão é a seguinte: isso se esgotou. Eu acho que o que se passa ultimamente, na minha visão, participando de eventos, discutindo, vendo o que as pessoas comentam, vendo suas angústias e problematizações, me parece que, primeiro, a relação como o Estado mudou bastante, você tem a entrada de novas formas do Estado lidar com o movimento, por exemplo, a transferência direta, em relação às ONGs. Então, entra dinheiro, hoje em dia você tem o lançamento de editais, e podem concorrer para os editais também acadêmicos, quer dizer, está mudando a forma de o Estado se relacionar com o movimento e também com a causa LGBT, digamos assim.

Em algum momento é capaz de acontecer o que já se passa com as mulheres, começa a fazer parte das políticas independentemente do fato das feministas quererem, ou pleitearem, começa a entrar em pauta e isso assombra o movimento, né? Quer dizer, o sucesso anterior se deu em outro modelo e agora mudou.

E também em relação às letras há um esgotamento, a gente não vai colocar o alfabeto inteiro e já faz tempo que as pessoas que não cabem nas letrinhas têm entrado, e mais recentemente isso é muito visível. Tanto pessoas declaradamente ativistas ou gente da academia têm entrado no movimento nos últimos anos ou entrado nas discussões muito mais por afinidade política do que por orientação sexual. Então, é um processo de esgotamento dessas duas coisas que antes pautavam a formação do movimento e o desenvolvimento dele no Brasil.

Isso tem causado, em alguns lugares do país mais do que em outros, uma suposta disputa entre identitários e *queer*. Aqui na Bahia isso é mais visível, em outros lugares não é bem assim, São Paulo é um pouco mais complexo, por exemplo, ou muito diferente, pra ser mais sincero.

7
Palestrante está se referindo a SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Touching Feeling: affect, pedagogy, performativity.* Durham; London: Duke University Press, 2003.

É perigoso a gente usar a diferença como ela é feita pela pessoa que persegue, mas às vezes é bom fazer uma leitura paranóica, é a proposta da (Eve Kosofsky) Sedgwick no *Touching Feeling*.⁷ Ela fala que a gente tem que fazer uma leitura paranóica para descobrir o que é que se passa, então, vamos pelas paranoias.

O que seria essa paranóia? Uma oposição, algo que ameaçaria o desenvolvimento do movimento LGBT, que seria a oposição entre os identitários, os defensores dos LGBT, e os ameaçadores *queers*. Aí eu comecei a mapear muito mais essa projeção, esse delírio, do que a realidade: a gente aprende muito com os delírios políticos, né? E nesse delírio fantasioso da oposição identitários e *queers* fica patente que os chamados de *queer*, primeiro, não são. Não são no sentido estrito do termo. Não são pessoas que se chamam de *queer* ou que leem Teoria Queer, então quem são? Eu mapeei de forma muito genérica para a gente poder entender. Os identitários ultimamente projetam como seus inimigos aqueles que ameaçam a obtenção de verbas, como era feita antigamente. Eles projetam também nesse '*queer*' pessoas que estão entrando no movimento por afinidade política: xingam de héteros e por aí vai. E o terceiro grupo seriam aqueles que, mesmo ingenuamente, adotam o vocabulário *queer*, uma ou outra palavrinha solta, dentro da disputa interna pelo poder no movimento: eles não são *queers*, aliás a recepção *queer* dessas pessoas, se me permitem ser sincero, é patética, porque lembra a leitura do marxismo dentro do movimento operário, em que tudo era muito simplificado. Hoje em dia é quase a mesma coisa, você troca a antiga alienação por abjeção e você troca o capital por heteronormatividade e já tem o vocabulário médio, suficiente para fazer alguma marcação de terreno, sem conhecer o que significa aquilo.

Eu acho que, ao mesmo tempo em que é uma brincadeira, ajuda a entender um pouquinho dessas disputas, dos embates no Brasil. Eu acho que isso tem uma coisa positiva, eu acho que pode ser positivo, não é só brincadeira.

Os que chamam essas pessoas, que são temidas, de *queer*, eles podem mostrar pra gente que o movimento brasileiro não é diferente de outros do resto do mundo. E o Michel Warner, analisando os movimentos que desenvolvem políticas sexuais, sempre mostrou que, historicamente, esses movimentos variam entre a busca da assimilação, de querer construir uma imagem bonitinha, limpinha de si próprio, e também, em alguns outros momentos, tendo que lidar com a sua rejeição, com o rechaço social, com a abjeção. No caso brasileiro, muitos desses identitários, não é o caso na Bahia, eles chamam de *queer* justamente aqueles que ameaçam a construção dessa imagem de bom-moço, ou de boa moça pro movimento LGBT. Isso é interessante porque faz a gente pensar então em como muitas das discussões que são aparentemente sobre verbas, sei lá, sobre tantas coisas... “não, tem que ser a partir da identidade”, “não, tem que ser a partir de alguma outra coisa”... O grande problema é: qual a imagem que o movimento quer construir para si próprio? Porque a escolha de bandeiras e objetivos políticos vai criar essa imagem, então a disputa não é tanto por ser via identidade ou por ser por outra via, mas é: vamos mostrar que somos limpinhos, ou vamos ter que lidar com o fato de que não somos tão limpinhos? Isso é uma coisa que a gente deveria tentar pensar.

É uma fantasia política a ideia de construir uma imagem absolutamente limpa de si próprio, e é uma fantasia que eu considero muito perigosa, muito fascista. Mas não por acaso ela acaba sendo muito factível para quem adota uma visão liberal. Isso ajuda a entender um pouco, acho que a recepção calorosa de alguém que vai falar ainda em defesa do objetivo do casamento, dizendo “olha, política é política dentro dos termos liberais e a política tem que se dar nesses termos”, como se qualquer reflexão outra estivesse dentro do pensamento, da academia e fora da prática. Isso revela, sem dúvida nenhuma, uma assustadora falta de leitura do Gramsci. O Gramsci nessas horas é bom a gente retomar: não tem distinção

entre teoria e prática, mesmo porque a ação política só vai ter efeito quando você também transformar a sociedade. Não adianta demandar direitos sem demandar esses direitos num processo de transformar a sociedade. Isso falta na reflexão de Miguel Vale de Almeida. Ele faz essa divisão muito forte entre a prática política do movimento, que se dá nos termos liberais, e a crítica cultural, por mais boa e elegante que seja, vai ficar na academia, “ela é *queer*”. Primeiro que nem toda crítica cultural é *queer*, segundo que essa divisão, como eu disse, não só não é desejável como, segundo Gramsci, ela não é possível.

O grupo que acaba realmente sendo denominado *queer* ou se intitulam *queer*, acaba sendo o acadêmico. A ideia de que os acadêmicos não seriam relevantes, ou que eles atrapalhariam o movimento, me faz pensar no anti-intelectualismo dessa posição de separar identitários como movimento e anti-identitários ou *queer* como parte da academia. É um anti-intelectualismo muito cego porque, historicamente, é nas universidades que os movimentos sociais puderam encontrar acolhida ou o seu celeiro. Nos anos 60, quando os movimentos sociais emergem nos países centrais, é a partir das universidades. É só vocês procurarem, até no *youtube*, as imagens sobre as lutas por direitos civis. A primeira reação, quando o Estado resolve tentar evitar que isso aconteça, é mandar a polícia cercar as universidades. E quem vai ficar ali fazendo o cordão corporal são os universitários brancos, os estudantes negros lá dentro, o movimento negro dentro da universidade, é bom retomar.

Para realmente entender o que está se passando e os desafios atuais eu acho que a melhor solução é retomar a história do movimento feminista. É ali que está o melhor exemplo: as pessoas perguntam “o que é que vai acontecer? O que é que vamos fazer?”. O movimento feminista passou pelos mesmos desafios que o movimento LGBT, e antes. Os movimentos feministas surgem nos países centrais marcados por ser de elite, branco, de classe média. Quando se expande pelo mundo vai tendo que incorporar

mulheres de outras realidades, pobres, sem acesso a educação. Posteriormente, vai incorporar demandas diferentes das que imaginava e mais adiante vai se deparar com uma surpresa: o conceito de gênero, que desnaturalizava o nós, mulheres. “Nós, mulheres”, de repente, não era só mulheres, era o gênero feminino, e agora?

Nos anos 80, se falava que o conceito de gênero ia desintegrar o movimento feminista e que não tinha mais como fazer nada, que o conceito de gênero era despolitizante, ou que era o fim, uma tragédia, como o movimento LGBT, ou parte dele, agora usa o *queer* para dizer “e agora, ele vai destruir tudo, ele vai acabar, sem identidades como faremos?”. Muito se cobra em relação a “se não é política identitária então o que pode ser feito concretamente?” Mais uma vez vamos para a história: não por uma escolha intencional, mas acho que muito por sorte... não é bom falar de sorte mas... por um acaso histórico o Brasil poderia ter seguido um caminho outro, mas a luta pela parceria civil ou pelo casamento não avançou e, mesmo que contextualmente sem intenção, o movimento foi em direção à luta contra a homofobia.

A luta contra homofobia é um exemplo de luta que pode se dar em termos mais próximos de uma reflexão *queer* do que de uma reflexão identitária. Perguntam: agora? E como? Mas isso já tá acontecendo! São justamente as pessoas que se sentem desconfortáveis com uma luta que exige mais discussão, reflexão, como a luta contra a homofobia (preferiam estar lutando pelo casamento), que chamam aqueles que eles não querem que modifiquem o movimento de *queer*. Mas é uma tentativa de adiar o inevitável porque o movimento social é algo que sempre muda.

Quando se falava, nos anos 70: “Nós homossexuais”, nos anos 80 envolvia portadores do HIV, depois virou “nós, os LGBT”, vai saber qual vai ser o nome daqui a vinte anos...

No presente, as pessoas que estão fazendo as reflexões que nós temos feito aqui, são pessoas que estão pensando cada vez mais

que nós não somos o que a sociedade, o Estado, cada um na sua forma, nos atribui. Mas nós queremos ser diferentes do que nos foi atribuído e do que nos foi dado como último meio de obtermos a igualdade. A gente pode fazer diferente mesmo. Obrigado.

Deco Ribeiro - Eu sinto muito não ter chegado aqui antes, cheguei hoje na Bahia, eu estava no Acre, na semana da diversidade de lá.

Eu não vou me estender aqui sobre a questão do Stonewall em si, eu quero nos levar numa viagem, numa reflexão que começa em Stonewall. Eu quero contribuir expondo o meu ponto de vista para, a partir daí, mostrar o que eu acho que aquilo significou para a gente hoje e para essa discussão de futuro do movimento.

Eu sou uma pessoa do movimento LGBT, eu sempre fui militante LGBT. Agora estou diretor desse projeto (Escola LGBT, em Campinas), que eu acho que tem muito a ver com essa discussão de futuro do movimento, mas vamos lá: Stonewall. O que eles tinham em comum ali, aquelas pessoas, naquele bar, em 1969? Eu acho que a gente pode começar pensando na questão da 'igualdade pela diferença'. Ali todos eram iguais porque eram diferentes. Não no sentido de "ah, somos todos diferentes e tal". Eles eram diferentes de um padrão estabelecido, da época, e que existe até hoje. Eles eram iguais, ali, porque causavam um estranhamento nesse padrão, eles eram esquisitos, eles eram *queers* (esquisito, estranho, em inglês).

Aquilo que identificava, que unia, fazia a alquimia entre aquelas pessoas ali era o fato de serem um desvio da norma. Eu acho que dentro dessa perspectiva é super válido a gente falar: "somos todos *queers*, somos todos diferentes", nesse sentido de estranhos ao sistema. Eu acho que se a gente parasse aí na questão individual de cada um a gente poderia aceitar essa frase sem tanta polêmica, como acontece geralmente quando falamos que somos todos *queers* ou quando se levanta a Teoria Queer, principalmente dentro do movimento. Mas eu acho que (e aqui eu vou buscar um pouco dentro de um projeto meu de mestrado) que eu vou citar uma frase do

Charles Taylor. Ele busca ali um pensamento da juventude de Hegel, que ele acabou não levando muito adiante, mas que atualmente tem sido desenvolvido por Axel Honneth, Charles Taylor, Nancy Fraser e eu vou buscar uma frase dele: “Não podemos compreender a vida humana em termos de sujeitos individuais que criam representações por aí e respondem simplesmente aos outros. Não podemos porque grande parte da ação humana só ocorre na medida em que o agente se compreende como parte integrante de um ‘nós’, que como tal se constitui a si mesmo”.

Dentro dessa teoria ele vai dizer que não basta o eu sozinho para construir essa representação, a gente constrói grande parte dessa construção de nós mesmos mirando nos olhos dos outros. A partir da forma como os outros nos veem a gente constrói a nossa forma de representação. Isso entra em conflito com aquela questão do: “Ah, eu posso não aceitar rótulos”, por exemplo, e viver bem com isso. Isso não funciona tão bem assim a partir do momento em que a outra pessoa que está me vendo, ela tem lá os seus rótulos e ela vai me encaixar nesses rótulos e ela vai reagir em relação a minha pessoa de acordo com os rótulos que ela tem. E isso vai contribuir com a minha formação de eu mesmo.

Uma parte que é importante dentro dessa teoria é justamente a questão do reconhecimento. Não basta o que eu construo pra mim mesmo, cada pessoa exige um reconhecimento e reconhecimento em vários níveis. Hegel chega a mencionar três dimensões desse reconhecimento, que são: o reconhecimento pelos amigos, pela família, pelo companheiro, uma coisa mais pessoal, de relações mais pessoais; um reconhecimento pela sociedade em geral; e o reconhecimento pelo Estado. E ele diz que a pessoa só é plena quando ela atinge o reconhecimento nessas três dimensões.

E aí a gente volta lá pro Stonewall, volta para aquela questão do ‘somos todos diferentes, mas existe um padrão que é preciso seguir’. Pensando na questão da sexualidade, como a própria Judith Butler diz, são 6 bilhões de sexualidades, só que um padrão

imposto fechou em duas: masculino e feminino. Então as outras 5.999.999.999 tiveram que cair ou em masculino ou em feminino, e quem conseguir se encaixar mais ou menos ali foi aceito, quem ficou mais fora da norma é o desviante, o desVIADO desse padrão.

A meu ver, a primeira forma com a qual as pessoas começaram a buscar esse reconhecimento foi justamente tentando entrar nesse padrão. Em 1969, lá na época do Stonewall, existia um movimento gay incipiente ali e esse movimento pregava justamente isso: ‘vamos tentar nos encaixar no comportamento esperado do masculino e feminino, vamos os homens usar ternos e as mulheres usar vestidos, vamos ficar com o cabelo arrumadinho pra sociedade nos aceitar’. Ou seja: vamos ser reconhecidos porque a gente entrou no padrão da sociedade. Eu acho que a grande ruptura do Stonewall foi justamente um momento de limite quando as pessoas perceberam que existia esse caminho válido (aponta com a mão para um lado), mas que esse outro caminho aqui (aponta a outra mão para outro lado) também existia e também era válido. Então era preciso reconhecer que esse caminho era tão válido quanto esse outro - e esse foi o grande estalo. E não foi um estalo isolado do movimento LGBT. Esse foi um estalo que já estava ocorrendo nos anos 60 com os negros também, pautando os seus caminhos de negritude ao lado dos brancos que eram aceitos, as feministas também, o próprio movimento de paz, contra a guerra do Vietnã.

Então, eram várias estruturas buscando reconhecimento, buscando validar os seus caminhos também. E aí, dentro da percepção desse movimento, ele começa a lutar, e é quando eu volto a Hegel. Ele fala que a base de todos esses movimentos sociais modernos é exatamente essa luta pelo reconhecimento. Então, o que une esses movimentos é isso: a luta pelo reconhecimento, o reconhecimento do Estado, o reconhecimento da sociedade civil e o reconhecimento dos próprios pares.

Chegando mais aqui pro Brasil, percebemos que isso nos Estados Unidos estourou nos anos 70, mais ou menos, e dez anos depois,

nos anos 80, começou aqui no Brasil a criar essa estrutura. Os grupos começaram a se organizar, surgiram focos de discussão, de debates, meio de apoio, mas também pensando o que é que a gente pode fazer em relação a isso. E essa busca por reconhecimento começou de maneira bem incipiente. Ainda nos anos 80, o (João Antonio de) Mascarenhas já estava na Constituinte tentando buscar esse reconhecimento junto ao Estado, incluindo a questão da homossexualidade na Constituição. Não conseguiu, fomos vencidos, mas já havia essa busca incipiente pelo reconhecimento do Estado.

Nos anos 90 é que começamos com essa estratégia, e muitos dizem que foi a grande estratégia do movimento, que é a questão da visibilidade, das paradas. “Vamos começar a fazer paradas para mostrar para a sociedade que a gente está aí, pra mostrar pra sociedade esse outro caminho que também é válido e que merece reconhecimento, pra que a gente possa se sentir completo”.

Então foram aí dez, onze anos de Parada. A gente já está em São Paulo na 14ª parada. Desde 1988, da Constituição e o Mascarenhas, até a gente conseguir obter esse reconhecimento do Estado, que ao meu ver se deu em 2008, na Conferência Nacional LGBT, se passaram vinte anos. Eu acho que aí foi o grande chamado do Estado para a comunidade LGBT, quando o Estado brasileiro virou para essa população e falou: “Olá cidadãos, venham dizer o que vocês querem, que emendas vocês têm pra fazer nesse contrato social aí do país”. E aí a gente foi lá. Então eu acho que esse momento levanta um ponto de virada nesse movimento, que a gente não percebeu ainda muito bem, que é um ponto de virada, mas que é um ponto de virada importante, que sinalizou algumas mudanças importantes e que vêm criando força de lá pra cá.

Eu cito a ideia de contrato social porque, voltando também a beber no Hegel... Hobbes já dizia: “O homem é o lobo do homem”. Hobbes descrevia a sociedade com essa luta de todos contra todos e o Hegel dizia que quando se faz um contrato social para tentar

amarrar essa luta de todos contra todos, esse contrato, na verdade, não acaba com a luta. Esse contrato, segundo Hegel, é o início da luta para a efetivação desse contrato - e a questão da Conferência LGBT é a mesma coisa. E aí muita gente entra em conflito, acha que a Conferência foi o ápice, que acabou o movimento por aí, que a Conferência não serviu de nada, porque nada aconteceu imediatamente depois.

E eu vejo ao contrário, eu acho que a Conferência foi o início da luta para a efetivação do que foi conquistado na Conferência, que foi o Plano Nacional LGBT, que são essas emendas da população LGBT ao contrato.

Em 2008, começou a grande batalha do movimento LGBT, que é fazer efetivar o que está escrito ali. Como é que a gente efetiva isso? Eu estava até conversando com o Richard (Miskolci) lá fora e ele tocou num ponto que era exatamente o que eu ia falar. O que a gente precisa fazer: a sociedade é do jeito que é porque ela tem um contrato, às vezes explícito, que é a Constituição e suas segmentações, leis e tal, e o contrato implícito também, que é a heteronormatividade e todas essas questões que não estão postas no papel, mas estão aí postas. E dentro desse contrato social da sociedade é construída a cultura onde a gente vive. Se a gente quer mudar esse contrato social, a gente quer fazer uma mudança cultural na sociedade. Quando colocamos nossas demandas numa conferência e o Estado se amarra, se compromete com essas demandas, esperamos que aconteça uma mudança cultural na sociedade. Não vai ser uma caneta do Presidente que vai fazer isso.

É preciso entender isso, é preciso entender que existe uma mudança cultural. Nós fomos chamados, nós colocamos nossas questões ali, só que isso não foi ouvido pela sociedade. Então, teve esse reconhecimento do Estado? Sim. Mas não teve o reconhecimento da sociedade. Da mesma forma como criamos um padrão de visibilidade maciça e que hoje a gente tem 200 paradas gays no Brasil inteiro, com mais 5 milhões de pessoas e está bem

claro que existem gays no Brasil, que existe essa outra via e que essa via é viável, eu acho que a grande virada, a grande onda do movimento está dentro dessa transformação cultural.

Tá, os gays estão aí, agora o que é que eles querem, o que a gente quer? Acho que agora a grande onda do movimento é a onda do discurso. Então, agora a gente precisa dizer a que viemos, qual que é a nossa história, quais que são as nossas histórias.

E aí eu entro bem no projeto no qual eu estou trabalhando agora, que é a Escola LGBT, que é um Ponto de Cultura, na verdade, financiado pelo Ministério da Cultura. Estamos fazendo um trabalho com expressões culturais voltadas para a juventude LGBT. A gente dá aula de webtv, de vídeo, de dança, teatro, música, criação de fanzines, criação de revistas. O que é que é essa Escola na verdade? É um espaço onde o jovem pode ser quem ele é de verdade, ele pode se expressar sem ser reprimido - como ele é em casa, como ele é na escola tradicional. E a gente oferece as ferramentas para que esse jovem se expresse da melhor forma possível, seja pela dança, seja pelo teatro, seja pelo vídeo. E aí muita gente pergunta: “Ah, vocês vão dar aula de cultura LGBT, vocês vão ensinar o quê? Que cultura LGBT é essa? Existe cultura LGBT?”. E eu falava assim: “Cultura, o que é que é cultura? É a forma com que o povo se expressa e a forma com que o povo LGBT se expressa é reprimida pela sociedade que é machista, homofóbica”.

Então, oferecemos um terreno onde essa cultura vai poder florescer, com as ferramentas para isso acontecer da melhor maneira possível e, a partir daí, vamos descobrir que cultura é essa. Quando esses jovens começarem a produzir cultura, vamos descobrir o que é a cultura LGBT e aí eu acredito que nós, brasileiros, vamos descobrir o que é essa cultura LGBT. E como eu acredito que o preconceito é fruto da ignorância, da falta de conhecimento, eu acredito que a difusão dessa cultura LGBT pode contribuir muito para a diminuição do preconceito e para a transformação cultural que queremos fazer.

Então, só pra arrematar aqui, um exemplo bem prático. Temos o grupo de dança da escola, que está preparando um espetáculo agora no fim do ano, onde nós temos alunos gays, bissexuais, alunas heterossexuais, a professora é uma travesti, temos drag queens também e eles estão preparando um espetáculo de dança que tem um tema. E eles estão pesquisando muito sobre esse tema, tanto musicalmente como historicamente, para construir o pano de fundo do espetáculo. E o tema é justamente ‘Stonewall’. Então, eu acho que ali amarramos um pouco essa questão da Escola. Esse espetáculo, dentro do projeto, também vai viajar pelo estado de São Paulo, depois vai virar um DVD que vai ser distribuído em escolas, museus etc. Então, a partir dessa difusão da nossa cultura LGBT, na verdade, a inclusão dessa cultura num grande painel que é a cultura brasileira, eu acho que iremos conseguir transformar essa cultura numa cultura mais amigável para a comunidade.

Eu falei aqui muito empiricamente, muito militantemente, pouco academicamente. Eu acho que o pouco que eu estudei dessa teoria da sociologia política do reconhecimento, eu acho que é um caminho bem interessante, e é muito pouco estudado aqui no Brasil ainda, tem muito pouco material, mas eu recomendaria que quem pudesse dar uma olhada nisso que procurasse conhecer, porque eu acho que é uma maneira bem interessante de amarrar todas essas questões soltas de identidade, de Teoria Queer, com uma questão que é muito mais pragmática, que é o desespero do movimento: “O que é que a gente vai fazer?”. Eu acho que essa questão pode começar a significar um caminho para seguirmos aí nos próximos dez, quinze anos. É isso.

Leandro Colling (debatedor) - A fala do Richard responde por que dessa crise entre novos atores e atores mais antigos. Claro que não é apenas uma questão teórica, conceitual. Acho que isso ficou bem patente aqui. Mas quando essa crise entra na discussão teórica, quando ela vira um problema teórico, o que me incomoda muito e isso também está na fala do Richard, é que quem quer criticar a

Teoria Queer muitas vezes não tem a menor compreensão daquilo que está falando. Eu já ouvi dizer: “ah, Teoria Queer é uma coisa que só vocês entendem”. Não é uma coisa assim tão complicada. O problema é que o fenômeno a ser analisado é complicado, então como a teoria vai simplificar um fenômeno que é muito complexo? Jogar fora exatamente a complexidade?

Eu quero sugerir a vocês outros textos do Richard que estão disponibilizados na internet para, ao menos, dar subsídios para essas pessoas que não têm nenhuma informação sobre a Teoria Queer. A fala do Richard mostra também que não rola essa desculpa de que com a Teoria Queer não dá pra fazer política. Mudem o argumento, esse não cola mais. Essa questão do combate à homofobia via Teoria Queer é um excelente exemplo que o Richard traz e que a gente não percebe.

A política identitária joga a discussão para o heterossexual de um modo muito confortável: “vocês estão lá, no lugarzinho de vocês, ai que bonitinhos que vocês são”. E a discussão da Teoria Queer problematiza a própria heterossexualidade, coloca no centro da discussão o próprio heterossexual. Então, quando eu falo sobre essas questões, para plateias diferentes dessa, os alunos ficam muito desconfortáveis. Na verdade, eles acham que vamos ficar falando de viadagem e nós vamos falar deles, de como sua heterossexualidade é um ato performativo também.

Eu acho que, nesse sentido, na discussão do combate a homofobia, a Teoria Queer ajuda muito mais do que a política de afirmação de identidade, porque a afirmação identitária nos coloca como seres que ficam longe dessa questão da heterossexualidade compulsória.

Eu aproveito isso para dialogar com as falas dos outros participantes da mesa. O Deco falou que nós temos outro caminho agora, de reconhecimento da sociedade. Pensando que já conquistamos alguns marcos, alguns espaços no Estado, ainda poucos, necessitamos desse lado mais cultural, como Deco falou e

acionou a Escola LGBT, que tem recebido algumas críticas também. Eu queria que você falasse um pouco sobre essas críticas e de como vocês as têm respondido.

E o que é a abjeção hoje? É a mesma de ontem? Gostaria que a mesa pensasse um pouco sobre a história da abjeção. Em certo momento, simplesmente ser homossexual já era ser abjeto. Hoje boa parte da comunidade homossexual é tão comportadinha, tão limpinha, tão heteronormativa que ela não é mais abjeta. Não sei se vocês concordam com isso.

A Suely citou aqui o XXY, um filme que eu também adoro, e eu queria pensar nesses novos atores. Me parece que os intersexos são um grupo de atores novos que têm potencializado outras discussões. As mulheres masculinas também não são novos atores?

O Deco também falou das paradas. Nós temos aqui na Bahia uma parada que se denomina Parada Gay da Bahia, em outros lugares do Brasil nós temos Parada LGBT ou Parada Pela Livre Expressão Sexual. Eu queria ouvir a opinião de vocês sobre essas três maneiras de nomear as paradas.

Eu discordo um pouco do Deco quando fala que somos todos *queer*. Eu já recebi críticas desse tipo por ser um estudioso da Teoria Queer: “mas você é tão certinho, parece galã de cinema”, já falaram isso pro Richard uma vez. Aí eu fico me perguntando: para ser *queer* eu preciso ter uma performatividade de gênero *queer*? O que seria ter uma performatividade de gênero *queer*? A partir do momento que eu consigo ter uma performatividade *queer*, eu coloquei esse sujeito de novo numa caixinha e é exatamente contra essas caixinhas que a própria Teoria Queer está trabalhando. Então, ter uma maneira de ler o mundo *queer* não basta para essas pessoas? Porque, senão, todos os marxistas deviam ser proletários.

Ronaldo (integrante do GGB) - Uma pergunta para Deco. Desde quando a Constituição de 1988 diz que todos somos iguais independente de sexo, cor, raça, religião e orientação sexual, a sexualidade deve ser bem vista independente desses termos que

você levantou. E agradecer ao pessoal do Stonewall e dizer que o que queremos aqui são novas perspectivas e desafios políticos atuais, o que o governo federal, estadual e municipal está fazendo pela comunidade LGBT. E dizer que em tempos de eleição é isso, a gente tá aí vendo os políticos prometendo várias coisas na área da educação, da saúde, da segurança e nada vem se cumprindo.

Fernando Seffner - Eu queria estimular a mesa a falar mais sobre duas coisas. Vou me dirigir ao Richard, mas se os outros comentarem vou achar ótimo. Primeiro pensar a viabilidade da expressão heterossexismo e segundo pensar um pouco também as implicações dessa agilidade que tem o mercado hoje em dia no sentido de ajudar ou perturbar a criação de abjeções ou de limpezas e assepsias.

Gilberta Santos Soares (aluna do PPGNEIM - Programa de Pós-graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) - Sou do movimento feminista da Paraíba, mas não estou com nenhum terço aqui, não vou fazer nenhuma *performance* com o terço, mas realmente é um Estado que tem arraigado um coronelismo e fundamentalismo. Estou gostando do evento porque está provocando o meu feminismo e os feminismos que eu exerço na minha prática política, acadêmica e teórica. Gostei demais. Mais uma vez eu escuto a fala de Richard e acho interessante como, de forma tão apropriada, você fala da história do movimento feminista em relação com a sexualidade e com o movimento LGBT. Não associando a você, mas associando a própria prática feminista, eu fico um pouco preocupada, pensando assim: “será que feminismo vai ficar a pensar na contextualização histórica da discussão sobre sexualidade?”. Por que todo mundo que é LGBT ou que é *queer*, os mais comprometidos com o resgate da história, fazem essa referência merecida ao feminismo nesse compromisso de desconstruir toda essa discussão da sexualidade.

A questão é: quando você coloca toda essa discussão, nos anos 80, do conceito de gênero, lá na Paraíba as pessoas pensavam: “poxa,

o movimento vai acabar”, agora a gente vai ter que trabalhar com homem, vivendo todos os dilemas que provocavam o feminismo e hoje nós, que estamos no movimento feminista, temos que explodir uma determinada normatização que se criou dentro do próprio feminismo em relação a essa categoria quando, por exemplo, vem toda essa discussão se mulheres trans e travestis participam ou não dos encontros, são ou não incluídas nessa discussão do feminismo, discutem ou não o conceito de mulher objeto. É um dilema muito rico essa discussão da abjeção que o movimento *queer* vem a promover em outros movimentos, como, por exemplo, o movimento feminista. O que não tira, de forma nenhuma, a importância do movimento enquanto esse marcador “mulher” na sociedade que a gente sabe que, por exemplo, tem mutilação genital, quem sofre mutilação genital são mulheres, quem sofre com o aborto, em serviços públicos, são as mulheres. Então, é um marcador e essas lutas não estão esgotadas porque elas estão aí. Eu, na verdade, estou fazendo algumas colocações porque estou extremamente inquieta.

Gean Cláudio de Souza Santana (professor adjunto da Universidade Estadual de Feira de Santana) - Enquanto o pessoal estava falando, eu me senti inquieto, apesar de não ser da área, eu sou engenheiro, professor de engenharia da UEFS, mas fiquei inquieto com algumas abordagens que foram colocadas aqui. Em primeiro lugar, sinto falta, acho que deveria ter tanto teóricos *queer* quanto teóricos não-*queer*, para poder haver o debate realmente. Até eu que não conheço a Teoria Queer, ouvi a primeira vez numa palestra de Colling, na semana da diversidade lá da UEFS, e aí surgiram algumas inquietações, comecei a ler alguns textos, achei instigante, interessante, algumas coisas que são colocadas pela Teoria Queer, mas tem algo que me inquieta: eu sou gay, eu só sinto atração por homens e eu não consigo ver essa possibilidade de transitar entre desejos. Amanhã eu vou acordar e, de repente, vou transar com mulheres porque tem essa possibilidade, esse livre trânsito, depois eu vou transitar só pra transar com homens, eu acho uma coisa complicada em relação a essa questão

principal. Ontem, eu estava ouvindo a fala do Osmundo e ele trouxe alguns dados empíricos que ele colheu no cinema. Vemos homens casados, homens que se autodeterminavam héteros e que estavam em um espaço de pegação. Será que esses homens ditos héteros transitam mais pela Teoria Queer do que eu? Será que é isso? A Teoria Queer vem para poder dar conta desses homens? Será que isso não seria uma certa ilusão? São essas as inquietações que me deixaram meio angustiado, inquieto.

Mia Lopes (Fórum Baiano de Juventude Negra) - Para mim isso é totalmente novo e estou bastante confusa porque nas noções de identitário você utiliza o seu gênero, a sua orientação afetivo-sexual como instrumento de bandeira. Então, onde eu sou eu não sou somente Mia Lopes, eu sou Mia Lopes, mulher negra, lésbica, tenho uma relação de identidade com o Candomblé, sou de bairro periférico, enfim, esse conjunto de identidades que fazem ser quem eu sou. Então, onde eu chego eu não sou somente mulher. E quando vem essa Teoria Queer, a sensação que eu tive é que existe um caminho possível e um caminho melhor, a sensação que eu tenho é essa. Todos os caminhos são válidos a partir do momento em que o objetivo é chegar ao ponto final. Mas a sensação que eu tive é que o caminho *queer* é o caminho correto e que o caminho identitário é o caminho possível, é o caminho imaginário, e aí eu pergunto: até que ponto, quando você fala de forma tão vitimizada do caminho identitário, você não fomenta o heteronormativismo, porque eu quero chegar nos espaços e saber que as pessoas vão olhar para mim e vão dizer: “olha, aquela ali é uma mulher, preta, lésbica”. Massa que as pessoas percebem isso, massa que meu cabelo pra cima incomoda, massa que minha orientação sexual-afetiva incomoda, isso é ótimo!

E aí eu me pergunto: “vamos todos ser possíveis, hoje eu acordo e me possibilito me relacionar com um intersex”. Não é que a Teoria Queer fala dessa forma, mas essa teoria das possibilidades, para mim, é estranho, confesso. Para mim, é muito mais bacana a questão

da especificidade de cada um. Então, a lesbofobia, para entender que a homofobia que compete à mulher e não compete ao homem, como não compete ao intersex, quando o nosso movimento no Brasil, ainda não sei se é sinônimo de retrógrado, é LGBT, enquanto no Equador e no Chile é LGBTI para contemplar os intersex. Enfim, são esses dois caminhos com os quais eu tenho dúvida, fico apreensiva.

Verena (estudante de Psicologia da UNIFACS) - Pouco se falou sobre bissexualidade e eu gostaria de saber como esse grupo pode ser reconhecido dentro do movimento LGBTTI, o que é visto no grupo para os bissexuais.

Richard Miskolci - Eu gostaria de começar pela pergunta do rapaz do interior da Bahia. Eu acho que, inevitavelmente, nós aprendemos a pensar dentro de uma sociedade heteronormativa, que divide as pessoas entre hétero e homo e, frequentemente, as pessoas associam atração sexual por homens, então você seria *gay*, mas isso é no fundo essencialista, não tem a ideia de uma construção sexual da sexualidade. Então, por exemplo, eu nunca senti nenhuma espécie de identificação com os *gays*. Em que sentido? Para mim, *gays* são homens de classe média ou alta, que têm acesso a determinados bens de consumo, (brincando) fazem musculação, leem a revista *Junior* e vão à boate The Week, em São Paulo. Eles são *gays*, eu não sou *gay* porque eu não gosto de nada disso.

Queer permite esse tipo de reflexão, não tem a ver com a orientação sexual. Então, por exemplo, é uma identidade política, que, na verdade, te vincula a todas as sexualidades que não estão dentro do esperado do normativo. Por exemplo, os *gays* não são *queer*, eles podem ter uma afinidade política com as pessoas que sofrem preconceito social, mas muitas vezes não têm. Não por acaso, os *gays* são os que mais aparecem, estão à frente do movimento, é a primeira palavra a ter sido otimizada e podem ter uma parada que é *gay*. Por que? Não é uma questão apenas de nomenclatura, é muito sério isso, a grande problemática para o movimento, no passado, era dizer que homossexuais eram normais,

eram iguais a todo mundo. Hoje em dia, a sociedade tem assimilado alguns homossexuais minimamente, nós não somos espancados, pelo menos não na universidade, em certa classe social, em certo meio, você tem certa aceitação. O que tem acontecido é que essa abjeção tem sido transferida para outros. Então, a discussão do presente é a discussão de qual visibilidade queremos ter. E aí a questão de que os *gays* se dizem hoje invisibilizados não é a questão. Porque a verdade é que eles são os mais visibilizados, é o que a mídia quer mostrar, é o casal *gay* da novela da Globo: dois homens masculinos que reproduzem o que há de mais conservador. Então, não sei se eu consegui traduzir para você a questão. Não é deixar de ter os seus interesses afetivos, mas é pensar em como essa sua não adequação ao que a sociedade espera de você pode ser construída pra adquirir uma identidade que a sociedade já te oferece, que é a identidade *gay*, que não é meramente o que traduz o seu desejo, mas vem junto com todo um pacote, como você deve se vestir, aonde você tem que ir, o que você deve fazer. Enquanto o *queer* é uma identidade política, não dá pra dizer quem é *queer*. Seria simples eu dizer pra vocês: “*gays* e lésbicas são uma coisa, travestis, transexuais e intersex são *queer*, eles são os mais esquisitos e os que mais sofrem preconceitos”. Não é. Cada vez tem entrado mais no movimento pessoas que são heterossexuais, porque a afinidade dessas pessoas é com a experiência da abjeção. Essas pessoas tem sido importantes na reflexão acadêmica e também na luta política mesmo tendo companheiros do sexo oposto.

Quer dizer, o *queer* apela para um novo salto no movimento. Isso se passou no movimento feminista. Quando o conceito de gênero se consolida é que surgem as discussões *queer*. O conceito de gênero vai ser introduzido nos anos 80 e, em 1990, tem origem a tríade de livros que dá origem à Teoria Queer: *Problemas de gênero*, da Judith Butler, o *One hundred years of homosexuality*, do David Halperin e, sobretudo, que realmente funda a Teoria Queer, *A epistemologia do armário*, da Eve Kosofsky Sedgwick, que é um

livro que questiona se é possível sair do armário. É muito simples pensar que você sair do armário te torna uma pessoa melhor pra poder representar alguém: ninguém nunca saiu do armário. Com cada pessoa que você encontra na sua vida você tem que decidir como lidar estrategicamente com ela. É entender que esse controle é muito mais complexo e é esse controle que tem que ser colocado em questão.

O *queer* é muito mais um posicionamento político do que uma identidade. Quando a Teoria Queer se estabelece, a Butler chama isso de um momento novo que seria a nova política de gênero. A Teoria Queer é criação do feminismo. Elas incomodam os *gays*, os que gostam de se chamar de *gay*, porque os estudos *gays* foram construídos por homens, muitos inclusive que quiseram construir uma imagem muito masculina, limpinha e aceitável de si próprio. A Teoria Queer vem do feminismo, é criada por mulheres lésbicas que vêm com uma reflexão que problematiza isso e que vai se preocupar com a recusa social do feminino, sobretudo do feminino deslocado no corpo masculino, como é o caso de uma travesti ou de uma transexual.

Essa nova política de gênero afeta tanto o feminismo quanto o movimento LGBT, então você estar num movimento feminista e ter que se envolver no movimento LGBT é um retrato do que se passa. Não há limites claros entre os dois movimentos. Pode haver limites estratégicos ou táticos na luta política ou em outras discussões, mas a verdade é que nos afeta. Nós nos afetamos mutuamente e temos que refletir em conjunto.

Muito da recusa da Teoria Queer, eu acho que deriva daqueles *gays* que quiseram construir o movimento como um movimento masculino desvinculado do feminismo. Tem muito de misogenia na fala daquele professor que eu comentei aqui lá no *Fazendo Gênero*, que é um cara que lida com estudos de masculinidade. Estudo de masculinidade eu considero uma coisa horrorosa, maligna, por quê? Muitas vezes são estudos que tentam dizer:

“olha, a masculinidade é assim, olha como ela é construída”, enquanto os estudos de gênero, assim como os *queer* vão dizer: “os gêneros são relacionais, um se constrói em relação ao outro e há uma economia da respeitabilidade nessa construção”. Em geral o feminismo é o mais rejeitado... Eu acho que não dá pra responder a todo mundo, eu falei o que era possível.

Suely Messeder - Sobre o que a garota comentou ao seu respeito, em relação a sua identidade lésbica e negra. Bom, no início do ano a gente fundou a rede de pesquisadoras lésbicas. Na rede, temos uma posição política clara e acolhemos uma transexual feminina que se identifica como lésbica, ou seja, era um “homem” e tornou-se mulher e possui desejo por outras mulheres. A partir dessa existência percebemos que a suposta coerência entre sexo, gênero e desejo é uma coerência idealizada, quiçá seja justamente essa coerência que devemos questionar para começar a entender a Teoria Queer. As pessoas idealizam alguma coisa, idealizam também o gay, idealizam a lésbica e fica tudo no marco do ideal, e todos nós devemos nos encaixar nesse marco ideal. Então seria interessante nos indagarmos sobre esse marco ideal. Para pensar sobre esse marco ideal acho interessante o filme *Paris em chamas*, analisado por Butler. Quando me lembro do filme, associo-o ao mundo da revista *Caras*. E penso como nós, por vezes, nos esforçamos para parecer com um personagem saído desse mundo fictício, e como esse glamour nos traveste em um gênero idealizado. Então, mesmo que os nossos corpos sejam marcados pela classe, pela cor, pela massa corpórea e por outros marcadores não deixamos de buscar essa norma ideal do gênero, fruto de um projeto heterossexual com seus binarismos de gênero.

A minha preocupação acentua-se, porque, às vezes, eu acho que a gente está falando alguma coisa que não está sendo entendida, porque a gente não está falando em essências, o desejo é desmontar essas essências, é pensar politicamente as identidades, não vejo que estamos na contramão do movimento se pensarmos dessa forma. Quando nos debruçamos na leitura de Judith Butler, ela deixa claro

que tentará articular a teoria feminista com a Teoria Queer. Penso que os textos bacanas para entender o desafio do sistema de sexo-gênero e dos estudos sobre sexualidades e os próprios limites da teoria feminista, em relação ao tema da sexualidade, são os de Gayle Rubin.

Para reportar-me à fala da Gilberta, o fato de ter sido demonizada ontem. Eu pensei: “poxa, que coisa mais louca, como é que ela tá lá com o terço, orando e possivelmente me exorcizando, porque eu discorria sobre uma sexualidade construída e não natural?”. E isso me chocou um pouco, porque, por mais que a gente brigue neste espaço por um ideal identitário, a gente está falando de um projeto contra a homofobia e contra todas essas fobias que existem em relação às pessoas.

Deco Ribeiro - Ao rapaz do GGB. A Constituição, primeiro, não diz explicitamente orientação sexual e identidade de gênero, deveria dizer. Isso foi tentado colocar na Constituinte, não entrou e, mesmo se tivesse entrado, ia apenas começar o processo para que aquilo fosse efetivado. A partir do momento que a gente coloca no papel, ali começa a luta para que aquilo saia do papel.

Sobre a participação do mercado na construção das abjeções, eu acho que é exatamente a partir daí que se constrói a abjeção. O Richard fala que o *gay* é o que lê *Junior*, que vai na boate, que malha, ou seja, ele está consumindo, não é? Eu dividi uma mesa com o André Fischer, do Mix Brasil, e ele falou: “pra mim como, empresário, o *gay* é o que consome, quem consome não é *gay* pra mim”. A questão é: esse é o *gay* que eu quero ser? Esse não é o *gay* que eu quero ser, então, é por isso que a gente deve continuar lutando por reconhecimento. Eu sou *gay* que quero ser reconhecido pelo *gay* que eu sou e não pelo *gay* que está aí.

Leandro Colling - Para encerrar o evento, queria agradecer a todos. Gostaria de dizer também que eu fiz um levantamento e dos 12 palestrantes, 6 não têm nenhuma relação com a Teoria Queer. Esse é o primeiro evento do CUS e se no primeiro já incomodamos, nos próximos vamos incomodar muito mais. Obrigado.

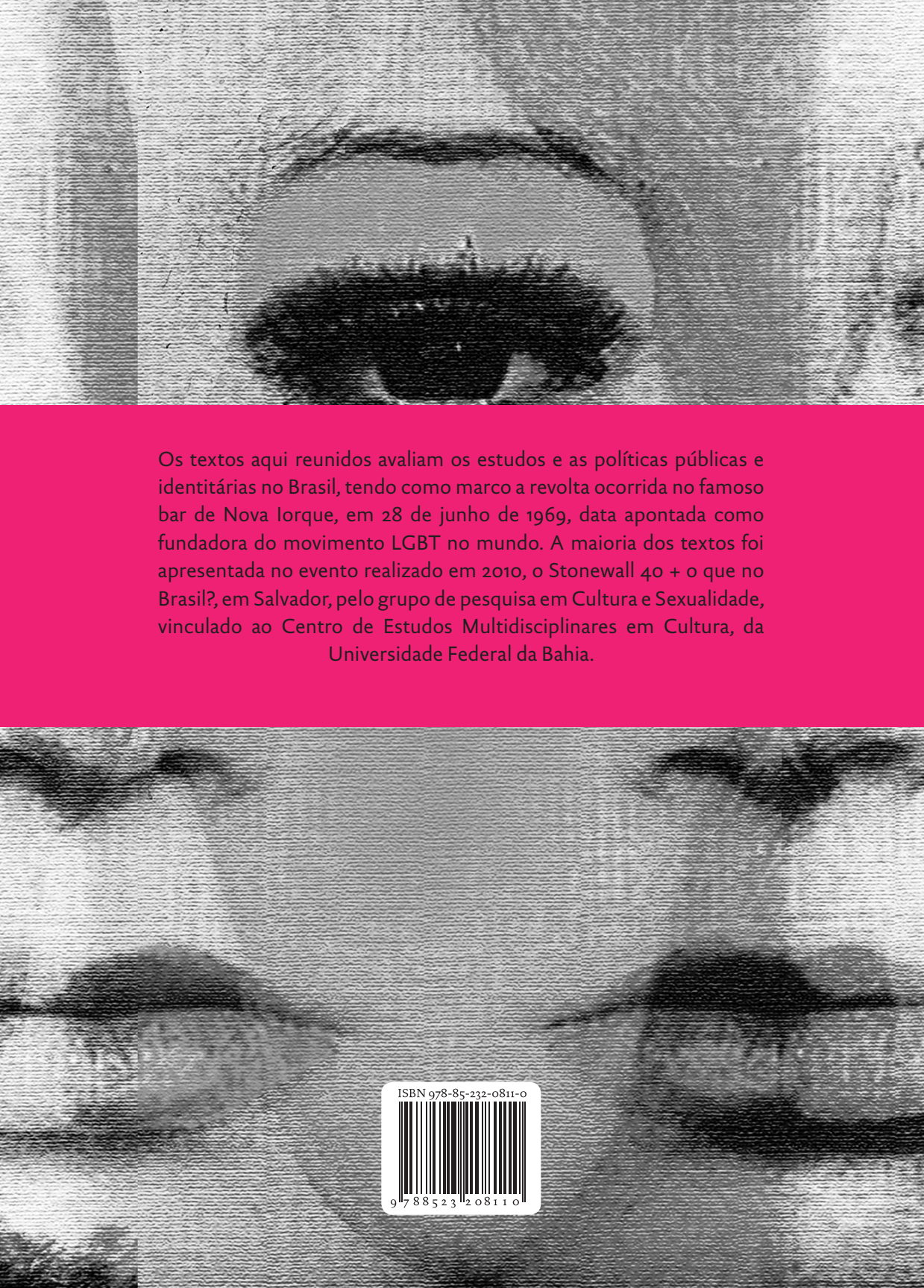
Este livro foi composto na EDUFBA por Josias Almeida Jr. O projeto gráfico deste livro foi desenvolvido no Estúdio Quimera por Iansã Negrão com o auxílio de Inara Negrão para a EDUFBA, em Salvador. Sua impressão foi feita no setor de Reprografia da EDUFBA. A capa e o acabamento foram feitos na Cian Gráfica.

A fonte de texto é DTL Documenta. As legendas foram compostas em DTL Documenta Sans, família tipográfica projetada por Frank Blokland.

O papel é Alcalino 75 g/m².

500 exemplares.





Os textos aqui reunidos avaliam os estudos e as políticas públicas e identitárias no Brasil, tendo como marco a revolta ocorrida no famoso bar de Nova Iorque, em 28 de junho de 1969, data apontada como fundadora do movimento LGBT no mundo. A maioria dos textos foi apresentada no evento realizado em 2010, o Stonewall 40 + o que no Brasil?, em Salvador, pelo grupo de pesquisa em Cultura e Sexualidade, vinculado ao Centro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, da Universidade Federal da Bahia.

ISBN 978-85-232-0811-0



9 788523 208110