

Universidade Federal de Campina Grande
Campus I – Campina Grande (PB)
Centro de Humanidades
Programa de Pós-graduação em Sociologia

Martinho Tota Filho Rocha de Araújo

**Identidades Fragmentadas:
cultura e sociabilidades homoeróticas em Campina Grande**

Campina Grande, maio de 2006

Identities Fragmentadas:

cultura e sociabilidades homoeróticas em Campina Grande

Martinho Tota Filho Rocha de Araújo

Dissertação de Mestrado apresentada em atendimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS), para a obtenção do grau de Mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Campina Grande, Campus I, Campina Grande, em maio de 2006.

Orientadora: Marilda Aparecida de Menezes



A663i Araujo, Martinho Tota Filho Rocha de
Identities fragmentadas : cultura e sociabilidades
homoeroticas em Campina Grande / Martinho Tota Filho Rocha
de Araujo. - Campina Grande, 2006.
219 f. : il.

Dissertacao (Mestrado em Sociologia) - Universidade
Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades.

1. Cultura Gay - 2. Identities Subjetivas - 3.
Sociabilidade - 4. Dissertacao I. Menezes, Marilda
Aparecida de, Dra. II. Universidade Federal de Campina
Grande - Campina Grande (PB) III. Título

CDU 008:613.885(813.3)(043)

BANCA EXAMINADORA

Professora Doutora Marilda Aparecida de Menezes (PPGS – UFCG/UFPB)

(Orientadora)

Professor Doutor Alipio de Sousa Filho (PPGAS – UFRN)

(Examinador)

Professor Doutor Carlos Guilherme Octaviano do Valle (PPGAS – UFRN)

(Examinador)

Este trabalho é dedicado aos daqui, dali, do lado; aos de baixo, de cima, de dentro, de fora; aos do centro, da margem; aos da periferia, aos de toda parte, aos de lugar nenhum. Este trabalho é dedicado a todos e a ninguém; aos de lá e aos de cá; àqueles e a estes, a mim e a ti, a vós e a nós, ao semelhante, ao diferente, ao uno, ao múltiplo, ao precário, ao risível, ao soberano, ao homem.

SUMÁRIO

Introdução 01

Capítulo 1 – Apenas um primeiro capítulo 22

1. *Homossexualidade: variações de uma história* 22
2. *A abordagem antropológica do outro: uma discussão teórica e metodológica* 37
3. *Novos sujeitos sociais e os processos disjuntivos de cultura e identidade* 39
4. *Os sólidos pastosos da identidade cultural* 45

Capítulo 2 – Fazendo antropologia na cidade: sociações homoeróticas e identidades subjetivas 58

1. *Sociabilidade e “comunidade gay”* 62
2. *Identidades sociais e projetos individuais* 69

Capítulo 3 – O circuito de espaços de sociabilidades homoeróticas de Campina Grande 76

1. *Boate Queen versus Toca do Caranguejo* 79
2. *Arco-Íris e Chopp do Alemão: dois bares gay?* 99
3. *Entre quatro paredes na Termas Solar do Poente* 103
4. *Praças do centro: ... e os novos flâneur continuam numa boa... (será?)* 113

Capítulo 4 – Limites espaciais e conflito como elementos identitários 127

Capítulo 5 – Identidades fragmentadas ou fragmentos de identidades 140

1. *Definições subjetivas da homossexualidade, processos de descoberta e administração da vida sexual* 140
2. *A homossexualidade entre o bem e o mal* 152
3. *Caminhos do desejo: trajetórias afetivas e sexuais* 158
4. *O círculo de fogo da amizade* 166
5. *Gay lonely: o mito da solidão* 169

Capítulo 6 – Fragmentos identitários 2 (*bonus chapter*) 171

1. *Uma linguagem nada ordinária: as gírias* 171
2. *Consumindo identidades: mídia, moda, etcétera e tal* 175
3. *Os curtos-circuitos da história: a AIDS (ainda)* 193

Considerações finais ou instantâneos etnográficos 205

Bibliografia 214

Anexos

A minha vista, quer seja aguda, quer seja fraca, não vê para além de um certo espaço, e é neste espaço que vivi e ajo; esta linha do horizonte é o meu mais próximo destino, grande ou pequeno, ao qual não posso escapar. Em volta de cada ser estende-se assim um círculo concêntrico, dotado de um centro que lhe é próprio. Igualmente o ouvido encerra um pequeno espaço, tal como o tato. A partir deste horizonte onde os sentidos encerram cada um de nós como nos muros de uma prisão, avaliamos o mundo, nomeamos o próximo e o distante, o grande junto a nós e o pequeno afastado, o duro e o mole: a estas avaliações chamamos sensações --- e tudo isso, absolutamente tudo, é simplesmente um erro! A partir da quantidade de experiências e excitações, que nos são possíveis em média num certo tempo, avaliamos a nossa vida, acha-mo-la curta ou longa, rica ou pobre, cheia ou vazia: em função da média da vida humana, avaliamos a de todas as outras criaturas, --- e tudo isso, absolutamente tudo, é simplesmente um erro! Se tivéssemos olhos cem vezes mais agudos a curta distância, o homem apareceria monstruosamente grande; podemos até imaginar órgãos por meio dos quais ele apareceria inteiramente desmesurado. Por outro lado, certos órgãos poderiam ser constituídos de tal maneira que percepcionariam sistemas solares completos, contraídos e comprimidos sobre si próprios como uma única célula: e para seres inversamente constituídos, uma única célula do corpo humano poderia apresentar-se como um sistema solar, com o seu movimento, a sua estrutura e a sua harmonia. Os hábitos dos nossos sentidos, que nos fazem cair nas redes enganadoras da sensação, tornaram-se a base de todos os juízos e de todos os "conhecimentos" --- não há a menor escapatória, nada que conduza ao mundo real! Estamos na teia como aranhas, e ainda que apanhemos aí alguma coisa, apenas podemos apanhar o que se quer deixar prender na nossa teia.

(Friedrich Nietzsche – Aurora)

Introdução

Ontem, por uma feliz casualidade, acabei assistindo a *Focus*, filme baseado no livro homônimo de Arthur Miller. Digo “feliz” porque a obra toca numa questão com a qual quero abrir este trabalho. Mas, antes, vou contar em breves palavras o enredo do filme e como ele acabou por cair entre as linhas desse texto. A história se passa no tranqüilo bairro do Brooklyn, encravado numa Nova York do princípio dos anos 1940, e gira em torno de Lawrence Newman, um quarentão com bom emprego e vida aparentemente longe de grandes dramas. Um simples par de óculos, entretanto, vira sua vida de pernas para o ar, pois, quando começa a usar o acessório, o antes cristão e respeitado homem passa a ser visto como judeu – o que não era nada bom naqueles tempos de guerra e anti-semitismo exacerbado. Com isso, Newman começa a sofrer com a perseguição e intolerância da Frente Cristã, que tinha por meta expulsar todos os judeus do território americano.

O que é interessante observar nessa trama é o fato de que Newman, até então, nunca havia pensado em ter de se classificar como ser humano. Para ele, isso era implícito, como para qualquer um. Porém, de uma hora para outra, ele é obrigado a reavaliar sua identidade, uma vez que, mesmo sem querer, ele é classificado como judeu e sofre com a intransigência da população local. Newman não é mais uma pessoa, ele é um “judeu”, simplesmente porque é assim que os outros o vêem.

Guardadas as devidas proporções, a *via-crucis* pela qual Newman teve de passar fez com que eu relembresse do difícil jogo envolvendo a identidade pessoal imersa na arena social. Para ser mais claro, ao empreender uma investigação tendo como tema a questão homoerótica, fui automaticamente identificado por outras pessoas como homossexual. Até aí tudo bem, afinal de contas, não há nada de mau em gostar de alguém, independente do seu sexo. O problema consistiu em ter o meu projeto de pesquisa desqualificado como algo fácil, “oportunista”, apenas um trabalho de um homossexual sobre homossexuais. Diante disso, como o fez Newman por causa de um par de óculos, devo dizer, em virtude desse estudo, que não fiz esta pesquisa simplesmente por ser gay. Obviamente o componente pessoal foi decisivo na escolha do tema e do objeto de estudo, o que, longe de ser um dado limitador, veio a somar-se na medida em que o experimentar, o canibalismo epistemológico, depende de um componente de paixão, desejo, entrega, interesse e seriedade com o objeto de estudo. Como já

afirmou com grande franqueza Maria Luíza Heilborn¹, as decisões que levam o pesquisador a eleger um determinado objeto de estudo são um misto de interesses intelectuais, afetivos e pragmáticos. Portanto, atribuir uma investigação científica apenas a um (dentre vários outros) elemento constitutivo da identidade do agente pesquisador é simplificar em demasia as coisas. Ora, ao lado de minha orientação sexual estão diversos elementos formadores de minha identidade pessoal, entre os quais se encontra o meu papel enquanto cientista social, que tem o compromisso com um tema absolutamente digno de investigação. E, para aqueles que julgam este trabalho uma tarefa cômoda e tranqüila para mim, devo dizer que não. Como toda investigação séria, esta não foi nada fácil. Longe disso.

Um dos problemas que resistem na academia, a exemplo do que ocorre na sociedade de um modo geral, reside no fato de que abraçar um estudo tendo a homossexualidade ou qualquer outra problemática relacionada a um tema interdito ou considerado marginal equivale a assumir uma identidade localizada e, o que é pior, estigmatizada, obedecendo a equação tema marginal = sujeito marginal. Como bem observou a antropóloga Carmen Dora Guimarães --- por ocasião de seu estudo acerca de uma rede de relações entre homens homossexuais na cidade do Rio de Janeiro ---, os custos sociais para o pesquisador, sobretudo se ele mesmo for homossexual, tendem a desestimular pesquisas sociais nesta área da sexualidade em nossa sociedade². Guimarães escreveu isso há cerca de trinta anos, porém suas palavras não perderam a atualidade. Uma prova disso é que o também antropólogo Peter Fry, um dos grandes responsáveis pelos estudos antropológicos sobre a homossexualidade no Brasil a partir dos anos 1970, disse, prefaciando o livro sobre a homossexualidade masculina no Brasil do século 20, do historiador americano James Green³, que sempre teve medo de se tornar o que ele chamou de “homossexual profissional”.

Ao mesmo tempo, as palavras de Fry remetem ao processo pelo qual vem passando uma antropologia pós-moderna que, calcada no encontro entre “uns” e “outros” diferentes, estaria dando lugar a um novo *ethos* que privilegiaria encontros entre “semelhantes”, ou seja, nunca foram tão comuns estudos de mulheres sobre mulheres, de negros sobre negros, de

¹ Heilborn, Maria Luíza. Estranha no ninho: sexualidade e trajetória de pesquisa. In: Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico/Gilberto Velho e Karina Kuschnir (orgs.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

² Guimarães, Carmen Dora. O homossexual visto por entendidos. Rio de Janeiro, 1977. (dissertação de mestrado no PPGS/Museu Nacional/UFRJ). p. 140-1. Este trabalho é uma importante referência para os estudos gay sob uma perspectiva antropológica e foi recentemente publicado como livro pela editora Garamond, 2004, mantendo o título original. Todas as referências que faço à Guimarães ao longo do texto, porém, remetem ao texto original de 1977, sob a forma de dissertação.

³ Green, James. Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo: UNESP, 2000.

homossexuais sobre homossexuais, e assim por diante. Como bem ressaltou Gilberto Velho⁴, o familiar, com todas as relativizações necessárias, é cada vez mais objeto relevante e legítimo de investigação para uma antropologia preocupada em perceber mudanças sociais não apenas no nível das grandes transformações históricas, mas como resultado acumulado e progressivo de decisões e interações cotidianas.

Sobretudo no contexto urbano, a partir dos teóricos da Escola de Chicago, os antropólogos passaram progressivamente a voltar seus interesses para investigações de sistemas e redes de relações, o que promoveu uma aproximação maior dos pesquisadores com seus universos de origem⁵. Nesse contexto, o pesquisador, geralmente em sua própria cidade, pode valer-se de sua rede de relações previamente existente e anterior à investigação como *background* existencial e empírico de inegável importância para a futura pesquisa. Este foi o caso do próprio Gilberto Velho, por exemplo, que transformou parte significativa de sua rede de relações sociais em objeto de estudo. Ou seja, antes mesmo de estudar os moradores de um edifício em Copacabana, ele já possuía um tipo de conhecimento e de informação considerável sobre parte do universo que se propôs investigar. Também foi o caso de antropólogos e sociólogos que se dedicaram ao estudo de grupos de indivíduos homossexuais no Brasil, como José Fábio Barbosa da Silva, Carmen Dora Guimarães e Richard Parker. No caso de Barbosa da Silva, pioneiro na investigação sociológica sobre o comportamento homossexual no Brasil, sua rede de amigos e conhecidos funcionou como porta de entrada para o campo a ser desbravado na cidade de São Paulo. Quanto a Guimarães, uma mulher heterossexual, é razoável pensar que dificilmente ela teria se interessado pela questão homossexual não fosse sua relação com um sobrinho gay. E o americano Richard Parker, caso não encontrasse um grande amor em terras tupiniquim, provavelmente não teria aterrissado abaixo da linha do Equador para dedicar-se a vários estudos sobre a homossexualidade no Brasil e à participação engajada em grupos de prevenção à AIDS.

E este também é, em grande medida, o meu caso. Provavelmente este estudo não viria à tona não fosse minha inserção no “universo gay” de Campina Grande. Os contatos que estabeleci, principalmente na boate *Queen*, me abriram uma nova rede de relações (baseadas no afeto e na amizade) com diversos homens e mulheres homossexuais, o que possibilitou tanto um exercício de auto-conhecimento quanto uma reflexão crítica acerca do discurso sobre a homossexualidade em nossa sociedade. Mesmo antes da defrontação com esse universo social,

⁴ Velho, Gilberto. Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997. p. 132

⁵ Velho, Gilberto. Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 12

contudo, cultivava o anseio de investigar a “questão homossexual” a partir de minhas inquietações diante do que a mídia propagava a respeito do assunto, no intuito de reavaliar os equívocos que a imagem simplista e estereotipada do homossexual comporta, como as noções de afetação, passividade, promiscuidade, efeminação, etc. Porém, nada se comparou à minha vivência no “universo gay” da cidade. A partir da observação direta, experimentada, e das relações estabelecidas, fui acumulando gradativamente um amplo corpo de dados empíricos revelados nas atitudes e nas experiências relatadas de diversas pessoas homossexuais. Foi então que comecei a atentar para o caráter destacadamente fragmentário no que a princípio (por meio das noções comumente propagadas na sociedade) pode ser tido como um “grupo solidário” ou uma “comunidade específica”. Percebi que o desejo homoerótico por si só não era capaz de congregiar toda sorte de indivíduos em detrimento de suas idiossincrasias e de seus projetos particulares de vida.

Observei também que, mesmo assumindo uma identidade homossexual, os indivíduos apresentam mecanismos individuais bastante complexos na gerência de suas identidades. Daí a existência de uma infinidade de “tipos” homossexuais como os afetados, os discretos, os *fashion* ou moderninhos, as “barbies”, os “ursos”, as “bonecas”, as “mariconas”, isso sem mencionar bofes, michês, travestis, transgêneros e lésbicas. Na realidade, a identidade homossexual vem se constituindo ao longo do tempo sob o signo da visibilidade, complexidade, ampliação, heterogeneidade e fragmentação. Ao contrário do personagem homossexual dominante até o fim dos anos 1960, sempre caracterizado como a “bicha afetada” e “passiva”, uma caricatura de mulher “vulgar” e “promíscua”, a partir da década seguinte surgem modelos alternativos de ser homossexual, como a figura do *leather*, clone exagerado do macho forte e viril⁶. Essa fluidez dos papéis sexuais a partir dos anos 1960 e 1970, portanto, rompeu com a dicotomia masculinidade/homossexualidade e desencadeou o surgimento de uma infinidade de modos de se viver a homossexualidade. É justamente essa diversidade de

⁶ “O crescente movimento pelos direitos gays ajudou a apagar o estilo comportamental dominante, exageradamente afetado, por conta do qual alguns homens adotavam maneirismos femininos. Em vez disso, os ativistas gays promoveram a idéia de que um homem pode ser ao mesmo tempo gay e viril, o que serviu para atrair a atenção para a anteriormente oculta subcultura sadomasoquista. O artista finlandês Tom of Finland foi um dos primeiros a apontar para um novo homoerotismo mais abertamente sexual. Estimulado por suas lembranças dos soldados alemães durante a Segunda Guerra Mundial, ele criou desenhos de homens em jaquetas de couro preto, capacetes de motociclista e botas acima dos joelhos que focalizavam o macho carrasco, viril. Desse modo, uma ‘cultura de clones’ se desenvolvera em torno do homem ultramasculino ou ‘carrasco’. Esses clones extraíam sua inspiração das noções estereotipadas de tipos masculinos tais como policiais, cowboys, operários de construção, fisiculturistas, e se trajavam de acordo com elas. Somando-se às jaquetas pretas de motociclista ou camisas de flanela com botas de trabalho, usavam camisetas justas, calças Levi’s de braguilha abotoada, com um dos botões abertos. Além disso, penduravam chaves e lenços nos bolsos dos jeans como indicação dos atos eróticos que preferiam e das posições sexuais favoritas”. Morrisroe, Patricia. *Mapplethorpe: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 1996. p. 93

homossexualidades --- ou identidades sociais vividas (porém não restritas) em torno do componente homossexual de indivíduos gays inseridos no circuito de sociabilidade homoerótica na cidade de Campina Grande de que me ocupo neste trabalho.

Como disse, essa questão, antes de se tornar objeto de uma abordagem teórica visando à compreensão da heterogeneidade de performances e vivências sociais e subjetivas de homens gays, surgiu a partir de uma “observação vivida” por mim no encontro com atores deste (ou parte deste) “universo gay” de Campina Grande. Foi por meio do contato e da convivência com alguns desses atores que pude perceber a complexidade revelada nos padrões de comportamento individuais, os quais estão intimamente vinculados aos valores, projetos de vida e que, por conseguinte, revelam o caráter subjetivo das identidades pessoais ainda que constantemente expostas na arena social. É certo que, de uma maneira geral, o homossexual, como todo aquele que se cria sob a rubrica da “margem minoritária”, é externamente definido em nossa sociedade tendo como referencial paradigmático o “Outro” maior e sistêmico, ou seja, o homem branco, heterossexual, de classe média, adepto de uma crença normativa, etc.

Entretanto, no emaranhado de teias tecidas (e rompidas) continuamente nas e pelas relações sociais, essa rígida divisão binária alcança tal paroxismo em sua complexidade que esta termina por se dissolver numa infinidade de divisões e subdivisões cujo número deve igualar-se ao dos indivíduos que constituem uma sociedade ou um grupo restrito de indivíduos. Na verdade, quando o indivíduo (ser dotado de uma subjetividade de algum modo descontínua em relação à sociedade) é o referente básico, essa distinção esquemática não pode ser mantida sem uma rigorosa reavaliação crítica. Ora, olhando “de fora”, é tentadora a crença de que indivíduos gays, todos eles, constituem “naturalmente” um grupo homogêneo distinto, com valores e regras de conduta válidos e praticados por todos os membros dessa “comunidade” e detentores de características físicas e performativas facilmente identificáveis. Contudo, a partir de uma observação criteriosa, privilegiando os componentes microcômicos encaixados tanto nas relações pessoais quanto monológicas, torna-se extremamente difícil deixar-se levar por uma premissa simplista e pouco apurada, uma vez que os indivíduos não seguem regras grupais como seres autômatos.

Daí, portanto, o caráter eminentemente fragmentário envolvendo as identidades sociais e pessoais na contemporaneidade, o que exige um deslocamento das teorias que defendem grupos ou “comunidades” específicas, substantivamente distintas, em direção a uma perspectiva que abrace o transitório, o fluido, o negociável, o inconclusivo. Afinal, como falar em termos de uma cultura própria distinta quando nem mesmo a noção de grupo social coeso pode ser definida com tal rigor a ponto de pairar acima das contestações?

Foi com a teoria da fragmentação ou dissolução do sujeito imerso em um mundo arranhado num ritmo alucinadamente frenético pelos fluxos de cultura global, com a circulação intensa de capital, pessoas e idéias, que me propus o desafio de investigar a problemática homossexual não nos termos de “indivíduos desviantes” nos moldes da teoria interacionista do desvio, como o fez Howard Becker --- ainda que pessoas que praticam relações homoeróticas em nossa sociedade sejam consideradas desviantes. Ao contrário, me dispus a lidar com o tema no contexto daquilo que Foucault chamou de era da dispersão das sexualidades ou das heterogeneidades sexuais, inaugurada no século 19, o que neste caso implica em múltiplas identidades homossexuais.

Estudos sócio-antropológicos sobre a homossexualidade no Brasil não são exatamente uma novidade. Muito antes do *boom* de estudos acadêmicos voltados para o comportamento sexual do homem, que emergiram no início dos anos 1980 no bojo de uma política de identidade, e da emergência de uma *queer theory*, isto é, estudos gays e lésbicos direcionados a uma crítica pós-identidade e incitada pela epidemia da AIDS, José Fábio Barbosa da Silva, jovem sociólogo influenciado pela Sociologia Americana, escrevia, no final dos anos 1950, um trabalho sobre sociabilidades homoeróticas na cidade de São Paulo. Alguns anos depois, já na década de 1970, vários alunos de Peter Fry como Carmen Dora Guimarães, Néstor Perlongher, Edward MacRae, Veriano Terto Jr., escrevem dissertações e teses sobre grupos de homossexuais nas cidades de São Paulo e do Rio de Janeiro. Nesse período, antropólogos como Perlongher e Guimarães, por exemplo, já empregavam noções bastante sofisticadas para a época, o que torna seus trabalhos bastante atuais ainda. Enquanto o primeiro era influenciado por teorias pós-modernas como as levantadas por Deleuze e Guattari, quando eram ainda ilustres desconhecidos para a maior parte da *intelligentzia* brasileira, a segunda empreendia uma discussão não em termos de uma “homossexualidade”, mas sim tratando de homossexualidades. Afinal de contas, o “universo” homossexual, longe de ser um bloco monolítico, se fragmenta em múltiplas formas de relacionamento segundo critérios próprios⁷.

Na realidade, os aspectos múltiplos que caracterizam a homossexualidade no Brasil, como observa Richard Parker⁸, são reflexos de suas interfaces e aparentes contradições. Ora, o “universo gay” resulta da interseção de processos locais e forças globais, e só procurando interpretar as especificidades das culturas sexuais locais enquanto são apanhadas pela contracorrente desses processos globais de mudança é que podemos começar a abandonar uma

⁷ Guimarães, op.cit., p. 141

⁸ Parker, Richard. Abaixo do equador: culturas do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay no Brasil. Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 81

leitura bastante superficial de similaridades e diferenças sexuais e formar uma compreensão mais complexa das vicissitudes da experiência sexual no mundo contemporâneo⁹.

Essa complexidade, contudo, não se limita às culturas sexuais, mas remete a uma questão mais ampla que acomete o indivíduo contemporâneo. Como Gilberto Velho¹⁰ ressalta, em qualquer sociedade, por mais aparentemente simples, há diferenciação e descontinuidade em termos de papéis sociais e planos de realidade. E, cada vez mais, na sociedade moderno-contemporânea, a construção do indivíduo e de sua subjetividade se dá através do pertencimento e da participação em múltiplos mundos sociais e níveis de realidade. Desse modo, a viagem pode se dar internamente, por uma sociedade específica diferenciada, o que implica, sobretudo, num trânsito entre culturas, mundos sociais diversos, tipos de *ethos*, ou mesmo entre papéis sociais do mesmo indivíduo.

No que diz respeito ao presente trabalho, esse multipertencimento do indivíduo pode ser observado nos espaços que se prestam de modo particular à instauração de sociabilidades homoeróticas, como os bares *Toca do Caranguejo*, *Arco-Íris* e *Chopp do Alemão*; a boate *Queen*; praças públicas como a Clementino Procópio, a Praça da Bandeira e a Pracinha do Sossego, além da sauna *Termas do Poente*. No decorrer da pesquisa, porém, encontrei, para minha surpresa, uma dificuldade insuspeita no sentido de traçar os contornos de uma topografia dos espaços freqüentados por homossexuais na cidade. Primeiro, porque fui descobrindo uma série de outros espaços (a maior parte bares) que, mesmo não destinados exclusivamente a uma clientela gay, funcionavam como locais de socialização entre homossexuais, como o *Bar da Bel*, o *Sem Preconceito*, o *24 Horas*, o *Bar de Menininha* (antiga *Toca do Caranguejo*), a maioria situada no bairro da Liberdade. Segundo, porque a topografia do desejo homoerótico não se restringe a um lugar ou conjunto de lugares rigorosamente demarcáveis, isto é, exclusivamente gay¹¹. O gueto, na verdade, longe de ser um lugar físico, concreto, um território delimitado por uma forma específica de ocupação e utilização, refere-se

⁹ Parker, op. cit., p. 16

¹⁰ Velho, Gilberto e Kuschnir, Karina (orgs). Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 16-20

¹¹ Dentre os espaços mencionados, apenas o *Chopp do Alemão*, além, obviamente, das praças públicas, não foi originalmente criado para atender a uma demanda homossexual. Sua inclusão no Circuito de Espaços de Sociabilidade Homoerótica, portanto, é reveladora da complexa faculdade humana que o permite apropriar-se simbolicamente de determinados espaços. Na verdade, o *Chopp do Alemão* provavelmente só está inscrito neste circuito por estar localizado na Avenida Eptácio Pessoa, a mesma onde está situada a boate *Queen*. É nesse bar que, sobretudo nas noites de sábado, se reúne boa parte das pessoas que vão curtir a noite na boate. Para muitos freqüentadores da *Queen*, é imprescindível dar um tempinho no *Chopp do Alemão* para encontrar amigos, tomar um chopinho, conferir quem vai estar na boate e/ou encontrar alguém para paquerar. Essa mesma transitoriedade espaço/temporal pode ser percebida (com algumas importantes peculiaridades) nas praças públicas do centro da cidade, onde são estabelecidas múltiplas interações societárias tanto no tocante a indivíduos homossexuais quanto no que diz respeito à sociedade de um modo geral.

mais a um *constructo* político-cultural dinâmico e constantemente demarcado, apropriado e contestado. Uma prova disso são bares e lanchonetes como o *Big Mix*, o *Lennon*, o Shopping Iguatemi, o *Bar do Brito* e o próprio *Chopp do Alemão* que, mesmo não sendo “espaços gay”, servem como locais de encontro entre homens interessados em outros homens¹².

Além disso (ou em consequência disso mesmo), cada espaço é construído a partir de interações e códigos societários bastante diversos que variam desde relações mais impessoais e puramente sexuais, passando pela construção de redes de amigos, até a realização amorosa. E todo esse processo, vale insistir, se dá de maneira extremamente diversa, seguindo as trilhas traçadas por cada ator individualmente. Um fenômeno social que está relacionado a este fato diz respeito à apropriação de espaços públicos para a interação social ou diretamente sexual, o que se dá em lugares como os banheiros públicos nas imediações das praças do centro da cidade, da Rodoviária Nova e até do Shopping Cirne Center, um pequeno conglomerado de lojas também localizado no centro de Campina Grande, que oferecem a possibilidade de muitos homens envolverem-se sexualmente com outros homens de modo direto e impessoal, e que, entre outras vantagens, favorece o anonimato e não compromete necessariamente a identidade sexual dos indivíduos envolvidos.

O que quero dizer é que, na verdade, trata-se de um universo ou conjunto de universos formado a partir de múltiplas realidades e redes sociais diversas que podem se sobrepor, mas que podem também ser bastante distintas em termos de raça, classe, faixa etária, performance de gênero, estilos culturais ou práticas eróticas. Ou seja, ainda que os homens nesse mundo possam reconhecer dentro de sua diversidade algo que eles podem compartilhar como parte de um espaço social/sexual alternativo distinto do espaço social/sexual do mundo heterossexual dominante, não há uma construção de comunidade baseada em valores comuns capaz de se sobrepor à diversidade das individualidades¹³.

A partir do trânsito em alguns dos espaços de sociabilidade que constituem esse circuito, pude observar um nível de heterogeneidade que na maioria das vezes passa despercebida por um ator *outsider*. A apreensão de códigos variados de comportamento, performance, comunicação e interação apresentados pelos indivíduos nesse circuito serviram de elemento-chave para a observação de fronteiras simbólicas e até dos conflitos entre os atores de um grupo que a um olhar menos atento poderia parecer homogêneo. O que ocorre, na verdade, é o fato de que, mesmo unidos por um agrupamento de valores pautado no referente

¹² Em tom de piada, um entrevistado conta: “Se chagar um homem lá [no *Big Mix*] gritando ‘Eu vou matar esse veado!’, corre todo mundo. Não fica ninguém lá”.

¹³ Parker, op. cit., p. 88

homossexual, este constitui apenas mais um dentre diversos outros componentes formadores das identidades, sejam elas coletivas ou pessoais. A orientação sexual simplesmente, portanto, não pode ser vista como um elemento capaz de, por si só, congrega todas as pessoas, suplantando, assim, as diferenças.

Longe disso, as diferenças pululam e cumprem um papel de fundamental importância na sociação dos indivíduos, uma vez que elas atuam tanto no sentido de agregar pessoas a determinados grupos e como fonte geradora de tensões e conflitos. Eis uma questão central deste trabalho: as diferenciações individuais. Uma demonstração simples, porém bastante interessante do ponto de vista empírico, diz respeito aos limites sociais estabelecidos entre os espaços constituintes do circuito de sociabilidade homoerótica de Campina Grande, onde a frequência de certas pessoas em um desses espaços e em outros não, por exemplo, evidencia o estabelecimento de fronteiras individuais ou de certos grupos de pessoas. Neste caso, o que fica claro é o fato de que, mais do que a questão sexual, o que pesa nas trajetórias de grande parte dos indivíduos gays são fatores relacionados à família, nível de educação, classe, crença, raça, etc.

De um modo geral, o que observei neste circuito de sociabilidades consiste numa variada rede de relações que instaura (ao mesmo tempo em que é caracterizada) por uma heterogeneidade de comportamentos, valores, estilos de vida e visões de mundo entre os indivíduos homossexuais inseridos no circuito. A *Termas Solar do Poente*, por exemplo, é freqüentada basicamente por indivíduos casados com mulheres e que mantêm uma vida dupla por não poderem ou quererem assumir publicamente sua orientação sexual. Dificilmente algum desses homens serão vistos na *Queen*, na *Toca do Caranguejo* ou em alguma praça pública, lugares freqüentados por pessoas assumidamente gays¹⁴.

Quanto aos espaços que formam o circuito de sociabilidade homoerótica, Foucault apresenta uma noção de espaço muito curiosa e que pode ser aplicada, em grande medida, a

¹⁴ Um outro fato que ilustra o processo de fronteirização simbólica entre os freqüentadores dos espaços que compõem o circuito de sociabilidade homoerótica é o de que muitos dos indivíduos que freqüentavam a *Queen* todos os finais de semana dificilmente seriam vistos na *Toca do Caranguejo*, espaço amplamente referido como “violento” e de “mau gosto”, freqüentado por pessoas “velhas”, “feias”, “pobres” e ostensivamente efeminadas (no caso dos homens) ou masculinizadas (no caso das mulheres). Enquanto isso, gente idosa, estudantes, engraxates, meros transeuntes a espera do ônibus, michês e garotos de rua, além de muita gente que freqüenta a *Queen* ou a *Toca do Caranguejo* nos fins de semana (mas que não têm onde se divertir durante a semana depois que saem do trabalho ou do colégio) acabam aportando na Praça da Bandeira ou na Clementino Procópio que, como espaços públicos que são, se prestam à instauração de variados processos sociativos. Esta descrição, vale dizer, está baseada em depoimentos de várias pessoas que freqüentaram a *Toca*. Tendo em vista a recorrência das características descritas, achei por bem ser-lhes fiel.

eles. Estou me referindo às heterotopias¹⁵, isto é, lugares que (mesmo sendo localizáveis) se configuram como um lugar à parte, constituindo uma espécie de contestação ao mesmo tempo mítica e real do espaço em que vivemos. É justamente esse caráter contestatório dos “espaços homoeróticos”, instaurados a partir das práticas sociais dos atores em seus processos interativos, que tornam esses lugares únicos, um universo “à parte”, embora não isolado.

A partir da observação dos padrões de sociabilidade engendrados no circuito, que variam de acordo com cada espaço, creio ser possível ao menos vislumbrar o caráter múltiplo envolvendo as identidades homossexuais não apenas na cidade de Campina Grande, mas nesse mundo pós-moderno sem barreiras sólidas capazes de barrar as errâncias que caracterizam o nosso tempo. Trata-se, portanto, de uma perspectiva teórica segundo a qual identidades são social ou individualmente colocadas (ou construídas) dentro dos espaços de sociabilidade e por meio de códigos interacionais diversos. Porém, diante disso, deve ficar bem claro o fato de que esses espaços constituem apenas um dentre vários domínios onde as identidades homossexuais são construídas e negociadas.

Com uma finalidade teórica e metodológica, optei por contemplar nesse estudo apenas indivíduos do sexo masculino, que se autodefiniam como homossexuais e que estavam de algum modo inseridos no circuito de sociabilidade homoerótica. Na verdade, esta foi a variável norteadora no meu trajeto de pesquisa, procurando deixar de lado quaisquer outras variáveis como idade, grupo étnico, classe sócio-econômica ou religião, ainda que dados concernentes a essas e outras questões apareçam com frequência no decorrer do texto¹⁶. Desse

¹⁵ Segundo Foucault, as heterotopias são lugares que têm a curiosa propriedade de estar em relação com todos os outros, mas sob um modo tal que eles suspendem, neutralizam ou invertem o conjunto das relações que se encontram previamente designadas para eles. Foucault propõe chamá-los de heterotópicos para diferenciá-los dos espaços utópicos, pois, embora ambos se refiram a uma contestação da ordem social concreta, os heterotópicos são lugares efetivamente realizados, enquanto os utópicos não têm, como o próprio termo sugere, existência concreta. Para Foucault, não existem sociedades sem heterotopias, as quais têm a capacidade de justapor vários espaços e supõem um sistema de abertura e fechamento espacial que as isola e as torna simultaneamente penetráveis. O que constitui o caráter singular desses espaços é a relação de diferença que estabelecem com outros espaços, de modo a produzir uma desestabilização das relações espaciais em torno de práticas sociais e discursivas, que envolvem novos modos espaciais de interação social e discurso, isto é, sociabilidade. Ver: Foucault, Michel. *Outros espaços*. In: *Ditos e escritos* (vol. 3). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

¹⁶ Ao final da pesquisa, porém, percebi algumas variáveis importantes referentes ao “grupo” como um todo. O primeiro diz respeito à faixa-etária dos entrevistados, cujas idades variaram entre mais de vinte e menos de trinta e cinco anos; ou seja, o universo compreendido foi composto de homens jovens. Uma outra característica relevante está relacionada à classe sócio econômica dos informantes. Mesmo não aprofundando essa questão, posso afirmar com razoável segurança que todos se encontravam entre uma classe média baixa e baixa. Quanto ao nível de instrução, todos haviam completado o ensino médio. Entre os 18 entrevistados, 8 tinham nível universitário completo ou em curso. No quesito profissão, os dados são bem mais variados: DJ, professor, secretário, fotógrafo, estudante, são algumas das ocupações reveladas pelos informantes, embora 6 (seis) se dissessem desempregados. Quanto à origem dos informantes, a maioria é natural de Campina Grande, sendo que quatro são de outras cidades do estado da Paraíba como Esperança, Arara, Cajazeiras e João Pessoa, e um é natural do estado de Sergipe. E, finalmente, uma consideração acerca do gênero dos entrevistados. Mesmo tendo optado por conversar apenas com indivíduos do sexo masculino, acabei tendo a sorte de encontrar (por ocasião de uma visita à Associação dos

modo, ficaram de fora lésbicas, michês e travestis, além das pessoas que não frequentam nenhum espaço de demanda majoritariamente homossexual na cidade, por acreditar que cada um desses grupos requereria problemáticas e abordagens específicas, o que seria inviável no contexto do presente estudo. Entretanto, ao isolar segmentos ou grupos da sociedade, corre-se o risco de tomá-los como unidades isoladas ou independentes, o que não é o meu objetivo aqui.

Nesse sentido, portanto, procurei investigar tipos ou estilos de vida. Tipos plurais, vale dizer, heterogêneos, entrecortados por fronteiras estabelecidas entre os próprios indivíduos homossexuais, a partir dos processos de sociabilidade, que instauram e ao mesmo tempo surgem como consequência de determinados valores de criados numa cultura específica. Sabendo que cada vida, cada narrativa é singular em si mesma, privilegio os aspectos relacionais ou homosociais da sexualidade: afinal, os relacionamentos humanos são sempre complexos, fluidos, e tão diferentes quanto os indivíduos compreendidos. Além do mais, diversas forças, desde classe e cultura até experiência pessoal, operam na construção da identidade de alguém. Há, portanto, a necessidade de reconhecimento do caráter eminentemente complexo e dinâmico das identidades e das experiências sexuais e de gênero.

Como bem observou Richard Parker¹⁷, a forma em mudança da homossexualidade e da vida gay no Brasil contemporâneo devem ser compreendidas como resultado de uma interação complexa entre biografias individuais, estruturas sociais locais e processos globais mais amplos, sendo impossível compreender plenamente essas realidades em transformação sem uma referência a esse contexto maior. Ou seja, o desafio que se impõe para o estudioso de identidades individuais inseridas numa “comunidade local” é o de que essas identidades são muitas vezes resultados de construções simbólicas que ultrapassam um território específico.

A propósito da discussão acerca das identidades culturais, sejam elas coletivas ou individuais, é preciso reconhecer o papel desempenhado pelos teóricos dos Estudos Culturais, que unem reflexão acadêmica e movimento político. A partir dos anos 1980, intelectuais americanos, notadamente sociólogos, antropólogos e críticos literários, consagraram o multiculturalismo crítico, corrente de pensamento que defende a teoria de que identidade e cultura são fabricações discursivas instáveis, compostas e inventadas. Partindo de um veio fundamentalmente crítico, os teóricos do multiculturalismo (que, dentre outras coisas, abriram o caminho para os estudos gays e lésbicos, isto é, a teoria *queer*) defendem que toda cultura é

Homossexuais de Campina Grande) Vanessa, jovem travesti. A princípio meio a contragosto e forçado por David (presidente da ONG), já que eu não pretendia entrevistar ninguém fora do perfil que eu havia escolhido, acabei indo conversar com Vanessa. Descobri mais tarde, porém, o quanto meu trabalho ganhou com sua contribuição, na medida em que ela forneceu um contraponto bastante revelador quanto aos conflitos instaurados dentro do “universo gay”, baseados em preconceitos e choques de valores.

¹⁷ Op. cit., p. 294

fragmentada, internamente contestada, e cujas fronteiras são extremamente porosas¹⁸. Nesse sentido, é válido lembrar as palavras de James Clifford¹⁹, quando este afirma que uma cultura é, concretamente, um diálogo em aberto e criativo de membros e não-membros de diversas facções.

A antropologia, ou pelo menos um segmento desta disciplina, não se eximiu do seu papel nesse “movimento multiculturalista”. Antropólogos como George Marcus e Michael Fischer, além de autores como o próprio Clifford, procuram enfatizar a função da etnografia no sentido de se fazer uma crítica cultural. No caso dos estudos antropológicos voltados para a temática homossexual, particularmente, o olhar muitas vezes distante e higiênico (quando não inquisidor) presente na maioria das etnografias clássicas dedicadas ao estudo do comportamento sexual de alguns povos não-ocidentais e que apenas tangenciavam a questão erótica entre pessoas do mesmo sexo, cederam lugar a etnografias mais engajadas, comumente empreendidas por pesquisadores também gays, instaurando desse modo uma nova perspectiva analítica. Ao estudarem o comportamento homossexual de determinados grupos, esses etnógrafos normalmente assumem sua “condição gay”, tanto quanto defendem a condição do “outro”, procurando, a um só tempo --- seja por meio do envolvimento político ou da reflexão teórica mais crítica --- não só conferir legitimidade, mas reivindicar o direito das pessoas gays à livre manifestação do desejo pelo mesmo sexo e das formas de ser de cada um como algo diferente, porém não negativo; combatendo, assim, qualquer forma de intolerância e preconceito.

Para além do engajamento, uma etnografia modernista crítica comprometida com uma discussão acerca das identidades culturais se encarrega de explicar como, nos contextos locais convencionais conhecidos no curso da pesquisa etnográfica, uma diversidade paradoxal emerge em um mundo destacadamente transcultural. Sobre isso Marcus²⁰ observa que os trabalhos mais ousados entre as etnografias preocupadas com a formação e transformação de identidades são aqueles que questionam de maneira mais radical abordagens descritivas e analíticas que constroem e privilegiam um tipo de “solidez que não se desmancha no ar”, isto é, identidades exclusivas, emergentes de uma estrutura cultural competente, que pode sempre ser “descoberta” e “remodelada”.

¹⁸ Ver Kuper, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002. p. 302

¹⁹ Clifford, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

²⁰ Marcus, George. *Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial*. In: *Revista de Antropologia*, 34. São Paulo, 1991. p. 200

O problema da identidade cultural é, segundo Marcus²¹, a própria identidade da etnografia, cujo objetivo da pesquisa consiste na compreensão do modo pelo qual as identidades de diferentes níveis de organização tomam forma. Na realidade, os processos de construção e negociação de identidade na modernidade caracterizam-se como um “espírito sem lar”, que não pode ser resolvido de modo decisivo ou inteiramente coerente ou como uma formação estável tanto na teoria quanto na própria vida social. As suas permutações, expressões e múltiplas determinações, contudo, podem ser estudadas e documentadas de forma sistemática do mesmo modo que se faz a etnografia da formação de identidades em qualquer parte. Como identidades específicas são criadas a partir de turbulências, fragmentos, referências interculturais e da intensificação localizada das possibilidades e associações globais? Eis uma questão crucial para uma abordagem etnográfica modernista da identidade que busca apreender este processo de dispersão da identidade, multilocalizada e dispersa num dado espaço ou entre espaços de natureza diversa²².

Ainda falando sobre a etnografia contemporânea, Marcus e Fischer²³ “ressuscitam” a experiência do etnógrafo que se lança num campo que é, acima de tudo, um jogo de vida. Essa experiência, que compreende a vida interior do antropólogo, suas emoções e a psicodinâmica do self, foi fundamental no decorrer de toda a minha trajetória investigativa e merece ser discutida aqui mais detidamente. A metodologia que empreguei na coleta de dados consistiu basicamente em duas partes, que, no entanto, não seguiram uma rígida seqüência. A primeira parte, na verdade, começou muito antes de eu pensar em realizar este estudo, uma vez que se baseou fundamentalmente na freqüência a alguns dos espaços do circuito de sociabilidade homoerótica de Campina Grande. Ali, pude encontrar parte do meu universo particular e parte do universo pessoal do “outro”, ora estranho, ora incrivelmente familiar. Fui lançado, portanto, num dialético jogo existencial de familiaridades e estranhezas, pois, à parte o meu ofício enquanto etnógrafo, eu buscava ali o que qualquer um poderia buscar: prazer e divertimento. Nesse sentido, em nenhum momento senti-me no dever de “revelar-me” como pesquisador, uma vez que eu estava inserido nos espaços como apenas mais um ator entre tantos outros. Simplesmente eu experimentava e convertia minha experiência em campo em dados sociológicos. Obviamente, nesse processo, tive de exercitar uma autovigilância e além de uma observação menos parcial, o que não seria necessário numa situação de não-pesquisa.

²¹ Op. cit., p. 201-4

²² Idem, Ibidem.

²³ Marcus, George e Fischer, Michael. La antropologia como critica cultural: um momento experimental em las ciencias humanas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2000.

Segundo James Clifford²⁴, experiência e interpretação têm recebido ênfases diferentes quando apresentadas como estratégias de autoridade etnográfica, onde, recentemente, tem havido, de acordo com ele, um notável deslocamento de ênfase da primeira para a segunda. De acordo com Clifford, o argumento mais sério sobre o papel da experiência nas ciências históricas e culturais está contido na noção de *Verstehen*, elaborada por Dilthey. Para este, o ato de compreender os outros deriva inicialmente do simples fato da coexistência num mundo partilhado, onde a “experiência” etnográfica pode ser encarada como a construção de um mundo comum de significados, a partir de estilos intuitivos de sentimento, percepção e inferências. Baseada no pressuposto de que a experiência do pesquisador pode servir como uma fonte unificadora da autoridade no campo, a autoridade experiencial prega uma “sensibilidade” singular para o contexto “estrangeiro”. Essa atividade, contudo, faz uso de pistas, traços, gestos e restos de sentido antes de desenvolver interpretações estáveis. Assim, tais formas fragmentárias de experiência podem ser classificadas, segundo Clifford, como “estéticas” ou “divinatórias”.

Para Clifford, esse mundo experiencial (terreno intersubjetivo para formas objetivas de conhecimento) é precisamente o que falta para um etnógrafo ao penetrar uma cultura “estrangeira”. A esfera comum de Dilthey, afirma Clifford, deve ser estabelecida e restabelecida a partir da construção de um mundo de experiências partilhadas, em relação ao qual todos os “fatos”, “textos”, “eventos” e suas interpretações serão construídos. Esse processo de se viver a entrada num universo expressivo estranho é sempre subjetivo. Entretanto, não tarda a se tornar dependente de “expressões permanentemente fixadas”, formas estáveis às quais a compreensão pode sempre retornar. A experiência, desse modo, está intimamente ligada à interpretação.

Certamente é difícil dizer muita coisa a respeito de “experiência”. Assim como “intuição”, ela é algo que alguém tem ou não tem, e sua invocação frequentemente cheira a mistificação. Todavia, pode-se resistir à tentação de transformar toda experiência significativa em interpretação. Embora as duas estejam reciprocamente relacionadas, não são idênticas. Faz sentido mantê-las separadas, quanto mais não seja porque apelos à experiência muitas vezes funcionam como validações para a autoridade etnográfica. A experiência, precisamente porque é difícil pinçá-la, tem servido como uma eficaz garantia de autoridade etnográfica. Há, sem nenhuma dúvida, uma reveladora ambigüidade no termo, uma vez que a experiência evoca uma presença participativa, um contato sensível com o mundo a ser compreendido, uma relação de

²⁴ Op. cit,

afinidade emocional com seu povo, uma concretude de percepção. A palavra também sugere um conhecimento cumulativo, que vai se aprofundando. Nela, os sentidos se juntam para legitimar o sentimento ou a intuição real, ainda que inexprimível, do etnógrafo a respeito de “seu” povo. É importante notar, porém, que esse “mundo”, quando concebido como uma criação da experiência, é subjetivo, não dialógico ou intersubjetivo. O etnógrafo simplesmente acumula conhecimento pessoal sobre o campo.

Segundo Clifford, a interpretação, baseada num modelo filológico de “leitura” textual, surgiu como uma alternativa “sofisticada” às afirmações da autoridade experiencial, colocando a etnografia não como a experiência e a interpretação de uma “outra” realidade circunscrita, mas sim como uma negociação construtiva que envolve na maioria das vezes diversos sujeitos conscientes e politicamente significativos. Ora, com a expansão da comunicação e da influência intercultural, as pessoas interpretam o mundo e a si mesmas numa enorme diversidade de idiomas --- o que Mikhail Bahktin chama de heteroglossia. Desse modo, em meio a um mundo ambíguo e multivocal, torna-se cada vez mais difícil conceber a diversidade humana como culturas independentes e delimitadas.

Nesse contexto, portanto, paradigmas de experiência e interpretação, afirma Clifford, estão dando lugar a paradigmas discursivos de diálogo e polifonia. Esse modelo discursivo de prática etnográfica traz para o centro da cena a intersubjetividade de toda fala, juntamente com seu contexto performativo imediato. Assim, a etnografia se dá num processo de diálogo em que os interlocutores negociam ativamente uma visão compartilhada da realidade.

Para Clifford, como se vê, uma etnografia da experiência exclui a possibilidade de diálogo. Particularmente no meu caso, porém, em nenhum momento excluí o esforço de apreensão de um universo eminentemente polifônico. Muito pelo contrário. A própria perspectiva teórica da qual parto, segundo a qual as identidades acham-se em meio a um desnorteante processo de construções múltiplas, negociações e dilaceramentos, exigia uma abordagem etnográfica pautada nas dissonâncias das falas individuais. Minha experiência subjetiva que enfatizo aqui, portanto, longe de rechaçar a voz do “outro”, veio simplesmente me colocar como mais um ator dentro do universo investigado. Afinal de contas, minha atuação durante o trabalho de campo não pode ser inscrita na categoria de uma observação participante, uma vez que não se tratou de um procedimento puramente metodológico. Na realidade, eu entrei no jogo social levado também por motivações fundamentalmente pessoais e não necessariamente científicas, mesmo porque o meu papel enquanto “nativo” (aludindo à categoria trabalhada por Geertz) é anterior ao do investigador.

Essa dimensão autobiográfica, legitimada pela etnografia modernista, não deve ser desprezada, pois é justamente essa interlocução entre o etnógrafo "ator" inserido num contexto em que diversos outros sujeitos atuam, que remete à sobreposição de papéis, situações e anseios, vulnerabilidades e limitações do etnógrafo, que a antropologia contemporânea, mergulhada em contatos intersubjetivos, deve ser capaz de promover. Esse multipertencimento, no entanto, ratifica o papel do antropólogo como pesquisador de sua própria sociedade ou do seu próprio grupo de convivência, onde ele encontra situações com as quais ele tem algum tipo de envolvimento e dos quais participa; por outro, independente de haver ou não um relacionamento prévio, é necessário estabelecer a "vigilância" dos conhecimentos e atitudes no primeiro contato com o objeto empírico, bem como nas etapas subsequentes durante o processo de sua transformação em objeto de abordagem científica. Pois existem inevitavelmente tensões entre os pontos de vista do pesquisador e do universo estudado, o que implica em impasses e possibilidades dos diálogos.

No meu caso, se, num certo sentido, eu me colocava na privilegiada posição de ator *insider* (posto que os informantes me viam como um deles, pelo fato de partilharmos a mesma preferência sexual e por eu estar em certa medida inserido no "universo gay" da cidade), noutra sentida minha situação se mostrou tão limitada e delicada quanto a de qualquer pesquisador inserido em seu campo de estudo. Esse limite veio à tona de forma mais contundente quando passei a transitar por lugares em que eu não tinha até então nenhuma familiaridade e praticamente nenhum conhecimento prévio, como as praças do centro da cidade e a sauna. Nesse sentido, portanto, não fui poupado das dificuldades encontradas no decorrer de uma pesquisa nem tolhido no encanto de descobrir outros mundos sociais que o fazer antropológico possibilita.

Somado a isso, os indivíduos em sua subjetividade (que se tornaram matéria da antropologia à medida que são percebidos como sujeitos de uma ação social constituída a partir de redes de significados diversos) formaram o meu principal foco de análise. E uma vez que a construção de identidades ocorre em contextos onde o sujeito lança mão do pertencimento a vários grupos, redes e círculos sociais, eu também era, de todo modo, um outsider, estrangeiro enxergando diferenças tão próximas através das familiaridades nos caminhos por onde transitei.

Isso remete à segunda etapa do meu trabalho empírico. Ainda que a metodologia por mim empregada não estivesse definida previamente --- considerando as combinações necessárias que envolvem a sensibilidade do pesquisador diante das circunstâncias criadas pelos informantes em espaços e contextos variados ---, lancei mão da entrevista como principal

fonte na coleta de dados. No momento de cada entrevista, eu fazia questão de deixar claro para meu interlocutor que não se tratava de um trabalho sobre “ele”, e sim sobre “nós”, sobre nossa condição, sobre como pensávamos, sentíamos e vivíamos nesse universo. Nesse jogo, marcado pela interlocução, os papéis de entrevistador/entrevistado poderiam ser facilmente invertidos por uma interação basicamente dialógica. Isso porque o mundo de cada informante era também, em larga medida, o meu próprio mundo; em que eu, não sendo de todo um estranho, tinha em cada um uma espécie de alter-ego.

Neste caso, realizei longas entrevistas, gravadas, com dezoito rapazes, ainda que muitas outras pessoas tenham contribuído enormemente com o fornecimento de dados ao longo de todo o percurso investigativo. A exemplo do que aconteceu com Barbosa da Silva, servi-me da metodologia “bola de neve”, isto é, comecei entrevistando pessoas com quem já tinha algum contato prévio e estas, por sua vez, me apresentaram a outros informantes. Foi importante, nesse sentido, o meu contato com a Associação de Homossexuais de Campina Grande (AHCG), ONG inaugurada no início de 2004, uma vez que encontrei ali vários informantes e onde pude entrevistá-los à vontade²⁵.

Elaborei, para as entrevistas, um roteiro com cerca de quarenta questões abordando temas como a definição de cada informante sobre a homossexualidade, o processo de descoberta de sua orientação sexual, a maneira como a sexualidade é colocada diante dos parentes mais próximos e no local de trabalho. Levantei também discussões sobre a trajetória sexual/afetiva dos informantes, acerca do perfil de um “parceiro ideal”, círculo de amigos, frequência nos espaços de lazer voltados a uma demanda homossexual, gírias e suas experiências com a AIDS. “Testando” a validade da noção de “cultura gay”, abordei questões referentes a outros elementos societários importantes relacionados a gostos pessoais como filmes, música, ídolos, consumo de revistas destinadas ao público gay e moda. Afinal, assim como nossa conduta sexual, nos servimos do nosso vestuário, da comida, da bebida e do cultivo de determinados gostos e comportamentos para estabelecer relacionamentos e experiências que podem ser considerados morais ou imorais, racionais ou irracionais, competitivos ou comunitários, seguros ou arriscados²⁶.

²⁵ “Assim como as saunas, bares ou boates, as sedes de grupos gays e ONGs/AIDS tornaram-se partes integrantes da paisagem física do mundo gay, criando possibilidades não só para a interação sexual, mas também para a troca social e até mesmo para o envolvimento político, construindo assim uma vida gay não apenas como uma subcultura sexual distinta (ou subculturas sobrepostas), mas um modo complexo e diverso de ser no contexto de uma comunidade sexual emergente (ou conjunto de comunidades) no final do século XX”. Perker, Richard. Op. cit., p. 140

²⁶ O’Neill, John. A AIDS e o pânico globalizante. In: Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade/Mike Featherstone (org.). Petrópolis: Vozes, 1994.

Uma preocupação constante que mantive durante as entrevistas consistiu em tentar compreender como os meus interlocutores analisavam o mundo em sua volta. Era fundamentalmente importante, nesse sentido, perceber como esses indivíduos pensavam e definiam seus domínios, levando em conta o caráter extremamente ambíguo apresentado pelos mapas de orientação social em nossa sociedade e considerando a interpenetração de diversos mundos em conflito que coabitam em uma mesma sociedade ou grupo social. Mesmo porque nenhum indivíduo, e menos ainda um grupo de pessoas, funciona apenas em um plano de realidade. Suas vidas afetivas, emocionais, suas experiências de vida particulares, tudo isso concorre para a heterogeneidade e fragmentariedade de suas visões de mundo, que não são outra coisa senão reflexo de identidades e projetos de vida subjetivos.

Diante disso, o roteiro das entrevistas foi bastante flexível, variando de acordo com cada interlocutor e com as questões que surgiam ao longo da nossa conversa. Desse modo, foi dado espaço também a histórias de vida, onde os informantes discorriam longamente sobre suas trajetórias de vida, notadamente no que tocava à sexualidade. Além disso, procurei apreender as interpretações de cada um sobre si mesmo e sobre os outros partícipes do “universo gay” em Campina Grande, suas definições e redefinições contínuas do mundo a partir da relação de cada um consigo e com o “grupo”, o que terminou por requerer uma abordagem basicamente perspectiva usando as biografias dos entrevistados como ferramenta indispensável.

Buscando fazer jus a essa abordagem dialógica, cito extensamente, ao longo dos capítulos etnográficos, as falas dos interlocutores²⁷. Obviamente, as citações, como Clifford já observou, apresentam o problema de serem sempre colocadas pelo citador, e tendem, desse modo, a servir meramente como exemplos ou testemunhos confirmadores. Indo-se além da citação, contudo, pode-se imaginar uma polifonia mais radical que “representaria os nativos e o etnógrafo com vozes diferentes”; mas isso também apenas deslocaria a autoridade etnográfica, confirmando uma vez mais a orquestração final feita por um só autor de todos os discursos presentes no texto. Neste sentido, a polifonia de Bakhtin nada mais seria do que uma heteroglossia “domesticada”. Os discursos etnográficos, a bem da verdade, não são falas de personagens inventados, pois os informantes são indivíduos específicos com nomes próprios reais, cujas intenções são sobredeterminadas e cujas palavras são política e metaforicamente complexas. Se alocadas num espaço textual autônomo e transcritas de forma suficientemente extensas, as declarações “nativas” fazem sentido em termos diferentes daqueles em que o

²⁷ Diante de um acordo estabelecido entre mim e os informantes, seus verdadeiros nomes foram substituídos por pseudônimos, no intuito de manter a privacidade dos mesmos.

etnógrafo as tenha organizado, fazendo com que a etnografia seja invadida pela heteroglossia. Para fugir dessa domesticidade da polifonia, então, fiz questão de citar de modo mais ou menos livre, sem grandes incursões teóricas ou interpretativas, os depoimentos dados pelos informantes, de maneira que o regime de co-autoria, ainda que tímido, fosse exercitado.

Para finalizar, restam algumas considerações acerca da organização e estrutura do texto. O trabalho está dividido em seis capítulos ou três partes. A primeira parte é composta pelos dois capítulos iniciais da dissertação, que são **Apenas um primeiro capítulo e Fazendo antropologia na cidade: sociações homoeróticas e identidades subjetivas**. O primeiro é na verdade um desdobramento da introdução, onde discuto, de modo sucinto, a questão homoerótica em suas variadas e controvertidas acepções ao longo da história do ocidente, e especialmente o tratamento concedido pelas ciências sociais ao assunto. A idéia central consiste em mostrar o caráter histórico, e, portanto, contingencial, que domina os discursos sobre o comportamento homossexual. Como se explica o tabu contra a homossexualidade presente nos dias atuais? Esta é uma pergunta-chave deste capítulo, onde busco mostrar que, longe de constituir um personagem dado e fixo, a figura do homossexual passou por significativas transformações no decorrer dos séculos 19 e 20. Além disso, procuro contemplar uma reflexão antropológica, destacando o papel da etnografia no sentido de propor uma crítica cultural. Finalmente, tento aprofundar a discussão acerca da identidade no contexto de uma fragmentação perpetrada pelas disjunções culturais do mundo moderno. No segundo capítulo dou seguimento a um empreendimento fundamentalmente teórico, quando discorro sobre os estudos urbanos empreendidos pela Escola de Chicago e com esta linha de pensamento antropológico emergiu no Brasil, voltada para a compreensão das complexidades de grandes metrópoles como São Paulo e Rio de Janeiro. Neste capítulo, porém, o que é mais importante destacar são os conceitos de sociabilidade (a partir de Simmel) e de projetos individuais (Gilberto Velho), uma vez que busco compreender os espaços de sociabilidade homoeróticos tanto como lugares privilegiados para o estabelecimento de laços societários quanto um palco de multiplicidades subjetivas que vêm à tona por meio dos projetos individuais que guiam a vida de cada um de modo único.

O terceiro e quarto capítulos compõem a segunda parte do texto. No primeiro deles, **O circuito de espaços de sociabilidades homoeróticas de Campina Grande**, como o próprio título sugere, adentro os domínios do circuito de sociabilidade homoerótica da cidade, onde procuro evidenciar as diferenças de padrões de sociabilidade estabelecidos pelos indivíduos nos espaços que compõem este circuito. O que é interessante observar neste capítulo é o fato de que não só o trânsito, mas fronteiras e limites simbólicos (a partir de gostos, performances e

respeito de assuntos como sexualidade, desejo, identidade, preconceito e, sobretudo, a respeito do caráter circunstancial, quase ficcional, do fazer antropológico. Como criar a impressão de certeza e fixidez diante de um universo tão incerto e fluido como é o domínio humano? Como captar as subjetividades mergulhadas em relações intensamente caóticas, fragmentárias, dissonantes, como se se tratasse de uma realidade passível de ordenamentos? Se o leitor espera, contudo, uma resposta acerca destes questionamentos, o que posso dizer está contido no silêncio e na paz de saber que, parafraçando o poeta, há mais mistérios entre os diversos mundos sociais do que sonha nossa vã antropologia. Diante disso, longe de propor uma explicação racional e acabada a respeito das identidades de indivíduos homossexuais na cidade de Campina Grande, o meu trabalho caminha no sentido de trazer à tona a complexidade e o caráter quase inapreensível apresentado pelo homem em suas vidas, nas múltiplas relações consigo e com o outro e, acima de tudo, em seus desejos.

Campina Grande, 13 de março de 2006

1

*Diz-me quem tu és e anda. Sê viandante e não sejas
o mesmo, o outro, aquele que caminha e jamais
retorna a si.*

Capítulo 1

Apenas um primeiro capítulo

1. Homossexualidade: variações de uma história

No ano de 1895, o escritor cearense Adolfo Caminha publica o romance *O bom crioulo*. Em 2002 é lançado o filme *Madame Satã*, de Karim Aïnouz, baseado na vida do legendário boêmio que viveu na lapa na era de ouro do Rio. Guimarães Rosa deu vida, em 1956, à ambígua personagem Diadorim, em seu *Grande Sertão: Veredas*. Em 1978 surge o jornal alternativo *Lampião da Esquina*. O poeta Garcia Lorca é morto pela ditadura franquista no ano de 1936. Em 1979, o cineasta Pier Paolo Pasolini é assassinado por um garoto de programa. Em fevereiro de 2000, na Praça da República, em São Paulo, o adestrador de cães Edson Neris da Silva, 35 anos, é espancado até a morte por um grupo de 18 jovens da gangue Carecas do ABC. Em maio de 1895, a justiça inglesa condena Oscar Wilde, autor de *O retrato de Dorian Gray* e *Salomé*, a dois anos de prisão e trabalhos forçados em virtude de seu comportamento “impróprio”. Em 1975, Leonard Matlovich é expulso da Força Aérea Norte-Americana. Em 1910, nasce Jean Genet e sua “busca da Impossível Nulidade”. Em 1951, nos Estados Unidos, é fundada a revista *One*. O cineasta Luchino Visconti filma, em 1971, *Morte em Veneza*, baseado na obra homônima do escritor Thomas Mann. No dia 16 de janeiro de 1935, oficiais da polícia conduziram Napoleão B., solteiro, ao Sanatório Pinel de São Paulo. Em 1549, em visita ao Brasil recém-descoberto, o padre Manoel de Nóbrega observou que muitos colonos tinham “índios por mulheres”. Alguns anos depois, o cronista da corte portuguesa, Gabriel Soares de Souza, verificara que os tupinambás eram “mui afeiçoados ao pecado nefando, entre os quais não se têm por afronta”. Em junho de 1969, policiais à paisana tentaram expulsar alguns freqüentadores do bar Stonewall Inn, em Nova York, o que provocou uma quebradeira que durou três dias. Em 1994, o ator Tom Hanks ganha o Oscar por sua atuação no filme *Filadélfia*, onde interpreta um homem infectado pelo HIV. Em 1935, na introdução à obra *A inversão dos sexos*, de Estácio de Lima, Afrânio Peixoto, especialista em saúde pública, afirmara que havia “alguma coisa mudada”, não só na ciência, como na vida. Pelas estatísticas, afirmava Peixoto, estimava-se em 10% dos homens, ou 5% da população total, o número de “invertidos”. No século 4, o historiador Éforo escreve:

Eles [isto é, os cretenses] possuem um costume peculiar em relação aos casos amorosos. pois conquistam os objetos de seu amor não pela persuasão, mas pelo rapto [harpagēi]. Três ou quatro dias antes, o amante diz aos amigos do rapaz que pretende fazer o rapto; mas, para os amigos, é particularmente uma desgraça esconder o rapaz ou proibir-lhe que viaje na estrada combinada, porque na verdade estariam admitindo que o rapaz é indigno de tal amante²⁸.

Ainda na Grécia Antiga, o filósofo Sócrates (469-399 a.C.) colocava a amizade entre mestre e discípulo como a mais elevada forma de inspiração. Ali, conforme observou o helenista Nietzsche²⁹, a relação erótica dos homens com os rapazes era, num grau inacessível ao nosso entendimento, o pressuposto único e necessário de toda educação masculina (mais ou menos como entre nós, durante muito tempo, toda educação elevada da mulher se realizou apenas mediante o namoro e o casamento). Não havia, com a mulher, troca intelectual nem namoro de fato. Todo o idealismo da força da natureza grega se lançou na relação dos homens com os rapazes. E também no Egito antigo, na Mesopotâmia, na China e no Japão do século II, o sexo entre homens era não apenas tolerado, mas institucionalizado. Na Nova Guiné, entre as tribos indígenas Sambia, os garotos mantinham relações sexuais orais com homens adultos e engoliam o sêmen no intuito de incorporarem o espírito da virilidade.

Mas o que esses fatos, aparentemente tão díspares e sem qualquer conexão têm em comum? Esta questão pode ser respondida empregando algumas dezenas de termos, do tipo: uranismo, sujidade, sodomia, pederastia, aberração, perversão, sem-vergonhice, atentado contra a moral e os bons costumes, patologia, amor grego, amor socrático, homossexualismo, homossexualidade, homoerotismo, e por aí vai. Logicamente, cada conceito revela uma aceção corrente em dada época e lugar acerca das relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo, o que mostra que o tema, como poucos, tem suscitado ao longo da história uma panacéia de controvérsias.

Não é nenhuma novidade afirmar que desde que o homem é homem existem relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo. Contudo, o homem ocidental, produto da cultura judaico-cristã, sente-se hoje desconsertado diante da questão da sexualidade, e, mais ainda, no que se refere à homossexualidade. A propósito, a idade da sexualidade, como diria Foucault³⁰, vem logo depois da escandalosa era da libertinagem. É nesse momento, e somente a partir dele, quando a sexualidade, enquanto conjunto heterogêneo de discursos, instituições, organizações

²⁸ Bremmer, Jam (Org.). De Safo a Sade: momentos da história da sexualidade. Campinas: Papirus, 1995.

²⁹ Nietzsche, Friedrich. Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

³⁰ Foucault, Michel. As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas aparece, que surge o que hoje chamamos de homossexualidade³¹. As palavras “homossexualismo” e “amor lésbico”, portanto, não antecedem a segunda metade do século 19.

No entanto, o leitor poderia indagar: e quanto ao “amor grego”, entre um homem adulto e o jovem efebo? Na verdade, apesar da institucionalização das relações eróticas entre homens nessa época, falar de homossexualismo ou homossexualidade constituiria um anacronismo. Em primeiro lugar, porque o termo “homossexualismo” com todas as implicações científicas e morais nele imbricadas vieram à luz somente em 1869, criado pelo médico húngaro Karoly Maria Benkert. Depois, porque os códigos de conduta existentes nesse tipo de relação diferem bastante dos padrões criados pelos homossexuais ocidentais modernos, pois, enquanto que aqui está presente uma relação relativamente equânime entre indivíduos cujos papéis e desejos estão voltados para o amor romântico ou simplesmente o prazer sexual, ali o que se evidencia é, sobretudo, uma relação pedagógica onde o jovem é iniciado pelo adulto, ainda que o desejo erótico esteja presente. Além disso, havia na Grécia Antiga um rígido padrão de comportamento, onde o adulto, por exemplo, jamais poderia ser penetrado pelo jovem, sem pôr em risco sua honra perante o povo.

Relações similares podiam ser observadas também em outras grandes sociedades do mundo antigo, como a egípcia, a chinesa e a japonesa, e também em sociedades tribais, como os Marind, os Kiman, algumas tribos da Nova Guiné, de Madagascar, na Melanésia; entre os grandes Nambas, na ilha de Malekula, onde todo chefe tinha um certo número de meninos-amantes³², enfim, entre diversos grupos humanos havia, de algum modo e com significados específicos, a prática de relações homoeróticas.

Também, a homossexualidade como hoje a concebemos nada tinha em comum com o fenômeno do travestismo, largamente difundido em diversas ilhas da Melanésia e em inúmeras tribos indígenas das Américas, onde o *berdache* (menino pederasta) assumia o papel e todas as funções comuns a mulheres da comunidade. Os *berdache*, em sua maioria, eram homens vestidos como mulher, mas também havia alguns casos raros em que mulheres se travestiam como homens e se comportavam como tais, sem com isso sofrerem qualquer tipo de sanção por parte da população local. Tornou-se clássico o caso de um *berdache*, entre os índios guaiaky,

³¹ Foucault, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000. p. 244

³² Ver Spencer, Colin. 1999.

descrito por Pierre Clastres em seu belo texto *O arco e o cesto*³³. Dentro desse contexto, ainda que houvesse uma associação íntima entre dois homens ou duas mulheres, o teor dessa relação em nada se assemelha ao padrão de relacionamento de um casal gay no Ocidente³⁴.

Diante de tais fatos, há de se perguntar: como a homossexualidade veio a tornar-se um tabu em nossa sociedade? Que reviravoltas na história ocorreram, capazes de explicar a razão pela qual as relações entre pessoas do mesmo sexo viessem a se tornar talvez num dos maiores interditos da nossa sociedade. Obviamente não resposta consensual para tal pergunta, contudo, a teoria mais plausível recai sobre os preceitos religiosos que fundaram a sociedade ocidental moderna. Na verdade, além do legado helenista, a cultura ocidental foi também influenciada fortemente pelos ensinamentos bíblicos dos hebreus, que tinha uma visão do sexo, do papel da mulher, da maneira de conceber a masculinidade infantil e o conceito de prazer bem diversos dos gregos. É por essa razão que se credita ao Judaísmo a origem do tabu contra a homossexualidade. Um exemplo disso é a passagem do Levítico 18:22, que diz: “não usarás do macho como se fêmea fosse, porque isso é uma abominação”.

Esta é apenas uma das inúmeras regras contra atos homossexuais que constam neste livro da Bíblia. Uma explicação lógica, porém um tanto funcionalista, para tal proibição, consiste na afirmação de que o objetivo último das regras de conduta defendidas no Levítico seria garantir a sobrevivência do povo hebreu em meio às sucessivas diásporas por ele sofridas e à subjugação imposta pelos egípcios. Essa tese, contudo, não elucida satisfatoriamente a questão da origem do tabu contra a homossexualidade, ainda mais porque, como já foi dito, todos os demais povos da Antiguidade praticavam, em menor ou maior escala, relações homoeróticas de forma relativamente livre.

Desse modo, ainda que haja um que de verdade na “tese judaica” para a proibição da homossexualidade, qual o sentido de serem mantidas entre nós tradições discriminatórias milenares de forma tão radical e arraigada num contexto bastante diverso do que havia há mais de 20 séculos? Ora, é evidente que o Cristianismo nasceu no seio da cultura judaica e dela herdou todas as suas principais crenças, tradições e dogmas. Da mesma forma, o Islamismo surgiu proveniente dessas mesmas tradições, o que simplesmente tornou a homossexualidade um tabu para as três maiores religiões do mundo. Entretanto, ainda não se pode crer que a existência de tão forte tabu esteja baseada unicamente na Lei Mosaica ou no mito de Sodoma e Gomorra, ainda que aí encontremos seu embasamento teológico.

³³ Ver Clastres, Pierre. *A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003

³⁴ Spencer, op.cit.

I. A ciência contra a homossexualidade

De todo modo, há um fato indubitável: ao longo da era cristã, no ocidente, o homossexual inscreveu-se no hall dos estigmatizados. O estigma, marca ou impressão, segundo Goffman³⁵, emprega-se como indicativo de uma degenerescência: os estigmas do mal, da loucura, da doença. Na Antiguidade Clássica, afirma Goffman, através do estigma, procurava-se tornar visível qualquer coisa de extraordinário, mau, sobre o *status* de quem o apresentasse. O estigma “avisava” a existência de um escravo, de um criminoso, de uma pessoa cujo contato deveria ser evitado. Na Era Cristã, dois níveis foram acrescentados à metáfora do estigma: num, de natureza sagrada, o estigma era sinal corporal de graça divina; no outro, era uma alusão médica de distúrbio físico. Com o desenvolvimento dos estudos de patologia social, a palavra voltou a ser conotada à degradação, onde o estigmatizado foi tomado como protótipo do banido social, banido por exclusiva culpa sua. Ao defini-lo, penalizaram-no, colocando-o à margem da sociedade.

Muito antes da idade do cientificismo, instaurada a partir do século 18, o sodomita, como era mais conhecido o homossexual, sofria severas punições, que podiam variar do encarceramento até a pena capital. Na Idade Média, por exemplo, no auge do poder inquisitorial, o condenado por sodomia era queimado vivo e tinha seus bens confiscados pela Igreja. No século 16, período da Reforma, alguns países protestantes puniam a prática homossexual com açoite público, castração, confisco de bens, morte na fogueira ou por afogamento. Nas colônias protestantes dos Estados Unidos, os acusados de cometerem “sujidades” eram enforcados; na Inglaterra, até fins dos anos 1960, acusados de pederastia eram presos. Até então, os homossexuais eram simplesmente vistos como malditos, abominações da natureza. Na década de 1940, durante a Segunda Grande Guerra, entre judeus e ciganos, constavam milhares de homossexuais como vítimas do Terceiro Reich. Os números são desconhecidos, mas estima-se que entre 10.000 e 80.000 homossexuais foram mortos nos campos de concentração nazistas.

A partir do século 19, contudo, quando as profissões médicas começam a considerar a homossexualidade como uma perversão cujo estudo pertencia ao campo da psicopatologia social, o homossexual torna-se personagem do discurso científico, um louco a ser disciplinado, uma monstruosidade ou objeto do biopoder incrustado no seio de uma sociedade onde a

³⁵ Goffman, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

construção da sexualidade se dá como categoria científico-político-social, sendo produzida a partir das proibições e regulamentações de comportamentos que eram suspeitos de reprimi-la³⁶.

Nesse contexto, a ciência e a Medicina modernas, pós-revolução sexual ocorrida no século 18³⁷, mantiveram a firme posição em declarar a homossexualidade como condição doentia e anômala. Assim, o que outrora fora sensualidade adicional e posterior à saturação de desejos normais, transformou-se em constituição psicopatológica. Desse modo, quando não era simplesmente ignorada, a sexualidade, de uma maneira geral, e a homossexualidade, em particular, era estudada com muita cautela.

O interesse pela sexualidade em geral originou-se após 1890, sobretudo o interesse social pelas diversas formas de vida sexual. Principalmente devido ao debate sobre a prostituição, a sexualidade tornou-se tópico importante entre diversos grupos sociais. É nesse momento que, em países como a Alemanha, por exemplo, o uso da camisinha começa a ser difundido e a pornografia passa a ser vendida em larga escala. O livro de Moll, *Untersuchungen über die Libido sexualis*, datado de 1897, foi a primeira obra clássica em sexologia e um passo decisivo rumo a uma teoria geral da sexualidade moderna. Nela, Moll desvinculou a sexualidade dos fins procriativos, contestando a noção de “impulso procriador”. Além disso, afirmou que as atitudes relativas à perversão deveriam ser completamente liberalizadas. Entretanto, Moll fazia uma ressalva, e esta recaía exatamente sobre a homossexualidade. Para ele, esta era a única aberração sexual contra o padrão homem-mulher, ou seja, a homossexualidade ocupava posição central entre as perversões sexuais³⁸.

Dentre os médicos pioneiros que ousaram abordar o tema da homossexualidade e ainda arriscaram alguma espécie de “tratamento”, sem dúvida o mais eminente foi Richard Von Krafft-Ebing, autor do primeiro compêndio de sexologia, intitulado *Psychopathia Sexualis*, publicado em 1886. Nessa obra, além de associar homossexualismo a “travestismo” e “degeneração”, Krafft-Ebing lembrou-se ainda de incluir em seu manual severas críticas ao lesbianismo, tido por ele como doença hereditária do sistema nervoso central, degeneração e anomalia³⁹.

Mesmo o na época desconhecido Sigmunt Freud, discípulo de Krafft-Ebing, não avançou muito na concepção do homossexualismo vigente naquele período. Apesar de ter

³⁶ Foucault, Michel. História da sexualidade (vol. 1): a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

³⁷ “Antes dessa época, todos os atos sexuais que ocorressem fora do casamento ou não visassem à procriação eram considerados pecaminosos e criminosos. Filósofos do Iluminismo, como Montesquieu e Voltaire, começaram a se opor às práticas limitadas resultantes dessa perspectiva teológico-moral, preconizando a sensualidade dentro do casamento, independentemente do propósito procriativo e, sobretudo, não condenando os prazeres libertinos”. Bremmer, Jan (Org.), Op.Cit. p.238.

³⁸ Ver Bremmer, op. cit.

³⁹ Idem, Ibidem.

revolucionado toda a visão puritana que reinava naqueles dias sobre a sexualidade humana, Freud não conseguiu livrar-se de pressupostos no mínimo limitados e continuou classificando o comportamento homossexual em todas as suas formas como uma alteração da evolução normal da psique humana; em outras palavras, uma anomalia. Mas Freud não estava sozinho. As teorias de evolução e de degeneração, inspiradas em pensadores como Darwin, Moel, Gobineau, Marx, Michéa, Casper, vigentes na Europa nos meados do século 19, enfatizavam as qualidades femininas dos pederastas, classificando-os como “hermafroditas mentais”. Esses estudiosos basearam-se em dados empíricos, pois, durante cerca de 150 anos, existiu uma subcultura de sodomitas na qual as formas de travestismo desempenhavam um importante papel⁴⁰.

O importante nesse momento é o fato de que homens de ciência estavam começando a descobrir a personalidade desviante por trás de diversos tipos de comportamento considerados “anormais”, como a insanidade, o crime, a perversão, e eram principalmente médicos que associavam o comportamento desviante ao desenvolvimento fisiológico e psicológico dos indivíduos tidos como doentes ou criminosos natos. Se eram doentes, deveriam ser tratados, como se defendia na época, e não mais punidos. Segundo esse raciocínio, não faltou criatividade quando o assunto em questão era “curar os invertidos”: hipnose, choques, lobotomia, castração, foram alguns dos tratamentos empregados no intuito de curar os pederastas. Na antiga Checoslováquia, por exemplo, durante os anos 1950, os pacientes tomavam uma droga indutora de vômito e eram obrigados a ver cenas de homens nus. Depois, recebiam uma injeção de testosterona e eram expostos a imagens de mulheres nuas.

Influenciado pelo “espírito da época”, o italiano Lombroso desenvolvia, no final do século 19, uma nova ciência da criminologia, realizando estudos a partir de noções como as de “criminoso nato” e “constituição criminosa”. Para Lombroso, por trás do crime, tornava-se agora visível o criminoso. Desse modo, os médicos viam nos homossexuais uma raça distinta em que os corpos masculinos eram habitados por almas femininas, como defendia Ulrichs⁴¹. Teorias como as defendidas por Lombroso e Ulrichs estavam calcadas no pressuposto de que existia uma constituição naturalmente criminosa ou patológica, inerente a alguns indivíduos, e que estes, portanto, deveriam ser tratados⁴².

⁴⁰ Idem, *Ibidem*.

⁴¹ O termo uranista ou uraniano foi cunhado na década de 1860, por Karl Heinrich Ulrichs, referindo-se à teoria de que um homem que sentisse atração sexual por outro homem era, na verdade, uma mulher presa no corpo de um homem, isto é, o terceiro sexo. Ver Bremmer, *op. cit.*

⁴² Em tese, a concepção da homossexualidade como doença perdurou até 1974, quando a Organização Mundial de Saúde passou a orientar médicos e profissionais de saúde em geral a não mais classificar a homossexualidade

Idéias como estas, vigentes na Europa, foram recebidas pela elite brasileira intelectualizada como a maior novidade no que dizia respeito aos estudos e à compreensão do perfil e do comportamento “desviantes”. A partir de uma combinação entre os discursos religioso, médico e jurídico sobre o homoerotismo, criou-se no Brasil a noção coletiva do homossexual como ser efeminado, imoral e degenerado⁴³. Os membros da classe médica no Brasil que escreveram sobre o assunto, portanto, uniam a tradicional aversão moral e religiosa ao erotismo entre pessoas do mesmo sexo com teorias segundo as quais a homossexualidade devia-se ou a distúrbios psicológicos ou à falta de escapes sexuais “normais”. Além do mais, esses profissionais criaram também uma taxonomia que dividia os homossexuais em indivíduos “penetradores” e “penetrados”, embora os critérios para empregar tais categorias fossem variáveis e inconsistentes.

Um exemplo clássico da concepção vigente na época sobre a homossexualidade nos é dado por Francisco Ferraz de Macedo, médico e farmacologista, que, em 1872, publicou um estudo intitulado *Da prostituição em geral e em particular em relação ao Rio de Janeiro*, onde se referia aos “pederastas” do seguinte modo:

Eles faziam questão de estar bem vestidos, especialmente quando iam ao teatro. Usavam paletós feitos sob medida, calças com tecidos extravagantes que acentuavam suas formas, botas finas e polidas, camisas primorosamente bordadas, lenços (geralmente vermelhos ou azuis) e gravatas de seda. Perfumavam seus cabelos e usavam cartolas brancas. Berloques e correntes de ouro pendiam de seus coletes. Levavam bengalas caras, usavam luvas de pelica e fumavam charutos cubanos⁴⁴.

É interessante observar nesta descrição a correlação entre as figuras do dândi, homem culto e sofisticado presente nas grandes cidades europeias e que foram aqui “copiadas”, e a personagem do sodomita, frequentemente visto pela sociedade englobante como prostituto e “fresco”. Também é curioso notar o interesse do pesquisador no sentido de apreender os padrões de moda, códigos comunicacionais, além de coordenadas de sociabilidade e territorialidade. Ou seja, está presente o pressuposto de que os “pederastas”, ou, o que dá na mesma, “putos”, constroem um universo social específico, baseado numa identidade comum, vestindo-se de uma maneira característica, comunicando-se por meio de códigos e gestos similares e encontrando-se nas ruas e em parques públicos⁴⁵.

como estado patológico. Entretanto, o número relativo à homossexualidade na Classificação Internacional de Doenças só foi retirado definitivamente em 1993.

⁴³ Green, op. cit., p.78

⁴⁴ Apud Green, op. cit., p. 83.

⁴⁵ Green, op. cit., p. 85

Outro eminente intelectual brasileiro a escrever sobre o tema foi Francisco José Viveiros de Castro, professor de direito criminal na Faculdade de Direito do Rio de Janeiro, que publicou, em 1894, o estudo *Attentados ao pudor: estudos sobre as aberrações do instinto sexual*, onde há um capítulo sobre a pederastia. Ao que tudo indica, primeiro autor brasileiro a empregar o termo “homossexual” no país, Viveiros de Castro, baseado em obras de sexólogos europeus, argumentava em sua obra que a “inversão” era um problema médico, de natureza congênita, patológica e hereditária. Descrevendo os lugares onde os “invertidos” se reuniam no Rio de Janeiro no final do século 19, este trabalho é, segundo James Green, um tratado intermediário entre as tradicionais condenações religiosas e morais da sodomia e a medicalização da pederastia.

Menos de uma década depois do estudo de Viveiros de Castro, outro médico carioca, Pires de Almeida, publica, em 1906, seu *Homossexualismo: a libertinagem do Rio de Janeiro (estudo sobre as perversões do instinto genital)*, onde mostra como os pederastas demonstravam um humor afiado e espirituoso para caçoar um do outro.

Embora pareçam absolutamente risíveis para o leitor nos dias de hoje, esses observadores médicos tinham a audaciosa intenção de documentar o que era considerado na época um problema social, além de oferecer soluções para melhorar a saúde pública do Rio de Janeiro (na época, capital do país) e criar um papel ascendente dos profissionais médicos na manutenção da ordem e da saúde públicas. Seus textos revelam o processo através do qual argumentos morais sobre a depravação da sodomia favoreceram as discussões médicas sobre o caráter patológico da pederastia, o que resultou em muitos confinamentos em instituições manicomiais na era pós-criminalização da pederastia como método terapêutico para “curar” esse desvio⁴⁶.

II. Homossexualidade e ciências sociais

A questão da sexualidade só foi admitida como um campo de análise política e pesquisa social nas últimas décadas, superando a marginalização e a medicalização a que estava delegada até então. As razões para a explosão dos estudos sobre sexualidade no interior das ciências sociais são bastante complexas e certamente estão relacionadas a uma série de mudanças mais gerais ocorridas nas ciências sociais no final do século 20, quando disciplinas como a história, a sociologia e a antropologia foram instadas a buscar novas formas de compreensão que dessem conta de analisar o rápido ritmo de transformações do mundo pós-

⁴⁶ Green, op. cit., p. 78

moderno. No entanto, talvez o mais importante seja debitar a crescente atenção conferida à sexualidade a uma sucessão de movimentos ocorridos no âmbito da própria sociedade⁴⁷.

Após a Segunda Guerra Mundial, os Estados Unidos tornaram-se o centro da sexologia, que, a partir das pesquisas do biólogo Alfred Kinsey, adquiriu um caráter protossociológico. Os livros de Kinsey, contudo, ainda se baseavam em premissas fundamentalmente biológicas, principalmente na noção de válvula de escape sexual, que pressupõe um impulso sexual. Seu ponto de partida não era a construção social de sexualidades, mas estatísticas sobre masturbação, relações homossexuais, práticas sexuais variadas e até orgasmos infantis entre americanos, isto no auge dos conservadores anos 1950.

A sexualidade, no entanto, foi escapando gradativamente a abordagens estritamente biologicistas rumo a perspectivas que privilegiavam componentes outros da sexualidade humana, diretamente voltados a questões de ordem social, comportamental e cultural, o que estava em consonância com as mudanças nos valores da sociedade ocidental a partir dos anos 1960, onde a revolução nos costumes era o “ar” que os jovens, estudantes e trabalhadores respiravam. As revoltas estudantis de maio de 1968 em Paris, o crescimento mundial do movimento estudantil, os grandes concertos de Rock ao ar livre, o consumo de maconha e LSD, a revolta nos Estados Unidos contra a guerra do Vietnã, a “Primavera de Praga” na Checoslováquia (atual República Tcheca), a ascensão do movimento hippie e sua máxima “faça amor, não faça guerra”, foram alguns dos fatos que contribuíram de alguma forma para que essa nova geração acreditasse que a velha ordem estava ruindo e que uma nova aurora, mais livre e bem menos neurótica, estava despontando⁴⁸.

Desse modo, estava sendo inaugurado um tempo em que os homossexuais começaram a organizar-se politicamente no intuito de promoverem uma luta mais contundente e eficaz no sentido de terem assegurados seus direitos de cidadania, de serem aquilo que eram, em outras palavras, de não serem discriminados ou agredidos simplesmente por desejarem alguém do mesmo sexo. Após os tumultos de Stonewall, em Nova York, o movimento de liberdade gay, inspirado no *Black Power* e no movimento feminista (mais consolidados), despontou no mundo. Desafiando os tradicionais estereótipos homossexuais, os valores do gueto --- territórios de sexo conhecidos como “mercado de carne”---, a Frente de Libertação Gay uniu-se ao Movimento de Libertação Feminina, uma vez que a opressão contra os homossexuais, a exemplo do que ocorria com as mulheres, era definida como doutrinação cultural inaceitável.

⁴⁷ Parker, Richard e Barbosa, Regina Maria (Org.). *Sexualidades Brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996. p.7

⁴⁸ Spencer, op.cit.

Portanto, a partir da década de 1960, o sexo começa a ganhar uma visibilidade nunca vista antes, sendo visto pela sociedade como forma de prazer e diversão, e não apenas como algo que deveria acontecer unicamente na privacidade de um quarto escuro. A ética social que priorizava a auto-realização, a satisfação das necessidades e desejos mais íntimos, o estímulo ao consumismo e à exploração erótica, tendências que passaram a ganhar força nesse período, se consolidam nas décadas seguintes, quando atitudes como beijar, abraçar e andar de mãos dadas pelas ruas vinham seguidas de reivindicações pelo fim da discriminação e da opressão a que estavam expostos os homossexuais. Estava em jogo, nesse contexto, o fortalecimento da crença de que o amor entre pessoas do mesmo sexo era tão natural e sadio quanto o de qualquer pessoa.

O fortalecimento político do movimento gay organizado, que teve como principal consequência uma maior visibilidade do homossexual na sociedade, fez com que, em grandes cidades, locais de lazer começassem a aceitar gays livremente, o que levou à formação de círculos de relacionamento em bares, restaurantes, livrarias e saunas. Esses pontos de encontro formavam um circuito: os homens jantavam em determinado restaurante, exercitavam-se numa certa academia, freqüentavam os mesmos três ou quatro bares e faziam sexo numa mesma sauna específica⁴⁹.

É nesse período que se verifica, em grandes cidades brasileiras como Rio de Janeiro e São Paulo, uma intensificação das subculturas homossexuais, com a ocupação de novas áreas nas cidades e a abertura de bares exclusivamente gays, além da tradicional apropriação de espaços públicos. Estes últimos, contudo, passaram a ser ocupados principalmente pelos travestis e michês, que viviam da prostituição, enquanto os gays que procuravam sexo ou simplesmente um local seguro para conversar com os amigos, dançar ou paquerar, preferiam os bares, discotecas ou saunas.

Essa proliferação de espaços de lazer voltados para o público gay marca também a politização do movimento gay no Brasil, com o surgimento do Somos, primeira organização brasileira em defesa dos direitos gays, e do jornal *Lampião da Esquina*, fundado por intelectuais assumidamente gays. Nesse momento, o amor homossexual começa a furar a barreira da censura imposta pela ditadura militar para chegar até as capas de revistas de circulação nacional, como a *IstoÉ*, que, dois anos antes da *Time*, apresentou em sua capa duas mãos masculinas entrelaçadas, ilustrando matéria sobre o tema⁵⁰.

⁴⁹ Spencer, op.cit.

⁵⁰ Trevisan, João Silvério. *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia a atualidade*. Rio de Janeiro: Record, 2002. p.294

Estava surgindo desse modo, nas classes médias urbanas, uma outra forma de pensar e praticar relações sexuais e afetivas entre homens. Nesse meio, todos os homens que mantivessem relações sexuais com outros homens, independentemente do que faziam na cama, eram considerados homossexuais, colocando em xeque a rígida polaridade entre homossexual passivo e ativo, entre a “bicha” e o “bofe”--- engendrada pelo modelo patriarcalista que moldou nossa história ---, e enfatizando a igualdade entre os parceiros.

Obviamente, as transformações ocorridas no mundo, relacionadas à sexualidade e, especialmente, à homossexualidade, tiveram repercussões diretas na academia, confirmando aquilo que Edgar Morin⁵¹ chamou de o “retorno do recalcado”. Desse modo, a literatura produzida no âmbito das ciências sociais vem dando nas últimas décadas, como disse anteriormente, especial atenção aos estudos voltados à sexualidade humana, notadamente no que diz respeito às relações de gênero e ao comportamento das chamadas minorias sociais⁵². O chamado *boom* de trabalhos sobre sexualidade veio acompanhado de uma separação entre comportamento sexual e determinantes biológicos, perspectiva que deve muito a Michel Foucault em sua *História da Sexualidade I*. Aqui, Foucault afirma que a homossexualidade não constitui um problema importante até o século 18. A partir do século 19, porém, começa-se a ver emergir a importância do comportamento sexual na definição da individualidade.

De acordo com Foucault, a história do Ocidente moderno constitui-se na produção de sujeitos referidos a um conjunto de relações sociais cuja significação emana da emissão de um discurso da verdade sobre si mesmo, verdade essa que se encontra inapelavelmente no sexo. A metamorfose operada constitui-se na passagem da assim chamada simbólica do sangue para a analítica da sexualidade. A proposição insiste que a localização dos sujeitos num mapa social é realizada na modernidade através de uma explicitação desejante das pessoas, ou seja: a escolha de determinadas práticas sexuais revelaria a natureza dos indivíduos. Esta forma de classificação veio deslocar parcialmente o esquema de inserção social anterior que situava os sujeitos a partir de seus laços nas redes de parentesco⁵³.

⁵¹ Segundo Morin, a sociedade ocidental calou-se diante de duas questões-tabu: a sexualidade e a morte. Todavia, a partir dos anos 1970, assistimos a uma tentativa de desvelamento desses temas, configurando o retorno dos dois grandes temas recalçados. Ver Morin, Edgar. *O homem e a morte*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

⁵² “A partir da década de 1980, uma série de trabalhos sobre a homossexualidade foi produzida na América Latina. E talvez nenhum outro lugar do continente tenha um conjunto tão extenso de trabalhos sobre questões gays como o Brasil”. Ver Parker, Richard. *Abaixo do equador: culturas do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay no Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2002. p.37

⁵³ Apud Heilborn, Maria Luiza. *Ser ou estar homossexual: dilemas de construção de identidade social*. In: *Sexualidades brasileiras*. Parker, Richard e Barbosa, Regina Maria (Org). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996. p.138

Outro elemento importante na análise da *História da Sexualidade I* é a demolição da tese da repressão sexual. Investindo contra as crenças difundidas, Foucault⁵⁴ propõe que não se trata de repressão, mas de uma incitação permanente ao discurso do sexo. É por obra dessa grande transformação que a identidade sexual, por intermédio das categorias de heterossexualidade e homossexualidade, passa a ser tão fortemente relevante. Passa-se a conceber uma faceta identitária motivada por uma orientação erótica espontânea que define a divisão das pessoas em categorias socialmente significantes⁵⁵.

Ao mesmo tempo em que os movimentos sociais, como o fortalecimento das lutas dos movimentos feminista e lésbico fizeram emergir sexualidade e gênero como questões teóricas e de investigação, a crescente preocupação internacional em torno de temas como população, saúde reprodutiva masculina e feminina e, mais recentemente, a epidemia de AIDS, promoveu uma intersecção com as agendas de pesquisas construídas em torno das preocupações feministas, gays e lésbicas. De tal forma que, embora setores conservadores preferissem circunscrever as questões ligadas à sexualidade e direitos sexuais às minorias “progressistas”, a ampla implicação social das questões de população, saúde reprodutiva e Aids garantiram, ainda que parcialmente, que o estudo da sexualidade e a sua dimensão social e política emergissem como centrais ao debate que teve lugar na sociedade a partir do final do século 20⁵⁶.

Questões relacionadas ao comportamento sexual do homem não constituem, é bom dizer, uma novidade nas ciências sociais, sobretudo quando consideramos a tradição da disciplina antropológica, cujas etnografias que se ocupam da descrição dos costumes sexuais de sociedades ditas primitivas remontam ao início do século 20, caso dos trabalhos de Malinowski⁵⁷, Margaret Mead⁵⁸, F.E. Williams, entre outros. Este último, por exemplo, realizou, entre 1926 e 1932, um estudo sobre os papuas do Trans-Fly, onde observou as práticas homossexuais durante os ritos de iniciação dos jovens⁵⁹. Relatos de práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo, na verdade, não faltam a textos que remontam à época do

⁵⁴ Apud Heilborn, op. cit.

⁵⁵ “As crenças atuais sobre a realidade da diferença de sexos foram construídas nos séculos XVIII e XIX. Só a partir desta época, então, é possível separar tão ‘natural e originariamente’ os seres humanos em dois sexos, dando sentido a expressões como homossexualidade e heterossexualidade”. Parker & Barbosa, op. cit., p.10

⁵⁶ Parker & Brabosa, op. cit., p. 8

⁵⁷ Malinowski escreveu pelo menos duas obras importantes sobre o comportamento sexual de povos não-ocidentais. A questão das relações homoeróticas, contudo, apenas tangenciam algumas breves passagens dos livros, sem merecerem atenção maior. Além do mais, o teor que Malinowski emprega para referir-se ao comportamento homossexual recai sobre os preceitos vigentes na época que colocavam a homossexualidade no hall das perversões sexuais. Ver: *The sexual life of savages*. New York: Harcourt, Brace & World, INC., 1929. E também: *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. Petrópolis: Vozes, 1973.

⁵⁸ Refiro-me aqui a Mead, Margaret. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 1988.

⁵⁹ Ver Bremmer, op.cit., p.13-14

Descobrimto, quando os cronistas, em sua maioria católicos, relatavam com espanto a prática do “pecado nefando” entre os selvagens recém-descobertos.

Contudo, o olhar conferido à sexualidade nesses trabalhos não a privilegiavam como um campo autônomo de investigação com estatuto próprio, o que só veio se verificar bem recentemente, quando a antropologia toma a sexualidade como forma de pensar a sociedade, revelando uma tendência geral de colocar questões concernentes à intimidade no centro da construção da pessoa moderna. A propósito, poderíamos dizer que duas faces compõem a personagem do indivíduo moderno: uma delas refere-se à sua constituição como sujeito político, livre, autônomo, portador de direitos de cidadania; a outra diz respeito à sua fabricação subjetiva, por múltiplos dispositivos disciplinares, que tornam as experiências de gênero e sexualidade centrais para a constituição das identidades⁶⁰.

Como escreveu Michel Bozon⁶¹, as trajetórias e experiências sexuais diversificam-se intensamente no decorrer da vida e tornam-se um dos principais elementos da construção dos indivíduos, inscritos em relacionamentos cada vez mais mutáveis. Na sociedade individualizada contemporânea, os desejos e os relacionamentos não podem mais existir sem se apoiar em improvisações mentais pessoais e interpessoais, por meio das quais são elaborados os “cenários sexuais”, os quais são construídos a partir das experiências de cada um, representações culturais da sexualidade cada vez mais explícitas e numerosas.

No contexto das ciências sociais no Brasil, o trabalho de José Fábio Barbosa da Silva, *Aspectos sociológicos do homossexualismo em São Paulo*⁶², de 1958, pode ser considerado pioneiro no sentido de ter dado ao tema da homossexualidade uma abordagem eminentemente sociológica. Neste trabalho, sob influência da sociologia americana, que na época tinha forte interesse nos estudos de comportamento desviante e na compreensão de diferentes estilos de vida e visões de mundo em uma sociedade complexa, Barbosa da Silva cuidou do mapeamento de espaços da cidade de São Paulo freqüentados por homossexuais de classe média alta, além de compor um quadro das áreas de “pegação” no centro de São Paulo. Nesse trabalho, Barbosa

⁶⁰ Heilborn, 1999, p. 8

⁶¹ Bozon, Michel. Sociologia da sexualidade. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2004.

⁶² Graças ao trabalho detetivesco de James Green, podemos ter acesso hoje ao trabalho de José Fábio Barbosa da Silva. De família abastada do interior de São Paulo, Barbosa da Silva foi morar ainda jovem na cidade de São Paulo, onde se graduou em Sociologia no que é hoje a Universidade de São Paulo (USP). Sob orientação do professor Florestan Fernandes, Barbosa da Silva fez especialização em Sociologia na mesma instituição, desenvolvendo um estudo sobre a “comunidade” gay masculina na cidade de São Paulo, o que abriu o campo de estudos sobre a homossexualidade masculina a partir de um ponto de vista sociológico. Neste trabalho, o autor busca traçar o perfil da “comunidade” homossexual na cidade: seus hábitos, sua concentração no espaço urbano, suas perspectivas e frustrações, seu vocabulário característico, etc. Ver Green, James N., e Trindade, Ronaldo (Org.). Homossexualismo em São Paulo e outros escritos. São Paulo: UNESP, 2005. Além de textos escritos pelos organizadores e pelo próprio Barbosa da Silva, o livro ainda inclui artigos escritos por Edward MacRae, Isadora Lins França, Júlio Assis Simões, Nestor Perlongher e Peter Fry.

da Silva trabalha com a noção de grupo minoritário, conceituando os homossexuais como um grupo minoritário com uma subcultura distinta.

Como parte de seu projeto de pesquisa, o autor pediu aos setenta informantes que respondessem a 82 questões, as quais incluíam temas como suas primeiras experiências homossexuais, o processo de encontrar outros homossexuais, os tipos de amizades e parceiros que eles mantinham e os modos pelos quais esses indivíduos lidavam com suas respectivas famílias e com a sociedade no que concernia a sua sexualidade⁶³. Além de explicar o processo de socialização dos homossexuais paulistas, Barbosa da Silva também mapeou o território urbano que eles ocupavam. A mesma área onde durante o dia funcionava o centro comercial e empresarial de São Paulo, abrigava à noite uma vida noturna bastante efervescente: “Toda essa região de prazer começa a viver com o entardecer e acha a sua maior agitação nas noites de sábado”⁶⁴.

A partir dos anos 1970, período em que uma antropologia urbana começa a ganhar terreno no Brasil, uma série de trabalhos dedicados ao tema da homossexualidade começa a ser produzida. Nesse período, vários alunos de Peter Fry produziram estudos importantes sobre a homossexualidade no Brasil. Dentre os poucos a que tive acesso encontra-se o trabalho de Carmen Dora Guimarães: *O homossexual visto por entendidos*, de 1977, que trata de uma rede social formada por quatorze homens gays que saíram de Minas Gerais para o Rio de Janeiro no início dos anos 1970. Somam-se a este o trabalho de Edward MacRae, *A construção da igualdade*, uma análise antropológica do grupo Somos, que, como disse anteriormente, foi o primeiro grupo gay organizado do Brasil; também o *No escurinho do cinema... socialidade orgiástica nas tardes cariocas*, de Terto Júnior, onde o autor faz uma análise do sexo homossexual nos cinemas do Rio de Janeiro; além do trabalho de Néstor Perlongher, *O negócio do michê*, onde o autor atualiza a topografia sexual descrita por Barbosa da Silva para os anos 1980.

Trabalhos pioneiros em grande medida, cujas abordagens diferem radicalmente da apresentada por Jaime Jorge em 1953 em seu *Homossexualismo masculino*, tratado sobre a homossexualidade masculina no Brasil. Neste trabalho, Jorge fez questão de publicar as onze cartas escritas por seus informantes como parte da obra, as quais dão uma idéia da complexidade das vidas de diferentes homossexuais no Rio de Janeiro no fim dos anos 1940,

⁶³ Ao tomar contato com a obra de Barbosa da Silva, fiquei surpreso por encontrar inúmeras questões que eu tinha em mente para o meu trabalho. O curioso disso tudo é o fato de que só muito depois de elaborar meu projeto de pesquisa pude conhecer sua monografia, o que demonstra ter havido uma interessante coincidência. Esta, contudo, termina aí, pois nossos trabalhos seguem a partir de abordagens conceituais distintas.

⁶⁴ Barbosa da Silva apud Green, op.cit., p. 273-6

desde homens apaixonados por soldados até as animadas correspondências de jovens homossexuais voltando de suas viagens ao exterior. Contudo, o tom geral da obra é condenatório, exalando ojeriza e clemência: “Coitados! Infelizes, só adoram machos e por eles se apaixonam. Perdoai-os; são doentes, não sabem o que fazem...”. E continua:

*A sodomia trouxe e trará consigo os germes da doença, da tragédia, do crime. Não se iludam, jovens adolescentes. Quando lhes falarem de ‘uma felicidade celeste’, de um ‘gozo imortal’, não acreditem. Eu vi a outra face do ‘Amor Socrático’ e lhes asseguro que é horrenda, monstruosa. [...] haverá, realmente, felicidade onde existem fissuras anais e líquidos contendo gonococos?*⁶⁵

2. A abordagem antropológica do outro: uma discussão teórica e metodológica

Evidentemente, obras com um teor tão negativista dirigido ao comportamento homossexual tornaram-se coisa do passado, certo? Certamente não. Na verdade, ao contrário de uma evolução linear dos discursos sobre a homossexualidade ao longo do tempo, o que se pode observar é uma co-prevalência de diversos discursos, desde os de maior intransigência aos mais radicalmente comprometidos em favor da livre expressão das sexualidades e, de forma mais ampla, dos desejos e das subjetividades. Entretanto, esta é uma discussão para outro momento.

O que devemos considerar por enquanto é o fato de que os diversos discursos construídos sobre o homoerotismo ao longo da história remetem a uma reflexão de ampla envergadura a respeito da diferença e de como a antropologia lida com ela. Onde está a diferença ou o que ela representa? Na verdade, como bem coloca Geertz, a diferença não possui um lugar definido concretamente; ela é inventada, construída, criada, exagerada pelo etnógrafo, que opta por “dramatizar a estranheza”, enaltecer a diversidade e transpirar largueza de visão⁶⁶. Nesse sentido, colocando um “nós” particulares entre um “eles” particulares, a etnografia tem de cumprir seu papel de proporcionar enredos e narrativas que nos tornem visíveis para nós mesmos, representando a nós e a todos os outros como jogadores no meio de um mundo repleto de estranhezas irremovíveis. Desse modo, num contexto de espaços mal definidos, flexíveis, cheios de irregularidades e difíceis de localizar (e onde o semelhante e o diferente não ocupam territórios exclusivos), é no fortalecimento da nossa capacidade de imaginação para apreender o que está diante de nós que residem os usos da diversidade e do

⁶⁵ Jorge apud Green, James. Op.Cit., p.284-5

⁶⁶ Geertz, Clifford. Nova luz sobre a antropologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

seu estudo. Assim sendo, como Geertz afirma, a antropologia depende mais de uma prática de pesquisa particular.

Trata-se, neste caso, de um trabalho investigativo empreendido pelo cientista “cuja principal técnica é a sociabilidade e cujo principal instrumento é ele próprio”. Isto pode constituir um grande problema quando levamos em conta a questão de saber se pesquisas que se apóiam tão somente no fator pessoal --- um dado pesquisador num dado momento, um certo informante num certo local --- podem ser suficientemente “objetivas”, “sistemáticas”, “exatas”, “testáveis”, para gerar mais do que uma mera coleção de histórias razoavelmente plausíveis.

É provável que o fator pessoal (subjetivo) das pesquisas antropológicas tenha ficado mais evidente com o processo de complexificação das sociedades em meio ao que convencionalmente chamamos de globalização, quando as barreiras entre nós/eles foram parcialmente rompidas e os antropólogos se voltaram para o estudo de suas próprias sociedades ou da sociedade dos “outros tornados complexos”.

Mas o que está em jogo no empreendimento antropológico em sua acepção mais ampla é a busca pelo significado no mundo dos outros. Como já dizia Barth⁶⁷, para descobrir este tipo de significado é preciso, além de conferi-lo, ligar um fragmento de cultura e um determinado ator à constelação particular de experiências, conhecimentos e orientações desse ator. Nesse sentido, é necessária aos antropólogos a consciência de que os atores estão sempre e essencialmente posicionados. O caminho que devemos seguir, portanto, consiste em incorporar ao nosso modelo de produção de cultura uma visão dinâmica da experiência como resultado da interpretação de eventos pelos indivíduos.

A principal preocupação enfatizada por Barth é a de que a noção de pessoa, bem como a de identidade, deve ser colocada sob uma perspectiva analítica que privilegie o contexto da ação, o que dá margem para percebermos como de alguma maneira “os vários horizontes limitados das pessoas se ligam e se sobrepõem, produzindo um mundo maior que o agregado de suas respectivas práxis”⁶⁸. Desse modo, a tarefa do antropólogo continua sendo é a de mostrar como isso se dá, e mapear esse mundo maior que surge.

O mapeamento desse mundo maior é possível somente a partir da construção da dinâmica interna de cada uma das correntes culturais que moldam o mundo que as pessoas habitam. Por essa razão, é preciso separar certos aspectos da pessoa e ligá-los a partes de outras pessoas, formando organizações englobantes. Trata-se, desse modo, de um posicionamento não

⁶⁷ Barth, Fredrik. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

⁶⁸ Idem, Ibidem.

só dos atores que investigamos, mas, sobretudo, de um quadro de referência que construímos, no qual todos temos um lugar.

3. *Novos sujeitos sociais e os processos disjuntivos de cultura e identidade*

Certamente não era no contexto de indivíduos hifenados, “homens traduzidos”, *crioulos*, *cyborgs* ou portadores de sexualidades policiadas que Otávio Velho pensou a noção de novos sujeitos sociais⁶⁹. Entretanto, esta categoria remete a uma questão mais ampla relacionada às “margens incertas” das identidades, não apenas desses novos sujeitos (onde *incluo os homossexuais na medida em que estes se tornaram “objeto” de discurso científico há muito pouco tempo*), mas também da identidade do próprio antropólogo, o qual é impelido a fazer, durante seu percurso tanto pessoal quanto profissional (já que esses dois lados da moeda são *indiscerníveis*), uma antropologia compartilhada, ou seja, uma antropologia da antropologia.

Esse momento reflexivo, imerso em incertezas de toda ordem e que tem envolvido a *antropologia*, poderia corroborar a crença de que esta disciplina poderia fechar-se em si mesma. Entretanto, o que observamos é uma extraordinária diversidade de lugares que podem e estão sendo submetidos ao olhar antropológico, o qual busca perceber as maneiras de viver e de conceber os valores que se desenvolvem num dado espaço e por meio de determinados sujeitos. Nesse contexto, as diferentes maneiras de viver devem ser abordadas como processos de resolução situacionais em seu sentido permanentemente contemporâneo e em sua *intencionalidade sempre significativa e questionadora*.

Há, desse modo, mudanças constantes de pontos de vista e também de foco, exercício este que põe à prova não apenas os diversos grupos e agentes de determinada realidade social, *mas, igualmente (e talvez principalmente)*, as condições e os procedimentos de observação. Este constitui um aspecto essencial da investigação antropológica, pois, uma vez que nos achamos imersos nas incertezas de conjunturas culturais fluidas e disjuntivas --- que favorecem *o aparecimento de atores sociais com identidades cada vez mais complexas e fragmentadas* ---, a construção de um novo modelo de escrita etnográfica e de uma metodologia de apreensão de dados (juntamente com um projeto crítico de reavaliação tanto do objeto de estudo quanto do *lugar do antropólogo*) torna-se urgente.

⁶⁹ Velho refere-se à emergência de novos sujeitos no contexto das crenças religiosas surgidas no mundo moderno. Ainda assim, podemos observar uma ramificação entre estas duas perspectivas acerca do sujeito moderno na medida em que ambas convergem no reconhecimento do caráter fragmentário das identidades sociais. Ver: Velho, Otávio. *Besta-fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

Para James Clifford⁷⁰, por exemplo, crítico do modelo etnográfico clássico formulado por Malinowski, a experiência etnográfica que busca uma realidade “autêntica” já não é possível de ser efetuada no mundo moderno. Segundo Clifford, o desenvolvimento da descrição etnográfica não pode ser compreendido em separado de um debate político-epistemológico mais geral sobre a representação da alteridade. Além disso, contra a etnografia *autoral* a lá Malinowski, Clifford lança a seguinte questão: “como, exatamente, um encontro intercultural loquaz e sobredeterminado, atravessado por relações de poder e propósitos pessoais, pode ser circunscrito a uma versão adequada de um ‘outro mundo’ mais ou menos diferenciado, composto por um autor individual?”⁷¹.

Uma proposta complementar a esta é oferecida por George Marcus⁷², para quem a etnografia contemporânea deve abandonar uma perspectiva analítica que parta unicamente da experiência vivenciada em um nível local e procurar o atendimento de um ponto de vista global. Esse deslocamento põe em foco o modo como as identidades são negociadas nos lugares onde o antropólogo realiza suas pesquisas de campo. Nesse sentido, Marcus vai mais longe que Clifford ao afirmar que a antropologia não funciona simplesmente como instrumento para o alargamento do discurso humano e da nossa visão sobre outras culturas, mas, principalmente, como uma crítica da sociedade do próprio antropólogo, o que implica numa reavaliação teórica e metodológica da antropologia.

Para a elaboração do que Marcus chama de etnografia modernista crítica, ele coloca três requisitos relativos à construção dos sujeitos etnográficos através da problematização das noções de espaço e tempo, além da perspectiva (ou voz) numa etnografia realista; e outros três requisitos estratégicos para o estabelecimento da presença do etnógrafo no seu texto, que são: a apropriação dialógica dos conceitos analíticos, a bifocalidade e a justaposição crítica das possibilidades. Trata-se das redefinições do observado e do observador que devem ser tomadas acima de tudo como um desafio ao etnógrafo que agora exponho resumidamente:

I. Redefinindo o observado

a) Problematizar o espaço – O conceito de comunidade, no seu sentido clássico de valores, identidade e cultura compartilhados, baseia-se na noção de localidade de modo a definir uma referência básica que orienta a etnografia. Contudo, nos estudos das modernidades,

⁷⁰ Clifford, op.cit.

⁷¹ Idem, Ibidem.

⁷² Marcus, op.cit.

as conotações de solidez e homogeneidade relacionadas à noção de comunidade foram substituídas pela idéia de que a produção localizada de identidade não depende apenas das atividades observáveis concentradas em uma localidade específica. Na realidade, a produção de identidade é multilocalizada.

b) Problematizar o tempo – As representações coletivas são filtradas de modo mais eficaz através das representações pessoais. Ao compreender este fato, a etnografia modernista penetra, exprime e até determina as identidades sociais de um dado local num estudo que é sinônimo de preocupação com a própria construção de identidades pessoais e coletivas. Desse modo, é com a produção de autobiografias que podem ser melhor avaliadas as experiências históricas carregadas na memória e que determinam a forma dos movimentos sociais contemporâneos.

c) Problematizar a perspectiva/voz – As vozes não devem ser tidas como produtos de estruturas locais, baseadas apenas na comunidade e na tradição, nem como fontes privilegiadas para a definição de perspectivas, mas como produtos de conjuntos complexos das associações e experiências que as constituem.

II. Refazendo o observador

a) Apropriação (através do diálogo) do aparato conceitual de um texto – É necessária a abertura para a alteração dos conceitos do próprio antropólogo por meio de uma operação intensamente reflexiva; um exercício plenamente dialógico que abandone um processo pautado exclusivamente numa exegese dos conceitos nativos.

b) Bifocalidade – É provável que a identidade do antropólogo e do seu mundo esteja profundamente relacionada com o mundo específico em estudo. A multifocalidade dos processos de identidade e o seu reconhecimento continuam sendo uma característica definidora da sensibilidade modernista no atual campo da etnografia.

c) Justaposições críticas e consideração de possibilidades alternativas – A função de *uma etnografia modernista* é empreender, sobretudo, uma crítica cultural, não apenas dos instrumentos da disciplina ou da sociedade do etnógrafo, mas também a crítica cultural das condições internas ao local do enfoque etnográfico, isto é, o mundo localizado descrito pela *etnografia*. Além disso, o tratamento modernista da realidade permite a consideração das pistas dos caminhos que não foram trilhados ou as possibilidades que não foram ainda exploradas.

* * *

Por falar em crítica cultural, é razoável fazer uma breve menção à perspectiva culturalista apresentada por Homi Bhabha⁷³, que vem se destacando como intelectual “colonizado” a partir de suas instigantes análises literárias, por meio das quais empreende uma crítica cultural, além de uma arguta reflexão sobre a cultura global. A propósito desse assunto, Bhabha propõe um debate sobre o local da cultura num mundo marcado por fraturas disjunções, que ele define nos seguintes termos:

*O local da cultura é um entre-lugar deslizando, marginal e estranho, que, por resultar do confronto de dois ou mais sistemas culturais que dialogam de modo agonístico, é capaz de desestabilizar essencialismos e de estabelecer uma mediação entre teoria e prática política.*⁷⁴

Esse “entre-lugar deslizando” abarca principalmente as vidas que nele se encontram e marca o “momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão”⁷⁵. O que é teoricamente inovador e politicamente crucial, segundo o próprio Bhabha, é

*a necessidade de pensar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses entre-lugares fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação --- singular ou coletiva --- que dão início a novos signos de identidade e pontos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade.*⁷⁶

Bhabha enfatiza a emergência de interstícios e a negociação do valor cultural, além das experiências intersubjetivas, afirmando que a representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais preestabelecidos. Para ele, a articulação social da diferença, segundo a perspectiva da “minoria”, é uma negociação complexa em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. As diferenças sociais são então os signos da emergência dos agrupamentos humanos concebidos como projetos comunitários (ao mesmo tempo uma visão e uma construção). Assim, nossa autopresença mais imediata, nossa imagem pública, vem a ser revelada por suas descontinuidades e desigualdades.

⁷³ Bhabha, Homi. O local da cultura. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

⁷⁴ Idem, Ibidem,

⁷⁵ Idem, Ibidem.

⁷⁶ Idem, Ibidem.

O contexto para a reflexão atual sobre a cultura tem a ver com uma macro-antropologia voltada para questões relacionadas aos processos de globalização e de transnacionalização cultural. A propósito, os anos 1980 são bastante profícuos na produção e legitimação dessa macro-antropologia, marcando não só um período de desconstruções pós-modernas e do estabelecimento dos estudos pós-colonialistas, mas sobretudo do deslocamento antropológico das regiões periféricas do mundo em direção ao seu centro. É também o momento em que começam a figurar com maior destaque nos debates antropológicos nomes até então desconhecidos como Ulf Hannerz e Arjun Appadurai, isso só para ficar entre os mais conhecidos, que se tornaram importantes pensadores das identidades culturais e das transformações políticas e econômicas do mundo global. Vale a pena discorrer brevemente sobre esses autores, uma vez que suas abordagens serão de grande valia sobretudo na parte final do presente estudo.

Trazer Hannerz para essa discussão é particularmente interessante para pensarmos a respeito da questão dos “fluxos de cultura global”⁷⁷. É importante percebermos que a idéia de “fluxos”, na acepção que Hannerz atribui ao conceito, implica em “um ponto de vista bastante abrangente da coerência (relativa) e da dinâmica de entidades sociais e territoriais maiores do que aquelas convencionalmente abordadas pela disciplina antropológica”. Além de evidenciar o fato de que as pessoas inventam e refletem sobre a cultura, a metáfora dos fluxos propõe a tarefa de problematizar a cultura em termos processuais ou de interconexões relacionais.

Além de fluxos, Hannerz cunha outras duas metáforas correlatas para designar problemáticas do processo de fluxo cultural, que são: “limites” e “híbridos”. A primeira tem a ver com discontinuidades e obstáculos aos fluxos livres de cultura, mas também com interstícios dentro dos quais se dão os contatos e as interações. Essa zona fronteira é onde ocorrem os deslocamentos situacionais e combinações inovadoras, organizando seus recursos de novas maneiras e promovendo “experiências”. É também onde as pessoas (como seres culturais), são moldadas e modelam a si mesmas por peculiaridades de suas biografias, gostos e cultivo de talentos. Em suma, como afirma Hannerz, é nas regiões fronteiriças que as coisas acontecem, inclusive o processo de hibridização.

Híbridos é a metáfora que Hannerz emprega para referir-se aos atores que emergem dos contatos e das interações ocorridas nas zonas fronteiriças. Exemplos de sujeitos híbridos são os crioulos, os cosmopolitas e os *cyborgs*, frutos e agentes diaspóricos, atores misturados que são, a um só tempo, causadores e vítimas de uma salutar e inevitável renovação cultural.

⁷⁷ Hannerz, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. In: *Mana*, 3 (1), pp.7-39

Tal renovação, no entanto, não é um processo livre de tensões. Ao menos é o que diz Arjun Appadurai, cujo referencial é o que ele denomina como a economia cultural global e os fenômenos de disjunção e diferenças decorrentes dessa economia⁷⁸. Segundo ele, o problema central das interações globais atuais é a tensão entre a homogeneização e a heterogeneização cultural, onde a nova economia cultural global atua como uma ordem disjuntiva, superposta e complexa, que não pode mais ser interpretada em termos de modelos de centro e periferia existentes.

Para a análise dessas disjunções, Appadurai emprega uma estrutura terminológica elementar partindo do relacionamento entre cinco dimensões do fluxo da cultura global. São elas: a) etnopanoramas; b) midiapanoramas; c) tecnopanoramas; d) finançopanoramas; e) ideopanoramas. Cabe aqui uma breve definição desses cinco panoramas:

a) Etnopanorama: panorama das pessoas que constituem o mundo em transformação no qual vivemos. Essas pessoas são os turistas, os imigrantes, os refugiados, exilados, etc.

b) Tecnopanorama: configuração global, também fluida, da tecnologia.

c) Finançopanorama: distribuição do capital global.

d) Midiapanorama: distribuição de capacidades eletrônicas (televisão, jornais, revistas, Internet, filmes, etc.) de produzir e disseminar informações e também imagens do mundo produzidas por essa mídia.

e) Ideopanorama: imagens conectadas, diretamente políticas, e que se relacionam às ideologias dos estados e às contra-ideologias de movimentos orientados para a tomada do poder do Estado.

O sufixo “panorama”, segundo Appadurai, refere-se aos múltiplos “mundos idealizados” constituídos pelas imaginações historicamente situadas das pessoas e dos grupos disseminados pelo mundo inteiro, possibilitando apontar para as formas fluidas e irregulares dessas paisagens. Essa análise terminológica, afirma Appadurai, estabelece a base de uma *formulação experimental* das condições sob as quais ocorrem as disjunções em meio a fluxos de cultura, e esclarece ainda:

Valho-me desses termos, com um sufixo “panorama”, para indicar [...] que não se trata de relações objetivamente dadas que têm a mesma aparência a partir de cada ângulo de visão, mas, antes, são interpretações profundamente perspectivas,

⁷⁸ Inclusive é o título de um artigo seu. Ver Appadurai, Arjun. Disjunção e diferença na economia cultural global. In: Featherstone, M. (Org.). Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade. Petrópolis: Vozes, 1994.

4. Os sólidos pastosos da identidade cultural

Em *Identidade e Diferença*⁸⁰, o pensador alemão Heidegger afirma que o princípio da identidade soa, conforme uma fórmula corrente: $A=A$, princípio este que, segundo ele, vale como a suprema lei do pensamento. Quando o pensamento, interpelado por um objeto, segue os passos, pode acontecer-lhe que se transforme o caminho. Por essa razão, é aconselhável atentar ao caminho e menos ao conteúdo. Mas afinal, pergunta Heidegger, que diz a fórmula $A=A$, em que ordinariamente se apresenta o princípio da identidade? A fórmula designa a igualdade de A e A. De uma equação fazem parte ao menos dois elementos em que um A se assemelha a um outro. Mas quer o princípio da identidade expressar tal coisa? Manifestamente não.

O idêntico, em latim *idem*, designa-se em grego *tò autó*. Traduzido em nossa língua, *tò autó* significa o mesmo. Para que algo possa ser o mesmo, basta cada vez um. Não é preciso dois como na igualdade. A fórmula $A=A$ fala de uma igualdade, ela não nomeia A como o mesmo. A fórmula corrente para o princípio da identidade encobre, portanto, justamente o que o princípio quereria dizer: A é A, ou seja, cada A é ele mesmo o mesmo. A fórmula mais adequada para o princípio da identidade $A é A$ não diz apenas: cada A é ele mesmo o mesmo; ela diz antes: consigo mesmo é cada A ele mesmo o mesmo. Em cada identidade reside a relação “com”, portanto, uma mediação, uma ligação, uma síntese: a união numa unidade. Por isso a identidade aparece, através da história do pensamento ocidental, com o caráter da unidade. Mas esta unidade não é absolutamente o insípido vazio daquilo que, em si mesmo desprovido de relações, persiste na monótona uniformidade. O princípio da identidade fala antes do ser do ente. Como princípio do pensamento, o princípio somente vale na medida em que é um princípio do ser, cujo teor é: de cada ente enquanto tal faz parte a identidade, a unidade consigo mesmo⁸¹.

Heidegger parte, portanto, da premissa de que há uma identidade ontológica, essencial do ser. Mas o que dizer da identidade social? Sobre isto escreve Luiz Eduardo Soares:

⁷⁹ Idem, *Ibidem*.

⁸⁰ Heidegger, Martin. *Identidade e diferença*. In: Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)

⁸¹ Heidegger, op.cit., p.179-80

Identidade, presumivelmente, remete, de uma perspectiva essencialista, à essência daquilo que se é, àquilo que designa a substância de uma entidade e, ao mesmo tempo, a distingue. Em sociedade, identidade é sempre a “identidade a” ou “com”, antes de ser “identidade de”. Quer dizer, não é algo que se possua. Identidade é identidade com alguém, com algum modo de ser. Depende, portanto, de uma dupla interpretação, sobre si e sobre o “outro significativo”⁸².

O debate sobre identidade é hoje assunto corrente, sendo a “linguagem da política, da cultura cívica e das ciências sociais”⁸³. Mas, acima de tudo, está em discussão a chamada crise de identidade do sujeito. O homem da sociedade moderna, segundo Stuart Hall, tinha uma identidade bem definida e localizada no mundo social e cultural. Entretanto, uma mudança estrutural fez com que as identidades culturais de classe, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade se fragmentassem, se deslocassem⁸⁴. Se antes estas identidades eram sólidas localizações, nas quais os indivíduos se encaixavam socialmente, hoje elas se encontram descentralizadas, fraturadas, com fronteiras menos definidas, provocando no indivíduo uma crise de identidade. Esta “crise de identidade”, afirma Hall, faz parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social⁸⁵.

Hoje, portanto, uma identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar, ao menos temporariamente⁸⁶. É preciso admitir que, nesses tempos de pós-modernidade, o sujeito é, simultaneamente, “muitas coisas”, ou melhor, é constituído de muitas identidades que, transitórias e contingentes, inacabadas e históricas, são vividas frequentemente com tensões e conflitos⁸⁷, envolvendo tanto interesses objetivos e políticos, quanto interesses subjetivos concernentes a desejo, prazer, auto-conhecimento e, por que não dizer, angústias existenciais.

⁸² Soares, Luiz Eduardo. Sair do armário e entrar na gaveta. In: Homossexualidades, cultura e política/ Célio Golin e Luís weiler (org.). Porto Alegre: Sulina, 2002.

⁸³ Idem, Ibidem.

⁸⁴ Hall, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP & A, 2000. p.7

⁸⁵ Idem, Ibidem.

⁸⁶ Idem, Ibidem.

⁸⁷ Louro, Guacira Lopes. Sexualidades contemporâneas: políticas de identidade e de pós-identidade. In: Construções da sexualidade: gênero, identidade e comportamento em tempos de Aids/ Anna Paulo Uziel, Luís Felipe Rios, Richard Parker (orgs.). Rio de Janeiro: Pallas: Programa em Gênero e Sexualidade IMS/UERJ e ABIA, 2004.

A identidade depende também da diferença. Como afirma Stuart Hall⁸⁸, a identidade não se opõe à diferença, e sim, depende dela. A identificação é um processo de articulação, uma suturação, uma sobredeterminação, e não uma subsunção. Há sempre “demasiado” ou “muito pouco”, uma sobredeterminação ou uma falta, mas nunca um ajuste completo, uma totalidade. Como todas as práticas de significação, ela está sujeita ao “jogo” da *différance*. Ela obedece à lógica do mais-que-um. E uma vez que, como num processo, a identificação opera por meio da *différance*, ela envolve um trabalho discursivo, o fechamento e a marcação de fronteiras simbólicas, a produção de “efeitos de fronteiras”. Para consolidar o processo, ela requer aquilo que é deixado de fora --- o exterior que a constitui⁸⁹.

Não podemos esquecer o fato de que a identidade é também um princípio de coesão interiorizado por uma pessoa ou um grupo. Ela permite aos indivíduos reconhecerem-se e serem reconhecidos. Assim como as diferenças, a identidade depende de um conjunto de características partilhadas pelos membros do grupo, que permitem um processo de identificação das pessoas no interior do grupo e de diferenciação em relação aos outros grupos⁹⁰. A identidade, entretanto, nunca está definida de uma vez por todas, sendo um processo de inclusão e exclusão tanto em relação ao exterior, quanto no interior do próprio grupo. Ora, é precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma “identidade” em seu significado tradicional, isto é, uma “mesmidade” que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna⁹¹.

Entretanto, estamos diante do anuviamento e da diluição da diferença entre o normal e o anormal, o comum e o bizarro, o familiar e o estranho. Os estranhos já não são *autoritariamente* pré-selecionados, definidos e separados, como costumavam ser nos tempos dos coerentes e duráveis programas de constituição da ordem administrados pelo estado. Agora, eles são tão instáveis e protéticos como a própria identidade de alguém, e tão pobremente baseados, tão erráticos e voláteis. Os estranhos de hoje são subprodutos, mas

⁸⁸ Hall, Stuart. Quem precisa da identidade? In: Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais/ Tomaz Tadeu da Silva (org.). Petrópolis: Vozes, 2000.

⁸⁹ Idem, *Ibidem*.

⁹⁰ Laburthe-Tolra, Philippe & Warnier, Jean-Pierre. *Etnologia-Antropologia*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 409

⁹¹ Idem, *Ibidem*.

ato de auto-identificação é um ato pessoal que requer, em alguns casos, coragem política, e, na maioria deles, complicados juízos morais que não podem ser revertidos. Quando o indivíduo escolhe sair do silêncio, sob o qual sofre ou com o qual é conivente, ele se torna um ser social, isto é, entra novamente num espaço social, ou pela primeira vez sem permissão oficial, ou como muitas vezes antes, porém agora com uma ativa consideração do caráter tênue do que pode ter sido um dia uma ignorância profundamente ingênua do ruído das políticas de identidade no silêncio anterior¹⁰².

Nesse contexto, como definir a identidade homossexual em meio a tantas identidades errantes? É o que também pergunta Luiz Eduardo Soares:

Quem se disporia a definir a identidade homossexual? Homossexualismo é atributo de determinado conjunto de práticas sexuais ou de certa modalidade de relacionamento interpessoal? Tais práticas ou relações são passíveis de descrição objetiva, independentemente de sua interpretação por parte dos sujeitos envolvidos? O atributo das práticas e dos relacionamentos é imediato e permanentemente transferido aos sujeitos que os vivenciam? Essa transferência, por sua vez, independe da vontade e do reconhecimento desses sujeitos? Ou homossexualismo é uma vocação, uma forma de interpelação cultural e política, um enunciado, uma intervenção crítica, uma abordagem da sociabilidade mediada por determinada estética da autoconstrução? É um dispositivo de subjetivação ou o índice de pertencimento a uma comunidade que cultua a "philia" e enseja certo estilo de fruição da experiência de si?¹⁰³

Fiz questão de transcrever todo esse trecho porque as indagações feitas por Soares compreendem de forma muito precisa os questionamentos que me tenho feito, e para as quais ele tem uma resposta:

a identidade em causa é um artifício político, cujo sentido depende das condições históricas ou sócio-culturais em que é acionado. Portanto, mobilizar ou não essa categoria como indicador identitário corresponde a vontades políticas específicas. Sair do armário e assumir a "condição homossexual" ou a "identidade guei" (sic) representa uma afirmação politicamente estratégica e fundamental, no quadro histórico da luta por direitos civis e do combate contra a discriminação homofóbica. Entretanto, o significado político da proclamação identitária muda, quando a opção por afirmar-se membro de uma comunidade deixa de ser adesão livre a uma redescritção de si, da sociedade e das possibilidades de autoinvenção de individualidades e relações amorosas, para converter-se em um postulado normativo, em uma obrigação normalizadora, em uma disciplina domesticadora da pluralidade das vivências, dos afetos e dos sentidos¹⁰⁴.

¹⁰² Idem, Ibidem.

¹⁰³ Soares, op.cit., p.135-6

¹⁰⁴ Idem, Ibidem.

invocada através de um elemento qualquer, externo a sua sexualidade, como o fato de ser nordestino, ou loiro, ou gordo, ou rico, etc., teremos a verdadeira noção de quão redutora é a tendência de referenciar alguém a partir unicamente de sua homossexualidade.

É para evitar estes dois pressupostos limitantes que abraço a tese defendida por Félix Guattari. Segundo ele, a homossexualidade que os homossexuais constroem não é algo que os especifique em sua essência, mas sim algo que diz respeito diretamente à relação com o corpo, à relação com o desejo do conjunto das pessoas que estão em torno dos homossexuais¹⁰⁹. Quer dizer que a problemática que eles singularizam em seu campo é do domínio da construção de uma subjetividade que se conecta e se entrelaça com problemáticas que se encontram em outros campos, como o da literatura, da moda, do lazer, da infância, do sexo, etc. E também pelo desejo: o desejo, diz Guattari, aparece como algo *flou*, meio nebuloso, meio desorganizado, espécie de força bruta que precisaria estar passando pelas malhas do simbólico ou pelas malhas de algum tipo de organização de centralismo democrático¹¹⁰.

Além do mais, a identidade, de um modo geral, é construída e está sempre se deslocando dentro de uma rede de locais que constituem fragmentos mais do que qualquer tipo de comunidade. Ela é um fenômeno disseminador que possui uma vida própria que vai além do sentido literal de fazer parte de agentes humanos específicos num dado local ou momento. Os seus significados são sempre diferidos num dado texto/local a outros focos possíveis da sua produção, por meio das diversas associações mentais e referências com as quais um ator humano pode operar de forma criativa através das contingências dos eventos e, às vezes, através de uma política explícita contra ou a favor do estabelecimento de identidades em lugares específicos¹¹¹. É nesse contexto que podemos captar a formação das múltiplas identidades num momento específico da biografia de cada ator e da história de um grupo de pessoas através da configuração de locais e contextos de atividades muito diferentes (ou nem tão diferentes assim), reconhecendo as conseqüentes dispersões do sujeito (pessoa ou grupo) nos fragmentos múltiplos e sobrepostos de identidade que são também característicos da modernidade¹¹².

Toda essa discussão justifica-se pelo fato de o tema das identidades culturais constituírem nos últimos tempos o foco central de minha investigação, a qual está voltada para o que chamo, a partir de autores como Stuart Hall e James Clifford, de identidades fragmentadas ou fragmentos identitários de pessoas homossexuais. Sob o prisma da fluidez e

¹⁰⁹ Guattari, Félix. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 2000. p.75

¹¹⁰ Op.Cit. p.215

¹¹¹ Berman apud Marcus. Op.Cit. p.216-7

¹¹² Marcus, op.cit., p.204-5

fragmentariedade de identidades subjetivas, procuro evitar substancializar a noção de cultura ou comunidade como uma entidade monolítica e essencial. Não pretendo essencializar o conceito de cultura como uma categoria autônoma, coercitiva ou plenamente harmoniosa e explicativa por si mesma. O problema com o qual deparei inicialmente, contudo, foi o de que, ao abordar o tema das identidades sociais, eu acabava por adentrar num campo de discussão dominado pela perspectiva do multiculturalismo, área do conhecimento caracterizada pela essencialização da cultura. Por outro lado, dificilmente eu poderia me safar desse impasse, uma vez que a *queer theory*¹¹³, isto é, os estudos gays e lésbicos, nasceram como uma ramificação dos estudos culturais¹¹⁴, dividindo espaço com questões como crítica pós-colonial, além dos debates sobre raça e gênero. A teoria *queer*, na realidade, apresenta-se como uma política e uma teoria pós-identidade¹¹⁵. Sendo assim, optei pela solução que, mesmo sendo um projeto, consiste no que vejo como uma das propostas mais sérias e honestas para o problema da investigação das identidades e que é colocada por George Marcus¹¹⁶ de modo muito lúcido.

É importante ressaltar o fato de que em cada espaço encontramos códigos de sociabilidade específicos, criados e criadores a partir dos sujeitos constituintes desses espaços. Diante dessa diversidade de espaços e sujeitos, portanto, a noção de identidade de grupo como categoria monolítica deve ser questionada, conforme enfatiza Michael Pollak: “se a epidemiologia fala dos homossexuais em termos de grupo, estes últimos não se reconhecem nessa classificação rígida”¹¹⁷. O universo a ser pensado, afirma Pollak, é muito mais diversificado que o conceito científico “homossexual” da epidemiologia com seus grupos de risco. O conceito de homossexualidade usado pelos epidemiólogos parece definir um bloco monolítico, homogêneo, como se se tratasse de um grupo populacional único, enquanto na literatura das ciências sociais e no cotidiano nos deparamos com homossexualidades e pluralidades, segundo categorias de classe social, etnia, status econômico, entre outras diferenças. Assim, o simples fato de todos reconhecerem-se como homossexuais não os enquadra, necessariamente, numa mesma categoria identitária. É nesse sentido, portanto, que procuro entender ao menos parcialmente o quadro das homossexualidades masculinas na

¹¹³ *Queer* significa colocar-se contra a normalização. Nesse sentido, a teoria e o movimento *queer* não apenas se contrapõem à heteronormatividade compulsória de nossas sociedades, mas também se contrapõem à estabilidade e à normalidade da identidade homossexual.

¹¹⁴ Os estudos culturais ganharam força nos Estados Unidos principalmente a partir dos anos 1980. Boa parte dos teóricos fundadores dessa corrente de pensamento é formada por negros, feministas, homossexuais, nativos de países do Terceiro Mundo, etc. As vozes desses estudiosos conquistaram ampla audiência a partir da reivindicação para que todas as “minorias” tivessem participação ativa nas decisões políticas mundiais.

¹¹⁵ Louro, op.cit., p.205

¹¹⁶ Marcus, op.cit.

¹¹⁷ Pollak, Michael. Os homossexuais e a AIDS: sociologia de uma epidemia. São Paulo: Estação Liberdade, 1990.

cidade de Campina Grande, a partir de indivíduos múltiplos em seus comportamentos e modos de ser no mundo, em seus “processos de subjetivação”, como diria Foucault, através das redes de relações instauradas por esses indivíduos nos espaços de sociabilidades homoeróticas, os quais são instituídos como modalidades de lazer, pontos de encontro abertos às formas de ser e atuar desses personagens que, a partir de seu comportamento e projetos individuais, apropriam-se subjetivamente desses “lugares praticados”¹¹⁸.

Quando tomamos como referência a sociedade englobante (heterocêntrica), os espaços de sociabilidade são vistos como um entre-lugar deslizante (estou aqui fazendo uma paródia do que Bhabha afirma), marginal e estranho, ao passo que é também, para seus frequentadores, o no-lugar do lazer, da diversão, da relativa liberdade na expressão do desejo, possibilitando a superação, ainda que momentânea e às vezes de modo precário, de uma estrutura social repressora e conferindo uma visibilidade positiva entre os indivíduos envolvidos. Ao mesmo tempo, porém, esses espaços oferecem problemáticas relacionadas não apenas aos conflitos externos (homossexuais x heterossexuais), mas também intensos conflitos internos (entre os próprios indivíduos do grupo), colocando esses espaços numa posição singular.

Fruto e fonte de sociabilidades múltiplas, porém específicas, o circuito de sociabilidade homoerótica muitas vezes implica numa segregação cujas manifestações mais visíveis são designadas pelo termo gueto. O gueto refere-se a espaços urbanos públicos ou comerciais, como parques, praças, calçadas, quarteirões, bares, restaurantes, casas noturnas, saunas, onde pessoas que compartilham uma vivência homossexual podem se encontrar. Como afirma Edward MacRae¹¹⁹, os sentimentos de culpa e pecado que oprimem o homossexual são constantemente repostos por fatores sociais que o levam a ocultar-se, a ter medo do ridículo, da prisão, do desemprego, do ostracismo por parte de amigos e familiares. Nesse sentido, o gueto passa a ser um lugar onde tais pressões são momentaneamente afastadas e, portanto, onde o homossexual tem mais condições de se assumir e de testar uma nova identidade social. Uma vez construída a nova identidade, ele adquire coragem para assumi-la em âmbitos menos restritos e, em muitos casos, pode vir a ser conhecido como homossexual em todos os meios que frequenta. Daí a importância do gueto.

A noção de gueto, porém, requer uma problematização sociológica mais acurada, uma vez que os sujeitos que compõem esse circuito não limitam suas vidas sociais, sexuais ou

¹¹⁸ Para empregar aqui uma terminologia cunhada por Michel de Certeau, a qual voltarei a discutir no terceiro capítulo deste trabalho. Ver: Certeau, Michel de. *A invenção do cotidiano* (1. Artes de fazer). Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

¹¹⁹ MacRae, Edward. Em defesa do gueto. In: *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*/James N. Green e Ronaldo Trindade (orgs.). São Paulo: Editora UNESP. 2005.

afetivas, a esses espaços da cidade, ainda que estes sejam de importância fundamental no processo de socialização e de aceitação de si dos indivíduos envolvidos. Além do mais, esses lugares praticados não estão restritos aos seus frequentadores homossexuais, ainda que a liberação homossexual, ocorrida em diversas sociedades ocidentais como sinônimo de emancipação de uma diferença, se traduza também pela delimitação de um espaço privado. Daí, portanto, o traçado reiterado de fronteiras específicas entre vida privada e vida pública¹²⁰, movimento que permite, tanto num nível macro quanto numa escala microrrelacional, equilibrar os espaços, fazendo com que o mundo se torne significativo, posto que ordenado pelas relações dos indivíduos com os grupos que se combinam e se reformulam¹²¹.

Por essa razão, tive a preocupação de investigar como os espaços de sociabilidades homoeróticas são estruturados e simbolicamente diferenciados (fronteirizados) por seus atores, servindo de base para a compreensão da formação e negociação variadas das identidades homossexuais que formam a “cultura gay” em Campina Grande. Nesse sentido, lancei mão de um arcabouço teórico que me possibilitasse pensar essa negociação de identidades fragmentadas não apenas em suas articulações locais, mas também por meio dos fluxos de uma cultura mais ampla (global) instaurados sobretudo por meio das diversas modalidades midiáticas com as quais temos contato. Afinal, não é mais possível trabalhar com a idéia de que ainda existem comunidades isoladas, imunes às influências nacionais e internacionais, principalmente em se tratando de um grupo que se formou a partir de conexões que vão muito além das fronteiras locais. O que enseja, a propósito, a aplicação do conceito de “comunidade imaginada” mais ampla, empregada por Benedict Anderson¹²². É principalmente como resultado da interação entre sistemas sociais e culturais locais e forças econômicas e políticas generalizadas ao longo das últimas décadas do século 20 que comunidades gays e culturas homoeróticas diversas foram estabelecidas nas grandes cidades. De muitas maneiras, essas formas gays internacionais permitiram que muitos brasileiros se imaginassem como parte de uma ou diversas culturas homoeróticas alternativa que se estende além de fronteiras nacionais, o que ofereceu possibilidades de realinhamento dos contornos da experiência sexual tanto local quanto globalmente.

Quando tratamos do estudo de um grupo humano qualquer, existem basicamente dois caminhos a serem seguidos --- que são divergentes na maioria das vezes ---, mas que, ao menos no caso do presente estudo, coadunam num mesmo percurso analítico, isto é, tratar das

¹²⁰ Pollak, op.cit., p.29

¹²¹ DaMatta, Roberto. A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

¹²² Anderson, Benedict. Nação e consciência nacional. São Paulo: Ática, 1989.

identidades gays sob uma perspectiva que privilegie seu caráter transcultural, ou então perceber a particularidade dos arranjos de cada lugar num determinado tempo. Nesse sentido, optei por tentar compreender um dado conjunto de indivíduos num espaço restrito, porém sem perder de vista interferências culturais mais amplas, pois, como escreveu Guattari, a problemática das minorias está relacionada à multiplicidade e à pluralidade¹²³.

Guattari, entretanto, afasta a possibilidade de pensar essa questão também como um problema de identidade cultural. Para ele, a idéia de reconhecimento de identidade é oposta a de processos transversais e devires subjetivos instaurados através dos indivíduos e dos grupos sociais¹²⁴. Opinião que compreendo e com a qual, até certo ponto, concordo, pois não podemos tratar das identidades homossexuais simplesmente como uma política de identidade essencialista. No entanto, particularmente não vejo como necessariamente excludentes essas duas perspectivas: de um lado, os processos transversais e devires subjetivos, de outro, a problemática da identidade cultural. Na verdade, acredito que as identidades em questão são construídas também a partir dos elementos transculturais globais. Talvez o limite no qual esbarre Guattari com sua tese resida no fato dele conceber as identidades em sua dimensão puramente subjetiva, descartando a noção de identidades coletivas, a qual não é excluída aqui.

Mas concordo com o que Guattari diz no seguinte aspecto: a homossexualidade construída pelos indivíduos gays não é algo que os especifique em sua essência, mas sim algo que diz respeito ao desejo mais íntimo e às idiossincrasias individuais¹²⁵. Nesse sentido, a problemática singularizada em seu campo encontra-se no domínio da construção de uma subjetividade e não no de uma identidade coletiva que rechaça os indivíduos em suas singularidades.

A questão da subjetividade, que por muito tempo foi exclusividade da Psicanálise, também está fortemente relacionada aos fluxos de cultura, que são responsáveis pela fragmentação das identidades culturais¹²⁶ e pelo surgimento de sujeitos culturais híbridos, misturados, fraturados --- os novos sujeitos sociais. Nesse momento de reinvenções e crises de identidade, a cultura torna-se uma prática desconfortável, perturbadora, de sobrevivência e suplementaridade, na mesma medida em que seu ser é um momento de prazer, esclarecimento ou libertação¹²⁷. Como mostrei, os fluxos de cultura apontam para uma macro-antropologia e enfatizam a coerência e a dinâmica de entidades sociais e territoriais maiores, além de uma

¹²³ Guattari, op.cit.

¹²⁴ Idem, Ibidem.

¹²⁵ Idem, Ibidem.

¹²⁶ Hall, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP & A, 2000.

¹²⁷ Bhabha, op.cit.

reorganização da cultura no espaço¹²⁸. Além dos fluxos, porém, existem limites relacionados a descontinuidades e obstáculos nem sempre visíveis, importando neste caso os esquemas locais de significação.

É, portanto, no contexto de uma macro-antropologia dos fluxos de cultura, aliada a uma perspectiva que tem problematizado a questão do caráter fragmentário das identidades individuais, que busco compreender os processos de construção identitária de indivíduos gays na cidade de Campina Grande a partir de suas redes de relações e suas vivências nesse universo.

¹²⁸ Hannerz, op.cit.

2

Na cidade dos pássaros noturnos, o mesmo é o múltiplo, o incerto a procura do que não se encontra.

Capítulo 2

Fazendo antropologia na cidade: sociações homoeróticas e identidades subjetivas

Uma vez que o meu foco de análise encontra-se em Campina Grande, considero pertinente uma breve introdução no que diz respeito à antropologia urbana, isto é, uma antropologia feita na cidade sobre a cidade. Na realidade, a antropologia urbana não constitui exatamente um campo de investigação recente¹²⁹. Desde, pelo menos, Georg Simmel e Max Weber, os cientistas sociais têm procurado entender as especificidades do fenômeno urbano. Mas é com a chamada Escola de Chicago que, a partir do início do século 20, a antropologia urbana se consolida como um ramo de investigação importante dentro das Ciências Sociais. Relacionada com motivações científicas e de produção de conhecimento, estava também presente uma preocupação com a questão social evidenciada pelo crescimento problemático de Chicago.

A partir do final da Guerra Civil Americana (1861-1865), através da chegada de levas de migrantes europeus e americanos, negros e brancos do sul, cresceu vertiginosamente a cidade e sua população, o que levou à constituição da metrópole, caracterizada por uma sociedade heterogênea, complexa e diversificada em termos étnicos, econômicos e culturais. Entre outras conseqüências, a presença de migrantes introduziu uma forte diversificação lingüístico-cultural expressa no próprio mapa da cidade, com bairros étnicos e guetos¹³⁰.

Esse estabelecimento de fronteiras internas à cidade constituiu um dos focos de atenção dos pesquisadores de Chicago e a dimensão da organização social do espaço acabou sendo um dos temas fundamentais dos estudos urbanos, basicamente marcados pela experiência de Chicago. A noção de “região moral”, por exemplo, desenvolvida por Robert Park, ilustra significativamente essa tendência, quando indivíduos com determinadas características sócio-psicológicas, muitas vezes de origens diversas, concentram-se em áreas específicas da cidade. A preocupação com a “ecologia” das populações, as relações com o meio-ambiente e a lógica de seus deslocamentos foram parte dessa visão voltada para a organização social do espaço¹³¹. Assim, a Escola de Chicago ficou conhecida também pelos estudos empíricos que realizou sobre temas específicos como delinqüência, prostituição,

¹²⁹ Conforme ressalta Velho, Gilberto. Individualismo, anonimato e violência na metrópole. In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 6, n.13, p.15-29, junho de 2000.

¹³⁰ Idem, Ibidem.

¹³¹ Idem, Ibidem.

criminalidade, entre outros, que terminaram agrupados sob a classificação de “patologia social”¹³².

Uma das questões mais importantes, a partir dessa vertente, é, portanto, compreender a dinâmica social dessas populações, suas relações com a cidade de um modo geral e entre elas próprias. A partir dos trabalhos de Chicago, existe uma visão da sociedade como um processo em que os indivíduos estão permanentemente interagindo --- *doing things together* ---, em harmonia ou conflito, mas sempre através de relações sociais que formam as unidades da vida social e não o indivíduo isolado.

A antropologia urbana, portanto, estava voltada inicialmente para o fenômeno urbano manifestado nas grandes cidades, como Chicago, a Berlim de Simmel, Londres, Nova York. No Brasil, essa disciplina começou a ganhar terreno sobretudo nos anos 1970, tendo como campos originais as cidades de São Paulo e Rio de Janeiro. Desde então, antropólogos brasileiros como Ruben George Oliven, Gilberto Velho, José Guilherme C. Magnani, só para citar alguns nomes, vêm se dedicando a estudos de organização social no espaço urbano.

Em Campina Grande, cidade do interior paraibano com seus cerca de 372 mil habitantes, segundo os dados mais recentes do IBGE, obviamente não observamos a complexidade encontrada nas grandes metrópoles internacionais ou mesmo em metrópoles regionais como Recife, Salvador ou Fortaleza. Não há aqui um fluxo intenso de deslocamentos humanos, de circulação de informação, pessoas e capital como em São Paulo ou no Rio de Janeiro, por exemplo, que contribuem, entre outras coisas, para o advento de relações sociais pautadas no individualismo. Conseqüentemente, não existe em Campina Grande uma estratificação acentuada entre os espaços freqüentados pelos homossexuais. Não há espaços demasiado luxuosos e seletos contrastando com outros, mais populares. Também não há uma gama diversificada de espaços ou uma demanda capaz de conferir uma maior diversificação ao “panorama gay na cidade” e o anonimato que podemos encontrar nas grandes cidades.

No entanto, como bem observa Gilberto Velho, nenhuma sociedade é efetivamente simples ou homogênea. Mesmo nas sociedades de menor escala, encontra-se alguma diferenciação, seja de natureza sociológica, seja no nível dos universos simbólicos. Pode-se dizer que a própria possibilidade de vida social reside na interação das diferenças, onde está em jogo a unidade social com a qual se trabalha de modo mais ou menos arbitrário. Nesse sentido, portanto, as diferenças, o estabelecimento de fronteiras e o conflito, existem e são marcantes. Todavia, no presente contexto, o estabelecimento de diferenciações aparece assumindo formas

¹³² Magnani, José Guilherme C. & Torres, Lílían de Lucca (orgs.). Na metrópole: textos de antropologia urbana. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp, 1996.

bem mais nuançadas, sutis, revelando-se em elementos relacionados a aspectos como gostos pessoais, visões de mundo e de si mesmos, condutas aceitas e interditas que se mostram entre os frequentadores do circuito de sociabilidade gay de modos diversos. É justamente esse fato que oferece o “curioso”, o aparentemente não visto, que se revela num espaço razoavelmente restrito, onde podemos observar uma variedade de “perfis” individuais e uma heterogeneidade maiores do que as que se poderia supor a princípio.

Entretanto, partindo de uma observação mais cuidadosa, a descoberta dessa complexidade numa cidade como Campina Grande não causa tanta surpresa se levarmos em conta os seguintes dados: em primeiro lugar, como afirmei anteriormente, não podemos conceber que, no contexto de um mundo globalizado, interligado por meios de comunicação extremamente eficazes, existam comunidades isoladas, imunes a todas as transformações ocorridas no planeta; em segundo lugar, apesar de se tratar de uma cidade de médio porte, localizada no interior nordestino, Campina Grande destacou-se ao longo de sua história como um local de trânsito de pessoas, promovido, num primeiro momento, por comerciantes do interior da Paraíba e de outros estados da região; e agora, como cidade universitária, atraindo estudantes de estados vizinhos como Pernambuco, Rio Grande do Norte, Ceará e Bahia. Esse trânsito, aliado às informações fornecidas pelos meios de comunicação, favorece um fluxo mais ou menos intenso de idéias e pessoas. No caso dos homossexuais, esse trânsito é ainda mais evidente, a ponto de se achar (com certo exagero) que a população gay da cidade na verdade é oriunda de outras cidades ou de outros estados, como afirma Alessandro, um de meus informantes:

[...] tem uma população expressiva de homossexuais que vêm de fora estudar aqui em Campina. As pessoas daqui são cabeça-fechada. Poucas pessoas que eu conheço moram aqui. A grande maioria das pessoas que moram aqui (isso eu falo dos jovens até 30 anos) são pessoas que vieram de outras partes do país estudar desde o ginásio. Campina Grande é uma cidade de muitas pessoas de fora. A população daqui é quase inexpressiva...

O terceiro e último dado que a meu ver justifica a relativa complexidade social encontrada em Campina Grande refere-se a um fato mais amplamente ligado à história do Brasil enquanto território colonizado. A experiência da colonização fez com que a sociedade brasileira, “desenraizada”, abrisse-se a um movimento reflexivo de absorção ressignificativa de valores e idéias estrangeiras, marcando um cosmopolitismo que pode ser constatado também em Campina Grande, o que me permite tomá-la no sentido de uma sociedade urbana complexa.

O aparecimento de um conjunto de espaços comerciais destinado a uma clientela gay na cidade de Campina Grande está inserido em um contexto mais amplo que deve ser levado em conta. No início dos anos 1960 no Brasil, alguns empresários no ramo das casas noturnas perceberam que havia um mercado para locais que atendessem exclusivamente aos homossexuais, e começaram a mudar as antigas políticas que desestimulavam a inclusão de uma clientela gay. De algum modo, os preceitos sociais e sexuais estavam sendo, senão abandonados, mais flexibilizados a partir da década de 1960, permitindo uma atitude mais liberal perante a sexualidade de um modo geral. Dessa maneira, começou a proliferação de locais comerciais (boates, saunas, restaurantes, danceterias, etc.) onde homossexuais podiam encontrar-se mais livremente, em vez de correrem os riscos de agressão por policiais ou “bandidos” em espaços públicos que até então serviam como única opção de socialização para muitos homossexuais nas grandes cidades brasileiras.

No Brasil, o surgimento de um circuito de espaços exclusivamente gays foi verificado primeiramente nas grandes cidades brasileiras, principalmente no Rio e em São Paulo. Nas décadas seguintes, ou seja, no decorrer dos anos 1970 e 1980, outras cidades brasileiras importantes, como Recife, Fortaleza, Florianópolis, entre outras, começaram a despontar no cenário nacional como “capitais gays”, em virtude da diversidade de opções de lazer e diversão para os gays. No caso de Campina Grande, não tive como empreender uma investigação histórica que me pudesse ter idéia do momento a partir do qual se deu início o estabelecimento de espaços comerciais destinados a homossexuais. Todavia, o processo de evolução no que se refere ao aparecimento e ao aumento no número de espaços gays no Brasil me leva a crer que os espaços de sociabilidade homoerótica em Campina Grande fazem parte desse mesmo fenômeno.

Nesse sentido, as influências da revolução sexual do fim da década de 1960 e do movimento gay internacional não podem ser subestimadas, pois ofereceram formas diferentes de pensar sobre os papéis sexuais e de posicionar-se perante os modelos hegemônicos, ajudando as pessoas a agir com mais abertura em relação à sua sexualidade¹³³; abertura que teve reflexos na expansão do espaço público para a sociabilidade homossexual, o que levou ao aumento das oportunidades para pessoas interagirem com outras que compartilhavam, senão uma identidade, a mesma orientação desejante para o mesmo sexo.

¹³³ Idem, *Ibidem*.

1. Sociabilidade e “comunidade gay”

A emergência de espaços comerciais destinados a homossexuais está relacionada ao processo de urbanização, o que levou tanto a um movimento gradual de complexização e fragmentação das identidades sociais de uma maneira geral, como à formação de uma ou várias culturas homossexuais no espaço urbano. O aparecimento de grupos de interesse comum também está relacionado ao fenômeno da urbanização, a qual é responsável pela fragmentação desses grupos ou subgrupos de interesse e objetivos comuns que se tornam os grupos de referência para as condutas individuais que já não podem espelhar-se na sociedade como um todo, tal a sua diversidade, mas nos valores e padrões específicos gerados pelo pequeno grupo.

Os diversos padrões de vivência homossexual que emergiram nos espaços de socição homossexual nas grandes cidades remete ao que George Simmel¹³⁴ escreve a respeito da socição e da conseqüente instauração daquilo que ele entende por sociedade. Para ele, sociedade se refere à interação entre indivíduos a partir de elementos como instintos eróticos, interesses objetivos, impulsos religiosos, que fazem com que o homem viva com outros homens. A importância dessas interações está no fato de fazer com que os indivíduos formem uma unidade, uma “sociedade”, pautada no estar com um outro, para um outro, contra um outro. Desse modo, a sociabilidade surge a partir das formas dessa interação.

Como categoria sociológica, afirma Simmel, sociabilidade é a forma lúdica da socição, e as condições e os resultados do processo de sociabilidade são exclusivamente as pessoas que se encontram numa reunião social¹³⁵. A sociabilidade cria um mundo sociológico ideal, no qual o prazer de um indivíduo está intimamente ligado ao prazer dos outros. A socição é, portanto, a forma pela qual os indivíduos se agrupam em unidades que satisfazem seus interesses, os quais formam a base das sociedades humanas. O conteúdo da socição é tudo o que está presente nos indivíduos sob a forma de impulso, interesse, propósito, inclinação, estado psíquico, movimento. Em si mesmas, essas matérias (que são o conteúdo da socição) não são sociais. São fatores de socição apenas quando transformam o mero agregado de indivíduos isolados em formas específicas de ser com e para um outro, isto é, a partir da interação.

Segundo Simmel, o mundo artificial criado pela sociabilidade é composto por indivíduos que não têm nenhum outro desejo além de criar com os outros uma interação

¹³⁴ Simmel, Georg. Sociabilidade: um exemplo de sociologia pura ou formal. In: Simmel/Evaristo de Moraes Filho (org.). São Paulo: Ática, 1983. p. 165-181 (Coleção Grandes Cientistas Sociais, n.34, [Sociologia])

¹³⁵ Idem, *Ibidem*.

completamente pura, constituindo um jogo no qual “se faz de conta” que são todos iguais. No sentido de uma sociação entre homossexuais, os espaços comerciais gays ou o *gay ghetto* tiveram uma importância fundamental por oferecer a essas pessoas a possibilidade de estabelecerem uma interação “lúdica” sem correr os riscos de discriminação. Como observa Carmen Dora Guimarães¹³⁶, a descoberta do novo “grupo homossexual” assume uma importância vital no processo de reorientação ideológica da sexualidade estigmatizada para o caminho da “normalidade”, não apenas pela oferta sem riscos de parceiros sexuais, mas também porque os componentes aceitam sua forma específica de preferência sexual. Surge desse modo a possibilidade de trocar experiências individuais passadas que se revelam semelhantes ou comuns. Essa sociabilidade, também reflexo de uma luta política mais ampla contra o preconceito e pró-direitos gays, ensejou o aparecimento da noção de “comunidade gay”, muito próxima ao sentido atribuído às noções de comunidade negra ou étnica. Sobre esta última, Max Weber, no clássico texto *Relações comunitárias étnicas*¹³⁷, escreve que as relações comunitárias estabelecidas em termos étnicos apresentam um substrato pertinente à raça, isto é, uma descendência comum de disposições iguais, herdadas e hereditariamente transmissíveis. Essa descendência, no entanto, só conduz a uma “comunidade” quando é sentida subjetivamente como característica comum. Relações de amizade, sociais ou econômicas e a formação de comunidades se estabelecem baseadas na confiança mútua e no tratamento como iguais, promovendo a formação de uma comunidade de intercâmbio social.

São geradas também, dentro da comunidade étnica, diferenças sentidas como extremamente discordantes e, portanto, segregadoras, que têm sua base na “disposição” ou na “tradição”, o que engendra uma atração ou repulsão mútua. Todavia, como ressalta Weber¹³⁸, nem toda repulsão baseia-se na falta de uma comunidade de “compreensão”. Diferenças no penteado e na barba, nas roupas, na divisão habitual do trabalho, em suma, todas as diferenças que saltam à vista podem, no caso concreto, ocasionar repulsão ou desprezo da parte de pessoas de costumes distintos e, como reverso positivo, uma consciência de comunidade entre as homogêneas, a qual pode tornar-se portadora de uma relação comunitária. Todas as diferenças de “costumes” podem alimentar, em seus portadores, um sentimento específico de “honra” e “dignidade”. Os motivos originais das diferenças nos hábitos de vida são esquecidos e os contrastes subsistem como “convenções”. Assim como toda comunidade pode atuar como

¹³⁶ Op. cit., p. 55

¹³⁷ Weber, Max. *Relações comunitárias étnicas*. In: *Economia e sociedade*, 1. Brasília: UnB.

¹³⁸ Idem, *Ibidem*.

geradora de costumes, atua também na seleção dos tipos antropológicos, concatenando a cada qualidade herdada probabilidades diversas de vida.

Quanto à diferenciação em relação ao exterior, ocorre o mesmo que na homogeneização interna: a tendência ao isolamento monopolista. Fronteiras rigorosas entre regiões de divulgação de determinados hábitos extremamente perceptíveis surgiram ou em virtude de um isolamento monopolista consciente ou em virtude de migrações pacíficas. A igualdade ou a diferença no hábito e nos costumes está submetida às mesmas condições de vida da comunidade e é também igual em seus efeitos comunizantes. Quase toda forma comum ou contrária do hábito ou dos costumes pode motivar a crença subjetiva de que existe, entre os grupos que se atraem ou se repelem, uma afinidade ou heterogeneidade de origem.

Nem toda crença na afinidade de origem, porém, baseia-se na igualdade dos costumes e do hábito, ainda que semelhante crença possa existir e desenvolver uma força criadora de comunidade, desde que apoiada na lembrança de uma migração real, ou seja, de uma colonização ou emigração individual. Os grupos étnicos são grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva.

Weber conclui que a comunidade étnica na verdade não constitui em si mesma uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita relações comunitárias de natureza diversa, e, sobretudo, de natureza política. É a comunidade política que costuma despertar, em primeiro lugar, a crença na comunhão étnica¹³⁹. Através da transformação de relações associativas racionais em relações comunitárias pessoais, ou seja, sob as condições de uma ação racional e objetiva pouco divulgada, quase toda relação associativa atrai a consciência de uma comunidade abrangente que se manifesta na forma de uma confraternização pessoal, baseada na crença de uma “comunhão” étnica. Essa crença constitui muitas vezes, mas nem sempre, o limite da “comunidade de intercâmbio social”. Esta, por sua vez, nem sempre é idêntica à comunidade conubial endógena, pois os círculos que cada uma delas compreende podem ter raios bastante diversos. Sua afinidade estreita baseia-se somente em um fundamento comum: a crença numa “honra” específica dos membros, da qual pessoas estranhas não participam. A “honra étnica” é a honra específica das massas por ser acessível a todos os que pertencem à comunidade de origem subjetivamente imaginada.

¹³⁹ Idem, *Ibidem*.

Ainda falando de comunidade étnica, Fredrik Barth¹⁴⁰, enfatizando o estabelecimento de fronteiras étnicas, observa que praticamente todo raciocínio antropológico baseia-se na premissa de que a variação cultural é descontínua, de que haveria agregações humanas que, em essência, compartilham uma cultura comum e diferenças interligadas que distinguiriam cada uma dessas culturas, tomadas separadamente de todas as outras. De acordo com Barth, as fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. As distinções de categorias étnicas (e aqui eu colocaria também termos como “sociais”, “culturais” e “sexuais”) acarretam processos sociais de exclusão e de incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas, apesar das transformações na participação e na presença no decorrer de histórias de vida individuais¹⁴¹. A identidade étnica é associada a um conjunto cultural específico de padrões valorativos. Particularmente quando as pessoas mudam sua identidade, tal fato cria ambigüidade, uma vez que a pertença étnica é, ao mesmo tempo, uma questão de origem, assim como de identidade corrente.

Dentre os elementos definidores de um grupo étnico estão: 1) compartilhamento de valores culturais fundamentais, realizados em “patente unidade” nas formas culturais; 2) constituição de um campo de comunicação e de interação; 3) presença de um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo. Barth, contudo, discorda desse modelo “ideal típico”, pois, segundo ele, o mesmo leva à idéia preconcebida de isolamento relativo.

Barth define os grupos étnicos como um tipo de organização social cujas fronteiras sociais podem ter contrapartidas territoriais. Se um grupo, afirma ele¹⁴², conserva sua identidade quando os membros interagem com outros, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifestas a pertença e a exclusão. Além disso, a identidade étnica é comparável ao sexo ou posição social, pelo fato de que ela exerce um constrangimento sobre o beneficiário em todas as suas atividades e não apenas em algumas situações sociais definidas.

As sanções que produzem a adesão a valores de um grupo específico, no entanto, não são exercidas apenas por aqueles que compartilham da mesma identidade. Os membros de todos os grupos de uma sociedade atuam para a manutenção das dicotomias e diferenças. Nos lugares onde as identidades sociais são organizadas e divididas por tais princípios, logo haverá a tendência para a canalização e padronização da interação e a emergência de fronteiras que

¹⁴⁰ Barth, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: Teorias da etnicidade/Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (orgs). São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

¹⁴¹ Idem, Ibidem.

¹⁴² Idem, Ibidem.

mantenham e gerem a diversidade dentro de sistemas sociais englobantes de maior amplitude¹⁴³.

Essa breve discussão acerca da comunidade étnica é útil por permitir verificar até que ponto podemos falar de uma comunidade gay em termos étnicos. Numa apropriação livre dos termos colocados por Weber, talvez pudéssemos pensar da seguinte forma: a comunidade gay, tal como uma comunidade étnica, para ser comunidade, precisa ser primeiramente sentida subjetivamente como característica comum. Relações de amizade e sociais e a formação de comunidades se estabelecem baseadas na confiança mútua e no tratamento como iguais, promovendo a formação de uma comunidade de intercâmbio social. Todas as diferenças de costumes podem alimentar, em seus portadores, um sentimento específico de dignidade: diferenças nas roupas, no estilo de vida, no comportamento, se por um lado podem ocasionar reações como desprezo, escárnio ou preconceito da parte das pessoas de comportamentos distintos, por outro lado promovem entre os iguais uma consciência de comunidade. Na diferenciação em relação ao exterior, ocorre o mesmo que na homogeneização interna, isto é, a tendência ao isolamento monopolista: gays-in, não-gays-out. Esse isolamento, contudo, é um movimento que parte mais frequentemente de fora, daqueles que não partilham dos valores comunidade, em vez de constituir um processo engendrado dentro do próprio grupo.

Entretanto, ao contrário dos grupos étnicos, que nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, na idéia de raça e laços consangüíneos --- de modo que esta crença se torna fundamentalmente importante para a propagação de relações comunitárias ---, entre os homossexuais essas relações só podem estar baseadas na crença de que um mesmo desejo e uma mesma reação negativa a esse desejo os une. Entretanto, se existe algo que pode ser dito tanto a respeito dos grupos étnicos quanto aos homossexuais, é o fato de que a “comunidade gay”, assim como a comunidade étnica, não constitui em si mesma uma comunidade. Ela não é algo concreto, com demarcações sólidas e nítidas.

Desse modo, talvez fosse possível falar em termos de uma “comunidade gay” no sentido da formação de um grupo de indivíduos que compartilha uma visão de mundo, gostos, práticas, comportamento, um determinado tipo de sociabilidade, problemas e perspectivas. Nesse sentido, tal como uma comunidade étnica, a comunidade gay acabaria por estabelecer também suas fronteiras. Essas fronteiras, todavia, não são estabelecidas apenas como um muro que divide o mundo em duas esferas opostas, onde de um lado estão os heterossexuais e do outro os homossexuais. Na verdade, essas fronteiras são muito mais complexas, dinâmicas e

¹⁴³ Idem, *Ibidem*.

sutis. No que diz respeito a este aspecto mais especificamente, creio que à medida que as fronteiras externas se flexibilizam com os processos de fluxos culturais, as fronteiras internas se multiplicam e se intensificam com o aumento da complexidade nas relações instauradas pelos membros constituintes desta “comunidade”. Nesse sentido, muitas vezes encontramos mais facilmente uma comunidade gay cujas fronteiras são muito amplas, perpassando, por exemplo, espaços como Londres, Nova York, São Paulo (uma vez que muitos elementos comuns dessa comunidade são encontrados espalhados pelo mundo), ao passo que, num mesmo local específico, as diferenciações internas --- isto é, entre os indivíduos da “subcultura” --- podem emergir de forma muito mais nítida, expondo, desse modo, as contradições implícitas que normalmente envolvem a negociação de identidades, a variação de comportamentos e os desejos mais íntimos.

Entretanto, falar nos termos de uma “comunidade gay” tem suas limitações. Talvez pudéssemos, como apontei anteriormente, tratar de uma comunidade gay como uma “comunidade imaginada” que, de acordo com Benedict Anderson¹⁴⁴, está ligada a um sentimento de conexão com outros atores que compartilham uma experiência similar de marginalidade social. Segundo Anderson, fortes laços podem se desenvolver entre pessoas praticamente estranhas que se conheceram, por exemplo, em pequenas festas ou eventos culturais, não apenas por causa de atração sexual, mas também como resultado de uma afinidade baseada em sua necessidade comum de enfrentar uma sociedade relativamente hostil. Graças a essa necessidade de defesa, os homens desse mundo, por mais diferentes que sejam uns dos outros em relação a seus ambientes de origem e estilos de vida, seus desejos e identidades pessoais, também reconhecem em sua diversidade algo em comum. Sobretudo, é através de um senso compartilhado de diferença sexual, de ser parte de um meio social e sexual que se define e se articula em grande parte como uma alternativa às normas dominantes de um mundo heterossexual e heterossocial que essa noção de mundo ou comunidade gay (ou *queer*) pode ser pensada. Como afirma Richard Parker¹⁴⁵, esse reconhecimento simultâneo das diferenças internas e, ainda assim, “comunidade”, é o mais característico do mundo gay experimentado na vida brasileira contemporânea, onde a identificação ocorre não necessariamente por meio da afirmação da uniformidade, mas pelo compartilhamento da diversidade em um determinado campo de poder e desejo.

Contudo, o conceito de comunidade gay, a exemplo do de comunidade étnica, logo se volatiliza na formação de conceitos exatos. O próprio Parker questiona a validade do

¹⁴⁴ Anderson, op. cit.

¹⁴⁵ Parker, op. cit., p. 141-2

conceito de comunidade: “até que ponto as subculturas que surgiram nas grandes cidades brasileiras podem ser descritas como comunidades gays de fato, no pleno sentido que a expressão assumiu em países como os Estados Unidos?”¹⁴⁶. Na verdade, o que pode significar exatamente o conceito de comunidade gay (ou comunidades gays) mesmo no mundo anglo-europeu é algo bastante impreciso, o que leva muitos pesquisadores a empregar o termo como se este tivesse o mesmo significado de noções como “subcultura” ou “enclave”. Nesse contexto, Parker afirma que seria mais útil pensar em termos de comunidades (bem como identidades) em processo de formação, diante dessa interface entre contextos e processos locais por um lado, e forças globais por outro, que insere o surgimento de comunidades gays em cenários como o Brasil contemporâneo em meio a uma história social e política com contornos específicos a esse espaço.

Em outros termos, segundo Parker as diversas culturas gays que tomaram forma no Brasil urbano durante a década de 1990 devem ser interpretadas como uma reação complexa e multifacetada tanto às estruturas e condições locais como aos fluxos em transformação que caracterizam o final do século 20. Elas evoluíram ao longo do tempo como parte de uma interseção mais extensa entre as tradições culturais e os processos sociais locais, por um lado, e um conjunto de forças mais amplas e cada vez mais globalizadas, por outro. O resultado disso, informa Parker, foi o desenvolvimento de identidades e comunidades gays variadas e cada vez mais complexas em todo o Brasil, identidades e comunidades que cada vez mais compartilham muitas características em comum com as da Europa e dos Estados Unidos, mas que também respondem às estruturas existentes da cultura, economia e ecologia locais¹⁴⁷.

Essa tese enseja uma outra, a de um processo de “homossexualização global”, proposta por Dennis Altman. Segundo ele, as forças de mudança global desempenham um papel fundamental na configuração e reconfiguração das sexualidades locais e, em particular, na formação de identidades e comunidades gays em muitos ambientes de países em desenvolvimento¹⁴⁸. Neste caso, só para encerrar esse quiproquó acerca da noção de comunidade, talvez fosse mais razoável seguirmos Barth¹⁴⁹, quando este propõe que se faça uma abordagem teórica e empírica combinadas. Precisamos estudar de perto fatos empíricos de uma variedade de casos e ajustar nossos conceitos a esses fatos empíricos de forma que eles os elucidem do modo mais simples e adequado possível, e permitir-nos explorar suas implicações.

¹⁴⁶ Idem, Ibidem.

¹⁴⁷ Idem, Ibidem.

¹⁴⁸ Altman apud Parker, op. cit., p. 28

¹⁴⁹ Barth, op. cit.

Esse exercício é de fundamental importância para uma reflexão antropológica de qualquer fenômeno humano, e ainda mais quando lidamos com um campo complexo como a sociedade brasileira em seus mais variados aspectos. Como observa Parker, o Brasil é uma espécie de colcha de retalhos de culturas diversas que parecem se cruzar e se entrelaçar no fluxo da vida diária¹⁵⁰. A intrincada textura de sistemas culturais, afirma ele, é tão característica da sexualidade como de qualquer outro aspecto da vida brasileira, e a cultura sexual brasileira pode ser vista como fundamentada em uma gama quase infinita de quadros culturais distintos que se sobrepõem e interagem de formas extraordinariamente variadas --- e que são fundamentais na configuração das experiências e compreensões sexuais de diferentes indivíduos. De acordo com Parker, em nenhuma outra situação esta multiplicidade é vista mais claramente do que no caso da homossexualidade masculina, um caso de uma variedade de homossexualidades um tanto diferentes em vez de uma homossexualidade única e unificada.

Os diversos sistemas de significado que parecem organizar o mundo da homossexualidade masculina no Brasil evoluíram com o tempo, formando um tecido cada vez mais intrincado de estruturas intersubjetivas, e também se disseminaram no espaço de diversas formas, apresentando uma organização física na configuração da vida urbana: organização social do espaço sexual e/ou organização sexual do espaço social¹⁵¹. No fluxo da vida diária, na experiência vivida de pessoas comuns, elas tendem a se fundir e interpenetrar em formas mais ou menos confusas e frequentemente fragmentárias. Assim, os diversos universos que formam o cenário homoerótico (gays, lésbicas, michês, travestis, “bichas” e bofes, “pintosas” e discretas etc.) se interseccionam na maioria das vezes, especialmente em algumas casas noturnas e círculos sociais específicos, mas, por outro lado, permanecem bastante autônomos, indo de acordo com regras implícitas que governam a sociabilidade homoerótica¹⁵².

2. Identidades sociais e projetos individuais

Investigar o processo de formação ou negociação de identidades individuais ou coletivas a partir de interações sociais no espaço urbano é apreender a vida urbana em uma de suas manifestações e dimensões que remete também à questão das identidades sociais. Os espaços de sociabilidade homoerótica que vou abordar são, como qualquer espaço social, fragmentos da cidade: mapas sociais com suas particularidades e seus sistemas de relações, isto é, sociabilidades específicas. Os espaços que investigo são bastante diferenciados entre si,

¹⁵⁰ Parker, op. cit., p. 51-2

¹⁵¹ Idem, Ibidem.

¹⁵² Idem, Ibidem.

diferenças que certamente estão impregnadas de significados. Entretanto, não se trata de uma segregação simples entre os espaços e os sujeitos que os compõem. Na verdade, os espaços gay, como todo espaço social, são comunicáveis, intercambiáveis, onde o convívio é uma realidade que promove contato entre mundos diferentes.

No que tange aos espaços que formam o circuito de sociabilidade gay em Campina Grande, mas que pode ser estendido a qualquer espaço social, as relações sociais se definem no contexto e na situação, o que vale dizer que a realidade cotidiana contém as estruturas que nela se exprimem e se ocultam. Com sua descoberta, pode-se estabelecer a mediação necessária ao rompimento das fronteiras sociais que subdividem a sexualidade em domínios de normalidade e anormalidade, e a essência que revela o sentido desta lógica¹⁵³. Todavia, outras fronteiras internas, menos objetivas, estão sempre sendo instauradas.

Tratar de processos de sociação sempre nos leva a possibilidades de abordar identidades sociais, onde a identidade sexual aparece como uma dimensão analítica possível destas. É importante destacar que a idéia de identidades construídas no processo de socialização não exclui a noção de situação ou campo relacional, definindo a identidade social como uma “atualização do processo de identificação”. Essa perspectiva permite romper com uma continuidade arbitrária ou falsa ruptura entre o indivíduo como ser psicológico e o indivíduo como ser social, e estabelecer um campo comum de troca e de diálogo¹⁵⁴. A relação entre a identidade pessoal e social é proposta por Roberto Cardoso de Oliveira nos seguintes termos:

O conceito de identidade pessoal e social apresenta um conteúdo marcadamente reflexivo ou comunicativo, visto que supõe relações sociais tanto quanto um código de categorias destinado a orientar o desenvolvimento dessas relações. No âmbito das relações interétnicas, esse código tende a expressar-se como um sistema de “oposições” ou contrastes. Poderemos dar melhor conta do processo de identificação étnica se elaborarmos a noção de “identidade contrastiva”¹⁵⁵.

Oliveira coloca o conceito de identidade contrastiva de uma pessoa ou grupo como uma identidade que surge “no jogo dialético entre a semelhança e a diferença”. No caso da identidade homossexual, que em muito difere da identidade em termos de grupos étnicos, existem problemáticas que devem ser levadas em conta. Primeiro, porque a identidade

¹⁵³ Guimarães, op. cit., p. 137

¹⁵⁴ Idem, Ibidem.

¹⁵⁵ Oliveira, Roberto Cardoso de. Identidad étnica, identificación y manipulación. In: América indígena, México, 31 (4), 1971. p. 923-953

homossexual não remete somente a relações sexuais, mas engloba um estilo ou uma variedade de estilos de vida, com normas e valores próprios regendo cada padrão de sociabilidade homoerótica, como se se tratasse de um mundo “à parte” em que o universo público concerne à rede de relações sociais envolvendo categorias mais abrangentes como heterossexual e homossocial, e, o “universo privado”, a uma rede de relações sociais das categorias homossexual e homossocial¹⁵⁶. Segundo, porque mesmo este mundo “à parte” é regido por relações que envolvem tanto consenso quanto conflito, estabilidade e descontinuidade, pactos e rompimentos, o que torna particularmente interessante empregar aqui o conceito de “projetos individuais”, proposto por Gilberto Velho.

A noção de projeto, no nível individual, refere-se a performance, a explorações, a desempenho e a opções, ancoradas a avaliações e definições da realidade. Estas, por sua vez, nos termos de Schutz¹⁵⁷, são resultado de complexos processos de negociação e construção que se desenvolvem com e constituem toda a vida social, inextricavelmente vinculados aos códigos culturais e aos processos históricos de *longue durée*. Esses processos de negociação constituintes da vida social são ainda mais controversos nas grandes cidades contemporâneas que, como dizia Simmel, constituíam o *locus* da diversidade, onde os indivíduos podiam expressar sua singularidade. Nelas encontramos não só um maior número e diversidade de papéis e domínios, como evidentes descontinuidades e contradições entre estes, onde família, trabalho, religião, lazer, opções políticas, entre outros, configuram um campo de possibilidades¹⁵⁸ em que os atores individuais se movem, mais ou menos impelidos e pressionados, mas com uma gama básica de alternativas e opções.

Há fronteiras demais e também trânsito demais entre áreas e grupos, contradições quanto às concepções de integração, normalidade e desvio. A diversificação de papéis e domínios, associada também à possibilidade de trânsito entre estes, possibilita e produz identidades multifacetadas e de estabilidade relativa. A heterogeneidade cultural e a complexidade sociológica, portanto, produzem e expressam uma coexistência, muitas vezes

¹⁵⁶ Burke e Edelman apud Guimarães, Carmen Dora. Op.Cit. p. 60-3. Sobre o termo homossocial: “Eve Kosofski Sedwick resgata o termo ‘homossocial’, que definiria genericamente os elos sociais entre pessoas do mesmo sexo. O ‘homossocial’ (relações masculinas em geral) implicaria uma deliberada diferença com o ‘homossexual’ (sexualização de tais relações). Mas para Kosofski, não há qualquer ruptura no ‘continuum’ homossocial/homossexual. Trata-se de uma continuidade ininterrupta porque existe um ‘desejo homossocial masculino’ genérico, mas indiscutivelmente um desejo entre homens --- indicando, de um modo ou de outro, um potencial ‘continuum’ masculino entre o homossocial e o homossexual. Assim, por mais disfarçado ou sublimado que se encontre, o desejo homossexual encontra-se sempre na raiz da homossocialidade”. In: Trevisan, João Silvério. Seis balas num buraco só: a crise do masculino. Rio de Janeiro: Record, 1998. p. 150-1

¹⁵⁷ Schutz apud Velho, Gilberto. Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p.28

¹⁵⁸ “Campo de possibilidades trata do que é dado com as alternativas construídas do processo sócio-histórico e com o potencial interpretativo do mundo simbólico da cultura”. Velho, Gilberto. Op.Cit. p.28

contraditória, de diversos estilos de vida e visões de mundo. Segundo Velho¹⁵⁹, há várias maneiras de lidar com o fenômeno sócio-cultural da complexidade e, neste caso, ele propõe encarar o sistema mais amplo com que lidamos como uma possibilidade.

Na sociedade moderno-contemporânea, os indivíduos transitam não entre dois sistemas mas entre diversos domínios ou níveis sócio-culturais. Trata-se de um trânsito entre mundos e esferas diferenciados, cujas relações estabelecidas pelos indivíduos não apenas não são lineares como não são regulares, aproximando-se, em sua extrema complexidade, de modelos caóticos. Essas diferenças se devem a fatores como especificidades de trajetória, origem, poder, prestígio, associados à natureza da estrutura social. Entretanto, como faz questão de enfatizar Gilberto Velho¹⁶⁰, as fronteiras sociológicas não são definidas e nem devem ser congeladas, estando a sociedade a funcionar como um complexo processo de interação e negociação da realidade.

Nesse contexto, então, dá-se a tendência de constituição de identidades a partir de um intenso e dinâmico jogo de papéis sociais, que estão associados a experiências e a níveis de realidade diversificados, quando não conflituosos e contraditórios. A situação do indivíduo na sociedade moderna encontra-se, portanto, como ponto de interseção de vários mundos, em que eles se fazem, são construídos, feitos e refeitos, através de suas trajetórias existenciais, e onde o conflito, a troca, a aliança e a interação em geral, constituem a própria vida social através da experiência, da produção e do reconhecimento explícito ou implícito de interesses e valores diferentes.

O fenômeno da negociação da realidade em múltiplos planos, que nem sempre se dá como processo consciente, viabiliza-se através da linguagem no seu sentido mais amplo, solidária, produzida e produtora da rede de significados. Em outras palavras, a “cultura”, nos termos de Schutz¹⁶¹, enquanto comunicação, não exclui as diferenças mas, pelo contrário, vive delas. Nesse sentido, o acordo, na maioria das vezes problemático, surge apenas como uma possibilidade, onde o fluxo de comunicação nem sempre é harmonioso, estando inserido em distinções e na autonomia de diferentes mundos e províncias de significado¹⁶². Mikhail Bakhtin chega a falar de uma heteroglossia, ou seja, a coexistência de diferentes discursos em uma mesma sociedade que, embora relacionados, mantêm suas particularidades.

¹⁵⁹ Velho, Gilberto. Op.Cit. p.77-9

¹⁶⁰ Op.Cit. p.80

¹⁶¹ Schutz apud Velho, Gilberto. Op.Cit. p.22

¹⁶² “A noção schutziana de províncias de significado finitas, inspirada em William James, permite-nos perceber os diferentes mundos que constituem uma sociedade em sua singularidade e nas relações de uns com os outros. O trânsito entre essas províncias e mundos é uma das questões cruciais para a compreensão sociológica e antropológica.” Velho, Gilberto. Op.Cit. p. 28

Os indivíduos transitam entre domínios do trabalho, do lazer, do sagrado etc., com passagens às vezes quase imperceptíveis, estando na interseção de diferentes mundos. Podem a qualquer momento transitar de um para o outro, em função de um código considerado relevante segundo suas existências. Assim, a fragmentação das relações e papéis sociais na sociedade moderna demarca domínios distintos, porém o trânsito entre os domínios se dá constantemente, uma vez que os indivíduos vivem múltiplos papéis em função dos diferentes planos em que se movem. Nesse sentido, a sociedade moderna surge como o próprio limite em relação à multiplicidade e fragmentação de papéis e domínios¹⁶³.

Essa coexistência de diferentes mundos constitui a própria dinâmica da sociedade complexa. A continuidade e as transformações da vida social dependem do relacionamento, mais ou menos contraditório e conflituoso, entre esses mundos e os códigos a eles associados. Os indivíduos se deslocam entre contextos hierarquizantes/holistas ou individualizantes/igualitários, partilham e acionam esses códigos em situações, momentos e planos diferentes de suas trajetórias.

O trânsito intenso e freqüente entre os diferentes mundos, planos e províncias é possível graças à natureza simbólica da construção da realidade, implicando adaptações constantes dos atores enquanto produtores de e produzidos por escalas de valores e ideologias individualistas. Entretanto, os indivíduos, mesmo nas passagens e durante o trânsito entre domínios e experiências mais diferenciadas, mantêm uma identidade vinculada a grupos de referência e implementada através de mecanismos socializadores básicos contrastivos, como família, etnia, região, vizinhança, religião etc. Na verdade, a tendência à fragmentação não anula totalmente certas âncoras fundamentais que podem ser acionadas em momentos estratégicos, pois os indivíduos modernos nascem e vivem dentro de culturas e tradições particulares e, portanto, estão expostos, são afetados e vivenciam sistemas de valores específicos, embora heterogêneos e diferenciados. A construção de identidades básicas subordina-se a constelações culturais singulares e a conjuntos de símbolos delimitáveis, o que implica dizer que a fragmentação não deve ser entendida como um estraçalhamento literal do indivíduo psicológico. Existe nesse movimento ancoragem cultural/fragmentação de papéis uma mobilidade material e simbólica em sua escala e extensão¹⁶⁴.

O que está em jogo é um processo histórico abrangente, e a dinâmica das relações entre os sistemas culturais com repercussões na existência de indivíduos particulares. Nesse sentido, um projeto coletivo não é vivido de modo totalmente homogêneo pelos indivíduos que

¹⁶³ Velho, op. cit., p. 26

¹⁶⁴ Velho, op. cit., p. 29

o compartilham, pois existem diferenças de interpretação devido a particularidades de *status* e trajetória, o que abre espaço para os projetos individuais emergirem. De acordo com Gilberto Velho, a possibilidade da existência de projetos individuais está vinculada a como, em contextos sócio-culturais específicos, se lida com a ambigüidade fragmentação-totalização.

Em uma sociedade complexa moderna, afirma Velho, os mapas de orientação para a vida social são particularmente ambíguos, tortuosos e contraditórios. Assim, a construção da identidade e a elaboração de projetos individuais são feitos dentro de um contexto em que diferentes mundos ou esferas da vida social se interpenetram, se misturam e muitas vezes entram em conflito. Desse modo, a possibilidade de formação de grupos de indivíduos com um projeto social que englobe, sintetize ou incorpore os diferentes projetos individuais, depende de uma percepção e vivência de interesses comuns que podem ser os mais variados, como classe social, grupo étnico, grupo de *status*, família, religião, vizinhança, ocupação etc. Como afirma Louis Dumont¹⁶⁵, é na sociedade moderna ocidental que se dá com maior nitidez a fragmentação em domínios diferenciados de uma sociedade tradicional holística.

Também seguindo essa linha de pensamento, Alfred Schutz¹⁶⁶ mostra que um indivíduo vive concomitantemente em mundos diferentes, paralelos, porém com características próprias que enfatizam valores diferentes, muitas vezes conflitivos. Nenhum indivíduo, muito menos um grupo, por mais monolítico ou homogêneo que possa parecer, funciona apenas em um plano e/ou nível de realidade. Sua vida subjetiva, seus contatos com atores diversos, estímulos variados, tudo concorre para a fragmentação do seu ser, para a variância de sua visão de mundo e para a avaliação individual da “realidade”, a qual não é uma somente, mas muitas, de acordo com cada perspectiva. As interpretações e definições das “realidades”, portanto, e a expressão de sua experiência se darão através de um repertório simbólico mais ou menos amplo, diversificado mas com limites e articulações “fazendo sentido” de maneira mais ou menos evidente em relação a uma cultura específica.

Os projetos individuais sempre interagem com outros dentro de um campo de possibilidades. Não operam num vácuo, mas sim a partir de premissas e paradigmas culturais compartilhados por universos específicos. Por isso mesmo são complexos e os indivíduos, em princípio, podem ser portadores de projetos diferentes, até contraditórios. As trajetórias dos indivíduos ganham consistência a partir do delineamento mais ou menos elaborado de projetos com objetivos específicos. A viabilidade de suas realizações vai depender do jogo e interação

¹⁶⁵ Dumont apud Velho, Gilberto. Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997. p.82

¹⁶⁶ Schutz apud Velho, op. cit., p. 87-8

com outros projetos individuais ou coletivos, da natureza e da dinâmica do campo de possibilidades, onde novas dimensões que põem em xeque todas as concepções de identidade social e consistência existencial são introduzidas --- graças à heterogeneidade, à globalização e à fragmentação da sociedade moderna --- em termos de maior amplitude¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Velho, Gilberto. Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 46-8

3

Em cada lugar o mesmo é um outro; o outro de outro fragmentado, diluído em fraturas no desejo de estar e de não ser.

Capítulo 3

O circuito de espaços de sociabilidades homoeróticas de Campina Grande

A precedente discussão sobre o papel da sociabilidade e a instauração de projetos individuais vem no sentido de introduzir a descrição e compreensão dos espaços de interação homoerótica de Campina Grande, levando em conta algumas problemáticas aqui encontradas. Uma vez que estou tratando de espaços sociais, não há como não discorrer ao menos brevemente sobre a problemática espacial. Lembro aqui que, como escreveram Almeida e Tracy¹⁶⁸, as novas formas de experiência espacial constituem um dos principais desafios para as ciências sociais contemporâneas. Nossa vida cotidiana, nossas experiências psíquicas e linguagens culturais são hoje dominadas principalmente pelas categorias de espaço e não pelas de tempo, como o eram no período anterior ao alto modernismo. As noções de espaço e lugar estão implicadas na própria produção das relações sociais e são, em si mesmas, socialmente produzidas; lembrando que as relações espaciais e os lugares a elas associados são múltiplas e contestáveis¹⁶⁹.

Arjun Appadurai lembra também que não é possível analisar as configurações sociais e subjetivas contemporâneas sem uma ampla sociologia do deslocamento, pois tanto a mídia eletrônica quanto os diversos movimentos migratórios teriam introduzido uma nova ordem de instabilidade nas formações sociais e subjetivas¹⁷⁰. O caráter definidor da contemporaneidade, afirma ele, não é a qualidade objetiva dos lugares, nem a quantidade mensurável do movimento, mas o modo de espacialização, a maneira de estar e ser no espaço. Trata-se, desse modo, de um novo regime de espacialização das experiências sociais e subjetivas que se estrutura em torno do deslocamento e não da fixação¹⁷¹.

Ainda assim, o espaço, como certa vez escreveu Roberto DaMatta¹⁷², é como o ar que se respira. Para senti-lo, afirma ele, é preciso situar-se, meter-se numa certa perspectiva. Do mesmo modo, para que se possa “ver” e “sentir” o espaço, torna-se necessário situar-se. Normalmente o espaço é demarcado quando alguém estabelece fronteiras, separando um pedaço de chão do outro. Mas as fronteiras nem sempre são claras e além do mais, como o próprio DaMatta adverte, nada pode ser tão simples assim, porque é preciso explicar de que modo as separações são feitas e como são legitimadas e aceitas.

¹⁶⁸ Almeida, Maria Isabel Mendes de, e Tracy, Kátia Maria de Almeida. *Noites nômades: espaço e subjetividade nas culturas jovens contemporâneas*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003. p.19

¹⁶⁹ Almeida & Tracy, op. cit., p. 25-6

¹⁷⁰ Apud Almeida & Tracy, op. cit.

¹⁷¹ Idem, *Ibidem*.

¹⁷² DaMatta, op. cit., p. 29

O espaço, assim como o tempo, é uma invenção social. Não existe uma medida orgânica, natural ou fisiológica de uma categoria de pensamento e ação tão complexa quanto o espaço, do mesmo modo que não há um órgão do corpo para medir o tempo. O fato é que tempo e espaço constroem e, ao mesmo tempo, são construídos pela sociedade¹⁷³.

É fundamental ter isso em mente para o mapeamento dos espaços de sociabilidade homoerótica de Campina Grande. Uma topografia ou cartografia de espaços de interação homoerótica, contudo, não é um empreendimento inédito. Basta recordar os trabalhos de Barbosa da Silva¹⁷⁴ e Néstor Perlongher¹⁷⁵, por exemplo, que mencionei anteriormente. Minha perspectiva analítica, porém, apresenta algumas divergências importantes em termos conceituais em relação às abordagens desses dois autores. No caso de Barbosa da Silva, que mapeia os locais de encontro entre homossexuais na cidade de São Paulo, me esquivo de um viés teórico que coloque indivíduos homossexuais na rígida categoria de “grupo minoritário”, como o fez Barbosa da Silva, pois não creio que podemos tratar de qualquer grupo social nos termos de instâncias sócio-culturais isoladas ou excludentes em relação à sociedade englobante. Não é demais lembrar que esse autor estava, durante seu percurso de investigação, sob orientação de Florestan Fernandes, o qual acreditava que os homossexuais de São Paulo talvez pudessem ser abordados como um grupo de resistência tal como um grupo de operários rebeldes¹⁷⁶. Na verdade, o que procuro compreender são as interações e os conflitos nelas presentes entre indivíduos gays que, ainda que inseridos num contexto onde está presente a discriminação contra suas condutas sexuais, não apresentam uma fronteira fixa capaz de os separar da sociedade como um todo.

Com relação à abordagem feita por Néstor Perlongher em seu trabalho de mapeamento das “territorialidades marginais” de São Paulo, de algum modo nossas perspectivas teóricas estão bem próximas, uma vez que ele parte de um prisma pós-estruturalista buscando compreender os espaços como formas instáveis de categorias *flutuantes*, que *circulam e atravessam por diferentes relações e cujos sentidos são abertos à negociação cotidiana*. Perlongher dá ênfase à plurilocalidade da vida na sociedade urbana

¹⁷³ Op. cit., p. 32-33

¹⁷⁴ Barbosa da Silva, José Fábio. *Homossexualismo em São Paulo: estudo de um grupo minoritário*. In: *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*/James N. Green e Ronaldo Trindade (orgs.). São Paulo: Editora UNESP, 2005.

¹⁷⁵ Perlongher, Néstor. *Territórios marginais*. In: *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*/James N. Green e Ronaldo Trindade (orgs.). São Paulo: Editora UNESP, 2005

¹⁷⁶ Sobre a trajetória de Barbosa da Silva durante seu trabalho pioneiro sobre a homossexualidade no Brasil ver Green, James N. e Trindade, Ronaldo (orgs.). *Op.Cit.* Especialmente os artigos “São Paulo anos 50: a vida acadêmica e os amores masculinos”, de James N. Green e Ronaldo Trindade, além do “Lembranças passadas a limpo: a homossexualidade masculina em São Paulo”, do próprio Barbosa da Silva.

contemporânea, que está relacionada aos deslocamentos dos sujeitos fragmentados. Ele chega a falar (a partir de Deleuze e Guattari) de um espaço nômade localizável, mas nunca suscetível a delimitações, formador de redes territoriais contíguas, entremeadas, porém sutilmente diferenciadas por “traços de giz bosquejados em pontilhado nas calçadas”¹⁷⁷. Em Perlongher, a ênfase nas “identidades” é explorada a partir das “territorialidades” como “lugares relacionais” ou “lugares categoriais”, enfim, um “código território”¹⁷⁸, de modo a captar como os sujeitos se definem mutavelmente a partir de posições e trajetórias variáveis dentro de uma rede, bem como da participação em diferentes redes.¹⁷⁹

Nisso estou em total acordo com Perlongher. Entretanto, sua perspectiva distancia-se da minha na medida em que ele foge a uma abordagem das identidades individuais a favor das territorialidades, enquanto eu busco unir uma discussão sobre identidades a uma outra concernente à compreensão da espacialidade-territorialidade construída pelos sujeitos sociais, o que constitui dois importantes pólos entre as inúmeras concepções da cidade. Creio que, longe de serem excludentes, a investigação do espaço favorece uma abordagem a respeito dos processos de construção ou negociação de identidades sociais e subjetivas. Além do mais, há ainda um desacordo entre Perlongher e eu quanto a uma questão de ordem conceitual: enquanto ele trata dos espaços de interação homoerótica enquanto “territorialidades marginais”, eu, de minha parte, abro mão inteiramente dessa noção de marginalidade por não concordar com uma perspectiva reificadora segundo a qual indivíduos homossexuais, em si mesmos, inscrevem-se como seres à margem da sociedade. Pois, insisto nisso, embora discriminados, os homossexuais não estão fixamente localizados num espaço social proscrito. Talvez, sim, em certo discurso que vigora a respeito da homossexualidade em nossa sociedade. Todavia, não podemos tratar pessoas homossexuais e seus territórios como se fossem naturalmente marginais por si sós.

Investigo, portanto, múltiplas interações entre indivíduos homossexuais nos espaços que se prestam à instauração de uma sociabilidade ou uma série de sociabilidades diversas entre estes atores na cidade de Campina Grande, evidenciando não apenas o trânsito entre esses espaços, bem como as fronteiras estabelecidas tanto dentro de cada espaço quanto entre os locais, os conflitos, que são engendrados a partir de modos de ser, visões de mundo, distinções de classe e raça etc., que alimentam as distinções e se refletem na forma como os sujeitos se

¹⁷⁷ Perlongher, op. cit., p. 274

¹⁷⁸ O código-território, conceito criado por Deleuze, se refere à relação entre o código e o território definido por seu funcionamento.

¹⁷⁹ Sobre a perspectiva de Perlongher ver Simões, Júlio Assis. In: *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*/James N. Green e Ronaldo Trindade (orgs.). São Paulo: Editora UNESP, 2005. p. 263-6

reconhecem e reconhecem os demais; o que nos leva a um contexto formado a partir de descontinuidades proporcionadas por projetos individuais muitas vezes distintos, os quais são a um só tempo causa e consequência da instauração de identidades sociais fragmentadas.

Os diferentes e, muitas vezes divergentes, códigos societários encontrados nos espaços de sociabilidade homoerótica expõem as rachaduras, a heterogeneidade entre os sujeitos sociais quanto a sua maneira de ser, quanto aos elementos escolhidos na construção sempre fluida de sua identidade e na maneira pela qual lida com a identidade de outrem. Como Barbosa da Silva já colocava, a proximidade física e a consciência da participação em uma mesma subcultura não excluem a existência de certas barreiras ligadas a diferenças de classe social, nível educacional, idade, grau de ostentação do comportamento homossexual etc., fatores esses que têm importância principalmente na estratificação interna do “grupo minoritário”¹⁸⁰.

1. Boate Queen versus Toca do Caranguejo

Segundo Marinês Antunes Calil, que etnografou a *Nation Disco Club*, uma boate de artistas, intelectuais, gente alternativa em fim, que funcionou em São Paulo em meados dos anos 1980, o *Club dancing* para um público jovem é um advento que veio no período pós-Segunda Guerra como “um serzinho *baby-boom*, irmão gêmeo das lanchonetes, dos sorvetes esculturais para a rapaziada e da rebeldia no início dos *fifties*”¹⁸¹. De acordo com Calil, após a crise econômica dos anos 20 e a recessão dos anos 30, que impossibilitaram a formação de uma cultura jovem, distinta da vida familiar e independente dos adultos, e após a Segunda Guerra, período em que a aglutinação na família funcionou como uma espécie de couraça para enfrentar desemprego, miséria, fome e doenças, surge a celebração da vida *teen-age*.

É nesse contexto que, somado a fatores como a liberação sexual e a maior visibilidade homossexual no espaço urbano, como já mencionei, que se pode compreender o aparecimento de um espaço como a boate *Queen*¹⁸² em Campina Grande, espaço de gente jovem em busca de diversão e muita paquera. Segundo Marcos, que trabalha na *Queen* desde sua inauguração em

¹⁸⁰ Barbosa da Silva, op. cit., p. 79

¹⁸¹ Calil, Marinês Antunes. O retrato do Nation Disco Club: os neodândis no final dos anos 80. In: Na metrópole: textos de antropologia urbana/José Guilherme C. Magnani e Lilian de Lucca Torres (orgs.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp, 1996. p.199-200

¹⁸² A título de curiosidade: “Nos EUA, o termo queen é também empregado com o sentido aproximado de ‘bicha’. O termo refere-se àquele indivíduo gay que assume uma posição proeminente dentro de um determinado grupo de homossexuais, centralizando as relações estabelecidas no grupo. A ‘rainha’ americana é, em geral, um homossexual velho, que não compete sexualmente com os demais”. Barbosa da Silva, op. cit., p. 116

setembro de 1998, esta é a primeira boate oficialmente gay da cidade, e conta também como fazia para se divertir com os amigos antes dela:

...antes só havia bar. Alguns no centro da cidade, outros lá no [bairro] Catolé. Boate oficialmente gay é a *Queen*, é a primeira. Bar, tinham muitos. Mas, quando o pessoal pensava num lugar para dançar, não havia. Então outros amigos meus começaram a preparar umas festas. Alugavam um local, um bar já razoavelmente freqüentado pelos gays, e combinavam uma festa...

De acordo com Alessandro, porém, já havia boates gay em Campina Grande desde os anos 1970:

Aqui em Campina tinha quatro boates gay dos anos 1970 para 1980, que eu descobri com a “velha guarda”, com os amigos da “velha guarda”. A *Maria de Calu* era a principal, era a maior. Era uma boate no nível de Recife que estava em Campina Grande.

Luciano, outro informante, conta que antes da *Queen* havia boates muito boas como a *Estação da Luz* e o *Vértice*, um bar gay “muito civilizado”. Enfim, independente de ter sido ou não a primeira boate gay da cidade, o fato é que, depois da *Queen*, as noites de sábado campinenses não foram mais as mesmas para muitos jovens gays em busca de uma opção de lazer na cidade. A *Queen* passou então a ser o “pedaço” dessa gente, que podia se divertir com uma liberdade difícil de ser instituída em qualquer outro local de Campina Grande.

O “pedaço”, a propósito, é uma categoria sociológica importante para o conhecimento sobre a cidade. A respeito dele, José Guilherme Magnani¹⁸³ afirma que o pedaço é formado quando o espaço demarcado torna-se ponto de referência para distinguir determinado grupo de freqüentadores como pertencentes a uma rede de relações. Segundo ele, o termo designa aquele espaço intermediário entre o privado (a casa) e o público, onde se desenvolve uma sociabilidade básica, mais ampla que a fundada nos laços familiares, porém mais densa, significativa e estável que as relações formais e individualizadas impostas pela sociedade. O pedaço é uma categoria que descreve uma particular forma de sociabilidade e apropriação do espaço, é onde se tece a trama do cotidiano: a vida do dia-a-dia, a prática da devoção, a troca de informações e pequenos serviços, os inevitáveis conflitos etc., além de ser também o espaço privilegiado para a prática do lazer nos fins de semana.

¹⁸³ Magnani, José Guilherme C. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: Na metrópole: textos de antropologia urbana/José Guilherme C. Magnani e Lílian de Lucca Torres (orgs.). São Paulo: Editora da universidade de São Paulo; Fapesp, 1996. p. 32

A importância de um pedaço como a *Queen* foi fundamental para muitos homossexuais de Campina Grande e cidades menores próximas, pois funcionou como um local não só de descontração, mas também veio cumprir uma função sociologicamente relevante para o processo de aceitação de uma vivência homossexual. Sobre isso, Barbosa da Silva¹⁸⁴ afirma que, na medida em que o homossexual consegue efetuar contatos e descobre que existem outras pessoas na sociedade semelhantes a ele, este tende a encarar de outra forma sua identidade sexual, ou seja, ele passa a significar a sua afirmação pessoal como homossexual. Nesse sentido, a turma age tanto como rede de apoio quanto um meio de socializar indivíduos de determinado grupo de convivência, com todos os seus códigos, gírias, espaços públicos e concepções sobre sua homossexualidade. A participação em um grupo social, portanto, cria e reforça a sua identidade homossexual.

Há, segundo Barbosa da Silva, uma ideologia grupal que associa a homossexualidade ao desenvolvimento da sensibilidade (artística, por exemplo), assumindo a forma de racionalização compensatória da posição homossexual, revalorizando uma das características fundamentais que suporta a própria existência do “grupo minoritário”. Essa ideologia atrai aqueles indivíduos que fizeram opções sancionadas negativamente, e se transforma em fator de organização grupal por encarar essas características discriminatórias positivamente, não só como aceitáveis, mas como “desejáveis”¹⁸⁵.

Uma noção que corrobora a idéia de ideologia grupal colocada por Barbosa da Silva é a de “região moral”, de Robert Park. Segundo ele, é inevitável que indivíduos, que possuem a mesma forma de “excitamento”, possam encontrar-se, de tempos em tempos, nos mesmos lugares. Assim, a população tende a distribuir-se no espaço não apenas de acordo com os seus interesses, mas conforme seus gostos ou temperamentos. Essa base espacial pode ser classificada como uma “região moral”, que não é necessariamente um local de residências, mas pode ser simplesmente um local para encontros, contato e interação organizada¹⁸⁶.

A *Queen* se prestava a esse papel, uma vez que vinha no sentido de promover diversão e a possibilidade de encontro entre pessoas homossexuais. Recordo o que Sócrates Nolasco¹⁸⁷ disse sobre as relações interpessoais masculinas. Segundo ele, tais relações se restringem a encontros sociais em que pouco se fala ou se compartilha de experiências vividas, sendo marcadas por atitudes em que o que está em questão são demonstrações de atitudes de

¹⁸⁴ Barbosa da Silva, op. cit., p. 102

¹⁸⁵ Idem, Ibidem.

¹⁸⁶ Park apud Barbosa da Silva, op. cit., p. 72

¹⁸⁷ Nolasco, Sócrates. Um “homem de verdade”. In: Homens/Dario Caldas (org). São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 1997. p. 18-20

“macho”. De acordo com Nolasco¹⁸⁸, a denominação “intimidade”, em nossa cultura, está associada ao universo da mulher: íntimo, que atua no interior, afetuoso, ligado por afeição e confiança. Para um homem, a noção de intimidade não pertence a seu processo de socialização, não é algo que ele vá aprender, exercitar e desenvolver.

A observação feita por Nolasco, entretanto, não se aplica a todos os homens, principalmente em se tratando dos indivíduos que freqüentam a *Queen*, ou a todos aqueles que, creio eu, freqüentam espaços (comerciais ou não) destinados a uma interação homoerótica, pois é nesse contexto que a intimidade vem à tona na maioria das vezes, uma vez que essa questão geralmente é tacitamente proibida nos espaços familiares ou de trabalho. Pude chegar a essa conclusão a partir do momento em que comecei a freqüentar a *Queen*, em maio de 2001.

Recordando agora aquela noite do dia 26, não consigo conter o riso diante da ansiedade que acometera a mim e a minha prima Bel, companheira sempre presente nas noites de curtição, momentos antes de entrarmos na *Queen*. Éramos, com nossos 18, 19 anos, uma espécie de adolescentes tardios, loucos por uma aventura em qualquer recanto *underground* que encontrássemos na nossa frente, e nesse sentido a *Queen* parecia corresponder muito bem às nossas expectativas, pois, de acordo com relatos de colegas nossos que já conheciam a boate, “a galera só faltava transar diante de todo mundo”.

Porém, na altura da nossa curiosidade e sede hedonista de aventura, prevaleceu nossa ingenuidade e, conseqüentemente, o desejo de conhecer o “diferente do *outro*” e talvez o medo do nosso desejo de conhecer o diferente em nós, que supúnhamos tão familiar.

Depois de termos ficado no *Chopp do Alemão* por umas quatro horas, descemos em direção à boate. Quando chegamos, porém, por volta de meia-noite e meia, posso dizer que a imagem que tivemos não era das mais animadoras. Instalada numa casa simples e pequena, espremida entre um edifício comercial e um terreno baldio na Avenida Epitácio Pessoa, no centro de Campina Grande, ninguém seria capaz de supor que aquele local abrigava uma casa noturna. A única boate GLS da cidade estava longe anos luz da sofisticação que encontramos em casas noturnas dos grandes centros urbanos. Abrigada de forma tão improvisada, pensei naquele momento, a *Queen* bem que poderia ser enquadrada no que Gilberto Velho chama de zona marginal da cidade.

Para completar a nossa frustração momentânea, ecoava de dentro da boate a estridente voz da cantora Ivete Sangalo. Enquanto ficamos parados na frente da *Queen*, do outro lado da rua, uma patrulha da polícia fazia rondas periódicas, parando de quando em vez

¹⁸⁸ Idem, *Ibidem*.

diante da boate. Bel e eu nos entreolhamos como se estivéssemos perguntando ao mesmo tempo um para o outro: “Aonde viemos parar?”. Chegamos a pensar em não entrar. Mas era demais, quase uma da manhã, ficar parado na frente de uma boate e de repente decidir que a melhor coisa a fazer na vida era voltar para casa. Depois de hesitar por cerca de quinze minutos, é lógico que entramos.

Lá dentro, descobri que a música de Ivete Sangalo vinha de um telão colocado na entrada da boate. Achei curioso ver como as pessoas sentadas às mesas vibravam e aplaudiam como se a cantora estivesse ali em pessoa, cantando para todos. Bel e eu nos dirigimos para uma das mesas, onde ficamos por pouco tempo. Como estávamos loucos para dançar, além de conhecer o espaço interno da boate, rumamos direto para o outro ambiente, onde tocava *dance music*.

Hoje a boate conta com um terceiro ambiente com mesas e poltronas mais confortáveis para quem quer beber ou ficar com amigos ou uma companhia para a noite mais privadamente. Porém, à época da minha primeira visita, a boate era dividida basicamente em dois ambientes. No primeiro, onde ficava o bar, além dos shows de divas como Madonna, exibidos numa tela grande, ficavam as pessoas à mesa, geralmente acompanhadas por amigos ou respectivos(as) namorados(as). Mas muitos também, geralmente desacompanhados a fim de encontrar alguém para a noite, ficavam no bar tomando um *drink*. Além das apresentações artísticas virtuais, nesse primeiro ambiente também se apresentavam grupos de pagode ou atrações musicais locais, como a cantora Roberta Silvana e a banda *Nóis*, que tocavam MPB ou canções pop românticas. Nessa noite, quando já passava de uma hora, a boate foi incendiada com uma apresentação de um grupo de pagode, que fez as pessoas sentadas às mesas levantarem e começarem a dançar animadamente.

No segundo ambiente, o *dance*, havia uma pista de dança onde as pessoas podiam curtir música eletrônica ou os hits dançantes do momento tocadas pelo DJ Marcos. Lembro que Britney Spears e Whitney Houston estavam estouradas em muitas danceterias, e a *Queen* não fugia à regra. Havia também nesse segundo ambiente um palco, onde ocorrem shows de *drag queens*, geralmente vindas de cidades como Natal, Recife e João Pessoa¹⁸⁹. Nesse dia, a noite foi coroada com uma apresentação de sexo explícito hétero, mas que acabou não dando muito certo, já que o rapaz não conseguiu “concentrar-se” o bastante.

¹⁸⁹ A proprietária da *Queen* também é dona da boate Vogue, uma casa noturna igualmente voltada para o público GLS, localizada na cidade de Natal, no Rio Grande do Norte. O que favorece a vinda para a *Queen* de atrações da capital norte-riograndense.

Sobre a distribuição interna do espaço na maioria das boates, Carmen Dora Guimarães¹⁹⁰ faz uma observação com a qual concordo, ao menos no que diz respeito à *Queen*. Segundo ela, nesses locais dá-se mais preferência à pista de danças do que aos lugares sentados. Essa divisão espacial, afirma ela, simboliza os interesses da clientela, pois é a dança a forma de expressão que permite, na exibição do corpo, da roupa, dos gestos, o contato e o encontro; pois na pista cada um pode ver e, principalmente, ser visto por todos, tanto os que dançam como os que ficam em pé, à sua volta. Poucos, geralmente os pares, sentam-se às mesas. Uma ressalva, porém, deve ser feita aqui: na *Queen*, essa exibição se dá com muito mais frequência por rapazes jovens e desacompanhados que estão a fim de mostrar-se e seduzir.

Por uma feliz coincidência para nós, era dia de festa¹⁹¹ e a boate estava lotada. O espaço apertado e sufocante, que lembrava um inferno com todas as suas vantagens, ficou quase que irrespirável pelo excesso de cigarro. Muita gente fumava compulsivamente. A propósito, cigarro e bebida eram as drogas consumidas ali. Naquela noite ou durante o tempo que frequentei a *Queen* vi alguém consumir ou oferecer qualquer outro tipo de droga como maconha, cocaína ou êxtase, que são geralmente as mais consumidas pelos argonautas noturnas das grandes cidades. E, pelo discurso reproduzido por muitos frequentadores da *Queen*, consumidores de drogas nunca são vistos com bons olhos.

Mas lotar a *Queen* não é tarefa difícil, tendo em vista seu reduzido tamanho, onde mais ou menos cem pessoas bastam para abarrotar o espaço. No corredor que ligava os dois ambientes havia um quarto escuro, o *darkroom*, presente em muitas boates do gênero, onde aqueles que procuravam por algo mais do que simples beijos e abraços podiam ficar, digamos, mais soltos. Na verdade o *darkroom* era um espaço bastante propício a interações sexuais de fato e, talvez em razão disso mesmo, tenha sido fechado pouco tempo depois. Entretanto, a boate como um todo acaba sendo um grande *darkroom* com suas paredes cobertas por um revestimento aveludado preto e uma iluminação morna, o que interpretei como uma forma de deixar os frequentadores mais à vontade.

Nessa noite, dominado pela timidez, fiquei sem jeito de entrar no *darkroom* ou ao menos paquerar. Alguns rapazes me olhavam insistentemente, afinal eu era novo no pedaço e ali --- como vim perceber mais tarde --- qualquer novidade é sempre bem vinda. Porém eu não era capaz de discernir entre um olhar de censura, interesse ou mera curiosidade. Além do mais,

¹⁹⁰ Op. cit., p. 99

¹⁹¹ É promovida a cada mês na *Queen* uma noite especial, de “festa”, com apresentações de drag-queens, go-go boys, atraindo um número de pessoas bem maior do que o normalmente observado nos demais fins de semana.

eu não tinha coragem de me aproximar de quem quer que fosse com minha prima do lado, já que não havíamos contado ainda o nosso “segredo” um para o outro. Assim, ficamos mesmo à base de dança, cerveja e, lógico, muita contemplação. Estávamos realmente deslumbrados pela forma desinibida com a qual dois homens ou duas mulheres trocavam beijos e carícias.

Sáimos por volta das cinco da manhã, quando o dia já clareava. Ficamos ainda algum tempo sentados na calçada diante da boate. Sabíamos que aquela noite havia, de certa forma, mudado nossas percepções a respeito do mundo e, principalmente, sobre nós mesmos. Prova disso é que, poucos dias depois e de modo totalmente espontâneo, Bel e eu discutimos nossa sexualidade e ambos admitimos aquilo que já suspeitávamos. Hoje vejo que essa “saída do armário” possibilitada pelo contato com as pessoas da boate acabou funcionando como um rito de passagem, e que --- como vim descobrir depois --- o mesmo se deu com muitos jovens gays ao tomarem contato com um grupo de pessoas que partilham, especificamente neste caso, da mesma orientação sexual.

Não é necessário dizer que desde então a *Queen* passou a ser destino certo das noites de sábado. A boate, méis do que simples diversão, acabou propiciando experiências de vida extremamente importantes por me inserir num universo até então desconhecido. Foi a partir desse momento que passei a conhecer pessoas, entre novos amigos, colegas ou namorados, e comecei a me inteirar do que rolava na cena gay de Campina Grande. Particularmente, essas experiências, somadas aos laços sociais estabelecidos, forneceram os primeiros *insights* do que viria a tornar-se, alguns anos depois, a presente pesquisa. Assumi, desde então além do meu papel como ator *insider*, a *pernona* de pesquisador. A partir daí elementos aparentemente sem a menor importância começaram a merecer uma atenção especial de minha parte. Mas não só isso, as gírias recorrentes, as performances empreendidas, os gostos cultivados, os modos pelos quais os indivíduos se aproximavam de um eventual parceiro, tudo passou a fazer parte do meu metier antropológico.

Um dado que me chamara atenção na ocasião de minha primeira incursão à *Queen* e que, creio, constitui um dado sociologicamente importante, refere-se ao reduzido número de freqüentadoras mulheres, quando comparado ao de homens, o que dava a impressão de que a boate era mesmo um reduto masculino. Um outro dado, menos surpreendente, mas bastante revelador das possibilidades relacionais passíveis se serem ali construídas diz respeito à faixa-etária de seus freqüentadores. Pouquíssimos tinham mais de 30 anos. Na realidade, a maioria é bem jovem e, pelo que percebo e tomando como parâmetro os depoimentos e a faixa-etária dos meus informantes, poderia dizer que a idade média de quem freqüenta a *Queen* varia entre 18 e 27 anos. Esse dado está relacionado à forma pela qual os freqüentadores da boate distribuem-se

A *Queen*, geralmente... hoje em dia não, mas geralmente a *Queen* era mais... um público mais elevado, com mais dinheiro, entendeu? Agora, não. Agora tá indo todo tipo. Mas antigamente era um público mais elevado, que tinha mais dinheiro.

A *Queen* surgiu como um espaço democrático, para gays ou não, como diz Marcos:

Eu lembro que nos primeiros anos a casa tinha, como até hoje, as suas portas abertas para quem quer que seja. Ninguém está ali checando para saber quem é ou quem não é gay. E houve um período em que pessoas não-gays freqüentavam.

Entretanto, muitas pessoas, inclusive gays, não freqüentam a boate por receio do estigma que o lugar acarreta. Trata-se do “preconceito psicológico”, de que Marcos fala:

...parte delas próprias: “Ah, não, não vou naquele lugar de ‘veado’, de ‘sapatão’”. Enquanto que, por muitas vezes, eu ouvi declarações de amigos, de colegas, dizendo que gosta do estilo musical que a boate toca, mas não vai com muita freqüência por não querer se confundir ou... o preconceito psicológico que eu falo: não querer ser visto como um do grupo.

E diz que esse tipo de atitude só acontece em Campina Grande:

...sei que o pessoal nas outras cidades tem uma cabeça mais decidida. Mesmo em João Pessoa, em Recife: “Bom, eu quero curtir tal som. É naquela boate que toca esse som? Então eu vou mesmo, não importa se tem gay, se tem ‘veado’, pode ter todo tipo de desgraça, mas eu vou para curtir”. Enquanto que aqui em Campina a coisa não é assim. Então, oficialmente nós temos uma boate para os héteros[refere-se à boate *One*] --- que eles gostem ou não do som, mas vão porque lá é para eles --- enquanto que tem a *Queen*. Tem os que gostam do som que toca na *Queen*, mas não vão porque é uma casa oficialmente para o público gay.

Entretanto, mesmo sendo tão democrática, na *Queen* há restrições a certos tipos de freqüentadores, como os travestis:

Já houve um período em que os travestis freqüentavam bem mais. Mas, como também é uma característica dos travestis, elas estão sempre preparadas para uma briga, para um bate-boca, para um troca-tapa e, como isso aconteceu algumas vezes lá, então houve uma certa limitação da presença delas lá. Porque iam lá, tudo bem; mas enchiam a cara, e é do tipo de pessoa que, passou do meio copo de álcool, qualquer besteirinha é motivo para um escândalo. E aí, brigar num espaço como aquele... tem outras pessoas próximas, se machucam. Ou, mesmo que não, em último caso é a questão de quem freqüenta [que] quer ir lá para se divertir. [...] Mas isso foi há um tempo atrás. Recentemente, aqui e acolá, num final de semana tem uma, duas, três. Acho que já é

uma nova geração que chega, curte a noite numa boa --- se vai rolar alguma transa é fora da *Queen*. Há muito tempo que não há nenhuma confusão na boate. (Marcos)

Mas o fato é que, democrática ou não, a *Queen* é um lugar onde as pessoas se divertem a valer. Entre meus informantes, todos, se não eram freqüentadores assíduos da boate, tinham estado lá pelo menos uma vez, e uma das razões apontadas por praticamente todos para estarem ali era um só: a música, a dança:

Eu sempre fui apaixonado por música, pela dance. [...] mesmo que eu não estivesse trabalhando, mas eu gosto de sair para dançar. Houve momentos em que eu não estava trabalhando na *Queen*, mas eu ia para lá, para dançar, para curtir. E, às vezes, é comum os amigos se encontrarem num bar próximo[o *Chopp do Alemão*], para depois ir para a boate. Ultimamente, quando eu penso em me divertir, não sendo boate, eu vou para o cinema. Essa idéia hoje de ir para o Shopping circular, só para ficar “dando pinta”, não. Também não tenho paciência para isso. (Marcos)

Além de “curtirem” a música, de poder “espairecer as idéias”, muitos freqüentam a *Queen* considerando sempre a possibilidade de paquerar, de ficar com alguém por uma noite ou até mesmo encontrar um namorado. Como André afirmou, “quando não se está com namorado”, a *Queen* é um lugar ideal para “procurar alguém para ficar, sem compromisso”. “Sempre pinta alguém interessante”, diz ele. E conclui: “É um mundo onde a gente se sente mais à vontade”. Geralmente as pessoas que vão nesse intuito de encontrar um eventual parceiro são jovens e solteiras, e lidam com sua homossexualidade de maneira bastante tranqüila, ainda que mantendo esse dado referente à sua identidade em segredo para a família e as pessoas do trabalho. Porém, ali na *Queen* eles realmente encontram o que nenhum outro espaço comercial de lazer, com exceção do bar *Arco-Íris* e da *Toca do Caranguejo*, poderia oferecer: segurança e liberdade para deixarem o desejo correr solto e darem vazão à interação homoerótica sem riscos de sofrerem agressão ou de serem submetidos a qualquer outra forma de constrangimento. Ali, sem muitos meandros e desde que com o interesse de ambas, duas pessoas podiam interagir como um casal qualquer. A busca por diversão e a possibilidade de encontrar algum parceiro para a noite são ilustradas pelos seguintes depoimentos:

Dançar, ter liberdade de paquerar sem ter nenhum problema, poder paquerar alguém sabendo que não ia ter nenhum tipo de agressão. Porque por mais que o cara queira ou não, você podia paquerar tranquilamente. E nos outros ambientes hétero você não pode fazer isso, né? Até porque você pode paquerar um rapaz, e o rapaz não ser gay, e criar uma situação de confusão. (Antônio)

Quando você vai para a boate, você já vai mais livre, você vai mais desencanado, porque sabe que lá todo mundo é, né? Pelo menos a maioria. Então não tem uma preocupação de ficar olhando ao redor, para ver se quem está te vigiando, quem está te olhando, para depois não ir espalhar por aí o que tu é, né? (Arthur)

Há aqueles que vão em busca de mais do que companhia para apenas uma noite, como Josias: “Na boate, eu buscava encontrar alguém que eu pudesse ter um relacionamento. Eu ia para encontrar um namorado, alguém que fosse legal, que pudesse ser meu namorado”, e também os que dizem freqüentar a boate não no intuito de encontrar alguém, mas sim para dançar, se divertir apenas, como é o caso de Caio. Porém, ele mesmo afirma que a regra é outra:

Eu acho que eu tô na exceção. Eu acho que a regra é outra, a regra é bem outra. Pelo que eu vejo o pessoal, a regra geralmente é ficar. Vai para ficar, para encontrar alguém, para curtir a noite com alguém do lado e tudo mais.

Mas Caio é mesmo exceção à regra e a paquera corre solta. As pessoas aproveitam a liberdade proporcionada pelo lugar para ficar com quem lhes parecer mais interessante. O encontro entre duas pessoas, no entanto, não segue um único ritual, podendo variar desde a forma mais direta, de chegar e conversar, como Lúcio: “Eu chego até a pessoa e começo a conversar com ela, e daí, se der pra pintar, a gente fica.”; passando pela performance da conversação, enfatizada por Rafael: “Eu acho o primeiro contato essencial. Até na maneira como você está perguntando, o tom de voz, influencia muito na relação.”; até ficarem basicamente no olhar, como Marcos: “O básico de toda e qualquer paquera, gay ou não, é o olhar, insinuações e, de repente, uma aproximação; um puxa uma conversa, coisas assim...”. No entanto há aqueles que sempre terminam a noite sozinhos, por causa da timidez:

...eu sou muito tímido. Eu não sei como conversar, como chegar. Mesmo porque eu tenho medo; não medo, mas um receio de dizer “Não, já tô paquerando com outro”. Aí eu fico arrasado. “Meu Deus, eu sei que eu sou feio, mas nenhuma chance?!”. Aí eu penso em cair em depressão e tudo. Aí logo escuto uma música e a depressão vai pras cucuias. I Will Survivor! (Arthur)

Para os menos tímidos como Caio, porém, a conversa surge como a arma mais eficaz para chegar perto de alguém: “A arma que eu uso é o diálogo, de conversar e tudo mais”. Nesse caso, a conversação muitas vezes surge como verdadeira performance de galanteria e exibição do que poderia ser chamado, para empregar um jargão bourdieusiano, de capital simbólico, exposto a partir de elementos como gosto musical, nível de escolaridade,

marca e estilo das roupas, etc. Nesse sentido, a conversação, forma mais pura e levada de reciprocidade, nas palavras de Simmel¹⁹², assume papel fundamental para a interação social, pois, como afirma ele, a conversação funciona como o veículo mais genérico para tudo aquilo que os homens têm em comum. Normalmente as pessoas conversam por causa de algum conteúdo que querem comunicar ou sobre o qual querem se entender, o que difere de uma reunião social qualquer, onde se “conversa por conversar”. De acordo com Simmel, para que a conversação satisfaça como mera forma, não se pode permitir que nenhum conteúdo ganhe importância por si mesmo. Tão logo a discussão se torna objetiva e faz da determinação de uma verdade o seu propósito, a discussão deixa de ser sociável e assim trai sua própria natureza.

Entretanto, quando o contato não se dá de forma direta via conversação, ganha terreno o jogo do que também Simmel chama de coqueteria, forma lúdica do erotismo¹⁹³. Trata-se de um jogo galante, talvez irônico, no qual o erotismo liberou de seus materiais, conteúdos e traços pessoais, o simples contorno das interações sociais. Ela coloca a questão erótica como jogo de oferecimento e recusa, vacilando constantemente entre um meio “sim” e um meio “não”. Assim como a sociabilidade joga com as formas da sociedade, a coqueteria joga com as do erotismo, e essa afinidade de suas naturezas predestina a coqueteria como um elemento da sociabilidade. Ela, contudo, não assumiu para o coquete a forma totalmente compatível com a sociabilidade, pois lhe falta a livre interação e equivalência dos elementos que são os traços fundamentais da sociabilidade.

Segundo Simmel¹⁹⁴, a coqueteria se dá entre os sexos, onde a figura da mulher tem papel de destaque, pois é ela quem manipula o jogo de simulação e dissimulação. Todavia a coqueteria não respeita os padrões da heterossexualidade, fazendo-se igualmente presente entre homossexuais. Na Queen há muitos indivíduos coquete que agem como Thiago: “...eu nunca sou de dar em cima. Eu espero que a pessoa chegue até mim. Nunca fui de dar em cima, de chegar e dizer: ‘Tô a fim. Tá a fim?’. Não. Gosto mais que a pessoa tome a iniciativa”.

Há momentos em que a dúvida quanto à sexualidade do outro também faz parte do jogo da sedução, embora funcione apenas em aventuras, como contam Rafael e Pedro, respectivamente:

...de vez em quando eu gosto dessa coisa de “Será que é? Será que não é?” Mas eu prefiro não viver isso, porque eu não acredito que você deva estar investindo em

¹⁹² Op. cit.

¹⁹³ Idem, Ibidem.

¹⁹⁴ Idem, Ibidem.

alguém que pode vir a ser [gay], mas naquele determinado momento ele não está preparado.

Às vezes a gente chega a ficar em dúvida. A pessoa olha e olha, mas a gente nunca sabe. “Será se realmente está me olhando, está me paquerando?” A gente nunca sabe... Já aconteceram algumas situações comigo em relação a isso: de uma pessoa me olhar bastante, olhar, e eu não consegui identificar o que a pessoa queria.

Difícilmente, contudo, essa dúvida existe num espaço como a *Queen*, sendo mais freqüente em locais não especificamente gay. Porém, de uma forma geral, o ritual de paquera até o encontro é uma imbricação de olhar, coqueteria, até chegar ao nível da conversação:

Eu gosto de falar com o olhar. Eu paquero, olho; muitas vezes chego, sim ‘Oi, tudo bem? Boa noite’. Começo a desenrolar um papo e daí passo o interesse para a pessoa. Se houver também o interesse da parte [dela], tudo bem. Se não, normal. Mas eu gosto mesmo de falar pelo olhar. Acho que a pessoa passa a mensagem pela forma de olhar. (André)

Quando não é direto, estilo: “Sou ‘entendido’ e vamos ficar”, que é o que acaba acontecendo na maioria dos lugares, é bem amor platônico, aquela coisa: olhares por muito tempo, aí depois puxa conversa. Mas não fala sobre assuntos do gênero até a pessoa ter certeza mesmo que é do gênero. E quando se percebe mesmo, quando as energias se entendem, entende logo que é do gênero e está aberto a isso, aí beleza, rola normal. Rola como qualquer paquera. Os héteros namoram da mesma forma; acho até mais grosseira. [...] O romantismo às vezes fica mais presente ainda no meio GLS. (Alessandro)

Mesmo com todas as suas vantagens, porém, a *Queen* não é um ambiente agradável, inclusive para muitos de seus freqüentadores, que descrevem a boate como um lugar sórdido, aonde só vai “gente baixa”, que não quer compromisso sério com ninguém. Inclusive muitos se referem à boate como “A Ruim”, um trocadilho bem-humorado com o nome da boate. Carlos faz parte do grupo de pessoas que foram uma só vez à boate, mas que não pretendem voltar:

Rapaz, eu não gostei muito da *Queen*, não. Achei uma carga negativa ali, pesada, sei lá... não sei se foi o fato de que vi vários homens, mas eu sinto muita energia negativa. Porque eu acho que muitos homens vão com as cabeças muito violentas para lá...

Antônio, mesmo apontando a liberdade que encontra na boate para paquerar, também não faz uma descrição elogiosa do lugar: “A boate é péssima, a maioria das pessoas são horríveis, e a gente tem que se submeter a isso porque não tem outro lugar melhor para ir. A boate é ruim em si porque é apertada, é pequena, você sai fedendo...”. O discurso de Diego -

-- que foi várias vezes à boate, mas que deixou de freqüentá-la com assiduidade desde que estabeleceu um relacionamento firme --- não é muito diferente:

Não é um local que faz bem. Eu acho o lugar meio carregado. Grande parte das vezes que eu vou à *Queen* eu saio de lá meio carregado, meio como se o mundo descesse da minha cabeça e se acomodasse nos ombros, uma certa sensação de peso. Então eu prefiro estar em locais neutros, ou então estar em casa vendo um filme, conversando com os amigos, do que estar nesses locais. Claro que há momentos em que você quer dançar; aí, ou você vai para lá [na *Queen*], e sai meio pesado, ou então vai tentar se divertir em outras festas.

Ele faz ainda uma comparação entre a *Queen* e a *Scorpion*, boate gay de João Pessoa:

[A *Scorpion*] eu acho menos umbral do que a *Queen*. Eu sempre vejo a *Queen* como um açougue, até pela estrutura, e um local meio que marginal, e a *Scorpion*, não. Porque a pessoa que idealizou a estrutura do prédio via as pessoas gays como pessoas normais que estão se divertindo. Eu posso estar errado, mas eu acho a idéia perfeita. Eu não vejo [a *Scorpion*] tanto como um açougue, e sim como uma boate normal, só que voltada para o público gay.

Diego, porém, chegou a pensar que poderia encontrar um namorado ali: “Já teve aquela coisa: lá eu vou conhecer alguém legal. Eu já fui com pessoas que diziam ‘Vamos lá, que lá a gente vai conhecer pessoas legais e interessantes para namoro’. Mas não dá certo, até pela questão do ambiente, que não dá para conversar, e eu sempre estou querendo conversar mesmo com a pessoa; mas não rola. Vou para dançar, quando vou”.

A *Queen* também não é um bom lugar para um casal de namorados freqüentar, ao menos é como pensa Luciano: “A *Queen* não é um ambiente muito bom para quem está casado. Você sabe que as bichas adoram dar em cima e fazer inferno. E eu não gosto muito de sair, quando eu estou casado, para esses lugares”. Alessandro não tem uma impressão muito diferente sobre os freqüentadores da *Queen*:

O público da *Queen* é um público mais fogo e descompromissado, não quer assumir nada sério. Agora, quando você pega um público de boate, em qualquer tipo de boate, hétero ou gay, você vê os grupinhos gays e não tem problema nenhum. Só que são pessoas mais discretas; geralmente eles fazem literalmente o círculo fechado lá, juntam dez pessoas, ficam numa mesa... não há dispersão e são pessoas mais fechadas para “ficar”, são pessoas comuns. Na *Queen* não, você esbarrou em alguém, a pessoa cai por cima de você.

E nem mesmo a música que toca ali, apontada por muitos como o principal atrativo da casa, é poupada:

...sem querer falar mal do DJ, o estilo musical dele está atrasadíssimo. Por esse estilo muito pop, muito *drag queen*, com as famosas divas, Celine Dion, Mariah Carey, me torra a paciência. E isso atrai um público que gosta desse estereótipo. Assim como nos domingos lá rola o “pagodão”. (Alessandro)

Na verdade, gostos musicais ou de vestimenta, padrões de comportamento e grau de ostentação da homossexualidade, são fatores que, assim como apresentam o potencial de fazer com que certos indivíduos identifiquem-se com outros, dando a sensação de grupo de apoio, também acabam funcionando como elementos de diferenciação e, num nível simbólico, terminam por gerar conflito. Segundo Bourdieu¹⁹⁵, o mundo social é um espaço multidimensional, isto é, ele é construído a partir de princípios de diferenciação. De todas as distinções, as mais prestigiosas são aquelas que simbolizam mais claramente a posição do indivíduo na estrutura social, como as roupas, a linguagem, as maneiras, o bom gosto, o lugar que habita, o tipo de automóvel etc. Essas distinções são definidas não positivamente pelo seu conteúdo, mas negativamente por sua relação com os outros termos do sistema que, sendo apenas o que os outros não são, recebem seu valor da estrutura do sistema simbólico.

De acordo com Bourdieu, as diferenças funcionam simbolicamente como estilos de vida, os quais se dão a partir do capital simbólico. O capital simbólico é o que capital que, não importa qual seja sua natureza, é percebido por um agente dotado de categorias de percepção resultantes da incorporação da estrutura da sua distribuição, isto é, quando conhecido e reconhecido como algo óbvio, evidente, natural¹⁹⁶.

Se dentro de um espaço delimitado diferentes estilos de vida e padrões de comportamento coabitam em regime de contradição, conflito e/ou reciprocidade, essas diferenças vêm à tona de maneira ainda mais clara quando comparadas em relação a espaços marcadamente distintos. Este é o caso da *Toca do Caranguejo*, um bar que, até o seu fechamento no início de 2004, competia com a *Queen* pela frequência de um público homossexual. Aberta no final dos anos 1980, a *Toca* era o espaço comercial GLS há mais tempo em atividade em Campina Grande. Situado no bairro de Santa Rosa, distinguia-se como um bar típico de periferia, pela decoração nada sofisticada, pelo serviço que oferecia e também pelo público nenhum pouco seleta. Lamentavelmente seu fechamento ocorreu antes do início

¹⁹⁵ Bourdieu, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

¹⁹⁶ Idem, *Ibidem*.

desta pesquisa, o que acabou inviabilizando um trabalho de campo sistemático com uma coleta de dados mais extensa. Apesar disso, a *Toca* está tão presente no imaginário social de muitas pessoas que a freqüentavam, que contam uma infinidade de histórias curiosas sobre o lugar, que a partir de suas recordações pude reunir um volume de dados importante.

O papel da memória neste caso foi fundamental. Lembro que em certo momento Maurice Halbwachs¹⁹⁷ escreveu que o apelo que fazemos aos testemunhos vem no sentido de fortalecer ou debilitar, mas também para completar o que sabemos de um evento do qual já estamos informados de alguma forma, embora muitas circunstâncias nos permaneçam obscuras. Ainda que cada memória individual seja um ponto de vista sobre a memória coletiva e, como tal, cada ponto de vista mude conforme o lugar que ali o indivíduo ocupa, e sabendo que mesmo esse lugar muda segundo as relações que o indivíduo mantém com outros meios, nossa impressão pode apoiar-se não somente sobre nossa lembrança, mas também sobre a dos outros. Como afirma Halbwachs¹⁹⁸, nesse caso nossa confiança na exatidão de nossa evocação será maior, como se uma mesma experiência fosse recomeçada, não somente pela mesma pessoa, mas por várias. Pois nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos.

Segundo George Marcus¹⁹⁹, esse passado que continua presente e que é construído a partir da memória, é o agente fundamental da etno-história. Numa etnografia modernista, a memória coletiva e individual, nos seus múltiplos sinais e expressões, é tomada de fato como prova do auto-reconhecimento, ao nível local da identidade. Em seus termos, Marcus afirma que a memória aparece como mais um fenômeno difuso da modernidade que permite a compreensão dos processos de diversidade que se derivam, não de tradições enraizadas ou da vida comunitária, mas da sua emergência no seio de outras associações que se processam na memória coletiva e na individual.

A dificuldade de captar a memória de forma descritiva enquanto processo social ou coletivo na modernidade, porém, está relacionada com a inadequação do conceito de comunidade no que se refere à conceitualização do plano espacial da etnografia. O fim da distinção entre público e privado na vida cotidiana, aliada ao deslocamento --- na era da informática --- da oralidade e da narração de estórias para outra função além da sua função original de reserva de memória, tornam a compreensão e descrição de qualquer “arte de

¹⁹⁷ Halbwachs, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

¹⁹⁸ Idem, *Ibidem*.

¹⁹⁹ Op. cit., p. 205-6

memorizar” especialmente problemática na modernidade. A memória coletiva tende a passar com mais facilidade através da memória individual e da autobiografia encravada na comunicação difusa entre as gerações do que através de quaisquer espetáculos nas arenas públicas, cujo poder depende mais de referências irônicas ao presente do que a exortações mais ou menos sutis do valor do ato de lembrar. As representações coletivas são, portanto, filtradas de modo mais eficaz através das representações pessoais²⁰⁰.

Ao compreender isto, Marcus acredita que a etnografia modernista é capaz de transformar a preocupação convencional realista com a história, uma vez que exprime e determina as identidades sociais de um local num estudo que é sinônimo de preocupação com a própria construção de identidades pessoais e coletivas. Provavelmente é com a produção de autobiografias, afirma ele, que podem ser melhor avaliadas as experiências históricas carregadas na memória que determinam a forma de movimentos sociais contemporâneos.

No que concerne aos relatos sobre a *Toca do Caranguejo*, porém, a importância da memória não inside sobre o processo de construção de identidades, uma vez que seria exigir muito de um espaço de lazer nos fins de semana. O máximo que poderia dizer a esse respeito é que indivíduos que compartilham certos traços identitários ligados a gostos, comportamento, origem ou interesses, isto é, projetos individuais mais ou menos semelhantes, poderiam ali exibir identidades ou fragmentos destas. Nesse sentido, o papel da memória cumpre aqui a função de trazer à tona a forma pela qual alguns de seus freqüentadores viam o local, para a partir daí poder traçar um paralelo com a *Queen* e os demais espaços constituintes do circuito de sociabilidade homoerótica.

Aberta aos sábados e domingos, a *Toca* constituía uma segunda opção de lazer para muitos gays que não curtiam a boate. Muita gente, inclusive de municípios vizinhos à Campina, como Pocinhos e Puxinanã, não trocavam a *Toca* pela *Queen*. O contato que tive com algumas dessas pessoas acabou por me colocar indiretamente em contato com a atmosfera do bar, que em muitos aspectos era descrito como o extremo oposto à *Queen*. O depoimento de Denilson contribui para estabelecer uma análise comparativa entre esses dois espaços:

A *Toca* é mais popular, mais barata também. Questão musical, toca tudo na *Toca*. Vão umas pessoas que têm uma condição não tão elevada, mas menos. Na *Queen*, não; na *Queen* é mais cara, na *Queen*, pode-se colocar, mais chique, né? Dá uma condição melhor do que a *Toca do Caranguejo*. [...] a questão musical também é melhor. A *Queen* é melhor um pouco do que a *Toca*.

²⁰⁰ Idem, *Ibidem*.

Outra distinção notória entre os dois lugares refere-se ao elevado número de freqüentadores mulheres, tão numeroso quanto o de homens, encontrado na *Toca*; ao contrário da *Queen* que, como observei anteriormente, onde o público masculino era predominante. Além disso, há um outro dado contrastivo no que diz respeito à faixa-etária da clientela. Se na boate boa parte do público era formada por jovens abaixo de 30 anos, na *Toca*, ainda que muitos jovens pudessem ser encontrados também, havia uma acentuada demanda de pessoas com idade superior aos 30 anos. Essa mesclagem de pessoas jovens ou não tão jovens não é observada na *Queen* de maneira tão marcante.

Relacionado ao perfil dos que freqüentavam a *Toca*, lembro que vários colegas dentre os que conheci a partir das noitadas na *Queen* me diziam, praticamente em tom de advertência, que se eu fosse à *Toca* no intuito de encontrar alguém para “ficar”, era melhor não ir, uma vez que as pessoas não eram “interessantes”, isto é, fisicamente atraentes. Pois além de velhas, as pessoas que estavam na *Toca*, ao contrário do público da *Queen*, não se esmeravam em roupas da moda nem mantinham um comportamento considerado discreto pelos demais freqüentadores. Na verdade era um público mais “cafuçu”²⁰¹, onde os homens enquadravam-se como “bichas pintosas”²⁰² e as mulheres como “sapas” (forma abreviada de “sapatão”) masculinizadas. Esse comportamento *camp*, pautado na estética do excesso de trejeitos femininos, no caso dos homens, e masculinos, no das mulheres, funciona sempre como elemento maximizador do estigma sobre o homossexual, o qual parte muitas vezes do próprio gay. Essa questão será abordada mais à frente. Corroborando a estética “cafuçu”, o grau de escolaridade dos freqüentadores da *Toca*, grosso modo, estava abaixo do apresentado pelo público da *Queen*.

O estilo musical que tocava na *Toca*, como Denilson colocou, também funciona como elemento diferenciador de gostos e estilo, os quais se refletem no comportamento do indivíduo. Para quem ia à *Queen* atraído pela *dance music*, a *Toca* não seria um ambiente

²⁰¹ O termo “cafuçu” faz parte do jargão de muitos homossexuais da cidade, porém não tem um significado preciso. Cada um, portanto, tem a sua definição própria do que é o “cafuçu”. Rafael apresenta uma definição com a qual estou mais ou menos de acordo: “‘Cafuçu’, no meu ponto de vista, seriam pessoas que não têm educação, independente de que seja homem ou mulher. É aquele pessoal que não sabe se comportar; que têm toda instrução, às vezes têm toda instrução (até universitária), mas têm o comportamento ‘cafuçu’. Eu acho que não existe uma pessoa ‘cafuçu’, existe um comportamento ‘cafuçu’, que é aquele comportamento mal educado, de falar alto, de dar risada expressiva demais aonde você não poderia dar; de ter todo esse conteúdo e ao mesmo tempo não ter aprendido nada; estar tendo um comportamento que às vezes as pessoas mais humildes se policiam e são muito mais educadas do que alguém que já nasceu em outra educação, que tem um poder aquisitivo diferente. Esse comportamento é que eu chamo ‘cafuçu’”.

²⁰² “Bichas pintosas” é como os gays da cidade se referem àqueles homossexuais mais ostensivamente efeminados tanto nos trejeitos como na maneira com que se vestem. São os que “dão pinta”.

muito convidativo, pois lá “tocava de tudo”, mas principalmente forró, música sertaneja, axé *music* e brega.

Uma das características mais marcantes da *Toca*, insistentemente enfatizada pelas pessoas, era a atmosfera de humor contida no bar. São numerosas as situações engraçadas que se passavam na *Toca* referentes à música que tocava, ao comportamento das pessoas; às brigas entre bichas, em que cadeiras rolavam, e até ao consumo de ovo cozido. Nesse contexto, Menininha, proprietária da *Toca*, assumia um papel de destaque. Senhora sessentona, de cabelo curto, que de longe mais parecia um distinto senhor, Menininha era a figura mais cômica do lugar. Volta e meia, um amigo meu conta, às gargalhadas, quando Menininha subia em uma cadeira e esbravejava para todo mundo, pedindo ordem: “Olhe, aqui é lugar de veado e sapatão. Quem fizer baderna aqui vai se ver comigo, e eu sou perigosa!”.

A presença de homens hétero é também um dado característico da *Toca*. Segundo os depoimentos, estes homens, geralmente jovens, iam para tirar proveito das pessoas que ali se achavam. Por outro lado, esses bofes, protótipo do “homem verdadeiro” que povoa as fantasias eróticas de muitas bichas, acabava atraindo muitos travestis, que encontravam sexo com esses jovens lhes dando dinheiro ou, o que era mais freqüente, pagando-lhes bebida. Enquanto que esses travestis encontravam barreira para freqüentar a *Queen*, na *Toca* elas entrar à vontade, atribuindo ao lugar ---com um senso de humor histriônico peculiar --- um brilho todo especial. Era ali onde acontecia anualmente o concurso Miss Campina Grande Gay, com desfiles dos travestis mais caricatos da cidade.

Além do humor, porém, uma outra característica da *Toca* acabava sendo a violência promovida por algum freqüentador hétero, muitas vezes embriagado, que estava ali para roubar ou agredir alguém, como conta Alessandro:

...eu recomendo [a *Toca*] se você quiser conhecer, mas permanecer no local... porque é aberto, é perigoso. Já passei situações de estar dentro e chegarem cachaceiros ou futuros gays ou pessoas que vão se matar ou daqui a pouco vão estar na polícia como estupradores de homens. Porque uma pessoa entrar bêbada num lugar e querer espancar as pessoas, é porque você está querendo espancar o que está dentro de você, que você está vendo do lado de fora.

Josias e André também têm a mesma impressão negativa sobre o lugar:

Entre a *Queen* e a *Toca do Caranguejo* existe uma grande diferença. Eu acho que a *Toca do Caranguejo* era muito perigoso, ficava num lugar longe, o prédio era muito inóspito, um lugar muito... sei lá, acho que não inspirava muita segurança, não. E assim... era um espaço mais predominantemente para lésbicas, não tinha segurança, as

cadeiras eram uma coisa meio desorganizada, e tinha medo que acontecesse alguma coisa desagradável, como um dia, eu tava lá e aconteceu. E na *Queen*, não. A *Queen* fica mais no centro da cidade, mais bem localizada, e dá mais gay do sexo masculino; e também é um lugar que tem segurança e normalmente não se tem muita briga lá. Então é um lugar mais seguro. (Josias)

Realmente era um ambiente extremamente pesado, ia muito hétero, do qual eu não gosto; mas eu ia pela turma, pela farra, pela bagunça mesmo. E geralmente já ia acompanhado. Mas eu evitava mesmo ir, por conta de que dava um grande número de marginais, que geralmente iam para agredir, fazer algum mal. Então eu evitava ir por isso, mas não por preconceito. É pela questão da barra pesada mesmo. (André)

De acordo com os meus informantes, raramente se passava uma noite sem que houvesse alguma situação de agressão ou tentativa de assalto. Um casal de amigas sempre me recomendava a *Toca*, porém me advertiam para que eu usasse uma roupa simples e levasse apenas o suficiente para o ingresso de entrada. Quando os assaltos não ocorriam dentro do bar, se davam fora, onde muitos marginais disfarçados de moto-boys ficavam à espreita. Várias pessoas foram assaltadas ou até mesmo esfaqueadas ali, e por essa razão sempre adiei minha visita ao local.

Foram justamente as brigas, geralmente provocadas por bofes querendo extorquir dinheiro das bichas, que a *Toca* fechou suas portas. O curioso do paralelo entre a *Toca do Caranguejo* e a *Queen* refere-se ao fato de que muitos que freqüentavam um lugar evitavam o outro. Para aqueles que preferiam a *Toca* em vez da *Queen*, as pessoas eram retratadas como sendo muito metidas, que procuravam saber inclusive o perfume, a *griffe* das roupas que as outras pessoas usavam, enquanto que na *Toca* as pessoas eram mais simples e sem “frescuras”. Além do mais, os que preferiam o bar justificavam que ali havia a possibilidade de se encontrar um “homem de verdade”, com quem as bichas poderiam fazer sexo, enquanto que na *Queen* só havia bichas. Em contrapartida, aqueles que freqüentavam a *Queen* mas não curtiavam da *Toca* afirmavam que não gostavam do tipo de música que tocava lá, das pessoas feias e, obviamente, da violência. Em suma, para estes a *Toca* era um lugar de “baixaria”.

Mas é lógico que muitos freqüentavam ambos os espaços sem fazerem qualquer restrição. Ainda assim, a observação dessa barreira social estabelecida entre determinados lugares serve de base para pensar a diversidade e a instauração de fronteiras simbólicas entre os indivíduos ou grupos de pessoas homossexuais mesmo quando inseridos em um espaço urbano restrito.

André é desses que, quando quer curtir uma balada, desemboca na *Queen*, porém, quando está a fim de um programa mais tranquilo, acaba aportando no Arco-Íris. A exemplo da *Queen*, espaço favorável a interações eróticas mais quentes, o bar é um espaço de lazer e socialização que também proporciona aos seu público a liberdade de gestos espontâneos como troca de carinho, beijos, mãos dadas, e assim por diante. Normalmente os contatos entre as pessoas também são intermediados pelo olhar, pela conversa e pela performance dos atores envolvidos, porém de um modo não tão explícito como ocorre na *Queen*. Mas há os que vêm de outro modo, como Luciano: “O *Arco-Íris* eu não gosto. Eu acho muito ‘cafuçagem’. Eu acho um lugar muito... não é pobre, é um lugar muito... o pessoal não liga muito, fala coisas... fazem coisas lá que para mim não é normal. Assim... não é legal. [...] se mostrar demais, entendeu? Assim... namorar em público. Namorar que eu digo é fazer aquelas coisas ‘tronchas’ em público, essas coisas. E lá fazem isso”.

--- Beijar, abraçar? --- pergunto.

--- Não. Beijar, abraçar, isso é normal, isso é uma coisa normal. Fazem mais do que isso. “Pegação” mesmo, no popular. --- responde Luciano.

--- Na frente de todo mundo? --- pergunto.

--- Na frente de todo mundo não, né? Eles sempre procuram um lugarzinho, uma mesinha escondida, mas fazem. Eu já vi. --- responde ele.

Também para Pedro, o pessoal que frequenta o *Arco-Íris* é “mais agitado, mais banda voou”. Talvez seja por isso que muitos não gostam de frequentá-lo, como Caio:

Eu não gosto de lá, eu não sei por quê. Eu já tive lá, sabe? Mas eu não gosto. Não sei o que é, eu não sei se é o público, se é a música... Mas eu acho que o *Arco-Íris* é um ambiente que eu não quero mais voltar lá, não. Inclusive eu disse até na frente dos meninos: “para ir pra lá, não me chamem”.

Também não é uma boa idéia convidar Marcos para ir ao bar:

Antes eu ia com amigos pros bares, ouvir MPB, beber cachaça. Mas aí eu me defini que realmente não é isso que eu gosto. Então foi um período da minha vida em que eu ia pros bares. Mas hoje em dia não, não vou. Não tenho tesão. Há situações que eu vá com amigos, algum evento. Mas de minha vontade, para curtir a noite, eu não tenho paciência, eu não tenho saco para curtir bar. (Marcos)

Há quem compare o *Arco-Íris* à *Toca do Caranguejo*, considerando o tipo de música, a presença destacada de mulheres, as interações ali estabelecidas. Porém, ao contrário

da *Toca*, no *Arco-Íris* não vi travestis espalhafatosos, esbanjando humor nem registro de assaltos, agressões ou outro tipo de violência.

Ao contrário do *Arco-Íris*, o *Chopp do Alemão* não é um bar especificamente gay. Mas, que espaço na verdade poderia ser colocado nesta categoria? Vejamos o que Diego diz sobre isso:

Hoje em dia você pergunta qual não é o espaço gay? Porque eu conheço pessoas que são protestantes, vão à igreja, mas que são gays. Todos os locais aqui em Campina ou em qualquer outro lugar acaba sendo um local gay. Quando você vai no Shopping e vê, tem umas dez, quinze pessoas e, por exemplo, se pergunta: “você costuma ir a locais gay?”, vou ao Shopping, vou ao cinema... Digamos que o fluxo maior de pessoas do gênero ficam ali no *Chopp do Alemão*, porque se encontra perto da boate. Então talvez seja por isso. Mas eu não vejo como se fosse um local dito gay. Da mesma forma como acontecia no *Dr. Chopp*. No sábado você encontrava muita gente do meio gay, e lá não é um local [gay]. Agora, vizinho ao *Dr. Chopp* existia uma boate [a *One*] e, mesmo não sendo uma boate gay, muitos gays iam para a boate.

Os depoimentos que se seguem reforçam a opinião expressa por Diego:

Eu não colocaria o *Chopp do Alemão* na mesma categoria do *Arco-Íris*, não. O *Arco-Íris* é um bar predominantemente gay, e o *Chopp do Alemão* geralmente... os momentos que eu ia lá, no final do dia, sempre você vê um gay ou outro. Ou senão, quando se tem festa na boate ou nos sábados à noite. Geralmente as pessoas que vão para a boate passam primeiro lá, e, em certos momentos, acaba tendo bastante gay. Mas geralmente não é. É um bar misto. (Josias)

Ele não é totalmente um ambiente gay. Assim... os gays estão usando o *Chopp do Alemão* como um ambiente gay, porque eles vão para a boate e, até dar a hora de ir para a boate, eles dão uma passadinha no *Chopp*. Mas não é totalmente gay, não. (Pedro)

Aberto em 1955 por um imigrante alemão partidário do regime nazista de Hitler, que fugira do seu país de origem rumo ao Brasil após a derrocada do Terceiro Reich, o *Chopp* é um dos mais antigos bares da cidade em funcionamento. Durante a semana é o lugar preferido por muita gente que sai do trabalho para ali fazerem uma *happy hour*. Durante a semana, portanto, o *Chopp* não apresenta nada especialmente interessante no quesito interações entre homossexuais, sendo mais comuns relações homosociais de uma maneira mais ampla. E tudo leva a crer que o mesmo se dava inclusive nos fins de semana durante muito tempo. Contudo, desde a minha primeira incursão à *Queen*, percebi de imediato a presença expressiva de homossexuais no *Chopp* e a visível tolerância oferecida no lugar a essas pessoas.

Percebi, com o decorrer do tempo, que a inscrição do *Chopp* como importante espaço para a interação homoerótica dependia fundamentalmente de um dado elementar que

está diretamente relacionado aos fatores espaço e tempo. Na verdade, o *Chopp* torna-se um local de frequência eminentemente homossexual nas noites de sábado, e não é preciso empreender uma investigação muito elaborada para entender a origem desse fenômeno sociológico: O bar está localizado na Avenida Epitácio Pessoa, a mesma onde se encontra a *Queen*.

Ambiente agradável, com decoração tipicamente alemã, música ambiente, o *Chopp* é um espaço bastante aprazível, que não faria parte do circuito de sociabilidade homoerótica senão fosse o local onde geralmente as pessoas que estão indo à *Queen* fazem uma paradinha para tomar um chop, encontrar a turma e para ter uma idéia de quem vai estar na boate. É também ponto de encontro para quem está iniciando um namoro ou para a paquera, se bem que de uma maneira incomparavelmente mais discreta do que nos outros espaços oficialmente gay, pois, apesar da tolerância, não são permitidas no bar demonstrações explícitas de carinho entre pessoas do mesmo sexo. Um exemplo claro disso ocorreu comigo mesmo, quando um garçom deixou de me atender por eu estar beijando meu namorado.

Na verdade existe uma espécie de acordo tácito entre gays e funcionários do *Chopp*, onde os primeiros têm livre acesso ao espaço com a condição de não ostentarem um comportamento que possa vir a “chocar” os demais frequentadores. Esse comportamento traduz-se principalmente nessas atitudes explícitas de carinho como beijos, abraços, entre homossexuais.

Assim como o *Chopp do Alemão*, vários espaços comerciais aparecem como lugares que atendem a uma grande demanda homossexual mas que não são casas especificamente para gays, como o *Big Mix*, uma lanchonete localizada nas imediações do Açude Novo, centro da cidade; o *Lennon*, bar alternativo situado em frente ao Açude Velho, também no centro; além do Shopping Iguatemi. E a lista de espaços não fica por aqui: a *Arca*, no centro, o *Dr. Chopp*, etc. O fato de espaços comerciais não exclusivamente gay, porém que devem parte expressiva de sua clientela a um público homossexual conduz a uma reflexão sobre a construção social do espaço mostrando o caráter flexível das fronteiras e as regras implícitas que regem o trânsito dos indivíduos entre domínios diversos que compõem uma sociedade complexa. Além disso, um fator temporal é fundamental para esse processo, uma vez que as noites dos finais de semana tornam-se lugares, acolhendo os “novos nômades”, como diriam Almeida e Tracy, “habitantes que em suas trajetórias e circuitos reconfiguram a cena urbana”²⁰³.

²⁰³ Op. cit., p. 19

No caso desses espaços, seus frequentadores possivelmente vão imbuídos de projetos muito diferentes dos daqueles que procuram a *Queen*, o Arco-Íris ou a sauna, por exemplo. Pois, ainda que a paquera possa se dar e até o encontro com um eventual parceiro, locais como o *Chopp* e o *Big Mix* não possibilitam uma interação homoerótica tão direta quanto à que ocorre nos ambientes especificamente gay, uma vez que os códigos que regem a sociedade de um modo geral diferem sensivelmente daqueles encontrados no gueto. Quem está no *Chopp do Alemão*, no *Big Mix* ou no *Lennon*, por exemplo, estão em busca de diversão, seja através da música, do bate-papo com amigos, etc., portanto, seus projetos não devem incluir a possibilidade de encontrar um parceiro sexual, ainda que nada impeça que isso acabe acontecendo, ao menos teoricamente.

3. Entre quatro paredes na Termas Solar do Poente

Para a “comunidade gay” internacional, sobretudo em grandes cidades americanas como Nova York e São Francisco, os anos 1970 foram a década das saunas. Vivendo um clima de euforia provocado ainda pelos loucos anos 1960, que ficaram marcados como o período mais revolucionário do século passado, os gays, na esteira da liberação sexual e do fortalecimento de um movimento gay politizado, sentiam-se agora livres para dizer “sim” ao desejo homoerótico sem qualquer sentimento de culpa. Proliferava nessas grandes cidades uma infinidade de culturas homossexuais que se distinguiam pelas roupas, pelos espaços que costumavam frequentar e inclusive pela preferência por certas práticas sexuais como o S&M e o *fast-fucking*. Datam desse período também o surgimento dos *leather*, homossexuais bigodudos, trajando calças e jaqueta de couro preto, usando os inconfundíveis óculos *ray-ban* e ostentando um comportamento exageradamente masculino, numa reação ao modelo estereotipado de homossexual efeminado com o qual a sociedade insistia em identificar os gays.

Nesse contexto, então, nenhum outro ambiente melhor corporificou o projeto de vida calcado no sentimento de liberdade e na busca quase ilimitada pelo prazer do que as termas abertas exclusivamente para os homens que procuravam diversão na companhia de outros. Lembro que fiquei bastante impressionado ao ler o trecho de um livro de Anthony Giddens²⁰⁴ a respeito da interação erótica entre homens no espaço das saunas, onde um jovem, dando um depoimento, afirmara que havia transado com cerca de 50 homens em apenas uma

²⁰⁴ Giddens, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista (UNESP), 1993.

noite. Certamente esse desbunde gay, ao mesmo tempo em que veio como resultado de uma maneira nova de muitos homossexuais lidarem com sua sexualidade, favoreceu a consolidação do estigma da promiscuidade que tem pesado sobre os gays ao longo do tempo, estigma esse que veio para substituir ou simplesmente somar-se ao de doentes, depravados ou qualificativos equivalentes, que recaem sobre nós. Entretanto, numa sociedade que nunca se esforçou para esconder sua intolerância em relação aos gays, não se poderia esperar que em espaços como os das saunas os homens tivessem um comportamento recatado.

Além de favorecer o encontro erótico entre dois homens, as saunas eram espaços onde se podia encontrar profissionais do sexo, cujos serviços parecem funcionar além de tudo como um modo de neutralizar parcialmente os perigos mais profundamente sentidos, associados à prostituição de rua. Na realidade, como bem observa Richard Parker²⁰⁵, o mundo comercial gay é, em parte, uma reação à frustração gerada pela violência e pela repressão, e tem ligado explicitamente a busca por parceiros sexuais potenciais à possibilidade mais ampla de socialização e sociabilidade. O advento da AIDS, contudo, no início dos anos 1980, pôs fim a esse curto período de total desregramento sexual vivido por muitos homossexuais durante toda a década anterior, espalhando pânico e provocando o fechamento em massa das saunas em todo o mundo.

Contudo, como nenhum processo histórico é linear, ao mesmo tempo em que diversas saunas tiveram suas portas cerradas definitivamente no auge da epidemia global do HIV, muitas outras termas foram abertas, senão imediatamente após esse conturbado período, alguns anos depois. Este é o caso da *Termas do Solar Poente*, primeira sauna exclusivamente gay da Paraíba, situada no centro de Campina, na Rua Índios Cariris --- famosa na cidade por abrigar uma série de “inferninhos”---, e que foi aberta em 2001; portanto num momento bem posterior à era de ouro das termas e também ao drama da AIDS.

A primeira vez em que estive na *Termas*, fora na companhia de um amigo que queria, junto comigo, “inspecionar” o ambiente, conhecer mais ou menos a atmosfera do lugar; mas ficamos por lá durante pouco tempo e não deu para sentir o clima do lugar. Alguns meses depois, contudo, tive oportunidade de voltar à sauna com tempo suficiente para observá-la com mais vagar. Logo na entrada, para quem espera encontrar ali um ambiente tipicamente *underground*, se surpreende com a entrada do prédio, um sobrado discreto que não tem em sua fachada nenhuma insígnia exposta que possa identificar o local como uma sauna. Na recepção, discreta e iluminada, fomos, eu e o meu amigo Evandro, muito bem recebidos por um dos

²⁰⁵ Op. cit., p. 115ss

filhos de Alex, o senhor proprietário da *Termas*. Natural de Pernambuco e assumidamente gay, aparentemente Alex tem uma relação bastante tranqüila com seus dois filhos, que inclusive o auxiliam na administração da sauna e que parecem não se incomodar com a presença do seu companheiro ali. A maneira pela a qual os filhos lidam com a sexualidade do pai, somada aos atributos físicos destes, povoam a fantasia de muitos freqüentadores da sauna e alimentam especulações sobre a sexualidade dos rapazes. Para muitos, ou eles devem ser gays também ou topariam transar com outro homem em troca de dinheiro. As especulações chegam ao ponto de se duvidar a filiação dos garotos. Tanto burburinho em torno dessa questão é curioso na medida em que revela a percepção cristalizada na mente de muitas pessoas, gays ou não, de que um indivíduo “hétero de verdade” não deve tolerar o comportamento homossexual de outro, sem colocar em risco sua própria heterossexualidade. Mas deixemos a sexualidade dos rapazes de lado.

Logo que entramos, recebemos, como ocorre em qualquer sauna, uma toalha branca, um par de chinelos e a chave de um armário, onde os clientes deixam seus pertences. No primeiro ambiente, razoavelmente amplo e situado no térreo do edifício, assim que entramos demos de cara com uma bandeira do arco-íris, símbolo do movimento gay internacional, e fotos estampadas nas paredes de belos homens nus fazendo sexo. O interior da sauna é bem estruturado e, aliado ao bom atendimento que Alex e seus filhos concedem, acaba se tornando um ambiente bem aconchegante e agradável, mesmo levando em conta o fato de estarmos ali usando apenas uma toalha. Há ali espaço suficiente para uma sinuca, para as pessoas dançarem e também onde são colocadas mesas e cadeiras em torno de um bar variado e de muito bom gosto. Havia também um aparelho de TV, através do qual Alex assistia --- já que havíamos chegado cedo, antes das 19h00min --- à novela das 18 horas, mas era também onde os clientes podiam assistir a clipes musicais como os do grupo Roxette e de divas da *dance music* como Donna Summer e Gloria Gaynor, que foram os que vi naquela noite.

Enquanto estávamos à mesa, tomando um *drink*, Alex veio ao nosso encontro. Como Evandro já era freqüentador da *Termas* há um bom tempo e, portanto, mantinha uma certa relação de amizade com Alex, este dirigiu-se a ele primeiro. Depois, olhando para mim, perguntou a Evandro se aquela era a primeira vez em que eu estava na sauna. Quando Evandro respondeu-lhe afirmativamente, Alex dirigiu-me a palavra, perguntando se eu estava gostando do ambiente e dizendo para ficar à vontade. Enquanto permaneci à mesa, aproveitei para observar tanto os clientes quanto os massagistas. Pois é, além dos encontros entre os próprios clientes, a sauna também é local onde se pode acionar os serviços de algum massagista, que na realidade na maioria das vezes cumpre o papel de garoto de programa. Os massagistas

distinguem-se dos demais clientes por usarem uma toalha verde, ao invés da branca que estávamos vestindo. Logicamente esses rapazes podem limitar-se a fazer apenas uma massagem, se essa for a vontade do cliente. Todavia, o mais comum é acionar algum desses massagistas para a obtenção de sexo. Em ambos os casos, se faz necessária uma negociação muitas vezes demorada entre cliente e massagista, o qual cobra um preço diferenciado para cada atividade. Geralmente o preço cobrado por uma massagem simplesmente gira em torno de 15 reais. Porém, quando a tarefa em questão diz respeito a sexo, os valores são bem variados. Segundo Renato, que atua como massagista, o preço médio de um programa em Campina Grande gira em torno de 40 reais, o que ele considera baixo, porém compatível com o poder aquisitivo da população “consumidora”. Segundo ele, os valores podem subir, desde que se trate de um cliente oriundo de outra cidade, endinheirado e “doido por sexo”. Aí então os valores podem atingir a soma de 70 ou até 100 reais. No entanto, o que acontece mais comumente, segundo ele, é de o preço ficar abaixo até mesmo dos 40 reais. Renato me disse que, em decorrência da pechincha empreendida pela maioria dos clientes, muitas vezes o programa acaba saindo por 20, 15 reais. E de acordo com Josias, um informante que freqüentou a sauna, há os massagistas que chegam a fazer o programa de graça, pelo prazer mesmo, dependendo do cliente em questão.

Há também um acordo entre os massagistas que atuam na *Termas* e seu proprietário. Os primeiros não pagam por nenhum serviço da sauna, tendo total liberdade para consumir e fazer uso das dependências do lugar, uma vez que eles atraem clientes, o que é importante para Alex, do ponto de vista empresarial. Em contrapartida, eles encontram um lugar seguro, onde a possibilidade de encontrar algum cliente é quase certa. Contudo, não é alto o número de massagistas que trabalham na sauna. Exceto quando ocorre alguma festa, ocasião em que são trazidos massagistas de João Pessoa ou Recife, esse número não passa de quatro garotos por noite. Nessa primeira noite, por exemplo, havia apenas dois massagistas --- um número absolutamente irrisório se comparado aos cinquenta, sessenta massagistas exibindo seus corpos esculturais na sauna de Recife, por exemplo --- que se insinuavam para os clientes, fazendo com que a toalha caísse numa displicência simulada, e deixando muitas vezes a genitália ou a região glútea à mostra. Além da cor da toalha, portanto, os massagistas distinguem-se dos demais freqüentadores por uma estratégia articulada de sedução e conquista.

Assim como ocorre com os massagistas, o número de pessoas que freqüentam a sauna não é elevado. Segundo o Paulo, um dos recepcionistas da *Termas*, quando a quantidade de clientes chega a 15 ou 20 pessoas, o movimento é considerado bom. Naquela noite de sábado em que eu me encontrava lá, certamente esse número não alcançava 20 pessoas, as

quais transitavam entre o primeiro ambiente, onde eu me achava, e as demais dependências do lugar, pois adentrando mais adiante na *Termas*, ainda no térreo, passamos primeiro pelos banheiros, depois pelos armários, até chegarmos a duas saunas propriamente ditas, sendo uma seca e outra a vapor; e, na parte final do edifício, existe uma ducha coletiva, onde se pode refrescar-se tranquilamente e/ou interagir mais intimamente com alguém.

Mas, se alguém tiver qualquer surto de inibição, pode encontrar mais privacidade no andar de cima da sauna, que está dividida por uma sala de vídeo pornô gay, onde os clientes podem ficar sentados nas confortáveis poltronas “brincando” com um parceiro, que pode ser um massagista, outro cliente ou até mesmo o namorado, uma vez que muitos já vão acompanhados. Há também nessa parte de cima quatro cabines, fechadas, exclusivas para os massagistas e seus clientes; e outras quatro abertas e extremamente apertadas e escuras, em que só há espaço para um colchonete, onde os clientes podem fazer sexo entre si.

Depois de ficar sentado à mesa por um bom tempo, Evandro e eu resolvemos entrar na sauna, que ficou cheia depois que entraram umas dez pessoas mais ou menos. Evandro logo encontrou um rapaz com quem ele ficou aos beijos e abraços por ali mesmo, enquanto fiquei me divertindo com as piadas espirituosíssimas que um conhecido da boate contava. Obviamente eu já fazia idéia do que poderia acontecer ali dentro, e não tardou para que eu viesse sentir na pele o que eu temia. Nem bem sentei, senti uma mão sorradeira entrando por debaixo da minha toalha. Educadamente segurei a mão do rapaz que estava do meu lado e afastei-a; porém ele não entendeu o meu recado e insistiu. Quero deixar bem claro que não sou puritano e também não teria pudor algum em relatar qualquer detalhe mais íntimo, desde que este se desse de fato e fosse importante como dado. Só que eu não estava nem um pouco relaxado ali dentro e, o que foi decisivo, o indivíduo não me atraiu tampouco. Então fui categórico: “Cara, eu não tô a fim”. Lembro que ele deu uma gargalhada irônica e disse: “Meu Deus! Que coisa mais broxante”. Confesso que fiquei irritado com ele, e com vontade de dizer que não era pelo simples fato de estar ali que eu necessariamente deveria estar a procura de um parceiro. Passado algum tempo ele tentou novamente e eu, com uma paciência de monge beneditino, disse em tom mais firme: “Cara, eu já disse que não tô a fim. Eu estou começando a ficar irritado”. Ele parece ter se convencido e depois de um “desculpe”, foi atacar outro.

Ao sair dali, prestes a ir embora, “Eduardo” (assim vou chamar o rapaz em questão), veio ao meu encontro. Disse que era natural do município de Boqueirão, que era evangélico e só recentemente havia assumido sua homossexualidade, após seis meses de terapia. Disse também, em tom de desculpa, que só havia ficado com outro porque eu não lhe dei bola. Vendo aquele indivíduo dizendo que era evangélico, que havia lutado muito para aceitar sua

homossexualidade, ao mesmo tempo em que tentava agarrar quem encontrava pela frente, me fez pensar nos resultados milagrosos que a terapia foi capaz de produzir nele.

Passava das onze horas da noite quando saímos de lá, Evandro, “Paulo”, um rapaz que ele havia conhecido na sauna, e eu. Enquanto seguíamos em direção ao *Chopp do Alemão*, onde íamos fazer uma horinha antes de descer para a boate, Evandro teve de nos deixar no meio do caminho, pois tinha de trabalhar ainda àquela noite. Paulo e eu então rumamos para o *Chopp*. Lá chegando, mal sentamos numa mesa que ficava logo na entrada do bar, Paulo --- sem que lhe fizesse qualquer tipo de inquirição e aparentemente acometido por uma necessidade de fazer um desabafo --- começou a falar sem parar a respeito de sua vida pessoal. Detalhe: em momento algum lhe revelei o fato de que estava na sauna com fins investigativos; não que eu precisasse manter essa questão sob sigilo absoluto, mas simplesmente não achei conveniente ou necessário falar a respeito da pesquisa que eu estava desenvolvendo.

Jovem de 32 anos, Paulo mora em Solânea, município do interior paraibano, é casado e tem dois filhos. Ele relatou o conturbado relacionamento que mantém com a mulher, o fato de terem rompido o casamento durante algum tempo e que inclusive ela tentou no tribunal privá-lo do convívio com as crianças, tudo em decorrência de sua homossexualidade. Ao mesmo tempo, Paulo falava comovido do seu amor pelos filhos, mostrando com orgulho fotos das crianças que ele trazia na carteira. Paulo manteve, mesmo durante o casamento, um relacionamento estável com outro homem. Paulo afirma que sente por homens um desejo que não “consegue controlar”, que é extremamente carinhoso e apaixonado, e que agora, “solteiro”, está em busca de um novo namorado. Para ele, estar naquela noite longe da vigilância da mulher e das pessoas de sua cidade era um verdadeiro alívio, pois em Campina ele conseguia maior liberdade para extravasar seu desejo.

Após mais ou menos uma hora de um bate-papo em que atuei de maneira involuntária como mero ouvinte, seguimos para a boate, onde pude reencontrar Paulo tempos depois.

* * *

Como nunca fui assíduo freqüentador de saunas, não disponho de um *knowhow* que me permitisse estabelecer com precisão um paralelo entre a *Termas* e saunas de outras localidades. Entretanto, tendo a concordar com o que observa o antropólogo Carlos dos Santos,

que realizou um estudo sobre uma sauna no Rio de Janeiro no início da década de 1970²⁰⁶. Segundo ele, a ação que ocorre dentro de saunas de cidades brasileiras como Rio e Belo Horizonte, não é substancialmente diferente da ação verificada em lugares como Nova York, Londres ou Amsterdã, embora haja às vezes distâncias imensas no grau de abertura e nas formas de realização. Essa é a diferença básica entre a *Termas* do Poente e uma sauna gay de Recife, onde há além de um número muito superior de boys à disposição dos clientes, estes encontram uma liberdade difícil de ser obtida sem o anonimato oferecido pelas termas das grandes cidades.

Até os acordos estabelecidos no interior das saunas podem ser muito semelhantes, mesmo quando comparados em relação a cidades muito distantes umas das outras e bastante diversas quanto ao seu tamanho e ao grau de abertura das interações efetivadas. José Ronaldo Trindade²⁰⁷, por exemplo, faz a descrição de uma sauna em São Paulo que poderia muito bem ser transposta para a *Termas* sem qualquer prejuízo em sua exatidão. Segundo ele, ali toda a atenção dos clientes é voltada para os muitos rapazes de “corpos bem moldados”, vestidos apenas com uma toalha e um chinelo, quase sempre exibindo seus genitais. Quando um programa é negociado diretamente com o boy, o cliente solicita uma cabine. A sauna lucra apenas com o pagamento pelo ingresso do cliente, seu consumo lá dentro e a utilização das cabines. Para que isso aconteça, os rapazes que recorrem a essas saunas para fazer programas geralmente pagam bem menos que os clientes, sendo que, em algumas, sua entrada é livre. A diferença entre o que ocorre na *Termas* e o que Trindade observa em algumas saunas de São Paulo, por exemplo, é que enquanto em muitas delas os clientes não mantêm relações sexuais entre si, na *Termas*, assim como nas saunas de João Pessoa e Recife, por exemplo, muitos clientes vão no intuito de transar com outros clientes, em vez de pagar para ter sexo. A propósito, esse fato constitui um dado relevante que compõe o *ethos* de muitos homossexuais tanto de Campina Grande quanto de outras cidades, uma vez que ainda que muitos possam desfrutar ali dos prazeres ofertados pelos garotos de programa, vendo isso inclusive como uma forma mais segura de interação por estar longe da violência das ruas, boa parte deles dispensam esse tipo de serviço por considerar constrangedor pagar para obter sexo. Trata-se de uma espécie de código de honra ou vaidade, em que pagar por sexo funciona como atestado de *decadência física e/ou moral*, somente justificável no caso das “bichas velhas” que não

²⁰⁶ Santos, Carlos dos. Bichas e entendidos: a sauna como lugar de confronto, 1976. (mimeo.)

²⁰⁷ Trindade, José Ronaldo. Construção de identidades homossexuais na era AIDS. In: Construções da sexualidade: gênero, identidade e comportamento em tempos de AIDS/Anna Paula Uziel, Luís Felipe Rios e Richard Parker (orgs.). Rio de Janeiro: Pallas: Programa em Gênero e Sexualidade IMS/UERJ e ABIA, 2004. p. 178-9

conseguiriam um parceiro por outras vias. Assim, na *Termas*, quando um cliente aciona um massagista, muitas vezes ele procura negociar para não pagar nada, como já foi dito, ou então ambos combinam um encontro num outro local longe dali.

Como nos cinemas, muitas saunas são locais onde homens de todas as classes sociais podem se encontrar e onde os casados têm a chance de buscar atividades homoeróticas no anonimato²⁰⁸. Em depoimento a José Ronaldo Trindade²⁰⁹, João Silvério Trevisan conta que “havia uma quantidade imensa de homens casados nas saunas de São Paulo, de homens com alianças, assim chamados bissexuais”. Segundo Trindade, esse constitui um dado revelador da peculiaridade da cultura sexual brasileira, que oferece brechas para que um homem mantenha relações sexuais com outro homem sem que isso remeta à constituição de uma identidade sexual e ao mesmo tempo fornecia um significado social para as saunas, diverso daquele observado nos dias atuais, que mais se assemelha ao das cidades norte-americanas. De acordo com Trindade²¹⁰, ainda que homens assumidamente homossexuais se envolvessem sexualmente, os “bofes” também estavam ali para desfrutar dos prazeres que aqueles espaços podiam proporcionar. Com o passar dos anos, porém, essa diversificação de identidades sexuais dentro das saunas de São Paulo foi se reduzindo e uma divisão que persiste até hoje começou a se estabelecer: as saunas privadas só de bichas e as saunas de “michês”, aonde vão os homossexuais que preferem transar com bofes.

A *Termas Solar do Poente* nesse sentido é um espaço híbrido, pois, vale repetir, ali ocorrem interações sexuais tanto entre clientes e massagistas quanto entre os próprios clientes. Um fato ali observado e que me chamou bastante a atenção refere-se à quantidade de rostos novos que, como já esperava, acabei encontrando, ainda que tenha deparado também com algumas pessoas que já tinha visto antes na *Queen*. Conforme Evandro tinha me dito anteriormente, pude comprovar que vários clientes da sauna são oriundos de cidades menores mais ou menos próximas à Campina Grande, que encontram aqui uma opção de lazer e a possibilidade de conhecer um parceiro, experimentando uma liberdade que não encontram em suas cidades de origem. Paulo e Eduardo são exemplos disso.

Além disso, observei outros dois dados referentes ao perfil dos freqüentadores da sauna. O primeiro refere-se à faixa-etária dos indivíduos. Ainda que a *Termas* seja freqüentada por muitos rapazes jovens, na casa dos vinte e poucos anos, constatei uma presença significativa de homens mais velhos, alguns deles aparentando uma idade superior aos 50 anos.

²⁰⁸ Green, op. cit., p. 401

²⁰⁹ Op. cit.

²¹⁰ Op. cit.

Dos cerca de 15 clientes que encontrei nessa primeira noite, cerca de metade dos homens se enquadravam nesse perfil. O segundo dado diz respeito justamente à significativa frequência de homens casados, pais de família, dos quais muitos certamente passariam acima de qualquer quanto à sua homossexualidade. Esses homens dificilmente serão vistos em qualquer espaço da cidade abertamente gay, uma vez que optaram por manter uma certa imagem perante a família e a sociedade, levando assim uma vida dupla. Esses homens que mantêm uma vida dupla, isto é, que não informam sua condição à esposa ou outros familiares, padecem, como já observou Pollak²¹¹, de uma grande limitação de sua vida sexual. Incompreendidos pelo cônjuge, incompreendidos por seus semelhantes, que não aceitam esse “gesto de acudado”. Ele é levado, seja a viver abertamente a homossexualidade por ele reivindicada, seja a viver uma vida dupla, ainda mais controlada, porque ele mesmo se tornou seu próprio “o que é que vão pensar?”. Esses homens ilustram bem a discrepância ou complexa negociação que muitas vezes envolve o processo de construção e vivência de sua identidade ou de um traço identitário específico. Além disso, a escolha por um determinado lugar, onde esses homens sentem-se à vontade para vivenciar seu desejo homoerótico evidencia uma vez mais a questão do trânsito e da fronteira que se dão entre os espaços socialmente instituídos. Onde um indivíduo delineia uma identidade, um outro esbarra num veto. A sauna é um espaço fundamentalmente masculino, onde nem mesmo travestis são aceitos. Na verdade, como coloquei anteriormente, travestis nunca são bem vindos em qualquer lugar, pois, como Marcos colocou, “onde tem travesti, tem confusão”. Lembro que certa vez, quando estava na Associação dos Homossexuais de Campina Grande (AHCG), na ocasião de um sorteio de entradas para a sauna, Vanessa, jovem travesti que tive oportunidade de entrevistar depois, foi uma das contempladas. Porém, ela teve de trocar seu ingresso na sauna por um outro prêmio. Motivo: travestis estavam proibidos de entrar ali. Obviamente procurei saber de imediato a razão para que se desse tal proibição. Segundo Davi, presidente da AHCG, o problema era que os travestis ficavam andando pela sauna com os seios à mostra, e reagiam com agressividade quando coagidos a cobri-los.

Constatei também a existência de uma ambigüidade marcante que o espaço da sauna implica. Como coloquei, muitos homens freqüentam esse tipo de espaço atraídos tanto pela facilidade e privacidade com que encontram parceiros sexuais, quanto pela segurança proporcionada pelo lugar. Este é o caso de Rafael, que mesmo considerando a sauna como um lugar “que não faz muito bem”, freqüenta sem nenhum constrangimento:

²¹¹ Op. cit., p. 36-7

Eu acho que sauna não é uma coisa que me faz muito bem. A não ser que seja uma boa sauna, mesmo. Se eu tiver realmente com necessidade, eu acho muito melhor ir para lugares específicos do que você estar se arriscando. Então sauna é uma coisa mais interessante. Você não precisa perguntar o nome... Você faz muito como o Pequeno Príncipe: não precisa saber quem é, onde trabalha e onde mora, que são as perguntas normais; que as pessoas acham que essas respostas dão uma certa esperança. Não é bem assim. Eu acho que sexo é uma coisa legal e quando eu sinto vontade de fazer, não importa em que lugar ou com quem, [desde] que seja seguro. Não tenho esse tipo de preconceito. Pode ser com dinheiro ou sem dinheiro, vai depender muito do que eu estiver sentindo na hora. Mesmo que alguém critique ou que ache absurdo, que me veja de uma forma totalmente horrorosa; mas essa opinião alheia não me influencia, não.

Contudo, a maioria dos meus informantes não pensa desse modo. Uma vez que a sauna é um espaço reconhecidamente sexual, ou seja, onde as interações são tendenciosamente voltadas para o sexo, ao contrário dos espaços comerciais gay já descritos, é comum ouvir de muitos gays comentários do tipo: “Mesmo estando solteiro, não gostaria muito de ir à sauna. Acho um ambiente... pelo menos aqui em Campina, não é muito legal”, ou então “Eu não sou muito de frequentar a sauna, até porque eu não gosto. Porque lá é uma ‘pegação’ triste, triste”²¹². Antônio também afirma que não iria à sauna. Segundo ele, porque “quem vai numa sauna vai para transar sem compromisso nenhum, sem ter sentimento nenhum, só o sexo pelo sexo. Eu estou querendo um relacionamento sério, e com uma sauna é uma contradição”. E Pedro me disse que não tinha coragem de ir à sauna por temer “pegar alguma doença”. Quanto a Alessandro, para ele a sauna não passa de um “prostíbulo chique”:

Assim como para os héteros, para o homo a sauna acaba sendo um prostíbulo chique. Você pode ir pra sauna por achar legal, porque a pele fica macia ou para pega um garoto de programa e fazer sexo ali mesmo. Eu encaro como um ambiente de prostituição. A proposta da sauna é interessante, mas não para os fins que ela leva hoje em dia. Eu só fui para sauna de academia, só para testar, mesmo. Não “viajei” muito, não. Mas tive experiência de amigos que estavam em casal, aí chega um garoto de programa, aí põe o pênis no meio das pernas de um, oferecendo um programa dessa forma. Então já baixou o nível, é agressivo mesmo, tanto para homo quanto para hétero. A sauna é uma prostituição disfarçada, eu não acho um ambiente legal, não.

4. Praças do Centro: ...e os novos flâneur continuam numa boa.. (será?)

Praças públicas são sempre um lugar interessante para ser observado de um ponto de vista sociológico, dada a diversidade de pessoas que por meio de suas trajetórias e demarcações do espaço via sociação, conferem ao lugar um caráter de mosaico. Olhá-las a partir dos

²¹² Trechos dos depoimentos de Luciano e Lúcio, respectivamente.

processos variados e dinâmicos de apropriação simbólica que nelas se dão por atores ou grupos, proporciona verdadeiro deleite antropológico. Em qualquer cidade que seja, da megalópole mais cosmopolita à cidadezinha mais provinciana, as praças constituem um locus privilegiado de interações sociais. São velhos sentados sobre os bancos, jogando conversa fora; estudantes que acabaram de sair da escola ou estão gazeteando a aula, jovens paquerando ou tendo o primeiro encontro, engraxates, “trombadinhas”, religiosos fanáticos, manifestações artísticas ou políticas, e assim por diante. Como observou Marluci Menezes²¹³, as praças são localidades criadas tanto por atributos temporais quanto espaciais de seus frequentadores, sendo definidas pelas atividades e movimentos diários destes. As diferenças dos usuários das praças, relacionadas a fatores como classe social, gênero, idade, etnia, além de suas respectivas atividades sociais, também são responsáveis pela instauração de limites espaciais. Nesse sentido, concordo quando com Menezes ao reconhecer a importância de compreender praças públicas no contexto de uma microgeografia cotidiana a partir da observância das dinâmicas sócio-espaciais como processos de criação e recriação constante dos espaços.

Quando estamos tratando de espaços de múltiplos usos como praças, a primeira tarefa que se impõe consiste em delimitar as unidades significativas para observação e análise, como coloca José Guilherme Magnani²¹⁴, uma vez que as discontinuidades significativas no tecido urbano não são o resultado de fatores naturais. Segundo Magnani, essas discontinuidades são produzidas por diferentes formas de uso e apropriação do espaço. Ruas, praças, edificações, viadutos, esquinas estão lá, com seus usos e sentidos habituais. De repente, tornam-se outra coisa: a rua vira trajeto devoto em dia de procissão; o viaduto é usado como local de passeio a pé; a esquina recebe despachos e ebós, e por aí vai. Na realidade são as práticas sociais que dão significado ou ressignificam tais espaços, através de uma lógica que opera com muitos eixos de significação. Quando, porém, algumas das práticas sociais que estão na base desses sistemas de classificação tornam-se recorrentes, com usos mais regulares e reconhecíveis, permitem estabelecer novos recortes e trabalhar com outras categorias²¹⁵.

Neste caso, dado o caráter basicamente aberto e fluido que as praças apresentam, poderíamos dizer que elas são o que Michel de Certeau²¹⁶ chama de “lugares praticados”, que se contrapõem à noção de lugar como uma unidade física concreta e inerte. O lugar é a ordem segundo a qual os diferentes elementos que compõem materialmente a realidade organizam-se

²¹³ Menezes, Marluci. Do espaço ao lugar, do lugar às remodelações sócio culturais. In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 6, n.13, junho de 2000. p. 155-175

²¹⁴ Op. cit., p. 38-9

²¹⁵ Idem, Ibidem.

²¹⁶ Certeau, Michel de. A invenção do Cotidiano (vol.1- Artes de fazer). Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

uns em relação aos outros, segundo eixos precisos, abarcando uma configuração instantânea de posições e implicando uma indicação de estabilidade, já que os elementos considerados acham-se uns ao lado dos outros, cada um situado num lugar próprio e distinto. Diferentemente do lugar, porém, o espaço não possui unidade ou estabilidade. Ao contrário, o espaço é constituído pelo cruzamento de móveis, sejam eles corpos ou fragmentos, e animado pelo conjunto dos movimentos que aí se desdobram. Ele é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar em torno da unidade polivalente de programas conflituosos. “Onde o mapa demarca”, diz Certeau, “o relato faz uma travessia. O relato instaura uma caminhada e passa através. O espaço de operações que ele pisa é efeito de movimentos: é topológico, relativo às deformações de figuras, e não tópico, definidor de lugares. O limite aí só circunscreve o modo de ambivalência. Ele mesmo, um jogo duplo. Entrega o lugar ao estranho que na aparência lança fora. Ou então, quando marca uma parada, não é estável, segue antes as variações dos encontros entre programas. As demarcações são limites transportáveis e transportes de limites”²¹⁷. Em suma, enquanto o lugar é identificado, o espaço é efetuado.

Só assim, pensando locais públicos basicamente como lugares praticados, podemos compreender como muitos deles tornaram-se pontos de fundamental importância para muitos homens interagirem com outros, isso ao longo da história. Já no ano de 1901, por exemplo, no Rio de Janeiro, época em que a arte de flunar ainda era muito difundida na cidade, o cronista carioca Luiz Edmundo assim descreve uma cena típica dos parques públicos daquela cidade: “Depois de oito horas da noite, moços de ares feminis, que falam em falsete, mordem lencinhos de cambraia, e põem olhos acarneirados na figura varonil e guapa do Senhor D. Pedro I, em estátua”. João do Rio, encarnação do autêntico *flâneur*, perambulando pelas ruas e morros cariocas, complementa a descrição feita por Luiz Edmundo: “E haveis de ver sujeitos nervosos que entram desconfiados... aproximam-se [sic] de um, do outro, rodam como milhafres, ciciam propostas de arrepiar, metem-se na sombra com criaturas que a tudo se prestam”²¹⁸.

O próprio João do Rio dá sua definição do flunar: “Flunar é ser vagabundo, é ser basbaque e comentar, ter o vírus da observação ligado ao da vadiagem. Flunar é ir por aí, de manhã, de dia, à noite...”²¹⁹. Essa imagem do *flâneur* lembra a do delinqüente, descrita por Certeau: “O delinqüente só existe deslocando-se, vive nos interstícios dos códigos que

²¹⁷ Op. cit., p. 215

²¹⁸ Ambos os trechos foram extraídos de Green, James. Op.Cit., páginas 61 e 97-8, respectivamente.

²¹⁹ Apud Green, op. cit., p. 98

desmancha e desloca. A opacidade do corpo em movimento, gesticulando, andando, gozando, é que organiza indefinidamente um ‘aqui’ em relação a um ‘alhures’, uma ‘familiaridade’ em confronto com uma ‘estranheza’. É um lugar praticado”²²⁰. A arte da *flânerie*, que consistia em perambular pela cidade para ver e ser visto, fora largamente difundida no começo do século passado nas grandes cidades brasileiras, como Rio e São Paulo, por muitos “frescos” e “fanchonos” que tinham de esconder suas predileções sexuais. Como afirma Green²²¹, a idéia de encontros sexuais anônimos em espaços públicos talvez pareça estranha a muitos leitores de hoje, mas para a maioria dos homens sexualmente atraídos por outros homens naquela época, esses encontros eróticos aleatórios constituíam um dos únicos meios de conhecer parceiros em potencial. Para alguns, esses espaços públicos alternativos se tornaram necessários para a realização sexual. Para outros, o próprio desafio da caça, o erotismo inerente à sedução, a emoção do encontro fugaz, do perigo sempre presente aumentavam o prazer de estar no parque.

Na bibliografia voltada à descrição de espaços comerciais ou públicas de intensa socialização homoerótica não é difícil encontrar análises mais ou menos detalhadas de praças e parques públicos como lugares de privilegiados no sentido de favorecer interações fraternais ou sexuais entre homossexuais. Em seu estudo sobre a homossexualidade masculina no Brasil, James Green²²² descreve extensamente as praças Tiradentes (antigo Largo do Rossio), no Rio de Janeiro, e o Vale do Anhangabaú, em São Paulo, que funcionaram como importantes pontos de encontro de homossexuais durante todo o século 20, sobretudo no período anterior ao processo de formação de diversas culturas homossexuais, que levou à abertura de bares e outros espaços comerciais voltados exclusivamente para uma clientela gay. Além de favorecer encontros sexuais anônimos e fortuitos, essas praças desempenharam importante papel no sentido de promover processos de socialização entre seus frequentadores homossexuais, sobretudo entre aqueles indivíduos de baixa renda, que dificilmente teriam acesso a essa forma de encontro social/sexual em outro espaço²²³.

Tornou-se clássico o trabalho de Laud Humphreys²²⁴ sobre a interação erótica impessoal entre homens em espaços públicos, especialmente de parques de grandes cidades norte-americanas como Chicago. Realizado no início da década de 1950 por este pastor nada

²²⁰ Op. cit., p. 217

²²¹ Op. cit., p. 98-9

²²² Op. cit.

²²³ Op. cit., p. 53

²²⁴ Humphreys, Laud. A transação da sala de chá: sexo impessoal em lugares públicos. In: A observação sociológica: uma estratégia para um novo conhecimento social/Matilda White Riley e Edward E. Nelson (orgs.). Rio de Janeiro: Zahar Editores, s/d. p. 149-160 (Biblioteca de Ciências Sociais)

ortodoxo, esse estudo mantém-se em impressionante atualidade, como demonstra o trecho a seguir:

Muitos homens --- casados ou não, com identidades heterogêneas ou com auto-imagens homossexuais --- procuram esse sexo impessoal que afasta os envolvimento, ensejando emoções sem responsabilidades. Há inúmeros ambientes para a realização desse tipo de atividade desviante --- balcões de cinemas, automóveis, lugares ermos --- mas poucos oferecem as vantagens garantidas a esses homens pelos banheiros públicos. As salas de chá, nome por que são conhecidas essas instalações na linguagem da subcultura homossexual, tem diversas características que as tornam atrativas como locais próprios para encontros sexuais sem envolvimento... São acessíveis, facilmente reconhecíveis pelo iniciado e apresentam pequena visibilidade pública. As salas de chá oferecem assim as vantagens de um ambiente ao mesmo tempo público e privado. São suficientemente disponíveis e reconhecíveis para atrair um grande volume de parceiros sexuais em potencial, oferecendo oportunidade de ação rápida com um sem-número de homens. Somadas à privacidade relativa desses ambientes, essas características aumentam a impessoalidade da interação protegida.
225

Na realidade, como já observou Parker, praticamente qualquer espaço público pode se tornar um *locus* para a interação homoerótica, onde praças, parques e banheiros públicos adquirem significado erótico, misturando prazer e perigo num jogo quase constante de “caça” e “pegação”²²⁶. De acordo com Parker, a partir do desenvolvimento de relações relativamente impessoais e anônimas em sociedades mais urbanizadas durante o século 20, o espaço complexo da cidade tornou-se mais “erotizado ou sexualizado”, quando ruas, cinemas, praças e parques, além de outros lugares públicos da cidade foram instituídos como palcos para contatos homoeróticos relativamente impessoais. No caso do Brasil, Parker²²⁷ se surpreende com a relação existente entre homossexualidade e espaço público, na medida em que uma “tendência homoerótica oculta” permeia a vida urbana, sem contudo levar à formação de guetos ou bairros gay bem definidos, como os que são encontrados em algumas cidades americanas e européias.

A transformação homoerótica do que seria o espaço público (heteros)sexual é essencial para um processo mais geral, em que contornos de um mundo gay são cinzelados no fluxo da vida diária no Brasil. Com seu caráter espacialmente fluido e móvel, pode parecer que é um alicerce improvável para a construção de uma comunidade sexual distinta e organizada; mas constitui uma parte importante de uma cultura sexual mais ampla organizada, acima de tudo, em torno de um conceito de diferença sexual. E se essa inscrição homoerótica do espaço que seria público e teoricamente hétero quase sempre parece particularmente fluida, pelo

²²⁵ Op. cit., p. 148-9

²²⁶ Parker, op. cit., p. 74

²²⁷ Op. cit., p. 89-90

menos em alguns casos, pode também assumir uma forma mais concreta e definida através do que pode ser descrito como a territorialização de áreas específicas e a concretização de culturas sexuais.

Inicialmente, contemplava em meu projeto de pesquisa apenas a Praça da Bandeira como espaço público de interação homoerótica, por ser reconhecidamente (ao menos para os indivíduos de um determinado grupo relativamente exclusivo ou instaurado a partir de certos valores e interesses comuns) uma área de paquera e encontro de amigos, o que pode ser observado mais claramente nos finais de tarde e durante boa parte da noite em qualquer dia da semana. Sempre que passava por ali, muito antes de dar início a esta pesquisa e mesmo não permanecendo lá por muito tempo, observava os grupinhos de amigos que se formavam. E já sabia, por meio de relatos de amigos, que ali era um espaço de forte interação homoerótica. Durante a pesquisa vi que não era exagero, pois a paquera corria solta e se dava em profusão. Lembro que em certo momento Gilberto Velho²²⁸ escreveu sobre a importância do olhar na sociedade brasileira. Segundo ele, o modo como nos olhamos em público, como tocamos estranhos na rua e o uso acentuado do contato corporal para estabelecer relações é uma característica da sociedade brasileira, onde as relações pessoais desempenham um importante papel na esfera pública.

Além de favorecer a paquera, a praça também funciona como importante ponto de encontro com os amigos, o que é fundamental para o processo de auto-aceitação da homossexualidade pelo qual passam muitos indivíduos. Esse é o caso de Alessandro, que se “encontrou” a partir do momento em que começou a frequentar a Praça da Bandeira:

Passei épocas e épocas na Praça da Bandeira, passei quase um ano lá, meio para me entender. Eu via todos os públicos do gênero e ficava conversando, aí fui descobrindo os lugares. Eu queria pessoas parecidas comigo.

As praças desempenham um importante papel nesse sentido por inserir os indivíduos de um modo geral a um determinado grupo. No caso de muitos gays, mais especificamente, o espaço da praça instaura e revela uma extraordinária capacidade de muitos homossexuais de criar uma solidariedade muitas vezes baseada em preocupações e gostos compartilhados e a despeito das tensões internas e posturas divergentes perante a homossexualidade. Essa solidariedade revela uma enorme capacidade para a criatividade e produção de prazer. Nesse

²²⁸ Velho, Gilberto (org). Antropologia urbana: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999. p. 99

sentido, a companhia dos colegas proporciona pelo menos alguma forma de proteção contra a hostilidade e opressão que ainda se tem de enfrentar diante do mundo social mais amplo.

No decorrer da pesquisa descobri, além da Praça da Bandeira, outras praças no centro da cidade que funcionavam como pontos de interação homoerótica. A Pracinha do Sossego, também conhecida pelos seus freqüentadores como “Pracinha da Morgação”, parece cumprir um papel bastante similar ao da Praça da Bandeira no sentido de promover uma sociabilidade fundada em relações de amizade. Carlos, que à época da nossa entrevista ainda estava em intenso conflito com sua sexualidade, conta que foi ali, na “Pracinha da Morgação” que ele encontrou pessoas “que são eu”:

Quando eu me achei, quando eu me senti bem mesmo, foi quando eu encontrei com um menino que eu queria namorar aqui em Campina. A gente foi lá para a “Pracinha da Morgação”, aí tinha umas meninas novinhas homossexuais. Eu me sentia um bocado bem, porque eu podia falar; eu me senti bem. Apesar de que eu não tinha tanta intimidade, mas são as pessoas que são eu, as pessoas que sou eu, entendeu?

Como podemos observar, essas pessoas encontram nas praças a possibilidade de partilhar com outros indivíduos experiências diversas, tomando contato com certo vocabulário, determinados gostos e modas, além de preferências e hábitos sexuais em comum. Nesse sentido, inevitavelmente ocorre o fenômeno de agrupamento social que une, ao mesmo tempo que afasta certos indivíduos da convivência com outros. Na Praça do Sossego, por exemplo, são encontrados jovens geralmente de classe média, que dificilmente freqüentam a *Queen* ou qualquer outro espaço predominantemente gay na cidade. Enquanto que boa parte dos jovens que circulam pela Praça da Bandeira estão inseridos no contexto do circuito de sociabilidade homoerótica. Um outro dado diz respeito ao fato de que, somada a uma possibilidade de solidariedade, as praças são também pontos de intensa atividade sexual entre muitos freqüentadores gays. Como observou Richard Parker²²⁹, em todos os cenários sociais, e particularmente nas grandes áreas urbanas, existem uma geografia sexual complexa e um alto grau de conhecimento local das especificidades deste terreno. Algumas áreas da cidade são inevitavelmente os territórios da prostituição feminina, outros para encontros e interação sexual de casais de homens e mulheres jovens, e assim por diante. Em poucos casos, afirma Parker, as complexidades da geografia sexual são tão elaboradas quanto na homossexualidade masculina, onde a territorialização (ou desterritorialização) do espaço sexual é quase sempre bastante complexa.

²²⁹ Op. cit., p. 89

Descobri a pertinência do que Parker constata durante meu percurso investigativo, quando deparei com uma dificuldade imensa para traçar os contornos topográficos que abarcassem todos os espaços públicos de interação sócio-sexual entre homossexuais, pois aos poucos fui descobrindo que muitos espaços que eu não podia imaginar eram apropriados por muitos homossexuais com fins sócio-sexuais. Este é o caso dos banheiros da Rodoviária Nova e do Shopping Cirne Center, além do não tão surpreendente Parque do Açude Novo. É nesse contexto que aparece também a Praça Clementino Procópio, onde a interação é, na maioria dos casos, mais diretamente sexual. Trata-se da “pegação”, prática que geralmente envolve felação, masturbação a dois e até o coito, propriamente, o que se dá tanto nos banheiros da praça quanto ao ar livre. Os adeptos da “pegação” seguem um ritual mais ou menos preciso, como colocar a mão sobre os órgãos genitais ou os expor em estado de ereção, de modo que fiquem claramente visíveis para quem passa. Esse ritual parece não ter mudado muito com o tempo, como mostra James Green, falando de uma situação tão comum no começo do século passado quanto nos dias atuais:

*Demorar-se nos mictórios, tocando ou estimulando os próprios genitais, transmitir aos outros sinais de interesse e disponibilidade, são meios rápidos e anônimos para atrair potenciais parceiros sexuais. Os banheiros públicos ofereciam um acesso fácil a um grande número de homens, num espaço relativamente privado, para contatos sexuais rápidos. Os homens que não se identificavam como homossexuais e que ainda assim apreciavam atividades homoeróticas podiam encontrar parceiros interessados nesses locais.*²³⁰

A descrição de Green lembra muito a já citada constatação feita por Humphreys. Na realidade, não é de hoje que mictórios de praças e parques da cidade funcionam como pontos de interação sexual entre homens, dado seu caráter eminentemente impessoal e anônimo. Porém anônimo em relação às pessoas da sociedade de um modo geral, uma vez que qualquer transeunte que esteja caminhando em torno da praça dificilmente saberá que ali é um ponto de intensa atividade sexual. Contudo, para a maior parte dos indivíduos da subcultura homossexual da cidade, mesmo que não frequentem a Clementino Procópio, sabem do que acontece por ali.

No que diz respeito à interação praticada na Clementino Procópio, é curioso o caráter ao mesmo tempo oculto e (potencialmente) exposto dos jogos de sedução, onde o próprio contato físico é essencial e onde o código verbal se realiza através de outras linguagens

²³⁰ Op. cit.

mais ambíguas, porém bastantes sugestivas. Como observa Hooker²³¹ e de acordo com o que pude ver, o código principal do primeiro contato dá-se irremediavelmente através do olhar. Sua estrutura, no entanto, é complexa, exigindo o reconhecimento mútuo da identidade sócio-sexual, da intenção e do acordo. Nesse contexto o erótico assume dois importantes papéis, um endógeno e outro exógeno. O primeiro diz respeito ao contato entre corpos, envolvendo carícias, jogos de sedução, onde o erótico funciona de uma maneira geral como elemento societário importante entre os indivíduos envolvidos. Entretanto, esse elemento, ao mesmo tempo em que age internamente como elemento socializador, serve também a muitas daqueles que não fazem parte do público freqüentador como critério de distinção entre as áreas da cidade, definindo negativamente regiões da cidade consideradas marginais e nitidamente visíveis, como os territórios de “pegação”, de drogados ou prostitutas. Por outro lado, o erótico muitas vezes se mostra em contatos quase mecânicos entre homens. Nesse caso, a capacidade de sedução torna-se fundamental, ainda mais numa sociedade onde a masculinidade está diretamente relacionada à conquista.

Rodrigo tem 22 anos e freqüentou bastante tanto a Praça da Bandeira como a Clementino Procópio. Considero interessante reproduzir aqui um trecho da conversa que tivemos sobre sua experiência nesses espaços:

- Freqüentar praça é uma coisa que você gosta ou já gostou?
--- Não. Já gostei. Nos meus 15 anos eu ia muito à praça, ia até demais. Eu deixava de estudar para ir para a praça. E hoje não, hoje eu não gosto mais. Eu passo na praça (é difícil eu passar), mas eu não gosto de jeito nenhum de estar na praça, sentado. --- ele responde. Então pergunto:
--- O que é que rolava na praça?
--- Rolava muita “pegação”. Demais! Quando eu era novinho, né? Porque agora eu estou com a idade um pouco avançada. Rolava “pegação”. Eu chegava de meio-dia e ficava até cinco horas da tarde. Mas eu não saía com ninguém. Os “coroa” é que davam em cima de mim.
--- Ai rolava lá na praça mesmo? --- pergunto.
--- Era, mas eu não saía. Só era conversa, a gente trocava telefone, mas não saía com nenhum. --- Então peço para ele esclarecer melhor:
--- Espera aí, não rolava “pegação” contigo, as pessoas é que faziam “pegação”, mas você nunca fez?
--- Nunca fiz. Eram eles que chegavam para mim.
--- Você tem alguma coisa contra quem faz “pegação”? --- pergunto.
--- Eu acho feio você estar numa praça, você estar paquerando com uma pessoa, aquela pessoa chegar até você... Eu acho ridículo.
--- Por que ridículo? --- pergunto.
--- Porque eu acho feio. Você ir arrumar namorado numa praça?! É muito horrível isso.
--- Qual era a praça, a da Bandeira ou a Clementino Procópio?
--- As duas. Era trinta minutos numa e trinta minutos na outra.

²³¹ Apud Guimarães, op. cit., p. 88

principalmente em seus últimos anos de funcionamento, e por isso atraía um enorme público de homens interessados em encontrar um parceiro com fins sexuais. Segundo o antropólogo Eriosvaldo Lima Barbosa, que em meados da década de 1990 realizou uma pesquisa ali, existia uma organização estrutural do espaço interno do cinema, a qual era reconhecida por seus atores e implicava códigos diversos com significados precisos. Os homens que ficavam nas primeiras filas laterais, por exemplo, assinalavam sua disponibilidade para o sexo, enquanto vários outros --- reconhecidamente gays ou supostamente heterossexuais dispostos a interagir sexualmente com outro homem --- ficavam recostados às paredes da entrada do cinema, tocando o membro em estado de ereção, de modo que os passantes inevitavelmente tinham de passar roçando neles.

A propósito, vale lembrar que, assim como parques e praças públicas, os cinemas sempre funcionaram como pontos de encontro entre homens interessados em outros homens para sexo de maneira rápida e impessoal. No Brasil, alguns cinemas ficaram famosos nesse sentido, como o ÍRIS, no Rio, o Oásis e o Art Palácio, em São Paulo; onde muitos homens podiam escapar do trabalho durante o intervalo para o almoço e ir em busca de um parceiro para um contato sexual furtivo. O Cine Capitólio foi fechado em 1994, ironicamente depois de exibir Filadélfia. Mesmo com seu fechamento, porém, suponho que se estabeleceu a tradição de uma forma particular de interação erótica entre os indivíduos que o freqüentavam, a qual se mantém ainda hoje na Clementino Procópio.

A conversa que travei com Denílson ajuda a melhor esclarecer a ligação supostamente existente entre o Cine Capitólio e a “pegação” que acontece na Clementino Procópio, além de proporcionar uma melhor visão sobre o perfil dos freqüentadores da Praça e seus horários de atuação. Segundo ele, “tem os meninos de rua lá, tem os ‘trombadinhas’ que ficam lá e fazem por dinheiro. Também têm os ‘coroas’ que vão lá atrás, e tem os gays também. Então é mais forte os gays que vão mesmo fazer sexo por sexo, não sexo por dinheiro. Agora, lógico que tem gay que paga a alguns ‘trombadinhas’ e coisas do tipo. Mas não é o meu caso”. Denílson afirma também que existem vários horários para a prática da “pegação”, o que implica uma estratificação do público freqüentador pautada basicamente na questão etária:

Tem vários horários para “pegação”, para praça, coisas do tipo. Então, geralmente de dia, são os mais jovens. E à noite, são os mais velhos, que têm 25, 26 anos, assim pra lá. Então à noite, geralmente quando acontecem essas “pegações”, é gente que tem mais idade. Eu já vi gente de quarenta, quarenta e poucos, trinta e poucos [anos], entendeu?

Repeti-lhe então a pergunta que havia feito antes a Rodrigo: Durante o dia rola “pegação”? Ele respondeu: “Comigo nunca rolou, mas eu fiquei sabendo que existia, antigamente existia. Tinha o cinema, tinha o antigo cinema aí [está se referindo justamente ao Cine Capitólio], que o povo falava que tinha ‘pegação’. Tinham os banheiros, até da praça mesmo, que eles iam pra lá. Mas comigo nunca rolou de dia, não”. Insisti então sobre a questão da ligação entre o cinema e a “pegação” na Praça, perguntando se havia alguma relação entre os dois espaços e as práticas sexuais que se davam em ambos:

Tem. Porque geralmente... aí volto a dizer, tem os horários. Tem as bichas que têm os horários. As jovens ficam na Praça da Bandeira, que é a praça de cima. E à noite ficam as [bichas] mais antigas, que ficam na Praça Clementino Procópio, que é a do cinema. Então é muito próximo, eles ficam ali do lado do cinema, porque é ali que acontece. Me falaram que faziam filas e filas lá pra assistir, justamente por causa da “pegação”. Aí, como acabou o cinema, acho que deve rolar, né? Apesar de que praça, já sabe. Toda praça tem “pegação”, né?

Denilson foi um freqüentador assíduo de praças, para conversar com o pessoal e muitas vezes também com objetivos sexuais, porém hoje ele vê o quanto perdeu no tempo em que vivia nas praças e acredita que, principalmente para aqueles que querem encontrar um parceiro sério, a prática da “pegação” não é uma coisa legal, como ele mesmo diz:

Eu já fui [às praças], já passei, já sentei, conversei, mas eu não acho legal, não. Porque você se priva de muita coisa, você se priva de aprender muitas coisas. Eu falo por mim, já sentei, já parei muito tempo para conversar, e isso fez com que eu atrasasse muitas coisas da minha vida que eu podia adiantar, podia colocar para frente e eu não coloquei. Por quê? Porque eu ficava conversando com o pessoal em praça, entendeu? Eu acho que não é legal. [Sobre “pegação”] É uma coisa muito perigosa, e eu não acho legal. Pelo meu conceito, que eu estou procurando uma pessoa legal, eu acho que em “pegação” você não vai encontrar, entendeu?

Josias partilha da opinião expressa por Denilson quanto à “pegação” e ao “caráter” de quem a pratica:

Eu acho que as pessoas que fazem isso estão a fim de aventura, não estão a fim de coisas mais sérias; então acabam se prestando a esse tipo de prática, saem para fazer “pegação”... Na verdade estão a fim mais de um divertimento, estão a fim mais de sexo mesmo. Eu não acho uma coisa bem-vinda, eu não namoraria com uma dessas pessoas que fazem “pegação”. Eu não acho que é uma coisa muito boa para o caráter da pessoa, não.

André conhece várias pessoas que fazem “pegação”, contudo ele particularmente não gosta de uma prática considerada por ele como “volúvel”:

Eu não gosto. Se você quer saber minha opinião, eu não gosto. O que eu penso a respeito [de quem faz] é que eles buscam o que gostam. Se acham que isso é uma forma de diversão, de prazer adquirido, então têm mais é realmente que buscar. A gente busca aquilo que gosta. Mas eu, particularmente, não gosto. Não vejo para mim boa opção, não. Eu não gosto de ser volúvel, então acho que rola muito disso nesses pontos.

Vale dizer que boa parte dos freqüentadores de praças com finalidades sexuais é formada por indivíduos de baixa renda, o que os submete a uma tripla estigmatização que se dá a partir de muitos sujeitos da própria cultura homossexual: por serem vistos como “promíscuos”, “pobres” e... “desocupados”, como Josias faz questão de enfatizar: “Têm algumas bichas espalhafatosas; outras que estão lá, que às vezes não têm nada o que fazer, que são pessoas meio desocupadas, que estão direto na praça e que não têm o que fazer. E assim, não só como gay, mas como pessoa, eu não tenho muita afinidade com pessoas que são desocupadas, que nem sempre são boas companhias”.

Confesso que o estudo das praças constituiu a parte mais delicada e difícil de todo o processo de pesquisa, dado o caráter liminar e por isso mesmo perigoso que é atribuído ao lugar. Admito ter sentido grande desconforto em permanecer sobretudo na Clementino Procópio. Em primeiro lugar pelo receio de sofrer alguma tentativa de assalto ou qualquer outra forma de violência, nas altas horas da noite. Em segundo lugar, e neste caso trata-se de uma preocupação diretamente ligada aos meus valores, estava incomodado com a possibilidade de ser tão estigmatizado quanto as outras pessoas que ficavam nas praças que, como coloquei, normalmente são vistos como promíscuos e coisas do tipo.

Nesse sentido, descobri que ao contrário do que Humphreys²³² observou em sua pesquisa, isto é, que a prática sexual impessoal (oculta) não é nomeada como “desviante” e não “contamina” a identidade sexual pública, encontrei em meu estudo uma forte estigmatização dos indivíduos da “subcultura” sobre aqueles que têm por hábito freqüentar a praça. Na verdade, aqui os limites entre identidade social (pública) e sexual (privada/clandestina) não podem ser estabelecidos com facilidade, ao menos entre indivíduos também homossexuais que, embora não freqüentem as praças, apresentam um razoável grau de conhecimento sobre o movimento na cidade. Ainda que haja, por outro lado, uma separação entre os aspectos institucionais e formais (trabalho, família) e informais (lazer e prazer) da vida social,

²³² Op. cit.

principalmente para aqueles que têm de administrar sua orientação sexual longe do ambiente familiar ou do trabalho, como se verá no próximo capítulo. Talvez a divergência entre minhas constatações e as de Humphreys deva ser atribuída ao fato de ainda não encontrarmos em Campina Grande o grau de anonimato individual observado nas grandes metrópoles, o que é comprovado pela preocupação que muitos homens da subcultura têm com sua auto-imagem, como informa Thiago: “Tem gente que não gosta de ficar numa praça porque sempre passa alguém conhecido, aí tem medo de dizerem que está ali para procurar alguém. Aí muita gente não gosta de ir para a praça por isso”.

Pedro é desses que não gostam de freqüentar praças. O motivo de sua preocupação reside tanto na facilidade de se contrair algum tipo de doença, quanto ao receio de ter sua imagem “desgastada”:

Não acho boa idéia você freqüentar [a praça], não. Porque você fica muito visado e tem todo tipo de gente e todo tipo de coisa. Eu não curto, não. Até porque você tem que se prevenir. Em locais desses você pode se deparar com muitas coisas. A doença está aí e você tem que ter muito cuidado. Eu acho que num local desses você está aberto a esse tipo de coisas. Tem mais facilidade.

Perguntei-lhe então qual o lado negativo de ser visto num lugar desses. Ele respondeu: “O lado negativo é que sua imagem fica desgastada. Até para você tentar arrumar uma pessoa mais séria, você tentar um relacionamento sério, as pessoas não lhe dão tanta credibilidade. Às vezes só pelo fato de você freqüentar, acham que você pratica o que as outras pessoas praticam”.

Como se vê, “assim como era no princípio...”, o *flâneur*, ao mesmo tempo que cultivava o “vírus da observação somado ao da vadiagem” ou talvez por isso mesmo, era duramente estigmatizado. Em qualquer grande cidade, os freqüentadores dos parques e praças eram implacavelmente perseguidos pela polícia, isso quando não eram agredidos por algum marginal ou um sujeito homofóbico qualquer. Em nada esses indivíduos se aproximavam da figura de Charles Baudelaire, encarnação mais perfeita do *flâneur* romântico caminhando pelas ruelas de Paris. Assim como os primeiros, a arte da *flânerie* em Campina Grande pelo visto é muito menos sedutora para a maior parte dos homossexuais da cidade. Mas voltemos à discussão inicial deste tópico sobre praças públicas, que, como “espaços praticados”, estão sujeitas às modelações sociais de todo tipo, inclusive podendo ser apropriadas como espaços de socialização e até para a efetuação de práticas diretamente sexuais. Para não ser tendencioso, vou contrariar a opinião da maioria dos meus informantes e reproduzir aqui um trecho do

depoimento de Thiago, que acaba agindo como dado complexificador, o que é sempre bom quando as coisas parecem ser tão simples:

A praça não é ponto de “pegação”. Eu vou para a praça, mas para fazer “pegação”, não. Às vezes eu vou, encontro amigos, fico conversando... Já cheguei a passar a tarde todinha conversando sem paquerar, sem dar em cima de ninguém, sem fazer “pegação”. E muitos vão no intuito disso mesmo, de dar em cima de alguém. Eu não, eu vou para conversar. Se surgir uma paquera, paquerar. Mas ir direto, como muita gente vai, e fazer “pegação”, eu não gosto, não.

4

Paredes de vento, fronteiras de vidro: a face e a contraface de um espelho estilhaçado em mil partes.

Capítulo 4

Limites espaciais e conflito como elementos identitários

Embora não pretenda abordar aqui esse circuito de sociabilidade homoerótica como uma esfera isolada de um sistema social mais amplo, posto que cada espaço descrito é parte de um sistema interativo maior que liga diferentes grupos em locais distintos, inclusive através do fluxo contínuo de capital, pessoas e idéias, tomo este circuito como um sistema simbólico particular que se congrega a partir de interesses mais ou menos comuns de indivíduos homossexuais na cidade de Campina Grande. Perceber os espaços simbolicamente apropriados como pontos de interação homoerótica, cada qual favorecendo um padrão razoavelmente particular de socialização, possibilita a observância de uma série de elementos societários importantes, além de fornecer um contexto privilegiado onde são, senão formadas, ao menos negociadas ou expressas identidades ou fados de identidades pessoais. Como escreveu Anselm Strauss²³³, o estudioso da identidade deve estar envolvido profundamente na interação, pois é na interação face a face que ocorre tanto uma avaliação do *self* quanto dos outros atores envolvidos.

Um primeiro elemento, que já foi mencionado anteriormente, refere-se ao papel de sociação e de negociações identitárias que estes espaços cumprem na medida em que possibilitam a muitos homens o estabelecimento de laços afetivos e eróticos com outros, uma vez que é em algum espaço desse circuito que muitas dessas pessoas encontram um grau de liberdade dificilmente obtida em qualquer outro espaço comercial não exclusivamente gay, dado o preconceito e a discriminação contra o comportamento homossexual que se cristalizaram em nossa sociedade. Entretanto, ao mesmo tempo em que este circuito possibilita a instauração de sociabilidades entre seus freqüentadores, o mesmo se constitui numa arena onde coabitam diferentes modos de ser, o que é traduzido em gostos, comportamentos, visões de mundo particulares ou restritas a certos grupos em regime de diferenciações entre si, o que implica também em demarcações de identidades. Um exemplo claro disso consiste no estabelecimento de limites espaciais instaurados entre os lugares de freqüência predominantemente gay da cidade. Como Diego afirma,

Há os que vão para a boate, há os que vão somente para a sauna, há os que vão para a boate e para a sauna; há os que não vão para a boate nem para a sauna, mas para outro

²³³ Strauss, Anselm L. Espelhos e máscaras: a busca de identidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

local; e há os casados, as pessoas casadas ditas hétero e que dão suas famosas escapadas, e há os que não são casados, mas que têm namorada e que utilizam a Internet para seus encontros rápidos.

Conforme o próprio Diego observa, “vivemos numa sociedade onde as pessoas tendem a se aproximar dos seus semelhantes. Por exemplo, como acontece em alguns países onde as comunidades estão mais centradas naquele local”. E continua:

Aqui no Brasil não dá para definir muito isso. Por exemplo, não existe um bairro onde só vivem pessoas negras ou então só vivem pessoas gays, então isso aqui não é muito perceptível. Então a tendência, até com relação a amizades, é que tende a se ligar com pessoas mais parecidas, que têm uma proximidade com seus pensamentos, e isso acontece também com pessoas do gênero.

Dois elementos se destacam no depoimento de Diego. O primeiro se refere à diversificação de públicos que se dá de acordo com cada espaço, o que ocorre principalmente a partir de diferenciações de classe e de ostentação do que chamaria de capital simbólico, trazendo mais uma vez aqui uma terminologia de Bourdieu²³⁴. Mas ao mesmo tempo em que esse capital simbólico serve como elemento de diferenciações sociais tanto materiais quanto simbólicas, ele igualmente funciona como fator agregador de pessoas a partir de laços de afinidade e concordância relativa entre elas. Os trechos dos depoimentos de Alessandro e Marcos, respectivamente, ilustram isso:

O meio homossexual mais pop, as “bichinhas” do pagode, frequenta qualquer lugar. Já o meio que tem um certo nível social, ou um certo nível cultural, às vezes prefere uma boate mais padrão, aquela boate que tem um jogo de luz... Por exemplo, em cidades mais próximas como João Pessoa, você já encontra boates mais pesadas, como a *Scorpion*, que é de alto nível mesmo: pensam no *design*, pensam numa decoração, então frequentam principalmente as pessoas com mais dificuldade de “sair do armário”.

Tem a turma dos que gostam de lugares refinados; já tem a turma que é extremamente o contrário, adora uma fuleragem. Eu tenho amigos na universidade que não gostam de curtir boate, mas adoram um botequim nas Malvinas, porque na cabeça deles é ir para um bar, conhece um bofinho por ali e lá se resolve. Enquanto que na boate a frequência é dos gays, são só amigos, ninguém quer ficar fazendo sabão. Se seu interesse não é se divertir dançando, é “caçando”, então seu lugar não é ali, é nos botequins da vida. Existe também a parcela que, com uma certa maestria, curte a *Queen*, curte a outra boate hétero [a *One*], vai num restaurante onde circula gente da sociedade... Então é algo que fica difícil definir. Mas existem as amigas que são extremamente espalhafatasas e “fechosas” que realmente só querem um lugar onde elas possam ficar à vontade. As amigas travecas nunca que elas iriam para uma festa da *high society*. Jamais. Primeiro porque o público não ia aceitar; segundo, elas sabem como devem se

²³⁴ Op. cit.

comportar num lugar desses e elas não aceitam se comportar como manda o figurino, então nem vão.

Mas há ainda aqueles que não freqüentam espaços especificamente gay, encontrando nas festas sazonais promovidas por gente “de mente mais aberta” a oportunidade de conhecer alguém do mesmo sexo para um encontro amoroso ou meramente sexual, como conta Alessandro:

Tem festas gay sazonais na cidade e tem festas hétero, que as pessoas são mistas. Você vai para curtir, vai para beber e encontrar casais gay. Ninguém está nem aí, porque as principais pessoas que freqüentam essas festas sazonais são pessoas de mente mais aberta ou que só estão querendo curtir, independentemente de quem apareça. Então ficam os grupos gay sem problema nenhum.

Há também, evidentemente, muitos indivíduos que não freqüentam necessariamente espaços exclusivamente gay para se divertir. É o caso de Lúcio, por exemplo, que freqüenta tanto ambientes gay quanto hétero, desde que nestes não haja “tanto preconceito”. “Mas também depende da bicha que chegar lá. Se for uma bicha ‘pintosa’ demais, é separar a ficha”, diz ele. Assim como Lúcio, Thiago freqüenta qualquer ambiente, independente deste “ser hétero ou homo”. Na verdade ele até prefere os espaços não exclusivamente gays, como ele mesmo diz:

Eu freqüento todos os lugares, tanto lugares gays como hétero. Agora, tem uns que especificam. Uns gostam de freqüentar só local gay, outros, só local hétero, local bem discreto. Eu freqüento todos. Não vou especificamente só para um local gay. Pelo contrário, às vezes eu não gosto de ir para um local gay, porque eu gosto de pessoas mais discretas. Num local gay não existe aquela coisa discreta. Eu às vezes saio com uma turma de hétero e com uma turma de hétero às vezes surge alguma paquera e termino saindo. Fico mais à vontade.

É interessante observar também o fluxo de alguns dos informantes que transitam por entre espaços comerciais voltados para uma demanda gay de outras cidades, principalmente João Pessoa e Recife, na medida em que podemos estabelecer um paralelo entre o circuito de sociabilidade homoerótica de Campina Grande e os respectivos espaços “gay” dessas outras cidades. Segundo Diego, por exemplo, as pessoas de João Pessoa são “mais normais, menos estereotipadas”.

Sempre quando eu vou lá eu encontro pessoas que não são estereotipadas, efeminadas demais. São pessoas que, fora do ambiente, você diz que são hétero. Não têm aquela coisa *fashion* demais ou “pintosa”, como dizem, com trejeitos efeminados. As pessoas são mais normais do que as que estão aqui. As pessoas, aparentemente, também são menos promíscuas. Você não via pessoas se jogando em cima de outras. Eram mais casais.

Já para Alessandro, a diferença básica entre João Pessoa e Campina Grande reside na maior liberdade que se tem numa cidade maior:

Liberdade, mesmo. Numa cidade do interior, as pessoas são mais próximas, então tentam se aproximar mais da vida das outras. Num grande centro, você é o que você faz. Então, se você é gay e é um grande profissional, eles vêm primeiro o grande profissional. As pessoas não têm tempo para ficar apontando Deus e o mundo no meio da rua.

De acordo com Lúcio, no entanto, os homossexuais de João Pessoa e Recife são mais “perigosos”, isto é, cheios de malícia: “O que eu vejo de diferente é o ‘perigo’ deles. São pessoas mais perigosas do que as daqui. É como se fosse de outro planeta. São pessoas com outra cabeça, que só ligam em querer lhe derrubar”. Mas, segundo Pedro, a “diferença é pouca”:

Eu acho que a diferença aqui é pouca. Eu acredito que eles [pessoas de outras cidades] são mais danados. Mas o gay em si... todos são danados. Eu não vejo muita diferença, não. Da cidade maior à menor, eu acho que eles pensam tudo igual. Só que uns têm mais coragem de botar para fora, e outros, não.

Quanto a Rafael, segundo ele a diferença gira fundamentalmente em torno do poder aquisitivo:

Eu acho que os homossexuais de Campina Grande têm um poder aquisitivo muito pequeno. Então eles acabam não visitando outros lugares, ou não participando de uma vida social normal, porque priva. Eu acho que existe esse diferencial. Os outros lugares são mais normais, entre aspas. Os outros lugares, como Recife, João Pessoa,... as boates têm uma cara normal. Elas não têm aquela característica gay, aquela coisa escura, de gueto. Não. É uma coisa mais clara, é uma coisa mais viva, é uma coisa financeiramente mais rica; até porque a classe mesmo, ela tem um poder aquisitivo maior. Mas em Campina Grande, os que têm um poder aquisitivo maior, eles não frequentam [os espaços], com medo de serem descobertos, de serem conhecidos ou de se misturar. Existe esse tipo de preconceito financeiro, esse preconceito social, se você tem mais, se você faz parte de outra família... Então procuram ambientes diferentes. E aqui não tem um ambiente específico para esse público, que possa juntar as duas coisas.

É uma boate sombria, deprimente, e que você sai sempre com a sensação de que não deveria ter vindo. Não é um ambiente legal, deixa muito a desejar. É um ambiente muito pequeno e tem um número muito grande de homossexuais, mas eles preferem ir para outras cidades. Então fica uma coisa reduzida só àqueles que realmente conseguem a senha para entrar antes da meia-noite (para não pagar) e passam a noite inteira sem consumir nada. Eu acho que essa é a sensação que eu tenho.

O depoimento de Rafael remete a mais um conceito bourdieusiano, fundamental para a compreensão do intenso processo de fronteirização simbólica empreendido no jogo social. Refiro-me ao *habitus*, que Bourdieu²³⁵ define como um conjunto interiorizado e incorporado de maneiras de perceber, sentir, pensar e agir que ocorre ao longo do processo de socialização na família e na escola, basicamente, ou seja, é um princípio gerador de práticas distintas e distintivas, mas também de esquemas classificatórios e de classificação, princípio de visão e de divisão. O *habitus* pode ser concebido como espaço de interseção entre o individual e o social, entre as estruturas sociais objetivas e as vivências subjetivas, experiências e efeitos das trajetórias singulares de cada um, num processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade. O que é importante perceber aqui é o fato de que o processo de diferenciação está diretamente ligado à posição que cada agente ocupa no espaço social, a qual é definida pela posição diferencial estabelecida em relação aos demais agentes, sendo essas condições diferenciais de existência traduzidas nos gostos, estilos de vida, traços de personalidade ou jeitos de ser.

Falar de *habitus* cultural, contudo, é lembrar, como afirma Bourdieu, que as reações “interpessoais” são apenas aparentemente relações de *individuo a individuo* e que a verdade da interação nunca reside inteiramente na interação. É sua posição presente e passada na estrutura social, diz ele, que os indivíduos, entendidos como pessoas físicas, transportam com eles, em todo tempo e lugar, sob a forma de *habitus*. De acordo com Bourdieu, os indivíduos “vestem” os *habitus* como hábitos, isto é, fazem a pessoa social, com todas as disposições que são, ao mesmo tempo, marcas da posição social e, portanto, da distância social entre as pessoas sociais conjunturalmente aproximadas (no espaço físico) e a reafirmação dessa distância e das condutas exigidas para “guardar suas distâncias” ou para manipulá-las estratégica, simbólica ou realmente. Não há formas de interação (até as aparentemente mais merecedoras de uma descrição que toma emprestada a linguagem da “transferência intencional sobre o outro” como a simpatia, a amizade ou o amor), informa Bourdieu, que não estejam também dominadas pela estrutura objetiva das relações entre as condições e as posições que

²³⁵ Bourdieu, Pierre. In: Bourdieu (Sociologia)/Renato Ortiz (org.). São Paulo: Ática, 1983. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, n. 39) p. 75-6

perpassa a “harmonia” dos *habitus* (entendidos aqui como *ethos* e gostos). Em poucas palavras, enquanto produto da história, o *habitus* produz práticas, individuais e coletivas; produz história, em conformidade com os esquemas engendrados pela história. O princípio da continuidade e da regularidade, bem como o sistema de disposições como princípio das transformações e das revoluções regradas, portanto, funcionam, a um só tempo, como produtos e agentes produtores dos *habitus*.

Trazer a noção de *habitus* para compreender o universo engendrado pelas relações interpessoais, entremeadas por disputas e conflitos, além de afiliações e solidariedade, ajuda na observação das heterogeneidades presentes mesmo no “interior” dos grupos sociais, e reforça o papel dos projetos individuais para a tomada de ações pessoais e na construção dinâmica das identidades subjetivas. Com isso, torna-se evidente o caráter complexo e contraditório da interação social. Um dado curioso que pude observar, e que corrobora o que foi dito, diz respeito ao estigma que recai sobre os que estão inseridos diretamente no circuito de sociabilidade homoerótica, independentemente do espaço em questão, por revelar um comportamento de gueto, o que é tido como algo bastante negativo. O próprio Rafael ilustra esse fato:

Eu não gosto muito de lugares específicos gay, porque dá a sensação que você está se escondendo. Eu gosto muito de dançar e, como só existe uma boate específica, com um som legal, eu vou. Não porque ela é realmente gay, mas é porque o som, as músicas que tocam, é a música que eu gosto. Então, se a música tocasse em outro lugar, eu iria normalmente e dançaria da mesma forma. Mas eu não gosto muito de lugares específicos gay, não. Eu acho que não existe essa necessidade de viver em guetos ou em grupos, até porque não existe uma cumplicidade desses grupos. Eles são muito individualistas e criticam demais, no lugar de ajudar. Então eu acho que não há uma união de classe, não existe uma classe. Eu acho que eles são muito homofóbicos, muito mais do que os hétero. Existe um problema muito grande com os homo, que é essa homofobia exagerada, que você não pode namorar porque alguém vai desconfiar... Então tudo isso são coisas que eles deveriam tentar resolver. Poderiam ter essa ajuda de experiência, trocando com outros, como foi que eles conseguiram driblar isso... Então eu acho que os lugares [gay] não são interessantes.

O depoimento dado por Rafael traz à tona uma questão crucial do “universo gay”: a homofobia entre os próprios homossexuais. Eu sempre perguntava aos informantes se eles tinham algum tipo de preconceito contra homossexuais, e as respostas não variaram muito. Exceto três entrevistados, que admitiram ter preconceito com pessoas negras, boa parte dos demais afirmaram não gostar de homens efeminados, chamados por eles de “bichas pintosas”. André confirma essa constatação: “No meio rola muito [preconceito]. Tem aquele que não gosta de ficar com uma “bichinha pintosa”, ou que não suporta nem ao menos dar um bom dia

a um travesti”. Como diz André, o preconceito geralmente “rola pelo fato da bicha ser muito pintosa: ‘Não, não vou falar. Quero evitar que ela fale comigo em locais e vias públicas. Não vou ser amigo de um travesti, não vou ser amigo de uma lésbica, não vou ficar com uma bicha pintosa demais; não quero um gay com um jeito muito másculo, que não é isso que procuro; não gosto de hétero’... São essas coisinhas pequenas que, somadas, é um grande preconceito no próprio mundo gay”. Pedro é um exemplo disso:

Eu não sei se chega a ser preconceito, mas eu não me identifico muito com travesti. Eu não sou muito chegado, não. Admiro, têm alguns que eu acho bonitos... Se eles não se vestissem de mulher, com certeza eu sairia [com eles]. Mas só pelo fato [de] que eles se transformam, eu não saio. Eu não curto, não.

Arthur é desses que não gosta “nem de ver” um homem efeminado: “Não gosto desses que são muito efeminados, sabe? Não gosto nem de ver, nem de passar perto. Eu acho o extremo do ridículo você ser homem e querer se vestir como mulher. E há lésbicas que sempre se vestem com roupa de jogador, parece que só tem roupa de jogador. Pelo amor de Deus! É ridículo!”.

Diante de depoimentos como este, logicamente eu não iria perder a oportunidade de entrevistar um travesti, que, mesmo estando fora do universo recortado para os fins deste estudo, poderia oferecer um contraponto fundamental para uma etnografia polifônica. Felizmente tive a sorte, nesse intento, de conhecer Vanessa, jovem travesti, com quem pude conversar por ocasião de uma das reuniões promovidas na AHCG. Durante a entrevista, Vanessa discorreu longamente sobre o preconceito a que os travestis são submetidos, inclusive por homossexuais. E ela tem uma teoria que justifica isso:

Tem muito preconceito. A maioria... eles não querem andar com a gente, porque dizem que a gente chama muita atenção... dizem que a gente, chegando junto com eles ali, os homens vão nos diferenciar. Claro, vão deixar de querer eles para querer a gente. Que eu acho que isso é bobagem.

Enrustidos, discretos ou “pintosas”, tias, “barbies”, ursos, bonecas... Enfim, dada a diversidade de perfis ou recortes identitários e comportamentos diferentes dentro de diversas culturas homossexuais, hoje é mais coerente falarmos nos termos de homossexualidades do que de homossexualidade no singular. Porém, uma dicotomia parece persistir --- a despeito de toda complexidade de identidades sexuais co-existentes nesses tempos pós-modernos---, referente aos homossexuais discretos, não-efeminados, e aqueles de comportamento homossexual

ostensivo (as “bichas espalhafatosas”). Edward MacRae²³⁶ observa que as “bichas pintosas” sofrem muita discriminação de homossexuais que internalizam os preconceitos da sociedade, extravasando-os sobre os indivíduos que vêem como mais escandalosos e cuja companhia pode ser comprometedor. De acordo com MacRae, esse profundo desprezo e antipatia pelos efeminados e travestis se devem ao fato de que estes, segundo muitos homossexuais, alimentariam os preconceitos dos heterossexuais que acreditam que todo homem homossexual deseja, no fundo, virar mulher. Nessa escala entre o mais discreto e a mais “pintosa”, quando o assunto em questão é estigma, estes saem em franca desvantagem, como afirma Pedro: “os mais discretos se dão melhor, as pessoas se sentem mais à vontade de falar, de cumprimentar, de se aproximar”. Dentro desse contexto de heterogeneidade e estigma, eu fazia aos entrevistados uma indagação sobre auto-imagem, a respeito de em qual categoria eles se colocariam. As respostas que obtive não foram exatamente o que se pode chamar de surpresa, e as palavras de Antônio resumem divinamente: “Eu peço a Deus que eu não me enquadre no efeminado. Para mim, não me enquadrando nisso, já é o suficiente”.

Por falar em preconceito, se internamente, nas microrrelações estabelecidas entre os indivíduos do subgrupo, há uma incidência de preconceitos e fronteiras intragrupo, o que dizer então da velha questão do preconceito contra homossexuais vinda da sociedade global? Logicamente essa era uma das questões levantadas com os informantes: Campina Grande é uma cidade preconceituosa ou existe certa tolerância em relação aos homossexuais? Mas antes que me respondessem a essa indagação, perguntava-lhes, inspirado num dito bastante difundido não só entre os entrevistados, mas repetido também por pessoas não-gays, segundo o qual Campina Grande era uma “cidade gay”. Pelo menos segundo Marcos, a coisa não é bem assim:

Não, eu não acho, não. Eu acho o seguinte, hoje se tem mais liberdade, mais aceitação. Tem as “bichinhas pintosas” que adoram sair sassaricando no meio da rua e aí a coisa acaba se tornando mais notável. Mas não é que a cidade seja gay. Eu nunca considerei isso nem aqui nem em lugar nenhum. Às vezes eu falo, em tom de brincadeira, pros meus amigos: “Bicha, o mundo não é gay, não viaje nessa maionese”. Até por isso mesmo, porque por mais que se queira, a gente é minoria. O que eu quero dizer é que existe a parcela dos assumidos, dos simpatizantes (que na verdade estão mais para assumidos), tem os que se envolvem só para transar... Então essa coisa de rotular é terrível. Ao mesmo tempo engloba um pouco também do preconceito, é um preconceito de um ponto de vista diferente. Então você está rotulando, você está limitando.

²³⁶ MacRae, Edward. Em defesa do gueto. In: Homossexualismo em São Paulo e outros escritos/James N. Green e Ronaldo Trindade (orgs.). São Paulo: Editora UNESP, 2005. p. 291-308

Ao contrário do que pensa Marcos, porém, Caio acredita que não só Campina Grande, mas o mundo como um todo, está mais “colorido”:

Existe muito gay, não só dentro de Campina, mas o mundo em si está se tomando de conta. A gente tem um ditado que a gente fala que gay não se reproduz, ele empesta. E é o que vem acontecendo no mundo inteiro. Você caminha por Recife --- Recife também é uma cidade literalmente gay --- mas não é que Campina Grande seja pequena ou que tenha muito gay, é porque realmente o mundo está colorido, mesmo.

André parece estar de acordo com Caio, e acrescenta:

Eu já ouvi essa expressão: “Campina Grande é gay”. Eu acho sim, que o público gay em Campina Grande é enorme. Inclusive tem muitas pessoas que a gente não conhece, que não costumam frequentar os ambientes; como também tem gays que não são assumidos (os chamados enrustidos), mas que a gente passa na rua, vê, nota, olha... Mas eu acho sim que Campina Grande tem uma população muito grande; mais do gay masculino do que o feminino. Acho lésbica um pouco escasso.

Esse depoimento traz, além da questão da população gay de Campina Grande, dois outros dados que não se restringem à realidade da cidade, podendo ser observados em outras localidades. Estou me referindo primeiramente ao fato de que, como observei anteriormente, muitos homossexuais não frequentam nenhum espaço do circuito de sociabilidade homoerótica da cidade, portanto não estão inseridos no subgrupo. Esses indivíduos poderiam ser chamados de “zona de incerteza”, ou seja, são aqueles atores que não fizeram parte do meu lócus de investigação e que por esse motivo as considerações sobre a relevância do circuito de sociabilidade homoerótica sobre o processo de negociação de identidades não podem ser ampliadas nem tampouco generalizadas. Por outro lado, esse fato reforça a tese de que os homens sexualmente atraídos por outros homens constroem e exprimem suas identidades de maneiras e entre espaços bastante diversos, variando de acordo com questões sociais e subjetivas bem mais amplas do que suas preferências sexuais e afetivas pelo mesmo sexo. O segundo dado trazido pela fala de André diz respeito à pouca visibilidade dos homossexuais femininos em relação aos homens e a precária estruturação do gueto lésbico, o que parece ocorrer também na maior parte das grandes do país.

Lúcio, além de mencionar os homens de “vida dupla”, arrisca até um palpite acerca do número de homossexuais na cidade:

Que realmente existe uma população muito grande, existe. É porque tem muita bicha que não se expõe ao público. Mas que tem muita gente, tem. Muita gente mesmo, viu?

Eu acho interessante que até os homens casados hoje em dia estão mudando de lado. Não que eles mudem de lado, eles já são, entendeu? Mas não têm coragem de se assumir, aí se frustram, procuram uma mulher para se casar, e pronto. Aí arranja uma mulher e, por trás, fica fazendo, acabando com a vida da mulher. O índice de Campina Grande é de quatro mil homossexuais.

Arthur aponta para um outro dado bastante curioso quanto à apropriação homossexual de espaços e eventos públicos, além da importância da Internet como meio fundamentalmente importante para muitos homens socializarem-se ou encontrar sexo com outros homens:

Eu acho que sim. Uma prova disso é você ir para o Encontro da Nova Consciência. Você vê horrores de homossexuais. Outra prova é a sala de bate-papo do UOL de Campina Grande, que eram duas salas, agora são quatro. Aumentou mais duas. E sempre que você entra tem alguém querendo sexo com outro cara. Então, entre cinco homens que entram, eu acho que três são gays, são homens procurando outros homens. Até mesmo casados, procurando homens para sexo.

Como podemos ver, não podemos subestimar a relevância de perguntas aparentemente prosaicas como esta, pois dados importantes e reveladores de determinados elementos societários acabam sempre vindo à tona. Neste caso especificamente, mais que uma questão meramente demográfica, o interesse maior recai sobre a visibilidade que indivíduos homossexuais desfrutam na cidade. A constatação de que existe uma população expressiva de homossexuais em Campina Grande poderia levar à conclusão de que, quanto maior a visibilidade homossexual, maior a tolerância e, conseqüentemente, menor o preconceito. Será isso mesmo? Vejamos o que alguns entrevistados responderam:

Eu acho extremamente preconceituosa ainda. Em relação a João Pessoa, é bem maior. Não que João Pessoa não tenha, mas eu acho bem menor o preconceito lá do que aqui. (André)

Caio acredita que o preconceito já foi maior no passado e que, pelo fato da cidade ser um pólo universitário, as pessoas, com uma mente mais progressista, toleram a homossexualidade:

Acredito que existe uma certa tolerância. Acredito que, já pelo que eu soube de pessoas que vieram antes de mim, Campina Grande era bem pior. E por ser uma cidade... um pólo universitário, vem muita gente do interior, que vem estudar aqui. Vem muita gente de fora, também. É uma cidade que eu acho que tem uma certa tolerância, sim. Não é

aberta, mas tem uma certa tolerância, sim. Eu acredito que Campina Grande acolhe ---, meio que entre aspas, né? Tem seus preconceitos, também.

Arthur também associa tolerância à educação acadêmica, e cita espaços e eventos largamente freqüentados por gays:

Há tolerância, há tolerância. Claro que tem as risadas, as piadinhas; mas se você vir no ambiente universitário, você já tem uma outra visão da homossexualidade. Você já vê muitos homossexuais aqui na universidade, nas praças, nos encontros de carnaval, no Encontro para a Nova Consciência, no São João... Então há uma tolerância, há um respeito.

Já Pedro acredita que existe um preconceito camuflado. E, se existe alguma tolerância, esta se deve à reivindicação de direitos e a uma postura combativa mostrada pelos gays:

Eu acho que existe o preconceito camuflado. Há uma certa tolerância, mas existe muito [preconceito]. Agora é porque o que acontece hoje [é que] os gays não são muito de levar desaforo para casa. Quando querem dizer, dizem, saem no pau mesmo, e não querem nem saber. Reivindicam mesmo, vão atrás dos direitos e não querem nem saber. Então isso inibe mais o preconceito. (Pedro)

Ainda que este circuito de sociabilidade proporcione a muitos homossexuais um contexto privilegiado de socialização e vivência do desejo, se dá o que chamo, para retomar aqui Stuart Hall, de fragmentação de identidades sociais, o que se reflete, como já disse, em modos de ser e agir, gostos e visões de mundo diferenciados, levando à instauração de fronteiras entre espaços de indivíduos ou subgrupos. É importante atentar nesse sentido para os processos de apropriação social de determinados espaços da cidade que, por meio dos interesses e projetos individuais ou de um grupo de pessoas congregado a partir de motivações comuns, instaura fronteiras simbólicas ou limites, lembrando aqui uma das metáforas de Hannerz²³⁷. Pois ainda que o trânsito se dê, ao menos teoricamente, de maneira mais ou menos livre, uma vez que não existem barreiras concretas ou explicitamente coercitivas contra determinado grupo de pessoas, limites estão constantemente sendo estabelecidos a partir de *habitus* ou projetos individuais bastante diferentes. Esse quadro de heterogeneidade muitas vezes se reflete no conflito, o qual pode ser percebido no circuito de sociabilidade através da

²³⁷ Op.Cit.

discriminação contra travestis e “bichas pintosas”, contra aqueles que levam uma vida dupla ou são promíscuos, contra os que são rotulados como pobres ou “cafuçus”, e por aí vai.

Obviamente o conflito não se dá simplesmente no sentido de esbarrar o processo de socialização ou de promover guerrilhas sociais. Na verdade penso o conflito aqui no sentido que Simmel²³⁸ atribui ao termo. Para ele, o conflito surge como importante elemento de sociação, capaz de resolver tensões em meio aos contrastes e como força integrativa dos grupos. Como podemos perceber, Simmel atribui ao conflito um caráter sociologicamente positivo que, operando a todo momento das nossas existências, equilibra o jogo entre união e discórdia, homogeneidade heterogeneidade, em suma, entre os jogos antagônicos que funcionam também como elementos sociativos. Quanto ao efeito exercido sobre um grupo de pessoas, Simmel atenta para a necessidade de se estabelecer uma diferenciação entre duas funções básicas que o conflito apresenta interna e externamente ao grupo:

On the one hand, the group as a whole may enter into an antagonistic relation with a power outside of it, and it is because of this that the tightening of the relations among its members and the intensification of its unity, in consciousness and in action, occur. On the other hand, each element in a plurality may have its own opponent, but because this opponent is the same for all elements, they all unite --- and in this case, they may, prior to that, not have had anything to do with each other; or they may have had, but now new groups emerge among them.²³⁹

O conflito é capaz de resolver dualismos e divergências. Porém, dentro de um grupo, o conflito se estabelece a partir de elementos dissociativos como sentimentos, necessidades, paixões, interesses, desejos de toda sorte, que, se de um lado gera agrupamentos entre pessoas que partilham de uma idéia ou sentimento mais ou menos comum, por outro lado ocasiona dissidências e rachas. Não se trata neste caso de um estado de anomia, mas sim de um contexto rico em diversidade e heterogeneidade, como o universo homossexual da cidade bem ilustra.

Esse contexto entremeado por conflitos gerados por motivações diversas reforça o caráter fragmentário das identidades de indivíduos homossexuais que, longe de construírem uma comunidade ou universo social harmonioso, estabelecem um quadro absolutamente diversificado revertido em formas de ser e conceber a homossexualidade. Na realidade, cada espaço descrito e acima de tudo, cada indivíduo com quem pude conversar revela uma maneira de ser no mundo bastante particular, tornando patentes modos diversos de se viver a homossexualidade a partir de códigos de comportamento e processos de socialização

²³⁸ Simmel, Georg. Conflict/translated by Kurt H. Wolff. The Free Press New York, 1964.

²³⁹ Op.Cit. p. 91

diferenciados. Voltamos uma vez mais à questão dos projetos individuais, pois mais do que a orientação sexual dos indivíduos homossexuais simplesmente, fatores outros como classe, raça, gostos, família, crença, grau de ostentação da homossexualidade, emergem como elementos identitários muitas vezes mais importantes até do que a própria orientação sexual. Além do mais, a idéia de projetos individuais pautados em modos de ser e interesses igualmente subjetivos revela o caráter circunstancial da identidade, uma vez que esta jamais pode ser tida como algo fixo; ao contrário, as identidades ou, para ser mais coerente, certos elementos ou fragmentos de identidade são acionados contextualmente. Ninguém, pelo menos socialmente falando, carrega consigo uma identidade como se carrega uma bolsa ou um objeto qualquer, pois a vida em sociedade nos obriga a empreender complexos jogos de exposição, negociação e construção dinâmica de identidade. Além do mais, como já dizia Deleuze, somos cada um uma solidão infinitamente povoada, uma multiplicidade inumerável.

5

Descobrir-se a si mesmo, desvendar-se e contradizer-se. Há uma nova essência a cada segundo.

Capítulo 5

Identities fragmentadas ou fragmentos de identities

Durante as entrevistas, algumas questões, ora por mim levantadas, ora vindas à tona por meus interlocutores, acabaram sendo tratadas. Trata-se de questionamentos relacionados à concepção de cada indivíduo sobre o que vem a ser homossexualidade, como cada um vivencia sua orientação sexual num contexto de discriminação; sobre como se deu o processo de “descoberta” do desejo pelo mesmo sexo e em que circunstâncias; como a questão de uma sexualidade marginal é colocada para a família, nos locais de trabalho ou estudo. Também abordamos (eu e os meus interlocutores) o tema das trajetórias sexuais e afetivas, procurando perceber os caminhos do desejo percorridos pelos interlocutores. Além disso, assuntos como ideal de relacionamento afetivo estável, perfil do parceiro ideal promiscuidade, solidão, círculo de amigos e conflito foram levadas em conta. Finalmente, no capítulo seguinte, que consiste num desdobramento deste, discutimos a importância das gírias como elemento (ou código) societário, consumo e moda, além de uma questão que insiste em se impor: a AIDS.

Num estudo em que me propus discutir a construção e/ou negociação de identities de indivíduos homossexuais, não poderiam ficar de fora questões como essas, que são extremamente importantes como recortes identitários das pessoas com quem pude conversar. Mas é necessário ficar claro também que estes dois últimos capítulos não passam de um “teste”, uma provocação ou simplesmente uma profusão de *flashes*, e que, portanto, não têm a pretensão de fechar ou aprofundar nenhuma das questões aqui abordadas (até porque não constituem o foco central desse estudo). Desse modo, como capítulo desprezioso, podemos todos tirar melhor proveito dele. Além disso, coerente com um modelo de etnografia polifônica, isto é, que privilegia o caráter dissonante dos discursos ou idiomas (heteroglossia) dos atores sociais, transcrevo extensamente trechos dos depoimentos concedidos pelos entrevistados, onde a minha interferência (a qual é inevitável) limita-se ao mínimo possível. Trata-se de um esforço não no sentido de “dar voz ao ‘outro’”, mas sim de ser fiel às representações individuais de domínios extremamente subjetivos.

1. Definições subjetivas da homossexualidade, processos de descoberta e administração da vida sexual

Não se nasce homossexual, aprende-se a sê-lo. Pelo menos é o que afirma Michael Pollak²⁴⁰. Essa observação, contudo, não tem grande validade se levarmos em conta, por exemplo, o depoimento de Marcos, que sempre se sentiu o que é:

É algo que eu não consigo pensar minha vida sendo diferente, porque eu sempre me senti o que eu sou. Tive minha fase de criança, minha dúvida, minha incerteza de não identificar o que era isso que eu sentia, mas eu me sentia diferente. Em termos gerais, eu não sei te dizer. Eu me sinto bem, nunca tive crise de existência, como alguns costumam ter. Ainda tem uma parte da minha vida que não é totalmente esclarecida. Por exemplo, minha relação com a minha família, que não é totalmente assumida. Mas, tirando isso, eu me sinto tranquilo em relação ao mundo. Eu tenho certeza do que sou e do que me interessa.

Enquanto Marcos acredita numa essência existencial de sua homossexualidade, André credita sua orientação afetiva/sexual a uma questão de ordem genética:

É algo tanto ligado à genética, como à questão da escolha, da opção mesmo. Eu acho que mesmo muita gente não acreditando que seja o fato da genética, seja atribuída à opção, à escolha, para mim é algo mais ligado à genética. Mesmo tendo casos, exemplos de pessoas que vêm a se casar, bem mais tarde há de criar sua homossexualidade; sente-se que aquele desejo vem de dentro mesmo. Então eu acho que está bem mais ligado à genética.

Apesar de apresentarem nuances diferenciadas, esses dois depoimentos convergem no sentido de colocar a homossexualidade como um fenômeno destoante da normalidade. Marcos não conseguia identificar aquilo que sentia, só sentia que era diferente. André atribui a homossexualidade a uma causalidade genética, porém o que ele pensa a respeito da heterossexualidade? Honestamente não obtive essa resposta, mas podemos supor que André tenha recaído sobre um pressuposto reificado de que o comportamento homossexual tem origem num fator desviante, anormativo.

Diego, no entanto, tem uma opinião diferente sobre a homossexualidade. Ele começa a responder a pergunta que lhe foi feita com uma outra, ainda mais provocativa: “O que você acha de ser humano?”, indaga ele. Depois, ele discorre sobre o desejo latente contra o qual não se pode lutar sem sacrificar a própria felicidade:

O que eu acho disso é a mesma coisa como se você perguntasse: “O que você acha de ser humano?”. Porque tem determinadas coisas que não se pode mudar. Você é humano, mas não pode passar a viver como animal. Então, se você tem desejo por

²⁴⁰ Pollak, Michael. A homossexualidade ou a felicidade do gueto? In: Sexualidades ocidentais/Philippe Áries e André Béjin (orgs.). São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

peças do mesmo sexo, você não pode tentar ir de encontro a isso. Muita gente faz isso, mas eu não acho isso correto, porque você acaba fazendo duas pessoas infelizes, você e a outra pessoa. Porque você não vai estar sendo você, você vai estar sendo uma outra pessoa só para agradar à família, à sociedade, mas você vai estar se enganando o tempo todo.

Josias e Pedro percebem a homossexualidade como um fenômeno tão estranho ou tão normal quanto a própria heterossexualidade, onde a única distinção real consiste no desejo por indivíduos do mesmo sexo. Vejamos seus depoimentos, respectivamente:

Eu acho que quando a gente percebe a homossexualidade ou vai pensar sobre a nossa homossexualidade, a gente sabe que tem algumas particularidades. Ser gay envolve algumas coisas, mas não dá para definir o que é ser gay porque eu nunca fui hétero, então eu não sei a diferença. O que eu vivo e o que eu sinto, a realidade da qual eu faço parte, ou seja, a minha escolha (que seriam pessoas do mesmo sexo), com relação aos hétero, para mim a única coisa que marca, a única diferença é gostar de pessoas do mesmo sexo.

Eu vivo a homossexualidade de uma forma normal. É uma vida comum, como outra qualquer. Eu não vejo diferença. Assim, pelo fato de eu ter uma opção diferenciada dos padrões normais, mas eu não tenho muito o que separar, não. É uma coisa normal. Para mim é uma vida como qualquer outra. Vivo muito bem, por sinal. Adoro!

Considerando o depoimento dado por Lúcio, provavelmente ele não adora o universo homossexual tanto quanto Pedro:

O que eu acho da homossexualidade é um mundo muito promíscuo. Que existem homossexuais de vários tipos, né? Tem pessoas “cabeça”, pessoas que vivem do sexo, pessoas que não querem nada com a vida, e para você encontrar alguém que preste nesse mundo, é muito difícil. É muito difícil, e o preconceito existe entre nós mesmos. É um meio muito preconceituoso, é um monte de cobra, é um passando por cima do outro... Não existe amizade. É muito difícil encontrar pessoas sinceras nesse meio.

Evandro, por sua vez, ao contrário de Lúcio, que apresentou de cara uma visão bastante negativa do mundo gay, acredita que ser homossexual é viver sem preconceito “para praticamente tudo”:

Ser homossexual para mim é viver sem preconceito; ter uma vida mais aberta, mais diferenciada das outras pessoas. Eu acho que eu, como homossexual, tenho uma cabeça mais aberta do que um heterossexual. Porque eu acho que, como homossexual, eu tenho uma visão menos preconceituosa para praticamente tudo. Eu acho o heterossexual muito preconceituoso com tudo, e o homossexual, não.

Como podemos observar, as percepções acerca da homossexualidade são bastante diversas, variando, convergindo ali, divergindo aqui, de acordo com cada indivíduo. Obviamente experiências de vida e visões de mundo particulares, moldadas ao longo da vida dos sujeitos, além de posturas políticas, são responsáveis por formas diferenciadas de percepção e vivência de um mesmo fenômeno. Agora, se com relação à maneira pela qual meus interlocutores percebiam a homossexualidade houve variações tão marcantes, o que se pode esperar de seus respectivos “processos de descoberta” da homossexualidade? Procurei saber como se deu tal processo, em que circunstâncias o desejo homoerótico foi percebido e que sentimentos foram despertados pela descoberta de algo considerado diferente em nossa sociedade. Foi um momento relativamente tranquilo, foi difícil? Vejamos alguns depoimentos:

Eu não tive nenhum problema, não tive crises. Alguns rápidos momentos talvez eu me perguntasse, me questionasse. Mas foi uma fase tranquila na minha vida. Antes eu sabia que era diferente, mas não sabia o que era essa diferença. E quando eu entendi, automaticamente eu passei a aceitar. Aí já começa outro processo: você na sua relação com o mundo. [...] Hoje, que eu compreendo melhor e diante dos fatos, o meu despertar da minha vida sexual foi através de um abuso. [...] eu tava com meus sete, oito anos, e meu coleguinha, com a cabecinha mais suja e mais velhinho do que eu, abusou de mim. Não digo que esse seja o ponto primordial da minha opção sexual, mas começou a partir daí. (Marcos)

Marcos não foi o único a relatar uma experiência de abuso sexual na infância.

Luciano também a experiência que teve nesse sentido:

Foi aos 10 anos. Meus dois irmãos me colocaram dentro do quarto e fizeram o que queriam fazer comigo. E aí aconteceu deles me estuprarem com 10 anos. [...] não contei nada em casa, por medo de não acreditarem. Então eu acho assim, que em parte, por eu ser o que eu sou, homossexual hoje em dia, talvez isso tenha mexido muito comigo, sabe? De 100%, eu acho que uns 60%, 70% tenha mexido muito comigo, com relação a isso. Foi um trauma muito grande, né? E eu acho que mexeu demais. Que eu não pensava nisso de jeito nenhum. Até os 10 anos, nunca passou isso pela minha cabeça. E depois disso eu passei tanto a ter medo de ter relação com homem, como com mulher. *Eu tinha medo de mulher e medo de homem. Aí, depois de oito anos, foi que eu vim ver realmente que o que eu queria era contato com homem.*

Felizmente, porém, episódios como esses não constituíram a regra dos relatos. Diego, por exemplo, conta até uma passagem singela relacionada à percepção de sua homossexualidade, que teve início durante sua infância. Nas brincadeiras com uma namoradinha sua, conta Diego, o que mais lhe interessava era um bonequinho de sua parceira

de brincadeira do que a própria dona. Já na adolescência, porém, Diego relata momentos de depressão e até uma “quase tentativa de suicídio”:

Eu lembro que, quando eu era criança, arranjava um namoro, mas eu sempre tinha um certo asco em tocar o corpo de uma mulher. Tinha uma menina que praticamente eu namorava, e ela tinha um boneco, e eu achava mais interessante ficar tomando conta do boneco do que ficar com ela. Aí o tempo foi passando e, eu acho que com 17, 18 anos, eu tinha interesse por meninas, mas não com relação ao físico, mas pela personalidade das meninas. [...] eu me lembro que eu sentia muita depressão e, mais ou menos com 18 anos, eu comecei o primeiro envolvimento com outra pessoa do mesmo sexo. Aí veio a questão de me aceitar e das outras pessoas me aceitarem, de contar ou não para a família, e tudo mais. Aí altas crises depressivas, algumas quase tentativas de suicídio.

Se para Diego houve um momento dramático no processo de descoberta e aceitação de sua homossexualidade, além dos conflitos geralmente presentes quanto ao medo de rejeição por parte da família, o mesmo não aconteceu com Caio, que desde o início sabia o que queria e contou com o apoio da família:

Não teve complicação, não. A princípio não tive complicação e, graças a Deus, tive uma aceitação legal. Desde pequeno, desde que eu me entendo como pessoa, eu tenho a atração pelo sexo masculino. Nunca tive atração pelo sexo feminino. Desde criança que eu tenho bem firme na minha cabeça que eu queria realmente ser homossexual. E não tive complicação nenhuma dentro da minha casa. Meus pais me aceitaram da forma como sou. Quando adolescente também não tive nenhuma rejeição perante os meus amigos. E só foi complicado no colégio. Acho que para todo mundo é assim. No início do ginásio foi meio complicado, mas daí a gente vai tirando de letra.

Rafael conta que sua experiência de descoberta foi muito solitária e, inicialmente, intranquila. Mas, passada essa fase inicial de auto-aceitação, ele lembra como algo “muito bem-vindo”:

A descoberta em si foi muito individual. Não foi uma experiência tranquila porque eu não entendia, não tinha muitos amigos, morava numa cidade do interior... Já sabia que era uma coisa diferente, porque sentia o desejo, existiam as experiências. Mas praticamente tudo foi descoberto sozinho. Então tinha a questão dos pais, que não aceitavam, que não queriam, mas desconfiavam. Então foi um pouco complicado, mas não traumatizante a ponto de fazer com que hoje em dia eu levasse uma vida difícil, eu tivesse resquícios disso, não. Até que eu lembro como uma coisa boa. Foi solitária, mas foi muito bem-vinda.

Assim como os outros, Arthur já na infância começou a perceber uma “certa tendência à homossexualidade”, o que, com o passar do tempo, constituiu um fator causador de

Não, eu acredito que você não escolhe ser isso ou aquilo. No caso, você não escolhe ser gay ou ser hétero. Você pode fingir que é hétero, sendo gay. Mas isso não vai ser legal para você porque você vai estar sendo infeliz e fazendo com que outras pessoas sejam infelizes também. Você vai reprimir seus desejos. (Diego)

Ao menos entre as pessoas com quem pude conversar, a opinião de Diego é praticamente uma unanimidade:

Não é uma questão de opção, não é a gente optar, não é a gente de repente um dia acordar e querer “Ah, eu quero ser isso, eu quero ser aquilo...”. A coisa vem naturalmente. Eu também não vejo essa loucura dos que dizem que é uma coisa natural, de nascença. Eu tenho minhas dúvidas com relação a isso. (Marcos)

Eu acho uma expressão meio vaga, meio que inventada. Eu volto a defender a tese de que é genética. Mesmo tendo casos diferentes, como o bissexualismo, que eu também não sei se está ligado à genética, de poder gostar dos dois [sexos], mas eu acho uma expressão meio vaga. Eu prefiro a tese de que [a homossexualidade] é genética. (André)

Eu acho que não. Existem os que gostam, que se fazem gays, mas eu acredito que a gente nasce. Eu, pelo menos, desde o princípio que eu me vejo como gay. Não me passa pela cabeça a questão de ser um bi ou então ser um hétero. Inclusive a gente tem até um ditado que diz que já viu ex-ladrão, ex-maconheiro, ex-alcoólatra, mas nunca um ex-veado. E eu acho que é uma questão de que a gente nasce. Eu pelo menos acredito nisso. A gente nasce homossexual. (Lúcio)

Não é uma opção. Se fosse, eu jamais seria. Se fosse uma opção era muito fácil dizer: “Não, quero não. Quero ser hétero e pronto”. Eu seria hétero. (Antônio)

b) O desejo de ser hétero

Sabendo que o comportamento homossexual tem como contrapartida social o preconceito e a discriminação contra os indivíduos estigmatizados, nada mais natural que o desejo de ser “normal”, ou, melhor dizendo, heterossexual; de modo que, assim, o indivíduo estaria livre de pressões sociais mais amplas, certo? Antônio ilustra bem essa dedução: “Olhe, não dá para ser hétero. Mas se eu fosse, eu tenho certeza que ficaria bem melhor. Afetivamente, profissionalmente, tudo.” Seguindo esta linha de raciocínio, perguntei então aos entrevistados se em algum momento eles haviam alimentado o desejo de serem hétero. Será que o óbvio se sustenta? Vejamos:

Penso, com certeza eu penso em ser heterossexual. Porque, quando eu tinha o meu namorado, era tudo ótimo. Eu não pensava nessas coisas. Mas agora, toda vez que eu estou só, é assim. Eu sempre penso em entrar para a igreja. Já entrei quatro vezes na

igreja evangélica. Teve uma vez que eu passei um ano e oito meses, e saí. Estava me consertando, arrumei uma namorada e tudo. Aí fui e deixei pra lá. (Rodrigo)

Rodrigo me contou que já tentou “sair dessa vida” justamente pelo fato de sentir-se só. Diego também já desejou ser hétero, pois ele acredita que desse modo teria menos depressão:

Já, algumas vezes, pela dificuldade de você estar com outra pessoa e não poder fazer um carinho. E também pela questão de locais, questão de família; um assunto que não existe na sua casa: ter um namorado. E pela questão também de encontrar alguém que lhe interesse muito. Eu acho que eu também teria menos depressão. Mas ao mesmo tempo eu paro e vejo: se eu fosse hétero eu seria essa pessoa que eu sou? Aí eu começo a ver aquelas pessoas que conviveram comigo durante o colégio e são casadas, têm aquela coisa: “Tenho trabalho, tenho família, dois filhos e a minha vida acabou”. Não é nada mais do que isso. Aí eu fico pensando: Eu estou feliz como eu sou. Queria que houvesse mais aceitação com relação à sociedade, que seria mais fácil de se viver. Acho que no geral teriam ocorrido menos suicídios de pessoas, por serem gays.

Diego, no entanto, titubeia, vindo de um lado a homossexualidade como algo limitador, que o afasta da família e o cerceia no direito de demonstrar carinho por um outro homem num local público. Por outro, ele apreende como um dado positivo o fato de não estar preso a certas convenções sociais, como casar, constituir família e... “nada mais do que isso”. Nesse sentido, Alessandro parece menos hesitante do que Diego, chegando a dizer que se sente com uma postura de deus, por estar “fora de muitas situações”:

Sei lá... Eu fico sempre pensando, seria mais fácil. Em compensação, eu me sinto meio que com uma postura de deus. Eu não tenho controle sobre minha vida, porque isso é muita pretensão minha. Mas eu tenho mais controle do que muita gente, por eu estar fora de muitas situações. Por exemplo, eu não gosto de Micarande, então eu acho só engraçado quando eu vejo uma pessoa indo para a Micarande. Eu odeio futebol, de coração. Não gosto da cultura do futebol. Então é bom ter o direito de sempre estar olhando de fora. Tem pessoas que nascem numa religião, nascem num time, nascem numa vida, e morrem nessa vida. Eu tenho o direito de reconstruir minha vida quando eu quiser, porque eu não defendo bandeiras. Exatamente por ter a postura de ser reprimido e procurar sistemas anti-repressão. (Alessandro)

É interessante observar nesse depoimento a questão da liminaridade social. Estar à margem, numa posição indefinida e, portanto, difícil de ser classificada, localizada, perscrutada, exerce, como observou Mary Douglas²⁴¹, a um só tempo fascínio e medo por parte daqueles que fazem parte da estrutura social. Em contrapartida, os limiares ou marginais são

²⁴¹ Op. cit.

concomitantemente estigmatizados e soltos, benfazejos maledicentes, ambíguos, indefiníveis, o que os dá uma sensação de liberdade, um mágico poder somente possível em uma região desconhecida pela sociedade. Talvez André e Caio não cheguem a se sentirem como deuses, mas eles gostam muito de serem gays:

Não. Eu adoro ser gay. Eu costumo até brincar com os amigos e dizer que se eu tiver mais dez vidas, que as dez vidas eu venha gay. Nunca passou pela cabeça ser hétero, não. Eu gosto de ser assim. (André)

Muita coisa seria melhor. Mas eu, quatro, cinco encarnações que vierem pela frente, eu quero voltar a ser gay novamente, porque eu gosto bastante. E me identifico, e acho legal para mim. Tenho um ambiente que me proporciona levar a vida que eu gosto, a vida que eu quero. (Caio)

Pedro também nunca desejou ser heterossexual, não porque se sinta especialmente feliz como gay, mas justamente porque ele não se sente diferente de um hétero. Ou melhor, um “pouquinho diferente”:

Não, porque eu não vejo muita diferença de minha vida homossexual coma vida de um hétero. Eu não me sinto diferente do hétero, não. Eu acredito que eu seja igual. Não, um pouquinho diferente: eu acho que eu sinto mais prazer do que eles. Eu faço melhor.

c) Entre a casa e a rua: dilemas da homossexualidade

Mesmo vencendo o primeiro obstáculo que consiste na auto-aceitação, na maioria das vezes o indivíduo homossexual tem que enfrentar as dificuldades do relacionamento com a família e com a sociedade em geral. Normalmente a homossexualidade é ignorada pelos pais e irmãos do sujeito e, quando muito, há apenas uma leve “desconfiança”. Essa realidade indica a ambigüidade de situações que o próprio homossexual não consegue decifrar, tornando a homossexualidade uma questão que permanece indizível no ambiente familiar. Mesmo nas famílias que aceitam a homossexualidade do filho ou do irmão, como observa Pollak²⁴², um contrato tácito relega esse tema ao plano do não-dito. Desse modo, muitos homossexuais terminam por separar sua “vida verdadeira”, sua “vida privada”, das relações familiares ou do plano da vida pública assimilada ao mundo do trabalho e as suas coerções. Essa distância da vida social comum corresponde a uma necessidade, antes de tornar-se uma escolha deliberada.

²⁴² Pollak, Michael. Os homossexuais e a AIDS: sociologia de uma epidemia. São Paulo: Estação Liberdade, 1990.

Essa relação ambígua com os parentes mais próximos é ilustrada pelas falas de Diego e Alessandro:

Eu acho que eles desconfiam, mas não têm certeza. Por exemplo, quando alguém pergunta para minha mãe: “E o seu filho, tem namorada?” E ela: “Não, ele não tem tempo para namorar, ele estuda muito”. Ela mesma dá a resposta para que as pessoas não perguntem mais coisas. Eu percebo que quando [os pais] falam da “coisa”, é de uma forma preconceituosa, mesmo. (Diego)

Eu não tenho privacidade, não posso fechar a porta do meu quarto, eu não tenho liberdade para conversar. Isso é terrível. Eu já tentei conversar mudando o gênero, dizendo: “Eu estava com uma namorada, mas não estava dando certo”. Mas é ruim, porque fica pesando. Ai hoje em dia eu não conto mais. Tem coisas que não vão se resolver nunca, eu não vou ter esse contato com a minha família. E, como não estão ajudando, também não vão atrapalhar. Também eles não pegam pesado com relação assim: “Cadê a namorada?”. Já pegaram mais. Hoje em dia, não. (Alessandro)

Se Alessandro já conseguiu se livrar da pressão dos pais para encontrar uma namorada, Lúcio ainda tem de convencer sua mãe de que não é bem isso que ele quer:

Às vezes é normal e outras vezes é anormal. Porque minha mãe pede para eu mudar de vida, [diz] que isso não é vida, que eu procure uma mulher para casar... Mas eu já vou dizendo: “Mulher, não é isso que eu quero para mim. Não adianta eu me casar com uma mulher para estragar a vida numa mulher. Não é isso que eu quero para mim”. E eu vivo muito bem com ela. Ela já está me aceitando, já converso com ela sobre isso. Mas ainda é uma guerra. Você sabe como é difícil, né? Um filho nasce para ser homem, na cabeça delas, né?

Antes de ter sua sexualidade exposta para a família, Josias mantinha um relacionamento “normal” com seus pais. No entanto, a partir do momento em que sua mãe o “empurrou na parede”, até que ele falasse, sua relação familiar ficou estremeçada:

Minha relação com minha família, antes disso, era uma relação normal. Normal entre aspas, porque eles me cobravam namorada, e isso era muito chato. Depois que eu saí de casa e que tive a possibilidade de ter relacionamento e conhecer outras pessoas do mesmo sexo, minha mãe passou a desconfiar e daí ela chegou para mim, me empurrou na parede, me pressionou para que eu falasse sobre isso. Depois que eu falei, ela disse que achava que era doença, que eu tinha que me curar... [...] E daí para frente você acaba tendo muita dificuldade, porque nem sempre os teus irmãos te tratam bem, acabam dizendo que você é um transtorno para a família, que seria melhor você mudar, tentar dissimular. [...] Então a família, mesmo que hoje eles encarem que eu sou gay, mas na verdade eles não admitem, não vêem de forma positiva. Sempre só vêem de forma negativa.

Mas há aqueles que hoje mantêm uma relação muito transparente com a família, sem que a orientação sexual do filho atrapalhe em nada. Pedro atua inclusive como uma espécie de conselheiro familiar, enquanto Rafael tem bastante liberdade para levar o namorado para a casa dos seus pais:

Com minha família eu tenho um relacionamento muito bom. Logo no início, quando minha mãe ficou sabendo, ela não quis aceitar muito. Mas também não levou muito tempo para ela aceitar. Porque eu conversei com ela, tentei explicar mais ou menos o que eu sabia para ela, e tentei mostrar que não era uma coisa diferente, que eu era uma pessoa normal como qualquer outra. E que, pelo simples fato de eu gostar de homem, não me diferenciava em nada, eu continuava sendo o filho dela, a mesma pessoa. [...] Na minha família todos têm respeito por mim; meus irmãos, todos eles sabem e me respeitam. É tanto que, na casa da minha mãe, todos me escutam. Se tem alguma coisa para resolver, procuram Pedro. Se meu irmão precisa de um conselho, eu vou e dou um conselho. Graças a Deus, em casa eu não tenho nenhum tipo de preconceito. (Pedro)

Hoje é uma relação muito melhor. Eles têm um carinho todo especial. Sabem, não comentam, mas sabem. E até quando eu levo outra pessoa [para casa], já devem saber que é uma tentativa [de namoro] ou alguém que eu estou namorando fixo. Eles têm uma relação legal, dentro da educação que tiveram e da mentalidade que têm. (Rafael)

Ainda que as barreiras familiares com relação à homossexualidade do filho ou irmão possam ser vencidas, como nos casos de Pedro e Rafael, na maioria das vezes o referente sexual da identidade de uma pessoa homossexual é relegado ao âmbito do disfarce ou da omissão nos locais de trabalho ou estudo. Essa situação remete à questão do segredo, tratada por Goffman²⁴³. Segundo ele, dada a fragilidade e a necessária coerência expressiva da realidade que é dramatizada por uma representação, há geralmente fatos que, caso expostos, poderão desacreditar, romper ou tornar inútil a impressão que ela estimula. Diz-se que estes fatos fornecem “informação destrutiva”. Há segredos íntimos, que são aqueles cuja posse marca o indivíduo como membro de um grupo e contribui para que este se sinta separado e diferente dos indivíduos que não “estão por dentro”. Os segredos íntimos dão conteúdo intelectual objetivo à distância social subjetivamente sentida. Quase toda informação num estabelecimento social participa desta função de exclusão, afirma ele. Segredos íntimos podem ter pouca importância estratégica e não ser de todo impenetráveis. Quando isto acontece, tais segredos podem ser descobertos ou acidentalmente revelados sem romper radicalmente a representação da equipe. Nesse caso, os atores precisam apenas deslocar seu prazer para outro assunto.

²⁴³ Goffman, Erving. A representação do eu na vida cotidiana. Petrópolis: Vozes, 1985. p.132-3

De acordo com a maioria dos meus interlocutores, a razão apontada para a não exposição da sexualidade no local de trabalho consiste apenas em manter preservada a vida íntima. Os depoimentos a seguir dizem tudo:

No meu trabalho eu sempre penso que minha orientação sexual, minha vida particular não interessa a ninguém. E, da mesma forma que eu não procuro entrar na vida de outra pessoa nesse sentido, eu não deixo que se aproximem da minha pessoa com relação a determinadas coisas. Então a minha vida pessoal só diz respeito a mim e às pessoas que fazem parte dela. (Diego)

André costuma usar sempre da discrição. Contudo, ele não tem nenhum problema em assumir sua homossexualidade publicamente:

Eu não uso de indiscrição. Mas eu mantenho aquela coisa: as pessoas vêm me perguntar, eu respondo com naturalidade. Nunca neguei que sou gay, nunca tive esse problema. Mas eu uso de discrição. Eu não chego afirmando aos quatro cantos que sou gay, não. As pessoas obviamente notam, geralmente as pessoas de quem eu me aproximo. E umas [pessoas], mais indiscretas, sempre perguntam: “Você é gay?” Eu respondo sem problema: “Sou”. Nunca tive problemas para esconder, não.

Mesmo mantendo um bom relacionamento com seus colegas de trabalho, Pedro procura não deixar sua orientação sexual muito explícita:

No meu dia-a-dia, eu procuro não deixar muito explícito. Não que eu tenha vergonha, é porque eu sou uma pessoa mais reservada. No meu ambiente de trabalho eu nunca cheguei para conversar com as pessoas [dizendo] “eu sou isso!”. Mas eu acredito que as pessoas sabem e me aceitam numa boa. Não tenho nenhum tipo de preconceito. Pelo contrário, brincam muito comigo. E eu sou muito na minha, sou reservado. Eu não me vejo “dando pinta” no meio da rua, deixando com que as pessoas percebam. Eu acho que para ser uma “bicha pintosa” tem que combinar, e eu não combino.

Segundo Rafael, só faria sentido falar sobre sua sexualidade se se tratasse de algo que o incomodasse. Mas, como não é isso o que ocorre, ele silencia:

Como não é uma coisa que me incomoda, então não sinto essa necessidade de estar falando, de estar mostrando que eu sou diferente. É por isso que eu não levanto bandeira nesse sentido, porque não é uma coisa que me incomoda. Eu me sinto super bem. Não minto. Não falo, mas não minto nem omito. Porque eu não pergunto sobre a vida pessoal de ninguém, e também não falo sobre a minha. No meu trabalho eu prefiro não comentar.

O silêncio de Arthur tem um sentido completamente diferente do que foi exposto por Rafael. Pois Arthur é professor do ensino fundamental e médio, o que torna as coisas para ele bem mais difíceis:

Eu tomo muito cuidado para quem eu vou dizer, para quem eu vou contar sobre essa questão. Porque, como a gente sabe, ainda há uma discriminação, um preconceito muito grande. Então, como eu sou professor, então eu tenho que me manter o mais sério possível. Então fica difícil. Eu me mantenho o mais sério possível. E, quanto à questão de contar, realmente ou eu conto ou eu deixo transparecer para alguém que tenha uma mente boa, uma cabeça boa, para poder até mesmo tornar o ambiente um pouco mais leve, um pouco menos sofrido, né?

De acordo com Antônio, não tem nada a ver falar de sua vida pessoal no local de trabalho:

No ambiente de trabalho eu prefiro manter guardado. Eu acho que não tem nada a ver. Eu me assumi para minha família, que são pessoas importantes. Trabalho é só uma questão profissional. Minha vida pessoal e íntima só diz respeito a mim, então no meu ambiente de trabalho eu não falo, não permito que ninguém faça nenhum comentário, porque eu não abro espaço para isso. Da mesma forma que eu não quero a vida íntima das pessoas, não me interessa, a minha não diz respeito a ninguém. Então quem for procurar saber sobre minha vida privada em trabalho, vai ficar só na vontade porque vou cortar. Eu acho que não tem nada a ver eu expor a minha vida pessoal para outras pessoas que não tenho tanto interesse.

2. A homossexualidade entre o bem e o mal

Como podemos observar nos depoimentos, a homossexualidade encontra-se num entrecruzamento de elementos positivos tanto quanto negativos. Se de um lado há aqueles que apontam o comportamento homossexual como fator discriminativo, existem também os que adoram a “vida gay”, assim como há outros que acreditam não haver nada capaz de distinguir fundamentalmente o universo gay, o comportamento homossexual das demais modalidades de vida e desejo. Vendo essa disparidade de concepções relativas a esse tema, perguntei então a respeito do que havia de positivo e também de negativo no que dizia respeito à homossexualidade. As respostas que obtive são curiosas:

Diego, por exemplo, credita aos homossexuais uma inteligência mais apurada e uma sensibilidade maior para as artes. Porém, como reverso negativo, afirma que os gays tendem ser mais vulgares e promíscuos:

Aparentemente os gays são mais inteligentes, os gays gostam mais de cultura. Grande parte das obras de arte foi feita por pessoas que eram gays. Só que, como um amigo sempre fala, os gays são mais criativos e acabam enfrentando as tragédias da forma menos agressiva. Mas tem a parte chata, como a questão da promiscuidade, da vulgaridade, que isso não é muito legal. [Também] tem a questão do preconceito. Se um hétero mata um leão por dia, o gay mata vinte e quatro.

A exemplo de Diego, André aponta o preconceito como a principal consequência negativa da homossexualidade. Mas, para ele, o gay, apesar de tudo, distingue-se pela felicidade:

O que eu acho de positivo é a minha busca pela felicidade. Eu acho que quando o gay passa esse mito, não para a sociedade em geral, mas para ele, para os amigos mais íntimos, ele é mais feliz. Ele tem a vida dele, a vida que realmente deve ser vivida. O lado negativo do gay é, em primeiro lugar, o preconceito. Eu acho que o preconceito ainda é muito grande. O lado positivo é a felicidade da vida e, o lado negativo, o preconceito.

Segundo Pedro, os homossexuais são pessoas divertidas, alegres, que gostam de viver; porém, na maioria das vezes, não se “valorizam” nem levam ninguém a “sério”:

O lado bom eu acho que é o que você faz, o que você gosta, você se diverte. São pessoas muito divertidas, são pessoas alegres, são pessoas que gostam de viver. O lado negativo, é porque --- eu não diria a maioria das pessoas --- a pessoa muitas vezes não se valoriza. Pelo fato de ser uma vida que muita gente leva para o lado da gandaia, eles não valorizam as pessoas que conhecem, não dão valor a eles mesmos, e nem sempre querem levar um relacionamento sério. No universo gay é muito difícil encontrar alguém que queira lhe levar a sério. Tem, mas é difícil.

Para Lúcio, o lado bom do “universo gay” são os amigos, a diversão. Mas isso não dura para sempre:

Para mim o lado bom são os colegas que a gente adquire, os ambientes que a gente frequenta também, são muito bons. O lado negativo é a angústia que você sente de, futuramente, você viver de festa, e lá na frente você ver que não é isso que você quer. Aí você vê que o tempo passa, aí você não faz nada da vida, devido às amizades, devido a boate, a sauna, e futuramente você vai ficar uma pessoa velha, angustiada, sem ter feito nada da vida.

Como Diego, Arthur afirma que os gays estão sempre “atenados” no que se refere à música, livros, estudos etc. Por outro lado, ele diz que a imagem do homossexual é denegrada em virtude do comportamento “rude”, “deplorável”, de algumas pessoas:

Positivo... seria a alegria, que todos têm, a amizade, a “fechação”, essa curtição por música. Então tem essa questão da cultura, que o gay está sempre antenado na moda, nos livros, nos estudos. Já os pontos negativos seriam justamente a questão de você pagar por uns que denigrem a imagem, essa imagem tão bonita que o homossexual tem. Então alguns se comportam de uma maneira muito rude, deplorável, que denigre a imagem do homossexual e faz que essa imagem não seja aceita nunca.

Para Josias, o que existe de bom numa vida homossexual é divertir-se, sair com os amigos, ou seja, tudo o que qualquer pessoa, independentemente de sua orientação sexual, pode fazer. No entanto ele sai perdendo em pelo menos um quesito: liberdade de expressar o desejo homoerótico:

Eu acredito que o que existe de bom numa vida homossexual é o que existe de bom na vida heterossexual. O que existe de bom é você sair, você ter amigos, você ter pessoas que você possa compartilhar sua vida. Ou seja, são coisas que tanto no mundo gay como no mundo hétero são semelhantes. Mas no mundo gay algumas coisas são dificultadas porque no seu relacionamento na vida, no seu relacionamento com outra pessoa, muitas vezes a família não aceita, a coisa meio tem que ser escondida. Então você vive um relacionamento onde você não pode sair, não pode beijar fora de casa, não pode ir para qualquer bar e beijar a pessoa e ter afetividade. Então eu acho que é o lado privado da vida gay que é uma coisa meio desagradável, que modifica da vida dos heterossexuais, que podem beijar, namorar, fazer tudo fora.

Segundo alguns, porém, o “universo gay” não apresenta nada de especialmente positivo. Muito pelo contrário:

Sinceramente [eu não gosto do mundo gay]. Eu acho um mundo muito promíscuo, sabe? Tanto tem promiscuidade em outro mundo, nos hétero também, mas eu acho que o mundo gay é mais promíscuo. E existem muitas mentiras, são pessoas muito falsas. (Luciano)

a) Sexo e promiscuidade

A fala de Luciano traz à baila uma discussão bastante séria e controvertida, espremida entre mitos estereotípicos e verdades sócio-culturais: a promiscuidade entre os homossexuais. Pollak²⁴⁴ observa que, se por um lado a liberalização dos costumes abriu um mercado sexual livre das coerções não sexuais às sexualidades marginalizadas e, em primeiro lugar, à homossexualidade masculina, a proibição constante da homossexualidade reforçou e

²⁴⁴ Op. cit.

acelerou a separação da sexualidade e da afetividade, daí a busca de relações anônimas e múltiplas. Caracterizados pelo número elevado de parceiros sexuais, muitos homossexuais fizeram do desabrochamento sexual um ideal de vida, ao mesmo tempo produto e motor de um movimento de emancipação que reclama seus direitos. O universo homossexual torna-se desse modo um laboratório onde são experimentadas novas formas de vida sexual e afetiva.

Procurei abordar a questão da promiscuidade com cuidado, para não cair em preconceitos e juízos de valor tendenciosos. No entanto, na maior parte das vezes foi o interlocutor que trouxe esse assunto para a entrevista, dispensando a necessidade de fazer a pergunta: os homossexuais são, via de regra, sexualmente promíscuos?

Infelizmente, eu acho que sim. O gay tem mais liberdade, ele é dono de si. E a questão de transar com alguém, então ele decide. E até por isso mesmo, ter mais liberdade de sair por aí, encontrar alguém. (Marcos)

Marcos associa promiscuidade à maior liberdade encontrada pelo homossexual no sentido de encontrar um eventual parceiro sexual. André também concorda com esse “mito da promiscuidade”, mas, para ele, essa é uma característica do homem:

Eu acho que é. O gay é mais promíscuo, a grande maioria. Acho que uma grande parcela da comunidade gay é volúvel à promiscuidade. Acho que bem mais do que o hétero. Não sei, talvez seja do homem, do homem hétero, a infidelidade, a promiscuidade. Não sei se está ligado a isso. Mas eu acho que há muita promiscuidade. [Mas] o gay também é bastante amoroso, ele quer ter alguém, quer namorar alguém; mas eu acho que ele leva muito o sexo como um fator maior. Eu acho que ele prefere ter o sexo do dia do que o amor.

Segundo Caio, homens homossexuais são bastante promíscuos em virtude da “grande facilidade” de se encontrar um parceiro. Para ele, esta é uma característica exclusiva dos homens, já que não se vêem mulheres gays em pontos de “pegação”:

São, são bem mais promíscuos os homossexuais. Até mesmo porque existe uma grande facilidade de um homossexual, de um gay hoje encontrar um parceiro. Eu falo os homossexuais masculinos, porque a gente não vê as lésbicas em meio de rua, em ponto de “pegação” de lésbicas. Em toda cidade que você chegar hoje é certo você chegar e encontrar um ponto de “pegação” para homossexuais. Então eu acho que o homossexual é sim. É regra. Ele é muito mais promíscuo do que os hétero.

De acordo com Edward MacRae²⁴⁵, talvez pelo fato de a subcultura lésbica ainda ser pouco desenvolvida, entre elas ocorre maior durabilidade dos seus casos amorosos, o que segundo alguns seria resultado da apropriação mais completa do modelo heterossexual, que enfatiza o caráter permanente do casamento. Entre homossexuais masculinos, os papéis mais igualitários levariam talvez os dois parceiros a se acharem com o direito de procurar satisfação sexual onde quiserem; existem menos regras de conduta e, portanto, maior instabilidade. Um fator que pesa nessa diferença é a educação diferenciada, que enfatiza muito mais a natureza promíscua do homem que a da mulher.

Essa questão remete a uma discussão de fôlego sobre papéis de gênero em nossa sociedade, o que não é possível ser feito no momento. No entanto, vem à tona uma observação bastante pertinente feita por Sócrates Nolasco²⁴⁶ a respeito da identidade do homem na cultura brasileira. Segundo ele, para um homem, numa sociedade patriarcal como a nossa, o sentimento de identidade está diretamente relacionado com o de identidade sexual, o que acaba por o impelir a manter uma intensa vida sexual. Desse modo, os homens procuram separar sua atividade sexual da afetividade e das demais atividades de sua vida, como se se tratasse de um capítulo à parte.

Segundo Pedro, 80% dos gays são promíscuos, o que não é privilégio dos homossexuais pois, em se tratando de homem, “é tudo igual”:

Eu acredito que 80%. Eu acho que, em se tratando de homem, é tudo igual. É porque no caso do homossexual ele é mais tachado. Mas se for analisar um hétero, ele não pode ver um rabo de saia, não pode ver uma mulher. Só que a sociedade, por achar que isso é normal, tacha logo a gente. Mas eu acho que é tudo igual.

Rafael parece concordar com Pedro nesse sentido:

Não, eu não acho que é um privilégio dos gays, não. Eu acho que acontece mais porque eles são mais bem resolvidos. Então acabam tendo uma oportunidade maior. Mas os hétero transam muito.

O que não deixa de causar certa frustração naqueles que buscam um relacionamento afetivo estável com alguém:

É um meio extremamente promíscuo. Não há um respeito por ninguém, são poucas as pessoas muito boas. Eu acho que a maioria das pessoas é ruim, sem nenhum senso de sensibilidade; é trepar por trepar, é sexo por sexo, quanto mais, melhor. Claro que não é

²⁴⁵ MacRae, Edward. Em defesa do gueto. In: Homossexualismo em São Paulo e outros escritos/James N. Green e Ronaldo Trindade (orgs). São Paulo: UNESP, 2005.

²⁴⁶ Op. cit.

todo mundo que pensa dessa forma, mas a maioria é dessa forma. E isso me frustra. Eu gosto de me envolver, eu gosto de me sentir bem ao lado de uma pessoa só e não me sinto realizado neste meio, infelizmente. (Antônio)

Lembro que Foucault²⁴⁷ certa vez afirmou, durante uma entrevista, que a fixação dos homossexuais à especificidade sexual era muito mais forte do que entre as mulheres. Segundo ele, os homossexuais reduziam tudo ao sexo, enquanto o mesmo não se dava entre as mulheres. Para Foucault, os movimentos homossexuais continuavam muito presos à reivindicação dos direitos de sua sexualidade, à dimensão do sexológico. O que era normal, uma vez que a homossexualidade era uma prática sexual que, enquanto tal, era combatida, barrada, desqualificada. Para ele, as mulheres podiam ter objetivos econômicos e políticos muito mais amplos que os homossexuais. Confesso que não tinha lido ainda esse depoimento quando elaborei, a título de provocação, a questão: os gays só pensam em sexo?

Pensa. Eu penso 24 horas. Eu não posso olhar para um homem que eu já estou “armado”, tu acredita? Olhe, eu não posso olhar para um homem de jeito maneira. Até nas igrejas evangélicas, tu acredita? Eu tô falando com os meus amigos no telefone, a gente conversando, e eu já tô pensando safadeza. (Rodrigo)

Segundo Pedro, os gays vivem com isso “à flor da pele”, e, se não pensam muito, certamente “falam muito” sobre esse tema:

Eu acho que eles vivem com isso à flor da pele. Se eles não pensam muito, mas falam muito. Porque, se você ficar numa roda, é só o que sai: é tamanho de jarro (pênis), é biscoi, é não sei o quê, aquela coisa. A diversão deles é essa. (Pedro)

Para Marcos, o sexo faz parte do “mundo gay”. Mas, pelo visto, ele não vê esse fato como algo positivo:

Faz parte do mundo gay. É muito difícil, pelo menos enquanto eu era ingênuo e não sabia da parte feia do mundo. Eu via com um certo romance a relação entre duas pessoas do mesmo sexo; o interesse, o namoro, conhecer a pessoa, gostar... Mas quando a gente fica adulto e toma noção, a coisa não é assim. Então tudo tende ao sexo. Eu já passei por isso. Eu assumo que também já tive momentos em que eu saía para curtir na noite e eu pensava assim: “Bom, hoje eu até queria alguém para namorar, mas se tivesse só uma aventura, só um chamego, então tá. Estou a fim”.

²⁴⁷ Foucault, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000.

Porém, com o depoimento de Rafael, voltamos novamente à questão de que o sexo não é uma exclusividade dos homossexuais, mas trata-se de uma “natureza masculina” voltada para Eros:

Não. Eu acho que as pessoas não conseguem diferenciar o instinto, a natureza masculina, da opção sexual. Então há uma confusão aí. O homem gosta de sexo, independente que ele seja homo ou hétero. Então ele acaba transando com quem ele encontrar. Ele pode ser super casado, mas se você quiser transar com um homem é muito mais fácil. Mas assim, não acho que exista diferenciação, não. Não existe essa promiscuidade, não. Ela é vista como uma maneira de preconceito e uma distorção da imagem. Porque eles dizem que transam mais, e a gente, como está mais aberto a saber essas informações, tende a ter essa sensação. Mas os hétero transam muito mais.

E, para colocar lenha na fogueira, Caio vem dizendo que gays e dinheiro andam “lado a lado”:

Ele [o gay] pensa bastante em sexo, ele pensa muito em sexo. Mas ele não só pensa em sexo, não. Existem suas exceções também, mas ele não só pensa em sexo. Isso daí, com certeza. Gay pensa em “fechação” também, gay pensa em dinheiro. Gay adora dinheiro, porque gay e dinheiro andam lado a lado.

3. Caminhos do desejo: trajetórias afetivas e sexuais

Adentrando essa seara de desejos e sentimentos, procurei saber dos meus *companheiros de conversa* a respeito de suas trajetórias afetivas e sexuais. Como se tratava de uma das questões mais íntimas dentre todas as outras que fiz, eu deixava bem claro que não era necessário entrar em detalhes. Mesmo porque eu queria basicamente apreender o que havia *preponderado ao longo de seus itinerários sentimentais e eróticos: aventuras sexuais passageiras (corroborando o “mito da promiscuidade”) ou relacionamentos (ou pelo menos tentativas de relacionamentos) afetivos estáveis?*

O que predominou mesmo foi a afetividade. Eu até prefiro me relacionar com pessoas gays, porque há gays que preferem se relacionar com hétero, os chamados hétero, mas eu não. Desde sempre eu mantive relação com gays, porque eu sabia que era uma coisa mais verdadeira, uma troca de carinho, de amor. Há toda uma emoção ali envolvida. E fui levado mais por isso. Já tive o meu momento de “fica”, que é uma coisa que rola muito no mundo gay. Eu acho que a traição rola bem mais. Mas também há muitos casos duradouros, casos verdadeiros, amorosos. Então eu pego mais por esse lado. Eu sempre gostei de estar namorando, sempre. (André)

Como André, Caio viveu momentos onde o que prevaleceu foram experiências sexuais ocasionais, mas ele mantém atualmente um relacionamento “por emoção, por amor”:

Tive várias experiências sexuais ocasionais e algumas onde era um relacionamento mais duradouro, por emoção, por amor. Ultimamente eu estou com uma relação com uma pessoa, mas me relacionando por emoção, por amor. A maioria dos meus casos foram relacionamentos com pessoas das quais eu gostava e que gostavam de mim. (Caio)

Pedro se diz uma pessoa carinhosa e dedicada, que sempre gostou da idéia de manter um relacionamento fixo:

Eu sempre gostei de ter um relacionamento fixo. Eu acho que é bom uma coisa sólida, até porque eu me acho uma pessoa muito carinhosa. Eu sou uma pessoa dedicada, e é bom a gente ter alguém que a gente cuide, dê carinho... A minha vida sentimental e sexual sempre foi marcada mais por relacionamentos. Já tentei ficar só nos “fazimento”, mas, com o passar do tempo, eu vejo que casar é melhor. Eu sempre quis construir uma vida mais sólida com uma pessoa, acho que é legal. (Pedro)

Houve um tempo em que Lúcio não cogitava a possibilidade de encontrar um namorado. Ele era do tipo que “encontrava” um parceiro “aqui”, “fazia ali”. Mas depois ele viu que esse tipo de conduta “não leva a nada”. O problema que ele enfrenta agora é a dificuldade para encontrar alguém que “queira algo sério”:

No início não foi tanto de relacionamento, mas sim de encontrar aqui e fazer ali. Mas vi que isso não leva a nada. E, com o passar do tempo, fui encontrando pessoas, fui me relacionando. Só que é difícil até você encontrar pessoas que queiram algo sério com você, que gostem de você realmente. Como eu digo, a promiscuidade existe entre nós mesmos, e é difícil você encontrar uma pessoa que queira algo sério com você, que não queira lhe fazer de besta, de palhaço. (Lúcio)

Evandro foi o único com quem conversei que afirmou ter vivenciado mais experiências sexuais rápidas do que relacionamentos estáveis. Segundo ele, esse comportamento é normal, principalmente quando as pessoas estão num processo de descoberta:

Foram mais experiências rápidas. Relacionamentos estáveis foram pouquíssimos. Mas relacionamentos passageiros foram muitos. Eu acho que é comum, principalmente quando as pessoas estão se descobrindo. Logo de início acontece muito. De início é só uma forma de experiência, depois acaba acontecendo porque você está sempre procurando a pessoa certa. E está muito difícil, de repente você acha a pessoa certa para você, mas a pessoa certa para você não acha você a pessoa certa. Então isso acaba sendo muito constante e acaba você ficando, ficando, ficando... e nunca estabelecendo

um relacionamento. É demorado o processo de você se relacionar com alguém por muito tempo. (Evandro)

a) Na cama com uma mulher: um momento de heterossexualidade?

O estudo pioneiro sobre o comportamento sexual dos americanos, empreendido por Alfred Kinsey²⁴⁸, ainda é referência para a discussão de várias questões relacionadas à sexualidade humana. Uma de suas constatações diz respeito ao fato de que cerca de 35% dos homens americanos haviam mantido uma relação sexual com outro homem pelo menos uma vez na vida, o que obviamente não comprometia a identidade heterossexual desses indivíduos. No sentido de compreender melhor a trajetória sexual dos meus interlocutores, repeti de modo inverso o questionamento anteriormente feito por Kinsey: você já teve alguma experiência sexual com mulher? As respostas mais comuns que obtive foram mais ou menos do tipo:

Não, nem gostaria. Já beijei, já me excitei, na época da descoberta --- de dez até os treze anos, nessa fase transitória, quando eu comecei a viver essas experiências. Mas, para ter sexo, eu nunca me imaginei nem me imagino. (Rafael)

Mas cerca de um terço dos entrevistados já fizeram sexo com uma mulher ao menos uma vez, como aconteceu com Marcos, que queria essa experiência:

Aconteceu quando eu estava sem certeza absoluta, mas já quase tendo. Na verdade, uma mulher que se interessou por mim; e eu me encontrava numa situação que, fosse homem ou fosse mulher, eu não tinha segurança de como lidar com isso. Acho que eu estava com meus 17 anos. Eu quis para ver como era a experiência. E naquele momento eu já percebi: “isso não é exatamente o que eu quero”.

Com muito senso de humor, Pedro conta como aconteceu sua única experiência sexual com uma mulher:

Eu acho que eu tinha uns 18 anos. Eu não tinha juízo, né? Ela me induziu, a baixa! Até hoje eu tenho vontade de matá-la. Ela me induziu. Estava assistindo um filme, que levava a “essas coisas”, e ela me induziu. Não foi tão ruim porque eu senti prazer, né? Mas não foi lá essas coisas. Eu acho que eu não repetiria, hoje. (Pedro)

Josias não apenas transou com uma mulher, ele namorou uma:

²⁴⁸ Kinsey, Alfred (org.). *Sexual behavior in the human male*. Philadelphia: W. B. Saunders, 1948.

Acredito que não encontrei ainda, nem passou por mim ainda. Mas é o que eu quero para mim, é uma meta de vida.

Pedro deseja construir uma vida ao lado de alguém, enquanto Lúcio já pensa até em *adotar uma criança*:

Com certeza. Todos os dias eu penso nisso e luto para isso. Eu quero construir, eu quero comprar casa, eu quero fazer minha vida em cima disso. Ter uma pessoa para mim, e que mais tarde a gente olhe para trás e diga: "A gente conseguiu junto, a gente tentou junto, a gente trabalhou junto". (Pedro)

Está dentro dos meus planos encontrar uma pessoa e até construir uma família. Quem sabe, futuramente, adotar uma criança, né? Eu acredito nisso. Ainda lá no fundo do túnel eu vejo uma luzinha que, um dia, eu ainda vou encontrar alguém que queira algo sério comigo. (Lúcio)

Se alguém pensa que o ideal de montar sua casa, pensando nos móveis, na decoração do lar e até nos lençóis de cama e viver feliz ao lado de um companheiro é coisa do passado, engana-se, pois é justamente isso que Arthur almeja:

Ah, sim. Claro. Porque eu acho que quando você cresce, quando você já tem tudo, já estudou, você já está trabalhando, então vai chegar um dia que você vai querer alguém, sua casinha... Você vai querer sua televisão, sua geladeira, seus copinhos, suas xícaras, lençolzinho na cama e tudo. Então eu acho bacana você pensar dessa maneira, que você vai estar com alguém na sua velhice, sabe?

Ironicamente, o único entrevistado a dizer que nunca havia desejado manter um relacionamento estável, estava casado há cerca de três anos, e pelo visto não se arrependeu:

Não, é uma coisa que nunca estive, eu nunca busquei isso de verdade. Assim, algumas vezes eu parei e quis realmente uma relação assim. Mas na maioria das vezes não, eu nunca me empenhei muito, eu nunca me interessei muito para que isso acontecesse comigo. Assim, uma relação muito séria, muito duradoura, de muito tempo, conviver com uma pessoa, dividir o meu espaço com alguém... Mas acabou acontecendo e está sendo bom, está sendo muito melhor do que como era antes. (Evandro)

c) Um parceiro ideal

Estudiosos do comportamento homossexual no Brasil como Peter Fry, James Green, Barbosa da Silva, entre outros, observam que havia na sociedade brasileira uma tendência dicotômica que modelava o perfil homossexual basicamente entre bichas efeminadas e passivas

(apropriando-se do arquétipo da mulher frágil e submissa numa sociedade patriarcalista) e bofes másculos e penetradores, que assumiam o papel do verdadeiro macho latino. Esse modelo reproduzia, portanto, os papéis tidos como exclusivamente femininos ou masculinos, mantendo assim relações de poder, de dominação e conduta cristalizadas em nossa sociedade. Recordo que o escritor cubano Reinaldo Arenas via com estupefação o fato de duas bichas manterem um relacionamento amoroso, uma vez que só havia prazer de verdade no sexo com um homem másculo e viril. Assim como ele, é comum encontrar muitas bichas afirmando que o gozo somente é possível na relação com um “homem de verdade”.

A formação de uma classe média urbana, contudo, favoreceu o surgimento de um novo padrão de parceria entre homossexuais, pautado num modelo bem mais igualitário sem uma nítida distinção entre quem é o “homem” e quem é a “mulherzinha” da história. Dentro desse contexto, procurei saber dos entrevistados qual o perfil de um parceiro ideal para eles, porém sem induzi-los a qualquer tipo de resposta. André, por exemplo, começou a discorrer sobre os atributos físicos de seu parceiro fictício, até concluir que a formação intelectual conta bastante:

Não gosto de gente muito alta, não gosto de gente morena, talvez por eu ser moreno. Acho que os opostos se atraem. Eu gosto mais de pessoas brancas. Mas o que chama mais atenção para um parceiro é o papo. Se tem um papo legal, se mostra alguma inteligência, alguma formação intelectual, isso já é crédito para mim. (André)

Ao futuro companheiro de Pedro não deve faltar caráter, inteligência e respeito pelo próximo:

Meu parceiro ideal seria uma pessoa inteligente, boa, de bom caráter, que soubesse me respeitar --- não só a mim, como soubesse respeitar o próximo ---, não precisava ter um padrão de beleza elevado, não. Acho que o caráter dele já diz muito. É o caráter. (Pedro)

A exemplo de Pedro, Lúcio também não faz questão de que seu namorado ideal seja excepcionalmente bonito, desde que ele esteja disposto a trabalhar para construir uma vida ao seu lado:

Eu queria uma pessoa boa. Não precisava ser nem bonita, nem ter o corpo perfeito, mas com a cabeça aberta, que quisesse estudar, que quisesse trabalhar, construir alguma coisa; que futuramente eu passasse a viver bem com ele. Uma pessoa que realmente quisesse algo sério comigo. (Lúcio)

Evandro exige que seu futuro ou atual parceiro dedique-se inteiramente a ele:

A pessoa certa para mim é justamente aquela que cuida de mim, que tem um certo cuidado comigo. Ela nem precisa ser bonita, alta, forte, magra, baixa... não precisa ter característica nenhuma, a não ser uma boa personalidade. Uma pessoa que cuide de mim, cuide da relação, cuide da minha vida, e é isso. Eu acho que a pessoa certa é alguém que seja dedicada à minha pessoa. (Evandro)

Enquanto Josias espera poder realizar seus sonhos ao lado de um companheiro fiel e que não esteja interessado apenas em sexo:

Eu acho que é alguém que eu consiga... por exemplo, que meus sonhos se tornem possíveis junto a essa pessoa. Que me possibilite que o meu relacionamento com ele seja algo que dê frutos. Não quero de jeito nenhum alguém que queira só sexo ou que tenha alguma relação por fora e que seja só uma relação sexual. Eu quero uma relação entre duas pessoas e com cumplicidade. (Josias)

O sonho de viver ao lado da pessoa amada, no entanto, na maioria das vezes esbarra nas dificuldades da vida prática. Segundo Pollak²⁵⁰, a fonte da maior parte dos sofrimentos ligados à condição homossexual é a cisão relativamente forte entre a afetividade e a sexualidade, cisão que resulta da falta desse cimento social e material que tende a fazer durar os relacionamentos heterossexuais. Quase sempre baseada exclusivamente no intercâmbio sexual, a relação de casal resiste mal ao tempo. Por falta de um modo de vida social próprio, o casal homossexual, imagem sobredeterminada pela norma heterossexual, permanece um ideal raramente realizado --- como reconciliar as pulsões sexuais estimuladas por um mercado facilmente acessível, e quase inesgotável, com o ideal sentimental de um relacionamento estável? --- repete Pollak uma das perguntas mais comuns feitas pelos seus informantes.

A pergunta feita aos meus companheiros de pesquisa dizia respeito exatamente à questão da duração dos relacionamentos homossexuais: eles duram menos tempo? Por quê? Vejamos o que André respondeu:

Em relação às lésbicas duram bem menos tempo, bem menos. Acho que por conta da promiscuidade, da traição. Num relacionamento gay, um gosta mais do que o outro. Acho que isso em todo relacionamento, um ama com mais intensidade. E eles são intransigentes. No mínimo a primeira traição ali, já é um ponto para acabar. Eles são intransigentes nesse ponto. Acho que por isso que não duram tanto. (André)

²⁵⁰ Op. cit.

Como pudemos ver, André atribui a curta duração dos relacionamentos gay à intransigência dos parceiros para com a infidelidade. Pedro, de algum modo, se aproxima dessa percepção colocada por André dizendo que o “entendido” “sempre quer mais”, e acrescenta ainda o medo que muitos têm de sofrer afetivamente, o que acaba por incitá-los a empreender uma interminável busca pelo prazer:

Não só tendem, eles duram menos tempo. Infelizmente acontece isso. É raro, são contadas as pessoas que você diz: “Ah, estão vivendo há tantos anos, há muito tempo”. Eles não duram muito tempo. Na minha opinião, é porque o “entendido” está sempre querendo mais, está sempre tentando descobrir mais; ele não quer perder oportunidade, ele não deixa passar. Até porque eu acredito também que muitos têm medo de sofrer, então evitam se prender a alguém. (Pedro)

A traição mais uma vez é apontada como a principal razão do “insucesso” afetivo enfrentado pelo homossexual:

Acho que com mulheres duram mais. Com os homens não, porque homem, a natureza masculina dói muito. Às vezes você não quer trair, mas o instinto acaba sendo uma coisa muito mais forte. Então, se você não tiver essa diferenciação, você acaba se magoando ou se frustrando e sempre se torturando. Porque é como se você cometesse o pecado maior da sua vida. Você quer ter uma relação, você gosta daquela relação, mas você transou com outra pessoa. Então eu acho que não dura tanto tempo, porque relacionamentos duram o tempo necessário. Agora nós temos uma facilidade maior porque não tem um contrato, não tem um casamento, não tem uma coisa que obrigue. Então os hétero vivem por conveniência (uma boa parte) e sem amor. É isso que acontece, é uma hipocrisia maior. E os homens, na homossexualidade, a gente separa rápido, né? (Rafael)

4. O círculo de fogo da amizade

Saindo do campo afetivo para o domínio das relações fraternas e solidárias. As redes tecidas pelos amigos cumprem um papel único na socialização de qualquer pessoa, ainda mais importante quando se trata de alguém especialmente vulnerável à estigmatização, como é o caso do homossexual em nossa sociedade. Ao contrário dos vínculos familiares, a escolha das amizades exprime a vontade e a capacidade individuais de organizar a própria vida social segundo a espontaneidade de seus desejos, e não segundo os imperativos dos deveres e das obrigações. Na falta de vínculos familiares consistentes, o círculo de amigos torna-se o único lugar onde o homossexual pode exprimir suas emoções e seus sentimentos. Essas amizades permitem romper o sentimento de isolamento social, gerando um sentimento de vinculação a

um “nós”²⁵¹. Nesse contexto, também discuti com meus interlocutores a respeito de como eram construídos seus respectivos círculos de amigos. No caso de André, seu círculo é variado, sendo composto tanto por pessoas hétero quanto por gays, embora haja uma prevalência dos segundos. Ainda assim, ele mantém uma relação bastante amistosa com seus amigos heterossexuais:

O meu círculo de amizade é variado. Eu tenho amigos hétero sim, mas o meu círculo de amizades, com quem eu ando, com quem convivo, são gays. A minha relação com hétero é boa, é alegre. Eu gosto de transmitir alegria para ele. Acho que esse é um ponto que chama atenção na amizade dos hétero pelos gays; é a alegria contagiante, a “expansividade”. (André)

O depoimento de Pedro se aproxima bastante do exposto por André:

Eu tenho muitos amigos hétero. Tenho muitos amigos “entendidos”, tenho muitos amigos hétero. Me dou bem com todos eles. Até agora eu não sofri muita discriminação em relação aos hétero, não. Agora, claro que os mais próximos são os “entendidos”, com quem mais saio. (Pedro)

Pedro e André não foram os únicos que afirmaram manter um relacionamento tranqüilo com pessoas hétero. Daí, uma outra pergunta impõe-se: os amigos hétero sabem e respeitam sua homossexualidade?

Sabem, eu nunca fiz questão de esconder isso, não. Sempre assumi. Eles sabem sim e levam numa boa, pelo menos aparentemente. (André)

Poderíamos concluir então que a relação de André com seus amigos hétero é *totalmente aberta, certo?* Mas, pelo visto, não é bem assim: *É complicado ter amigos hétero, sendo gay?*

Não, não é que seja complicado. É que cabe à gente entender a parte deles, já que eles fazem questão de não entender a nossa. Eu tenho amigos hétero, mas eu nunca dei um beijo no meu namorado na frente dos hétero, porque para eles isso é um choque. Isso ainda causa uma “abalção”. Então eu prefiro mais entender a parte deles do que esperar que eles entendam a minha. A questão é saber entender as coisas. (André)

André não acha tão complicado ser amigo de hétero, uma vez que ele demonstra uma enorme capacidade, digamos, relativizadora, no sentido de aceitar com naturalidade o fato

²⁵¹ Pollak, op. cit., p. 30

de um amigo seu não-gay chocar-se com um beijo entre dois homens. Caio, porém, afirma que acaba sendo difícil manter uma relação de amizade com alguém que não seja gay, por conta do estigma que recai sobre aqueles que se aventuram a transitar à “margem da sociedade” na companhia de um “pervertido”:

É sim, é. É complicado, até mesmo porque o pessoal geralmente tacha bastante. Porque você é gay, “todos os gays são da mesma forma”. Então é meio complicado você conseguir amizade de cara. Mas nada que seja impossível. Aos poucos, você vai conquistando a pessoa e tudo mais. (Caio)

Se com relação a pessoas hétero pode ocorrer esse tipo de barreira, poderíamos supor que entre indivíduos homossexuais as relações entre amigos sejam pautadas num sentimento de solidariedade, cumplicidade e, por que não dizer, irmandade, uma vez que não há qualquer tipo de intransigência, ao menos no que diz respeito à orientação sexual dos mesmos. No entanto, é impossível manter certas suposições e escapar das relações de disputa e conflito, o que na verdade nada mais são do que demonstrações dos processos variados de diferenciação entre sujeitos e grupos sociais. Sobre as disputas internas travadas entre os indivíduos do “grupo minoritário”, Barbosa da Silva²⁵² afirma que a maior visibilidade e aceitação social do fato homossexual têm, paradoxalmente, como consequência, a diluição dessa unidade e desse sentimento espontâneo de afinidade com todos os outros homossexuais. Particularmente no caso dos homossexuais “ostensivos”, ele observa que a narração das experiências sexuais prestigia os membros que valorizam os atributos pessoais de beleza e sedução sexual. A narração dessas experiências, contudo, atua como fator criador de tensão no grupo, pois torna competitiva a atração dos membros perante os parceiros sexuais. Nessas ocasiões, a deslealdade de um membro pode implicar desde sanções difusas até o aparecimento da hostilidade e agressão. E então, os amigos gays são sinceros e transparentes?

Em relação aos hétero eles são bem mais sinceros e transparentes. Só que há aquela coisa também de você selecionar suas amizades. Acho que em todas as tribos há a mesma forma de falsidade, de não ser transparente, não ser claro. (André)

Caio tem uma opinião diferente, e diz inclusive que a falsidade e a vaidade do homossexual nada mais são do que a demonstração do seu “lado feminino”:

Não, não são. Salvo as suas exceções. Mas a grande maioria, não. Tanto é que o pessoal fala que a gente carrega bastante tanto coisas do homem como das mulheres

²⁵² Op. cit.

também. Do homem, carregamos muito da promiscuidade, pela questão de valor, aquela coisa toda. E, da mulher, a falsidade e a vaidade. Mas eles [os gays] não são nada verdadeiros. Isso daí pode ter certeza. (Caio)

Pedro afirma que os gays não são sinceros, baseado no fato de que eles são, segundo ele, muito “danados”. Danados a ponto de perderem um amigo por uma aventura sexual:

Na maioria das vezes eles não são sinceros. Eles são muito danados. Às vezes eles abrem mão de uma amizade por uma simples aventura com seu parceiro. Eles não deixam passar, não perdoam. (Pedro)

Os depoimentos de Lúcio e Vanessa reforçam a opinião de Pedro:

Na maioria das vezes, não. Eu acho que a sinceridade corre muito longe. Eu acho que eles se camuflam um pouco, entendeu? Eles não mostram realmente quem são. (Lúcio)

São falsas, inteiramente falsas. Muita falsidade mesmo. Rola muita falsidade, muita mentira, muita sacanagem. Principalmente no universo gay. Eu convivo com isso quase diariamente. Ninguém respeita ninguém, ali é cada um comendo o outro, passando por cima do outro. (Vanessa)

Uma vez que procuro ser fiel às falas dos entrevistados, não poderia deixar de contrabalançar esses depoimentos com uma breve frase, porém muita sensata, dita por Marcos:

Eu acho que isso é uma questão da humanidade, não importa se é gay. (Marcos)

5. *Gay lonely: o mito da solidão*

Há mais de cem anos, o adjetivo gay (alegre) já era empregado como referência ao comportamento homossexual. Considerado mais leve e menos pejorativo do que o termo homossexual, a palavra gay denota felicidade, extroversão, festa, cor, elementos associados à idéia de uma cultura... gay. Porém, como se sabe, todos os estereótipos ligados à figura do homossexual, desde os aparentemente mais positivos (alegre, festivo, vaidoso etc.) até os mais negativos (promíscuo, pervertido, anormal) são bastante imprecisos. Além disso, por trás de uma *persona* gay, muitas vezes se esconde uma realidade de vida nenhum pouco feliz, onde sentimentos como solidão e angústia ocupam um amplo espaço. A propósito, Michael Pollak²⁵³ observa que justamente a solidão, somada ao sentimento de marginalidade, constitui o destino da maioria dos homossexuais, que costumam relacionar liberdade, risco e solidão. Somado a

²⁵³ Op. cit., p. 50

isso, está o fato de que, em grande parte dos casos, o homossexual não constitui família: não casa, não tem filhos, e afasta-se do convívio dos pais e irmãos. Assim sendo, o homossexual estaria inexoravelmente fadado a vagar pelos ermos becos da solidão?

Eu acho que isso é bem relativo. Depende muito do seu mundo, da forma como você constrói o seu mundo. (Diego)

Marcos acredita que muitos homossexuais acabam tendo uma vida solitária, sobretudo depois dos quarenta anos, por buscarem somente aventuras amorosas:

Eu acredito que sim, eu já tive um longo período de solidão. Mas aí, não que a minha situação eu vou colocar aqui e generalizar. Mas o que é bastante perceptível é que, o fato de ter um relacionamento duradouro entre duas pessoas é bem mais difícil. Porque é notório que os gays... tem uma grande parcela que busca somente aventura, o sexo. E, diante disso, então é que vem a questão... principalmente os gays de seus quarenta, cinquenta, sessenta anos, infelizmente acabam tendo a tendência de ficarem sós. (Marcos)

Para André, contudo, o gay encontra formas de fugir à solidão, principalmente por meio da convivência dos amigos, da badalação e, claro, do namoro:

Outra questão bastante complicada... Acho que não. O gay tem formas de sair da solidão, buscando amigos, saindo mais. O gay é muito festivo. Gay que é gay gosta de festa, gosta de badalação, então isso já é uma forma de sair da solidão. E gosta muito de namorar também. Então não vejo motivos para ele ficar na solidão não, a menos que ele queira viver na solidão. Mas acho que não. (André)

Ao responder à pergunta que lhe havia feito, provavelmente André tinha em mente o momento que estava vivenciando, de festas, de badalação, de curtição. Portanto, naquela ocasião dificilmente ele poderia vislumbrar qualquer elemento capaz de conduzi-lo a uma associação entre homossexualidade e solidão. Ao contrário dele, no entanto, Caio percebe essa questão a partir de um outro viés:

Eu acredito que sim. Até mesmo pela questão de não constituírem família, não ter família, não ter filhos; muitas vezes não têm um parceiro fixo, que vai durar por toda vida. E eu, pelo menos, conheço vários exemplos de pessoas que chegaram a uma certa idade (certa idade que eu digo é 50, 60 anos pra lá), que estão sós, vivem sós hoje em dia. Por esse fato: não terem conseguido um parceiro fixo, que é uma coisa muito difícil no mundo em que nós vivemos. E pelo fato de não termos família, não termos filhos, não termos uma constituição de família. E até mesmo alguns são desprezados pela própria família, por irmãos... (Caio)

O depoimento de Pedro aproxima-se muito do que foi colocado por Caio. Mas ele acrescenta um dado: a carência afetiva que, segundo ele, acomete boa parte dos homossexuais:

Na minha opinião, a maioria dos gays são pessoas carentes. Eu não sei por que, mas eu acho que 80% das pessoas que eu conheço tiveram problema na infância. Os pais maltratavam, a família não aceitava; muitas vezes por saber que era homossexual. Então eles se tornam pessoas carentes, e com isso se tornam pessoas só também. Acho que eles têm muita tendência em serem só, até porque são pessoas que não constroem família, né? E quando o tempo passa, quando você vem se dar conta, está só. (Pedro)

Rafael, contudo, vai de encontro à opinião da maioria e diz que, em relação aos hétero, os gays são menos solitários e menos infelizes:

Não, eu acho que não. Eu não me sinto sozinho não. Mesmo morando sozinho, com um cachorro, eu não me sinto sozinho, não. Eu acho que eles [os gays] não têm essa tendência. Até porque eles têm tantas outras coisas que fazem, eles têm um leque de opções maior. Eu acho que o hétero tende a ser mais solitário, mesmo estando casado. Porque tem vários outros problemas que a masculinidade... Por ser homem, você acaba achando que você não pode fazer várias coisas. E o gay já é mais aberto a emoções, de chorar, de se expressar. Então ele tende a ser menos solitário, eu acho. E menos infeliz. (Rafael)

6

Fala e eu te devoro. Come o outro, sê o outro, enquanto a existência se desdobra como poeira lançada ao mar.

Capítulo 6

Fragmentos identitários 2 (*bonus chapter*)

1. *Uma linguagem nada ordinária: as gírias*

Num belo texto dedicado à linguagem oral, Michel de Certeau²⁵⁴ faz uma afirmação que condiz perfeitamente com a importância das gírias na comunicação e socialização das pessoas: a oralidade constitui o espaço essencial da comunidade. O intercâmbio ou comunicação social, diz Certeau, exige uma correlação de gestos e de corpos, uma presença das vozes e dos acentos, toda uma hierarquia de informações complementares, necessárias para interpretar uma mensagem além do simples enunciado. No contexto interativo, é necessário um timbre de voz que identifica e individualiza o locutor, e aquele tipo de laço visceral, fundador, entre o som, o sentido e o corpo. Neste caso, uma nova informação somente é recebida e assimilada, ou seja, só se torna apropriável e memorizável, se quem a adquire conseguir configurá-la à sua maneira, assumi-la por sua conta, inserindo-a em sua conversação, em sua língua habitual e nas coerências que estruturam seu saber anterior. Além do mais, sua aquisição depende também da configuração das situações de interlocução nas quais ela entra em jogo.

As gírias, segundo Barbosa da Silva²⁵⁵, aparecem entre os indivíduos dos grupos marginais por causa das barreiras e sanções a que estão sujeitos pela sociedade global. Desse modo, tendem a desenvolver um sistema simbólico que, de um lado, facilita a comunicação entre os indivíduos do mesmo grupo e, de outro, dificulta o entendimento por indivíduos que não participam da mesma cultura. Os caracteres que servem de fundamentação para o desenvolvimento desse sistema de comunicação simbólica, afirma Barbosa da Silva, seriam o grau de isolamento em que se coloca o grupo em relação à sociedade mais ampla, a intensidade das sanções negativas desenvolvidas ao comportamento e à expressão dos indivíduos, e o grau de coerência e unidade interna existente entre os membros do grupo. Na composição dos sistemas de comunicação, verifica-se uma reinterpretação de símbolos já utilizados pela sociedade global, onde o grupo marginal se utiliza da forma simbólica trocando o conteúdo significativo que era aplicado a outros sentidos. O uso ou não de determinadas gírias e a

²⁵⁴ Certeau, Michel de. *A invenção do cotidiano* (Vol.2. Morar, cozinhar)/Michel de Certeau, Luce Giard, Pierre Mayol. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 336-8

²⁵⁵ Op. cit.

modalidade lingüística empregada durante as interações sociais, contudo, variam de acordo com o estrato social e o grau de educação e preocupação com o status dos indivíduos.

O que salta aos olhos no que diz respeito às gírias são o humor e a criatividade na invenção ou adaptação de determinados termos. Sobre isto, Pollak observa que linguagem e humor são duas características marcantes da cultura homossexual e que exprimem a um só tempo o jogo de esconde-esconde social e a ironia que muitos homossexuais cultivam em sua auto-apresentação e na interação com outros indivíduos do grupo. É curioso também o acelerado processo de criação dos termos, o que torna essa modalidade lingüística excepcionalmente dinâmica. Abaixo, está uma pequena amostra dos termos mais usados (dos quais muitos procedem do candomblé, via dialeto nagô) por alguns indivíduos da cidade, com seus respectivos significados:

- Alibã – policial.
- Aqüé – dinheiro.
- Aqüendar – transar.
- Batalhar – sair a procura de um parceiro sexual.
- Basfond – confusão, baixaria, bagunça.
- Bete Faria – expressão usada entre os gays para indicar a disponibilidade sexual quando um homem bonito passa.
- Biba – bicha pintosa, efeminada.
- Biscui - pênis pequeno.
- Bofescândalo – homem bonito.
- Caminhoneira - lésbica masculinizada.
- Carro do pão – carro da polícia.
- Catupiri – formação sebácea do pênis.
- Desaquendar – desapegar, sair fora, deixar de lado.
- Diague – não tem uma significação precisa. A origem da expressão pode estar na figura legendária do coreógrafo russo Diaghlev, que descobriu estrelas do balé como Nijinsky. Uma das situações em que a expressão é usada se dá para pedir segredo ou interromper determinado comentário quando uma pessoa, que não pode tomar conhecimento do que está sendo dito, chega.
- Edi – ânus.
- Ela – expressão muito comum para referir-se a outro homossexual.
- Elza – dar a elza, roubar.
- Equê – truque, falso.
- Fazer – ter relações sexuais com.
- Fechar – ostentar afetação.
- Fechação – ver “fechar”
- Fechosa – “bicha pintosa”, ostensiva, indiscreta.
- Gongado – indivíduo com HIV.
- Gravação – sexo oral.
- Mala – pênis, volume da calça.
- Mancha – homossexual ostensivamente afetado.
- Mocopuçá – esconder o celular dentro das calças para evitar roubo.
- Mulher – expressão usada, geralmente entre amigos, para referir-se a outro homossexual.
- Cheque – fezes na ponta do pênis após a penetração anal.

Perigo – atitude maliciosa perpetrada por alguém
Perigosa – ver “perigo”
Pintosa – homossexual efeminado.
Racha – forma jocosa e ao mesmo tempo pejorativa para referir-se à mulher.
Sapa – sapatão, lésbica.
Tronchura – atitude considerada censurável como roubo, promiscuidade, de alguém.
Uó – feio, ruim.
Veneno – o mesmo que perigo.
Xanã – cigarro.

Um aspecto que chama a atenção quanto às gírias refere-se à sua ampla difusão, a qual, em decorrência dos meios de comunicação, não respeita barreiras geográficas. Os termos acima citados, longe de constituírem um jargão homossexual local, são usados por indivíduos gays de diversas regiões do país. Neste sentido, portanto, é inequívoco o papel desempenhado pelas gírias no sentido de congregar um expressivo grupo de pessoas homossexuais em torno de uma linguagem comum. Evidentemente, contudo, devem ser levados em conta fatores como classe, cultura e nível de instrução, por exemplo, para compreender o universo dos “usuários” de gírias, já que nem todos os homossexuais cultivam esse hábito, como veremos a seguir. Por enquanto, vejamos como André reflete o papel das gírias:

Eu acho que funciona meio como códigos. Eu raramente uso, mas eu conheço todos porque tenho amigos que falam, então obviamente eu sei o significado. Eu acho que o gay tem o intuito de criar, então acho que buscam dessa forma: trocar expressões por outras, palavras por outras... Não sei, acho que não chega a ser código, não é uma coisa secreta, mas é uma coisa que só o público gay consegue identificar. Acho que, como também tem rockeiros que têm suas gírias, tem hippies, punks; acho que o gay também se encarregou de inventar a sua. (André)

Caio costuma comunicar-se por meio de gírias apenas quando está entre amigos do subgrupo, e diz que as emprega principalmente quando quer que alguém não entenda o teor da conversa:

Costumo, costumo [usar]. Até mesmo porque a turma com a qual eu saio bastante gosta muito de usar. E a gente sempre usa, está sempre usando, está sempre renovando as gírias também. Está sempre atrás de conhecer novas gírias, até mesmo para se comunicar quando alguém quer que ninguém escute o que está falando. Então, para se comunicar, a gente conversa na gíria. [...] a gente se utiliza das gírias bem mais quando a gente está no nosso meio. Em casa eu não vou me utilizar de gírias para conversar com os meus pais nem tampouco com minhas irmãs. Mas a utilização de gírias se dá no nosso meio, com as pessoas da nossa convivência, nossos amigos. (Caio)

As gírias, no entanto, parecem constituir um gênero estigmatizante de comunicação e interação. Uma demonstração disso foi o fato de que a grande maioria dos entrevistados afirmou não gostar de usar gírias com muita frequência, como Rafael:

Eu, particularmente, não gosto muito de gírias. Não faz parte do meu vocabulário 99%. 1%, de repente, de uma brincadeira, você acaba utilizando. Mas eu prefiro o vocabulário normal, porque é uma coisa de fácil aceitação e até porque eu acho que você fica tão pobre de vocabulário... E vocabulário é essencial para tudo na vida. Não gosto de gírias, eu acho que elas não são construtivas. Elas são destrutivas, porque você acaba sendo identificado. E as gírias que o mundo gay usa são muito pejorativas, não têm nada construtivo. É uma coisa que lhe destrói, é uma coisa de lhe chamar de mulher, “fechosa”, são coisas que prejudicam a pessoa. (Rafael)

A fala de Alessandro que se segue é curiosa por duas razões: primeiro, por revelar a existência de subgrupos homossexuais distintos, onde se encontram de um lado aqueles que incorporaram as gírias em seu vocabulário interacional, e outros que preferem não aderir a esse tipo de linguagem. Isso é importante, pois, diante desse fato, somos levados a admitir mais uma vez a heterogeneidade sócio-cultural que marca a vida social a negociação das identidades de indivíduos homossexuais. Desse modo, fica difícil ampliar o papel desempenhado pelas gírias para além de suas fronteiras de classe, nível de instrução, cultivo de determinados gostos etc., a ponto de colocá-las como elemento estandardizante de uma cultura homossexual. O segundo dado relevante na consideração de Alessandro diz respeito à importância da mídia na difusão tanto de estereótipos, quanto de identidades homossexuais:

A gíria não deixa de ser uma forma de se comunicar. É quase uma língua. Dependendo do meio, você só entende se você realmente perguntar o que é aquilo. Eu geralmente falo com os amigos, os amigos sem estereótipo. Dependendo do nível do estereótipo, eu tenho que falar mesmo na gíria para poder compreender o que ele está dizendo. Eu tenho que perguntar mesmo: “Aqüendou oco? O que é isso?”. [Significa] “fez sexo com”, “comido” mesmo. E com o namorado e com amigos que não se importam muito com isso, a gente fala de brincadeira. Eu achei engraçado que uma personagem de novela, aquela Darlene, da novela “Celebridade”, usava quase todas as gírias gay. Então eu achei super engraçado na sala de aula na universidade uma menina dizendo “diague” normalmente, porque ela absorveu aquilo da novela. A cultura gay está tão presente e tão forte que, mesmo que não a perceba, acaba se entrosando, principalmente pela mídia. Hoje em dia a mídia está explorando também a gíria. (Alessandro)

2. Consumindo identidades: mídia, moda, etcétera e tal

Os hábitos de consumo, em matéria de alimentação, de moradia, de roupas, de adereços, de lazer, de música, são importantes elementos de socialização e identificação do

grupo²⁵⁶. No que diz respeito a este dado sociológico, o mercado não tardou a reconhecer a força e o poder aquisitivo de uma importante parcela de consumidores homossexuais, o que acabou gerando uma proliferação de espaços comerciais voltadas exclusivamente para uma clientela gay. Com a consolidação de um movimento gay internacional organizado e sua maior visibilidade social, começaram a aparecer mercadorias ainda mais sofisticadas como filmes, automóveis, livros, discos, canais de TV, pacotes turísticos, cosméticos, ou seja, uma infinidade de bens direcionados aos homossexuais. O surgimento de mercadorias e serviços específicos para gays, a exemplo do que acontece com negros ou outras minorias, remete a uma série de discussões importantes, como a formação de nichos de consumidores segregados, por exemplo. Neste caso, seria problemático consumir produtos que tenderiam apenas a uma reificação das diferenças e da necessidade de dividir a sociedade em subgrupos autônomos e independentes. Essa discussão, no entanto, é bastante complexa e não constitui o ponto aonde quero chegar.

Na realidade, é importante levar em conta nesse contexto o papel da mídia e do consumo de determinadas imagens ou bens imagéticos que permitem a constituição de grupos de pessoas que muitas vezes transpõem barreiras geográficas e culturais aparentemente bastante sólidas. A partir da mídia, os indivíduos podem adquirir experiências semelhantes mesmo sem participarem necessariamente dos mesmos contextos de vida. A iconografia, os retratos, os filmes, palavras produtos “essencialmente gays” se tornam espécies de quadros de memória social que muitos indivíduos de um determinado grupo ou subgrupo podem acionar para a constituição de um “eu-imagem”. Segundo Barbosa da Silva²⁵⁷, a constituição da identidade perpetrada pela mídia desempenha as funções sociais básicas tradicionalmente dadas aos mitos.

A respeito do papel desempenhado pela mídia e o consumo na criação de identidades sociais e pessoais, o antropólogo mexicano Néstor García Canclini²⁵⁸ empreendeu análises dignas de nota. De acordo com ele, questões de identidade social ou pessoal são respondidas mais pelo consumo privado de bens e dos meios de comunicação de massa do que pelo exercício de regras abstratas de democracia ou pela participação coletiva em grupos de interesse. A partir da disseminação de imagens através da mídia, observa Canclini, assistimos e vivenciamos a emergência de comunidades transnacionais de consumidores, onde se deve levar em conta a diversidade de repertórios artísticos e de meios de comunicação que contribuem na

²⁵⁶ Laburthe-Tolra, Philippe & Warnier, Jean-Pierre. Op.Cit., p. 410

²⁵⁷ Op. cit.

²⁵⁸ Canclini, Néstor García. Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001. p. 172-3

reelaboração das identidades. Nesse contexto, palavras como multimídia e multicontextualismo seriam as duas noções-chave para a redefinição do papel do cinema e de outros sistemas de comunicação e da cultura em geral. Aqui, a identidade, dinamizada por esse processo, não constitui simplesmente uma narrativa ritualizada, uma repetição monótona pretendida pelos fundamentalismos. Ao se tornar um relato que reconstruímos incessantemente, que reconstruímos com os outros, afirma Canclini, a identidade se torna também uma co-produção.

Co-produção é uma noção também empregada por Jonathan Friedman²⁵⁹. Para um teórico como ele, preocupado com as tensões produzidas num mundo globalizado, a fragmentação étnica e cultural e a homogeneização modernista não são dois argumentos, mas duas tendências constitutivas da realidade global, onde se dá a interação entre o mercado mundial e a identidade cultural, entre o processo local e o global, entre o consumo e as estratégias culturais. Segundo Friedman, o consumo surge nesse meio como um aspecto de estratégias culturais mais amplas de autodefinição e de automanutenção no contexto de uma estratégia específica do desejo expresso numa soma de produtos configurados numa classificação que exprime aquilo que “eu sou”.

Os mapas, paradigmas e códigos semióticos são todos abstrações de produtos sociais, sejam eles estilos de vestuário ou formas de discurso, e, como tais, podem simplesmente refletir os produtos dos quais são atraídos. Assim, as estratégias de consumo só podem ser realmente apreendidas quando compreendemos a forma específica em que se constitui o desejo, que é um aspecto dinâmico da formação da personalidade ou da identidade pessoal. A auto-identificação pode ser um ato consciente, uma afirmação em torno da relação entre o eu e o mundo ou uma identidade pré-definida. É neste sentido que o consumo aparece como um aspecto de uma estratégia mais generalizada ou um conjunto de estratégias para o estabelecimento e/ou a manutenção da identidade.

Outras práticas de autoconstituição cultural, de configuração étnica, de classe, gênero, religião, produzem e consomem objetos específicos e constroem espaços vitais. No entanto, essas são formas de canalização de consumo de ordem mais elevada para fins específicos, sendo um meio de identificação. O consumo dentro dos limites do sistema mundial é sempre um consumo de identidade, canalizado por uma negociação entre a autodefinição e uma série de possibilidades oferecidas pelo mercado capitalista. O ato de identificação é um ato de pura autenticidade existencial. Porém, na medida em que envolve um consumo de símbolos autodefinidores que não são autoproduzidos mas apenas adquiridos no mercado, a

²⁵⁹ Friedman, Jonathan. Ser no mundo: globalização e localização. In: Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade/Mike Fietherstone (org). Petrópolis: Vozes, 1994. p. 329-48

autenticidade é solapada pela objetificação e pela descontextualização potencial. Nesse caso, o consumo “desautentica”, pois o único ato autêntico dentro de um tal sistema é um ato que envolve ao mesmo tempo o autêntico e a sua modificação, em suma, um regime de co-produção.

A idéia de uma produção conjunta entre potências como o Estado, a Igreja, a grande mídia internacional e os sujeitos assume uma importância considerável num mundo onde o problema central das interações globais atuais gira em torno da tensão entre a homogeneização e a heterogeneização culturais. Na verdade, o processo da cultura global atual é produto da controvérsia entre igualdade e diferença numa cena caracterizada pelas disjunções entre as diferentes espécies de fluxos globais e os panoramas incertos criados nestas e através destas disjunções. Voltamos assim ao conceito de midiapanorama, cunhado por Appadurai²⁶⁰. Esta noção, porém, merece ser colocada mais detalhadamente aqui.

Como disse anteriormente, Appadurai apresenta os midiapanoramas como elementos referentes tanto à distribuição de capacidades eletrônicas de produzir e disseminar informações (como jornais, revistas, estações de televisão, estúdios para produção de filmes), quanto às imagens do mundo produzidas por esta mídia. Essas imagens do mundo envolvem muitas modulações complexas, dependendo do seu uso, dos seus instrumentos, da sua audiência e dos interesses dos que as detêm ou as controlam. Mas o que é mais importante em relação a esses midiapanoramas é que eles proporcionam (especialmente sob as formas de televisão e filmes) vastos e complexos repertórios de imagens, de narrativas e de etnapanoramas para os espectadores do mundo inteiro.

O que isto representa é que muitas platéias do mundo inteiro conhecem a própria mídia como um repertório complexo e entrelaçado de impressos, celulóides, telas eletrônicas e quadros para cartazes e anúncios. Desse modo, as linhas entre os panoramas “realistas” e os fictícios que os espectadores vêem estão embaçadas, de forma que, quanto mais afastadas estão essas platéias das experiências diretas da vida das metrópoles, tanto maior a probabilidade elas têm de arquitetar “mundos imaginários”, quiméricos e estéticos, sobretudo quando avaliados a partir de critérios de alguma outra perspectiva, de algum outro “mundo imaginário”.

Os midiapanoramas tendem a ser relatados em fitas da realidade, centralizados nas imagens e baseados em narrativas, e o que os mesmos oferecem aos que os conhecem e os transformam é uma série de elementos (tais como personagens, enredos e formas textuais), dos quais podem ser formados scripts de vidas imaginárias baseadas no próprio ambiente dos

²⁶⁰ Op. cit.

espectadores ou de espectadores que vivem em outros ambientes. Esses scripts podem e realmente ficam desagregados em conjuntos de metáforas por meio das quais as pessoas levam suas vidas, uma vez que contribuem para narrativas do “outro” e protonarrativas de vidas possíveis, de fantasias que podem se transformar em preâmbulos ao desejo de aquisição e de movimento.

Esses midiapanoramas estão intimamente associados aos etnopanoramas, os quais dependem de sentimentos cuja maior força é a sua capacidade de incendiar a intimidade num sentimento político e transformar a localidade num palco pela identidade. Tais sentimentos se espalham por vastos espaços irregulares, à medida que os grupos se movimentam, e, apesar disso, permanecem vinculados entre si através de habilidades sofisticadas da mídia. Isto não significa negar que esse fenômeno é muitas vezes produto de tradições inventadas ou associações retrospectivas. Mas, por causa da interação disjuntiva e instável do comércio, da política nacional e das fantasias do consumidor, a etnicidade (antes local) se tornou uma força global, que desliza continuamente através das fissuras entre os estados e as fronteiras. Tão logo as forças provenientes de várias metrópoles são constituídas em novas associações, elas tendem a se tornar “indigenizadas” a partir de fatores midiáticos como música, cinema e espetáculos de uma maneira geral, através dos quais circulam os fluxos de cultura global.

Essa difusão de imagens e “mundos imaginários” contribuiu fortemente para a propagação de uma suposta “cultura gay”, afinal de contas, como não associar figuras do cinema, da música, das artes e do show biss internacional como Carmen Miranda, Pedro Almodóvar, Rocky Hudson, Gloria Gaynor, Madonna, George Michael, Boy George a um universo gay onde o sol jamais se põe? Daí, a título de “teste”, busquei dos meus interlocutores, a partir de seus gostos musicais e cinemáticos, de seus ídolos e modos de vestimenta, verificar em que medida podemos tratar, em termos concretos, de uma “cultura gay” de fato ao menos na cidade.

a) Um celulóide GLS?

Sobre cinema, a pergunta feita para os entrevistados basicamente era: Você gosta de cinema? Que tipo de filme você mais gosta? Diego respondeu do seguinte modo:

Eu gosto muito dos trabalhos que vêm da Europa, porque são menos comerciais e mais bem elaborados. Tem alguns diretores que eu gosto, como o que fez Clube da Luta, que fez O Quarto do Pânico; a questão do Dogma 95, eu tenho procurado sempre ver filmes que são ligados a esse movimento. Eu gosto do diretor de Corpo Fechado, dos filmes

de Woody Allen; o diretor de *Amerelo Manga*, de *Central do Brasil*, *Cidade de Deus...* (Diego)

Se todas as respostas fossem mais ou menos como a de Diego, seria necessário anexar a este trabalho um compêndio sobre cinema. No entanto, a grande maioria dos entrevistados foi bem mais econômica no relato de seus gostos cinematográficos. Como André:

Eu gosto de romance, comédia romântica... Os que eu evito assistir é terror e ficção científica; geralmente esses eu não assisto. O resto, documentário, romance, comédia romântica, drama, eu gosto muito. (André)

Um filme que pelo visto não sairá tão cedo da mente de Arthur é *...E o vento levou*:

Um filme que me marcou muito e que eu sempre vou assistir é *...E o vento levou*. Adoro *...E o vento levou*, pelo amor de Deus! [Também] adoro ação, suspense, drama. (Arthur)

Luciano não parece se importar muito com a sétima arte, enquanto Evandro oscila entre filmes infantis e dramas:

Eu já gostei muito de cinema. Hoje em dia não gosto muito, não. Eu geralmente gosto de assistir filme romântico, filme de romance. (Luciano)

Eu gosto muito de filmes infantis e de filmes de drama. Eu gosto muito de drama. (Evandro)

Carlos foi um informante, digamos, bastante singular no que diz respeito a sua relação consigo mesmo, uma vez que à época em que o entrevistei ele atravessava um momento muito delicado de definições de sua identidade sexual. Ele parecia bastante perturbado e contou inclusive que havia sentido o desejo de matar uma garota com quem estava saindo. Mas podem ficar tranquilos, pois, ao que tudo indica, a jovem continua viva e com saúde. Depois disso, fica fácil entender o depoimento de Carlos:

Ultimamente eu não venho gostando de filme violento, não. Pelo fato de que eu fiquei bitolado naquelas... naquele distúrbio obsessivo que eu tive (o fato de ser um... Ave Maria, um assassino. Deus me livre!). Não assisto esse tipo de filme, não. Eu gosto de um filme que me faça pensar, questionar, sabe? (Carlos)

De um modo geral, porém, se eu tivesse que tirar uma conclusão disso tudo, direi que os meus diletos entrevistados são tendenciosamente dramáticos... e românticos:

Eu gosto de dramas, sempre eu adorei os dramas. Eu acho que os dramas são os meus preferidos. Detesto tipo Sessão da Tarde, aquela coisa meio melosa... Gosto mais dos dramas, dramas românticos, de preferência. (Josias)

Super romântico, aquele que você pode assistir comendo pipoca, together... Filmes bons. Eu sempre sou aberto a qualquer tipo de experiência cinematográfica. Não gosto muito de comédia nem de terror ou ação, mas drama. Drama, 100% dramático. Drama, romance, são os meus preferidos. Temáticos também. (Rafael)

b) O espelho com uma só face: o cinema homoerótico

Se com relação a cinema de uma maneira geral as respostas obtidas variaram bastante, em se tratando de filmes com uma temática homoerótica, como era de se esperar, o resultado foi bem menos dispersivo. As respostas mais comuns foram do tipo:

Ah, gosto, gosto. Eu já assisti alguns do Almodóvar... o que é que eu posso te falar mais de temas gay...? Priscila, aqueles outros lá. Mas eu gosto, eu curto. (Caio)

Chamam, sim. Inclusive, eu até assisti um filme de Madonna (*Sobrou pra você*), onde ela se envolvia com um homossexual. Ela tem um filho dele e, com o decorrer do filme, ela chega a tomar a criança dele, mas depois eles se entendem. E o filme é maravilhoso. E também um filme de Sharon Stone (*Desejo Proibido*), que ela fez um personagem homossexual, que ela quer ter um filho... Lindo também, o filme. (Lúcio)

Para Arthur, é sempre bom assistir a filmes com uma temática homoerótica pela possibilidade de observar outros tipos de comportamento e, assim, ter uma outra visão sobre a homossexualidade:

Chamam. Um que eu gostei, que ultimamente eu assisti, foi *Deuses e Monstros*. Nossa, que filme bom! Então assim, tem outros... aquele *O Talentoso Ripley*. Então é bom, sabe? Porque você vê um outro comportamento, uma outra coisa, uma outra visão; tem uma outra visão. (Arthur)

Também segundo Rafael, filmes e seriados de TV que retratam o “universo gay” servem de aprendizado e ampliam a perspectiva do olhar sobre o tema:

Eu acho que você acaba aprendendo muito. Sempre, quando tem alguma coisa direcionada, algum filme específico, eu vou lá e assisto para ver como é que está sendo visto no cinema, como é que está sendo passado, o que é que está evoluindo, o que poderia criticar de bom ou ruim. E é um mercado que está crescendo muito, então têm várias opções. Ainda existe o preconceito de encontrar essas opções para você locar, principalmente em Campina Grande. Mas nada que a Internet não resolva. Adoro um seriado, que é *Os Assumidos*. Eu acho que ele é uma experiência única na vida, porque retrata muito bem todos os pontos que acontecem na vida do homossexual. É muito

bem retratado, então todas as opções, do michê, das drogas, da sauna, da prostituição, do namoro sério, da paixão, da paixão não-correspondida, de namorar alguém que não se aceita, se apaixonar por alguém que é frustrado... Então, todos esses universos que fazem parte, e que eu já passei por alguns. (Rafael)

c) Escarafunchando desejos: cinema pornô

Já que estávamos falando de cinema mesmo, não pude deixar de fazer uma pergunta que poderia fazer todo sentido: E quanto a filmes pornô? Você costuma assistir? Para pessoas que enfatizaram tanto a sexualização dos homossexuais, as respostas até que surpreenderam:

Eu via filme pornô, mas as pornochanchadas. Eu achava estranho, porque eu não conseguia ficar excitado com as mulheres que apareciam mostrando os peitos ou a genitália. Mas quando aparecia um homem sem camisa, e ele batia meio com o estereótipo que eu acho interessante, aí eu ficava meio que “ligado”. Meu irmão locava filme pornô. Acho que com 16 anos eu assistia, mas era aquela coisa: mulheres não me faziam nada. Mas quando aparecia algum cara eu achava interessante. Loquei alguns filmes eróticos gay, achei interessantes; só que eu não consigo assistir um filme erótico de forma normal. Eu saio acelerando, porque eu acho muito mecânico. Hoje em dia eu não loco mais. (Diego)

Segundo André, filmes de sexo geralmente são muito mecânicos, “forçados”, e por essa razão ele não os aprecia muito:

Eu já assisti muito, até por indicação de amigos, mas é uma coisa que eu nunca gostei muito. Acho uma coisa muito mecânica, muito forçada. Acho que não é bem daquela forma que funciona, não. (André)

Caio é daqueles que curtem um filminho erótico quando está acompanhado, para dar uma “apimentadazinha”. Mas só quando está acompanhado:

Assistir por assistir até que não passa pela cabeça. Mas eu gosto de assistir quando eu estou com alguém, até para, digamos, dar uma apimentadazinha. Gosto, agora, quando eu estou sozinho, eu não curto muito não. Eu prefiro mais assistir um romance. (Caio)

Lúcio não é nem um pouco “chegado” a filmes de sexo. Se estiver na companhia de alguém, tudo bem. Porém ele não faz parte do grupo dos aficionados pelo gênero:

Não, não sou muito chegado, não. Até porque eu acho uma coisa sem graça. Quando você está com uma pessoa, até que você pode colocar para ver; até para dar uma coisa a mais, né? Mas eu não sou muito chegado a filme de sexo, não. (Lúcio)

Quanto a Vanessa, ela é o oposto da maioria. Para ela, não adianta vir chá, café ou coca-cola, pois ela só curte filmes eróticos:

Eu adoro filme erótico, principalmente quando eu estou assistindo com alguém. Eu acho que aquilo é um entrosamento maravilhoso. Eu adoro, adoro mesmo. Agora, os [filmes] de ação, aqueles de briga, eu não gosto não. Só gosto dos eróticos, dos que têm cenas amorosas. Eu adoro, sem comentários. São maravilhosos para mim. (Vanessa)

Rafael diz que não tem uma vida sexualmente ativa o tempo todo. Por isso, quando ele está no “momento cio”, até que ele curte um cineminha pornô:

Só quando eu estou no momento “cio”. Assim, a minha vida sexual não é totalmente ativa 360 dias. Eu não tenho [sexo] todos os meses, não. Então, em determinados períodos, acontece uma semana que tem aquela coisa. Então, se você não está namorando, se você não tem opção, até que eu assisto. Mas é tão raro que dá para contar. Não chega a cinco por ano. Mas não tenho nada contra, não. (Rafael)

Falando de pornografia, Josias aproveita para discorrer de modo bastante sensato sobre o erotismo que povoa os nossos desejos de todo dia:

Eu acho que o erotismo todo mundo procura. Os hétero também falam muito de bunda, de buceta, dessas coisas todas. Os gays, eu acho que, semelhantes aos hétero, também buscam. E, principalmente, os gays solteiros. Geralmente os que ficam mais solteiros ficam sempre atrás. É que todo mundo na realidade sempre gosta de uma putariazinha, né? Então eu acho que é por aí. (Josias)

Thiago, por sua vez, é um jovem que prima por uma vida mais prática. Sendo assim, filmes de sexo não lhe interessam:

Não sou muito chegado, não. Porque não tem nada a ver. Eu gosto de praticar, não de assistir. Não sou muito fã de assistir filme pornô, não. Às vezes eu assisto entre amigos, mas, vontade de locar um DVD para eu assistir, isso daí não. (Thiago)

d) Nossa música

Saindo das telas para entrar nas pistas de dança. Ou num barzinho reservado, ou em casa, com o namorado ou com os amigos... Enfim, quando entramos no campo musical, acabamos por encontrar um universo simbólico repleto de significados, estereótipos, preconceitos, humor e criação. É comum ouvir comentários de amigos e até de piadistas na televisão afirmando que quem aprecia as músicas de Madonna, Barbra Streissand, Celine Dion,

não tem jeito: é gay. Se fugirmos um pouco da aparente ingenuidade de uma piada ou da gratuidade do senso-comum e observarmos os símbolos que povoam o imaginário coletivo gay, veremos em que medida os fatos estão comprometidos com a realidade. Marcos, por exemplo, diz que pode ouvir *dance music* 24 horas por dia sem se cansar. Alguém o desafia?

Eu posso ouvir *dance* 24 horas que não me canso. Eu realmente adoro muito. Mas aí tem outros momentos que eu gosto de ouvir outro som. Mas eu sempre fui apaixonado pela língua inglesa, então os outros ritmos que eu gosto vão também pela música internacional. A música romântica, lógico; o *rythim and blues*, um pouco de música rapper. Por esses dias, há uma preferência das meninas por Ana Carolina, Zélia Duncan... Eu, particularmente, gosto dessas cantoras, mas não por todo trabalho delas. Enquanto que as "bichas" adoram dublar Whitney Houston, Mariah Caray, também. (Marcos)

Já Diego não gosta de *dance music*, porém adora ouvir umas baladas tristes. Além disso, ele também curte rock, música clássica e eletrônica:

Uma coisa da minha enorme fase depressiva que foi boa, é por gostar de músicas tristes. Eu adoro coisas que vêm da Inglaterra, da Irlanda, porque são sons bastante tristes, seja a melodia ou em termos de letra. Gosto de rock, gosto de música clássica. Ultimamente eu tenho conhecido muito, pela questão de ir a boates, escuto muito música eletrônica. Eu não gosto muito de música *dance*, mas eu gosto de *techno*, que é uma batida mais diferente e uma coisa mais pesada, e que em alguns momentos se aproxima do rock. Mas teve momentos que eu chegava a escutar muito *heavy metal*, tipo *Bad Religion*, que é um som mais punk. E dessas pessoas que fazem uma música dançante, eu gosto muito do som de *Björk*, pela questão dela brincar com os ritmos. Aí, cai no clichê, eu gosto de *Madonna* também. Eu não compraria CDs de *Britney Spears* ou *Jennifer Lopez*, porque eu não gosto. Mas quando rola na boate você dança. (Diego)

Enquanto André não dispensa uma boa música popular brasileira:

Adoro MPB e gosto também de uma música eletrônica. Isso quando saio para ir para a boate, porque é o estilo musical que rola dentro de uma boate. Mas eu gosto de MPB, mesmo. Eu prefiro. (André)

Sempre brincalhão, Pedro fala sobre o que mais aprecia em se tratando de música:

Eu sou baixa, eu adoro *Núbia Lafayette*, *Roberta Miranda*, música de cabaré, daquele tempo que a gente começou junta. Mas assim, eu curto música que, do meu ponto de vista, são músicas boas. Eu gosto de MPB, gosto de pagode... Adoro uma MPB, *Maria Bethânia*, *Gal Costa*, *Fafá de Belém*, *Alcione*... Sou louca pela *nêga Marrom*. (Pedro)

Vanessa não troca uma canção romântica por nada, enquanto Rafael tem um gosto musical cem por cento verde e amarelo:

Romântica. Gosto muito das românticas internacionais. Os forró brega, que existe, também gosto; baiana... eu gosto um pouquinho de cada estilo diferente. Mas a minha preferida é o romantismo, mesmo. (Vanessa)

Eu adoro música brasileira. Não gosto de música internacional. Alguns artistas eu ainda escuto, mas eu acho que no Brasil tem n opções. Aliás, muito mais opções do que lá fora, e você às vezes não valoriza ou não quer escutar; ou está fechado, acha que aquela coisa tem que ser muito mundial para ser boa. Eu gosto muito de música brasileira, totalmente brasileira. (Rafael)

Na relação de suas cantoras prediletas, nem Xuxa escapa ao gosto de Luciano:

Músicas nacionais, internacionais, populares... Músicas nacionais: Joanna, Maria Bethânia; Vanessa Camargo eu adoro; Xuxa, também gosto; Zezé di Camargo e Luciano, Laura Pausini... Laura Pausini é ideal para mim. Ela canta muito bem. (Luciano)

Enquanto Carlos se diz um autêntico rebento dos anos 1980:

Variado. Eu gosto... como eu trabalho com dança contemporânea e teatro, eu gosto de música experimental também, gosto de música dos anos 80, eu gosto de muita coisa. Eu sou da geração 80, minha infância... Resgato muito minha memória, eu "viajo" muito. Às vezes dá muito abuso também, mas eu gosto muito de música diferente também. (Carlos)

e) Ídolos: um imaginário gay?

Conversando sobre música e cinema, o bate-papo não poderia tomar outro rumo senão uma discussão sobre ídolos. Como disse antes, diversas figuras do cinema, da música e até dos desenhos animados foram incorporados de uma maneira ao "imaginário gay" como figuras representativas do universo homoerótico. Daí, nada mais oportuno do que a pergunta: Você tem ídolos? Marcos respondeu assim:

Nesses últimos anos eu tenho curtido mais Madonna, até por influência de outros amigos, que são apaixonados por ela. Para mim, ícones são momentos que eu tive na minha vida com relação a todo processo de música, do que estava em voga na época: Pet Shop Boys, Culture Club, são ícones de uma época que eu gostava. Agora, dêem um descanso a "I Will Survive"! Eu não agüento mais essa música. (Marcos)

Já Vanessa se diz fã de carteirinha da cantora Joelma, vocalista da banda Calypso:

Admiro demais a banda Calypso. Joelma, da banda Calypso. Eu admiro muito. Minha fã de carteirinha mesmo. Desde que eu conheço todos os trabalhos dela, acompanho em

shows, acompanho tudo. Não é à toa que amanhã eles vão estar no Parque Ivandro Cunha Lima e eu estarei lá, se Deus quiser, para acompanhar um pouquinho, ao menos de longe. (Vanessa)

André admira uma série de personalidades, quase todas ligadas à música. Para ele, no entanto, nenhum pode ser chamado exatamente de ídolo:

Não, basicamente, ídolo não. Como eu falei que gosto de MPB, eu sou fã de Maria Bethânia, adoro Roberto Carlos, Caetano Veloso, Djavan, Simone, Gal Costa, mas não chega a ser ídolo não. Gosto de ler, já li a biografia de Che Guevara, mas não chega a ser ídolo. Eu acho interessante a vida dele como um líder revolucionário, mas não chega a ser ídolo, não. (André)

Este também é o caso de Diego. Ele aprecia o trabalho de várias pessoas na literatura e na música; mesmo assim, ele não os considera seus ídolos:

Eu não diria ídolos, mas tem trabalhos de determinadas pessoas que eu gosto mais. Com relação à literatura, eu gosto de coisas sobre o gênero. Eu gosto muito do material de Caio Fernando Abreu. Eu gosto muito e tem a questão de me identificar em alguns momentos com alguns personagens. A questão meio depressiva, que parece que o mundo vai se destruir agora, e eu também. É aquela coisa meio desesperadora. Eu gosto de Clarice [Lispector} pela questão também de quando eu estava nas crises depressivas. Eu sempre pegava uma obra de Clarice e ia ler. Era meio que... o livro eu via como meu psicanalista. E com relação à música eu gosto muito do Belle and Sebastian. O som é meio folk e as músicas sempre com personagens que estão passando por uma situação meio terrível, que me faz lembrar coisas de Jim Morrison e da Legião [Urbana]. (Diego)

Os ídolos de Carlos vão desde o cantor Michael Jackson até o jogador de futebol Romário:

Ah, eu tinha Renato Russo, mas era muito depressivo. Ídolos... Michael Jackson. Eu curto muito os dois. Agora, Michael Jackson nos anos 80, não esse mais atual. E Romário, porque eu queria ser jogador de futebol nas antigas. (Carlos)

A cantora Maria Bethânia não precisa se preocupar com a concorrência, pelo menos de acordo com o gosto de Rafael:

Maria Bethânia, na música, na personalidade, na maneira de viver, na história de vida, na história musical. Eu acho ela magnífica. Está aí até hoje, está com um selo próprio, está fazendo sucesso, está pegando um público mais jovem; está gravando o que quer. [...] Eu não tenho essa coisa de ter os atores e atrizes e cantores que são gays como ídolos, não. Eu vou tanto pelo gay como hétero. O que me importa na verdade é o trabalho musical. Se a parte pessoal e a personalidade forem interessantes e me influenciar, e se for uma coisa boa, a gente acaba absorvendo. Mas, independente de

que Bethânia fosse super chata ou não fosse lésbica ou fosse, eu sempre iria gostar do trabalho dela. (Rafael)

Por aparentar calma e simplicidade, a atriz de TV Aline Moraes conquistou a admiração de Rodrigo:

Aline Moraes, a atriz da novela Como uma onda. Eu adoro ela, adoro demais. Eu acho ela uma atriz tão simples, uma pessoa simples, bem calma. O que eu admiro nela é isso, entendeu? (Rodrigo)

Segundo Evandro, o único ser merecedor de toda reverência é Deus:

Não, não. Eu acho que a única pessoa a quem eu idolatro, a quem eu faço reverências, é só mesmo a Deus, e pronto. Só isso mesmo. (Evandro)

Se Evandro não idolatra ninguém além de Deus, para Lúcio o que não falta são ídolos:

Cazuza, Ney Matogrosso, Elis Regina, Maria Rita, Gal Costa, Alcione, Maria Bethânia, Elba Ramalho, Chico César, e outros. (Lúcio)

f) Folheando imagens e decodificando mensagens: revistas eróticas

Uma questão que não poderia faltar diz respeito ao consumo de revistas destinadas ao público gay. Desde a extinta revista *Sui Generis*, primeiro empreendimento ambicioso de uma publicação voltada exclusivamente para leitores homossexuais em meados da década de 1990, o mercado editorial promoveu um boom de publicações com um conteúdo homoerótico. Revistas como a *G Magazine*, *Homens*, *Über*, são apenas alguns títulos encontrados facilmente em qualquer banca de jornal. Todas essas revistas, no entanto, ao contrário de sua antecessora -- que discutia assuntos ligados a moda, teatro, música, literatura --- têm um apelo flagrante para o erotismo em detrimento de matérias informativas. Independente disso, porém, procurei saber dos entrevistados se eles eram consumidores ou não dessas publicações.

Poucas vezes Marcos se habilitou a comprar revistas “pornô”, e ainda assim se arrependeu, pois, segundo ele, nunca foi uma boa idéia mantê-las guardadas em sua casa. Para ele, a única publicação “interessante” destinada ao público GLS era a extinta revista *Sui Generis*:

Acho que na minha vida, se eu comprei revista pornô foram três vezes, e no fim das contas acabei jogando fora. Eu nunca gostei para ter; ver, eu vi muitas, com meus colegas, mas para consumir, não. É um tipo de pornografia que realmente eu nunca quis consumir. Fiz isso raras vezes, mas depois me arrependi do dinheiro que gastei para comprar. Agora, em termos de revistas direcionadas ao público gay, anos atrás tinha a *Sui Generis*. Aquela proposta eu adorava. Durante muitos meses eu comprei, adorava ler da forma que tratava. Tem algumas [revistas] que tentam colocar essa proposta, mas, como a grande maioria dos gays realmente só quer ver homem nu e de pau duro... Então dá licença. Vocês fiquem com essas, que eu fico com as outras! (Marcos)

Diego também gostava da *Sui Generis* e, mesmo em revistas mais abertamente sexuais como a *G Magazine*, o que o interessava mais eram as matérias e as cartas dos leitores. Além de revistas, Diego igualmente trafega pelos sites eróticos:

Eu já li algumas. Quando eu folheava a revista *G [Magazine]* ou outras do gênero mesmo, me interessava mais pela questão das matérias (para ver o que estava se falando da coisa ou como eles estavam querendo informar) do que com a atração principal. Uma coisa que até hoje eu gosto de ler muito são as cartas que o povo envia pedindo ajuda para sair de tal situação ou então com relação a direitos que nós temos. Eu gostava muito da *Sui Generis*, que tinha muitos textos quase literários e era uma revista mais informativa do que para questões sexuais. Com relação a sites, eu já entrei muito para ver fotos, mas havia a mesma coisa com relação aos filmes: não achava pessoas que se aproximassem dos meus padrões, e hoje eu tenho o pequeno-grande problema de ver alguma foto [porque acho agressivo]. Me associei a alguns grupos de discussão do gênero: um que é ligado a cinema e outro a S&M. (Diego)

De acordo com Alessandro, ainda não surgiu nenhuma boa revista para o público gay. Ainda assim, ele afirma gostar de alguns colunistas da *G Magazine*. O problema é que ele não se sente à vontade para entrar numa banca e comprar uma revista dessas, tendo em vista o preconceito das pessoas. Desse modo, a Internet acaba sendo sua única alternativa nesse sentido:

Ainda não apareceu nenhuma aos pés, não. Eu gosto muito de alguns colunistas da *G Magazine*, mas não compro porque é inconveniente para mim comprar isso na cidade. Aqui tem uma Sex Shop que trabalha com revistas, mas o problema é você ir para a Sex Shop. Porque aí, independente do seu gênero, as pessoas já fazem... Meu irmão já passou por essa experiência. Ele foi e uma pessoa perseguiu ele, começou a “tirar onda”, coisa de cidade do interior mesmo. [Então] eu prefiro acessar via Internet. (Alessandro)

André não é um grande consumidor de revistas gay, embora ele goste tanto das matérias quanto dos ensaios fotográficos. Nesse sentido, é o contrário de Pedro, que acha isso tudo muito “artificial”:

Gosto. Eu não sou consumista, eu não chego a comprar nas bancas, mas, devido ter amigos que compram... Eu acho a *G Magazine* uma revista altamente informativa, elas passam informação em vários campos, em vários sentidos. Então eu gosto, folheio, leio. Gosto de ver os ensaios também, geralmente de pessoas famosas. Mas eu vou mais pelo conteúdo informativo que ela oferece. (André)

Não curto muito, não. Porque eu acho artificial. São uns homens bonitos, mas o que vale para mim é o toque, o corpo a corpo, aquela coisa mais profunda. Não curto muito não, porque é artificial; porque eu olho aquilo, vai que rola uma excitação, aí uma masturbação, depois que passa, nada. Você só se masturbou, sozinho, sem nada. Eu não curto não. Não é bom, não. (Pedro)

Luciano vai ainda mais longe que Pedro, dizendo que quem consome esse tipo de revista frequentemente deve ter alguma doença:

Pelas reportagens em si, tudo bem. Eu gosto de ler e gosto de ver. Porque você aprende a cada dia. Mas, com relação a homem nu e essas coisas todas eu não gosto. Que eu acho que você não precisa... e, principalmente quando você tem uma relação com alguém, você não precisa daquela revista. Para que? É uma coisa que para mim --- posso até estar sendo rude em falar isso ---, mas para mim é tipo uma doença. Você é uma pessoa doente em estar vendo revista direto. Nem de vez em quando eu acho legal. (Luciano)

g) Moda: um look gay?

Já dizia Baudrillard²⁶¹ que a moda é espetáculo, sociabilidade duplicada que se enleva esteticamente consigo própria. A moda, afirma ele, enuncia simultaneamente o mito da mudança, a que dá vida como valor supremo nos aspectos mais cotidianos: é o que é feito com o jogo dos modelos e das aparições distintivas. Repetindo Edmund Radat, Baudrillard escreve que na linguagem, o elemento sujeito à moda é não a significação do discurso, mas seu suporte mimético, isto é, seu ritmo, sua tonalidade, sua articulação, nas escolhas das palavras e construções da mímica.

Contemporânea da economia política, a moda é, tal como o mercado, uma forma universal. Todos os signos vêm trocar-se nela, assim como todos os produtos vêm interagir em termos de equivalência no mercado. Trata-se do único sistema de signos universalizável, e que reaprende por conseguinte todos os outros, da mesma maneira como o mercado elimina todos os outros meios de troca. E se não há na esfera da moda equivalência geral identificável, é porque a moda situa-se desde o início numa abstração ainda mais formal do que a economia

²⁶¹ Baudrillard, Jean. *A troca simbólica e a morte*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

política, num estágio em que sequer tem necessidade de um equivalente geral palpável (o ouro ou a moeda), visto que só subsiste a forma da equivalência geral, e isto é a própria moda.

Com relação aos processos sociais mediatizados, econômicos etc., a moda conserva algo de uma sociabilidade radical, não ao nível da troca psicológica de conteúdos, mas no nível imediato da partilha de signos. A salvação por meio da moda: paixão coletiva, paixão dos signos, paixão do ciclo, que faz que um item de moda circule, se difunda, com um vertiginoso atrativo, por todo o corpo social, sancionando sua integração e colecionando todas as identificações.

De acordo com José Luiz Dutra²⁶², compreende-se a moda como uma túnica corporal, definida e colocada em prática em virtude das especificidades culturais de cada sociedade, valorizando certos comportamentos em detrimento de outros. As roupas geralmente emitem mensagens, estéticas e não verbais, mais ou menos claras, sobre os grupos sociais, de modo que eles possam ser identificados e reconhecidos. Lógico que há pessoas que optam por ser mais precisas em suas mensagens do que outras.

Masculinidade e corpo, como sabemos, são socialmente construídos. Para cada sociedade há um ideal de masculinidade, assim como para cada sociedade existe um ideal de corpo, estabelecendo, dessa maneira, algum grau de correlação entre as identidades de gênero e os corpos. Ao ser socializado, um indivíduo aprende que há nítidas diferenças nas formas de vestuário masculino e feminino, e, de acordo com seu sexo, é estimulado ou não, a observar os padrões da moda. No roteiro proscrito para os gêneros, o gosto e a orientação pela moda devem ser desempenhados pelas mulheres. Os homens que assim o fazem podem configurar uma situação de inversão que os coloca numa posição feminina, uma vez que a moda está tradicionalmente vinculada a estereótipos de “futilidade” própria da mulher ou às “frescuras” e “afetações” próprias das “bichas”.

Um dos pontos expressivos de uma emergente cultura urbana, a moda pode ser percebida como um importante elemento na formação de identidades. Presta-se também, à visualização imediata dos papéis de gênero, apresentando-se como um *locus* privilegiado para a observação da produção e reprodução destes papéis. Barbosa da Silva²⁶³, falando sobre o papel da moda entre os homossexuais por ele estudados, diz que um grupo reconhece um quadro de referências comuns entre os membros do grupo, onde a “nossa imagem” liga o grupo a comportamentos e valores reconhecidos como constitutivos desse grupo e diferentes outros

²⁶² Dutra, José Luiz. “Onde você comprou esta roupa tem para homem?”: a construção de masculinidades nos mercados alternativos de moda. In: Nu & vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca/Mirian Goldenberg (org.). Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 359-411

²⁶³ Op. cit.

grupos. Mas será que existe mesmo uma moda gay? De acordo com Marcos, pelo menos em 99% dos casos ele consegue identificar a preferência sexual de alguém apenas pela roupa que ela está vestindo:

Isso acontece. Eu não sou bom de perceber o perfume, mas a roupa... às vezes eu acerto pelo menos 99%. Mas é um meio de se identificar, de participar do grupo. Até então, quem está se descobrindo, tem lá seu comportamento normal no meio que convive, diante das pessoas que convive. Mas também, quando vai se definindo, acaba se adaptando aos costumes do grupo. (Marcos)

Segundo Diego, o surgimento de uma moda gay parte dos interesses do mercado, que não iria perder um mercado consumidor em expansão:

Se não existe, criou-se. A questão de se consumir mesmo, porque a gente sabe que tudo que é criado tem o seu direcionamento, desde uma campanha publicitária até os filmes. E há os não endereçados, que são os negros, as mulheres, os gays. Então o mercado não ia deixar perder esse grande filão. Então começou-se a criar determinadas coisas e começou-se a dizer: "isto é uma moda gay". Então hoje já se associa "fashion" ao mundo gay, então foi criada essa maneira de se vestir. Como também essa questão de produtos só para gays, livros só para gays, perfume só para gays. Porque, é aquela coisa, são pessoas normais, mas que, por orientação sexual, se vestem dentro de um padrão. Então consomem camisas, todos os outros apetrechos necessários para o dia-a-dia. Só que, colocou-se na mente que camisa de tal "griffe", você deve consumir porque é feita especialmente para você. Eu já recebi um e-mail [dizendo] que há carros da FIAT que foram produzidos só para o gênero. Isso não é feito aqui no Brasil, mas na Europa e nos EUA as propagandas são específicas. E os veículos chegam aqui, e eles não massificam isso para que os hétero consumam também. Tem um carro que é alguma coisa GLS, que é feito voltado para o público, só que aqui não é mostrado nas propagandas, porque as pessoas que são preconceituosas não vão consumir um carro que é voltado só para esse tipo de público. Da mesma forma acontece na moda. (Diego)

Alessandro observa o fenômeno da estética masculina em termos menos fechados como o de uma "moda gay". Para ele, as fronteiras entre o que é do homem e o que é da mulher estão sendo subvertidas e dando margem para o aparecimento da figura do metrosssexual, que está longe de qualquer axioma dualista:

Existe. É aquela coisa, eu sou uma pessoa que optou por não entrar muito... já fui de guetos, esse tipo de coisa, mas hoje em dia não entro mais. Cansei, eu não estou pensando mais em defender bandeira, não. Defender bandeira, estilo "existe um estilo gay de ser", acho que não. Aliás, existe porque as pessoas acham que existe, mas, pessoalmente, desconstruí isso na minha vida. [...] O chamado metrosssexual, hoje em dia, são homens vaidosos, independente do gênero (se são gays ou são hétero), e isso está ficando homogêneo. Pronto, até uns dez anos atrás, se observasse uma pessoa que utilizava o estilo europeu na rua em Campina Grande, é porque era gay. Não tinha como não ser. Mas, hoje em dia, com os homens ficando mais vaidosos no geral, você

não tem mais como distinguir. Quem é do “meio” acaba percebendo pelos trejeitos e tudo, mas, por roupa, não tem mais como distinguir.

Mas, afinal de contas, em que consiste o “estilo europeu”? Ele mesmo explica:

Estilo calças folgadas, bolsa-carteira em cores diferentes (o pessoal já incorporou a bolsa-carteira na moda, mas aí o pessoal usa cinza-militar, fúcsel, verde-claro; são opções que geralmente quem opta são as mulheres e elas adiantaram essa fase). Aí, daqui a pouco, o estilo de várias cores se incorpora ao geral, aí você deixa de distinguir. Aí, o pessoal... é tipo assim, estar no topo da moda é um diferencial. Os homossexuais são muito discriminados, então, como a aparência hoje em dia é muito valorizada, eles querem estar a frente de todos os outros para não serem discriminados. Ficam às vezes dois, três anos à frente, porque o que é criado na Europa e nos EUA vem chegar aqui devagar. Só que, às vezes, exageram demais. (Alessandro)

Pergunto então para Alessandro se em sua opinião o fenômeno metrossexual é encontrado em Campina Grande. Ele responde:

É. Muitas pessoas na universidade você já percebe. A moda agora é saia masculina. Não é o kilt, é a saia masculina mesmo. Aí, como passou na novela das oito, agora todos os homens estão querendo usar. Aí você vê um rapaz com uma camisa rosa com estrela, de saia e com uma namorada. É até bom isso porque se deixa de rotular. Porque nós, homossexuais... é até bom saber do rótulo até para poder se enturmar com a pessoa. Você acaba adivinhando: “Não, aquele ali é do gênero”. Mas hoje em dia, graças a Deus, isso está mudando, e não é mais motivo de discriminação por parte dos homens com os outros. Isso é bom. (Alessandro)

Caio também menciona o estilo metrossexual de ser, além de acessórios que não podem faltar no guarda-roupa de um gay: camiseta da Hering e sandália de couro:

Com certeza. Até mesmo veio se criar agora a questão do metrossexual. Que se fala muito no metrossexual, que é um estilo que é gay e os homens estão adotando para com eles. Até mesmo porque é bem criativo e é legal de se ver; visualmente falando, é super legal. Mas existe um visual gay, sim. Eu acho que a questão da calça para homem, meio saint-tropez, com a cueca aparecendo, isso daí é uma coisa bem gay. Camiseta regata branca da Hering, não existe outra coisa mais gay do que isso. Camiseta regata da Hering branca e calça jeans. Sandália de couro também, é outra coisa que todo gay tem. Quando você chega com uma sandália de couro, o pessoal olha pra tua cara e diz: “Não tinha pra homem lá, não?”. E são coisas que o homem está meio que aderindo a essa moda. É freqüente a gente ver homem, não só na moda, como também fazendo sobancelha, cabelos tingidos... Que eram coisas que antigamente só se via para gay, e [os hétero] meio que estão aderindo ultimamente. (Caio)

O metrossexual parece estar envolto numa série de ambigüidades muito positivas e que se refletem no próprio discurso de Rafael:

Hoje, não. Hoje existe o metrossexual, que é muito difícil você diferenciar um homem de um gay. Hoje eles usam colares, pulseiras, *baby look*, calças com boca aberta... Hoje em dia o *fashion* é você não ser mais metrossexual, porque não existe esse diferencial. Então, gays, que sempre gostaram de ser diferentes, eu acho que eles deveriam voltar a usar camisas masculinas, que estão sendo rejeitadas pelos próprios homens. Hoje em dia não daria para você namorar com o "homem", com o estereótipo do homem mesmo. Porque ele é muito mais cheiroso, muito mais cuidado, [tem] uma pele macia, então não tem aquela coisa brusca. E hoje eles são muito malhados, "barbies" demais, até os próprios "entendidos". Não existe um diferencial, eles estão muito parecidos. Você tem sempre que olhar pela "terceira pupila" para conseguir identificar, porque, a olho nu e longe, são todos iguais. Você sempre acha que ele é gay, mesmo sendo hétero. (Rafael)

Lúcio chama a atenção para um dado curioso, referente à "apropriação homossexual" do mercado de moda alternativa, e diz que para cada tipo de gay existe um estilo de roupa:

Existe, existe. Existem até lojas no centro da cidade que lançam roupas para homem, para boy mesmo, só que eles não têm coragem de usar. Ficou, digamos assim, para o público gay. O público gay gosta mais de chamar atenção, gosta de se vestir diferente. Aliás, são pessoas diferentes, né? Não por optar pelo mesmo sexo, mas em atitudes, em gestos, na personalidade. [...] Para cada tipo de gay tem um estilo de roupa. Tem aquelas ["bichas"] que são mais espevitadas, que gostam de uma baby look mostrando a barriga, uma calça saint-tropez, uma bota de mulher, e assim vai. Tem vários tipos. (Lúcio)

Segundo André, porém, estar por dentro das últimas tendências da moda é uma característica do gay:

Existe. Eu já ouvi amigas hétero falarem que o gay se arruma, se veste bem, mais do que um homem hétero. Porque o gay gosta de ser antenado com a moda; ele busca tendências, ele sabe mais ou menos a opinião de cores que vão estar em alta, tecidos... Então ele sabe como combinar peças, jogar uma cor com a outra. Então, eu acho que o jeito característico do gay se vestir é a última tendência da moda. A moda vem, dita uma regra de roupa, e ele segue à risca aquela regra. Eu acho que essa é a característica do gay. Gosto muito, procuro. Eu sempre estou lendo revistas, vejo no telejornal, e gosto de ver vitrines. Como eu gosto de me vestir bem, então eu procuro estar antenado. (André)

3. Os curtos-circuitos da história : a AIDS (ainda)

A relação entre AIDS e homossexualidade é um dado histórico dificilmente contestável. Já em seus primórdios, no início dos anos 1980, a AIDS foi tida nos Estados Unidos como um problema de homossexuais, recebendo o nome de Imunodeficiência

Relacionada à Homossexualidade (Gay Related Imunodeficiência – GRID).²⁶⁴ Brasil, a AIDS chega em 1981, conhecida como “peste gay” ou “peste rosa”, ainda que não houvesse no país casos conhecidos até então. Somente em 1983 são reportados os primeiros casos oficiais. A partir daí, repetindo o que acontecia em outros países, velhos preconceitos contra a homossexualidade ganharam força e ações radicais foram incrementadas, pois os homossexuais passaram a ser identificados como os responsáveis pela doença e os potenciais doentes.

No Brasil, a AIDS chega em pleno momento de mudanças sociais mais amplas. Porém não havia ainda uma cultura gay organizada e visível, com guetos e comunidades já estruturadas, como as observadas nos Estados Unidos e em alguns países europeus. A história dos homossexuais no Brasil nos anos 1980, portanto, foi marcada pela irrupção da epidemia. Nas diversas dimensões que perpassam a homossexualidade (ativismo, experiência erótica, estilo de vida etc.), a epidemia de AIDS e suas conseqüências tornaram-se um marco histórico na vida dos homens que fazem sexo com homens, sacudindo os lugares mais recônditos da privacidade e colocando cada pessoa diante da sexualidade, do relacionamento com o outro, da *intimidade de sua individualidade*²⁶⁵.

A desvinculação-vinculação da AIDs com a homossexualidade ainda é objeto de discussões em todo o mundo. Nos anos 1980, vários foram os grupos gays, inclusive no Brasil, que optaram por não se envolver tão diretamente com a questão da AIDS para não reforçar a associação AIDS=homossexualidade. Ao mesmo tempo, foi através da liderança de homossexuais ou de grupos gays incipientes que emergiram respostas comunitárias à epidemia. A AIDS vem portanto influenciar fortemente o ativismo gay que se iniciava no início dos anos 1980, e, o que é mais importante, vem publicizar a discussão sobre a homossexualidade nas mídias de uma maneira nunca vista antes na sociedade brasileira.

Dada a ainda forte vinculação entre comportamento homossexual e AIDS, procurei compreender a partir do depoimento dos entrevistados suas experiências com a AIDS e, principalmente, em que medida esta epidemia promoveu modificações em suas vidas sociais e nas suas vivências afetivas e eróticas no contexto da cidade. Marcos é o primeiro a falar sobre esse assunto:

²⁶⁴ Terto Júnior., Veriano. Homossexuais soropositivos e soropositivos homossexuais: questões da homossexualidade masculina em tempos de AIDS. In: Sexualidades brasileiras/Richard Parker e Maria Regina Barbosa (org.). Rio de Janeiro, 1996.

²⁶⁵ Rouco, Juan José Meré. Sexualidade e mudanças de comportamento: uma estratégia lúdica de prevenção da AIDS. In: Sexualidade: o olhar das ciências sociais/Maria Luiza Heilborn (org.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

Quando eu vim ter uma noção exata, eu te coloco assim, na minha adolescência eu era feliz e não sabia, porque muita coisa aconteceu no mundo e eu não sabia. Ou, mesmo que soubesse, através de notícias de televisão, por eu não perceber perto de mim, então era tudo longe, distante. Eu não dava atenção, eu não sabia. Eu via a informação sobre a AIDS, mas era sempre aquela coisa: “Está acontecendo em outros lugares bem distantes de mim, eu não sei o que é isso, não tenho noção, não tenho idéia”. E já bem depois, então, quando eu comecei a me enturmar, conhecer pessoas, então comecei a ouvir aqui e acolá algum relato de pessoas que haviam morrido ou de fulano que parece que está infectado. Mas nunca foi de uma maneira grave, de uma maneira assustadora. Eu nunca presenciei, nunca me passaram a idéia dessa coisa assustadora. Era uma doença que merecia uma atenção especial. O que era mais assustador era a questão de cada um se tocar e se proteger. Que ainda, por muito tempo, muita gente não dava atenção, e isso que era mais grave. Nas conversas que eu ouvia, não era tanto o fato de alguém já estar doente, era o fato de se comentar que fulano vive trepando; sicrano e beltrano estão se envolvendo, mas fulano tem AIDS! Será que beltrano sabe?! (Marcos)

Pergunto para Marcos, então, em que medida houve uma mudança no comportamento das pessoas provocada pela explosão da epidemia da AIDS:

Olhe, é uma pergunta um pouco difícil de te responder porque, quando eu comecei a circular mais e a conhecer mais pessoas, então eu já via as pessoas circulando pelas ruas, se envolvendo, saindo na noite. Então, o que eu presenciei naqueles anos atrás, para mim, de certa forma continua igual até hoje. Eu não sei se, antes de eu sair, conhecer isso, se já era assim ou se era mais ou se era menos. Então, mesmo com a informação sobre a doença se espalhando, muita gente se infectando, ao mesmo tempo eu via colegas na noite, saindo, se envolvendo.

Você conheceu muitas pessoas infectadas?--- pergunto:

Não. As poucas que eu conheci, que eu tive certeza que estavam infectadas, de certa forma eu soube de uma maneira de surpresa. Porque também, infelizmente, ainda hoje, todo mundo que se descobre infectado quer esconder, não quer que ninguém saiba. São poucos que, de repente, assumem e enfrentam as outras pessoas, quer elas queiram ajudar ou quer elas queiram jogar pedra. (Marcos)

Pergunto se ele teve contato próximo com alguém infectado. Ele relata o caso de um amigo seu dos tempos em que fazia teatro:

Sim. Eu tive um amigo que a gente trabalhou junto. Éramos amigos de teatro. E este amigo, desde que eu o conheci, eu sabia que ele era desse tipo, viciado em transar. Eu não sabia qual a proporção com que ele se envolvia, apenas a gente estava junto com o grupo e ele chegava e relatava que se envolvia com fulano e teve uma noite ótima com beltrano... Mas eu ficava na minha. Naquele momento tudo parecia diversão: era a piada, era a “fechação” naquela hora. Tudo era alegria, então não passava na minha cabeça. Anos depois, até quando eu deixei de ter contato com ele, é que eu vim saber. (Marcos)

Mexeu com você, te deu medo?

Medo... quando eu soube, não foi medo pela doença ou pelo contato que eu tive com ele. Acho assim, graças a Deus eu nunca tive preconceito em ter contato com quem estava doente. O medo que eu tive foi de automaticamente ter consciência de que a doença, mais cedo ou mais tarde, ia tirar ele da convivência com os nossos amigos. (Marcos)

E o medo de você poder estar doente? --- pergunto:

Esse medo eu tive apenas uma vez, quando eu me deixei envolver com uma pessoa que eu não conhecia. (Marcos)

Como os gays se comportam aqui em Campina Grande diante da AIDS? Há uma preocupação com a prevenção ou há um relaxamento? A AIDS ainda é um tema recorrente nas conversas entre amigos? Eles têm uma preocupação especial com isso, se comparados aos hétero? --- pergunto.

Até parece que a AIDS nem existe. As nossas conversas são sobre relacionamento... Eu até nem sei te dizer, faz muito tempo que eu não tenho ouvido alguma conversa ou tenha participado de alguma conversa relativa a quem está transando com quem, e se está se protegendo. Até porque, eu percebo assim, é tão bem colocado e tão bem divulgado que todo mundo tem que se proteger, então não há nem a necessidade de se conversar sobre isso. Agora que, será que muitos praticam? (Marcos)

Alessandro começa a discorrer sobre sua experiência com a AIDS dizendo o que acha das campanhas de prevenção ao HIV e conta um episódio que o deixou bastante aperreado:

As campanhas contra a AIDS têm que ser mais inteligentes. Você faz uma campanha: "Use camisinha", aí mostra o povo dançando no carnaval, usando camisinha. Eu quase peguei duas vezes já, [eu só não peguei] porque as duas vezes eu estava protegido. Mas depois eu descobri que a pessoa estava com AIDS. Então não é legal isso. Eu contei essa experiência para o meu namorado na época, e ele ficou aperreadíssimo. A gente usava camisinha já, mas ele foi fazer exame comigo e estava tudo ok. Mas eu ainda fiquei aperreado, porque essa pessoa podia estar infectando outras. (Alessandro)

Pergunto: depois disso, a AIDS ficou muito próxima da tua experiência de vida?

Acho que, por essa questão, pela AIDS demorar muito a atuar na pessoa, é como você ser gordo e não conseguir emagrecer. A pessoa tem um susto na hora, mas a maioria das pessoas que eu vejo que têm AIDS só começam a se aperrear quando estão morrendo mesmo, quando estão nas últimas. Quando têm o vírus, elas não estão nem aí. Acabam esquecendo às vezes que têm. (Alessandro)

Mas você sentiu de perto a AIDS na tua vida? --- insisto:

Eu me senti pelo menos com o dever cumprido: usei camisinha. Mas a pessoa acaba se assustando e vendo que existe todo tipo de gente. Essa pessoa poderia ter “forçado a barra” para fazer sexo sem camisinha, e eu, no ímpeto do sexo, poderia ter liberado. (Alessandro)

A única pessoa infectada com quem você teve um contato tão próximo, não necessariamente sexual, foi essa? Ou você teve contato com outras pessoas, que contaram suas experiências e em que circunstâncias elas acabaram vítimas dessa síndrome?

É promiscuidade mesmo, é você ir para uma festa, para aquelas festinhas particulares; depois, ir para um motel com um monte de gente, ou então confiar em todo tipo de gente. Tem gente que só faz sexo sem camisinha. (Alessandro)

Os gays têm uma relação diferenciada com a AIDS, uma preocupação ou um medo maior de estarem contaminados? Ou há uma banalização, independente do gênero? --- pergunto:

A preocupação é a mesma, senão pior. São pessoas mais libertárias. Antes de serem promíscuas, elas têm mais liberdade para isso. Nos anos 1980, eram mais informadas, porque tinha aquela coisa dos gays serem o “berço da AIDS”. Mas, hoje em dia, não tem isso não. Estão largados como qualquer hétero. É aquela coisa: são pessoas. É a mesma possibilidade para todo mundo. (Alessandro)

Agora é a vez de André falar um pouco de como se deu seu primeiro “contato” com o tema em questão:

Eu iniciei minha vida sexual já altamente informado. Eu, por ler muito panfletos educativos, revistas especializadas, eu sempre obtive informação; e é uma coisa que sempre me despertou para o medo. Sem sexo seguro, jamais, já que o melhor remédio é a prevenção. Mas tenho um amigo que é soropositivo. Sei a luta, o preconceito é bem maior. Se o gay, que não é soropositivo, sofre preconceito; se ele é soropositivo, o preconceito triplica. Então convivi, sei que ele convive [com o vírus] normalmente, numa boa, tomando os remédios diariamente. Mas com essa questão do peso do preconceito, tanto da sociedade de um modo geral, como da própria comunidade gay. (André)

Você chegou a conhecer alguém ou a ouvir relatos sobre pessoas que morreram vítimas de AIDS?

Não. Que eu conheci, de amizade, do meu convívio, não. Mas conheço muitas pessoas que morreram em decorrência da AIDS. Conheço, sim. (André)

O gay vive mais de perto a experiência da AIDS, ele é mais sensível a essa questão, ele procura se prevenir mais (pelo fato de que a AIDS apareceu como o “câncer gay”, como um problema fortemente ligado aos homossexuais, então talvez ainda haja resquícios desse estigma)?

Eu acho. Eu acho que, em relação à década em que surgiu a AIDS não. Realmente o grande público era o público homossexual. Mas, hoje em dia, ele se conscientizou, se sensibilizou. Tanto que a gente vê aí, em pesquisa de dados, que o maior número [de infectados] é entre hétero, muitas vezes casados. Eu acho que ele [o homossexual] se sensibilizou sim, se conscientizou. (André)

No meio gay, você conhece pessoas mais velhas que viveram o “boom” da AIDS?

Não, não, não conheço não. Esse meu amigo, que é soropositivo, ele é de uma era um pouco mais... foi um “boom” da AIDS, mas, vamos dizer, pós. Mas ele assumiu que ele foi para o Rio de Janeiro, contraiu o vírus lá; assumiu aqui (quando voltou) para os amigos em geral, que era soropositivo. E sentiu na pele o grande preconceito. Mas eu não conheci ninguém da era da explosão mesmo não. (André)

Eu já ouvi dizer que existem muitos gays aqui que são soropositivo, mas que as pessoas não fazem a menor idéia. É um número muito alto? Você tem conhecimento, você tem dados sobre isso?

Aqui em Campina Grande é. Pelo tamanho da cidade, é um número alto. Eu acho um índice bastante alto. Mas são geralmente... eu não conheço todos, lógico. mas sei de alguns, por informação de outras pessoas, que são justamente essas pessoas que vivem em pontos de “pegação”, que não gostam de se relacionar com gays, se relacionam com hétero. Então prima mais por esse lado, são geralmente pessoas desse âmbito. (André)

Mas você diz isso pelo que você observa, ou existem dados que ratificam o que você disse?

Existem dados sim, existem dados da Secretaria de Saúde. Eles têm um mapeamento que identifica o índice de cada cidade. Eu não sei te informar ao certo hoje qual o índice, mas a última vez que eu vi eu achei bastante alto para a cidade de Campina Grande. (André)

“A AIDS ainda hoje mexe comigo”. Estas são as primeiras palavras de Pedro quando começa a falar sobre essa questão:

A AIDS ainda hoje mexe comigo. Porque é uma coisa que me assusta muito. Infelizmente já perdi alguns amigos de AIDS, e, infelizmente, tem muita gente que

ainda não se preocupa com isso, que não dá valor às campanhas, que não se informa, que não quer nem saber. E, sempre que eu posso, eu procuro ler em relação a isso, sempre que está passando alguma reportagem a respeito da AIDS eu procuro assistir ou escutar. Sempre quero me informar. Tento demais me prevenir, sempre estou conversando com alguém; sempre que surge o assunto eu procuro saber, me aprofundar. Sempre estou alerta em relação à AIDS, porque todo mundo sabe que está aí de uma forma muito exagerada. Infelizmente, se eu não me engano, década dez pessoas, duas ou três têm AIDS. (Pedro)

Isso de uma maneira geral ou na população gay, especificamente? --- pergunto:

Acho que de uma maneira geral. Hoje em dia não tem essa história de que só gays têm AIDS ou a maioria dos gays tem AIDS. Não. Acho que de uma forma geral. Acho que todo mundo tem que se cuidar, tem que ter cuidado e é real, e está aí. E a gente nunca sabe onde ela está. Então o melhor remédio é se prevenir, mesmo! (Pedro)

Quando você iniciou sua vida sexual, a AIDS já era uma coisa discutida? As pessoas já estavam bem informadas ou foi num período em que a AIDS ainda era uma coisa meio desconhecida?

Não, quando eu iniciei a minha vida sexual, a AIDS ainda não era falada. Ninguém falava na AIDS, eu não sabia nem o que era. Eu nunca tinha escutado falar na AIDS. Eu vim saber o que era a AIDS algum tempo depois. (Pedro)

E quando a AIDS começou a ser discutida, qual foi a tua primeira reação?

De medo. Minha primeira reação foi ficar assustado. Assim... uma coisa estarrecedora. Porque, logo quando surgiu, você via muita coisa pesada, como acontecia, aquela coisa... O pessoal morria de uma maneira horrível. Então me assustou bastante, foi muito assustador. (Pedro)

Houve um certo pânico entre as pessoas aqui? As pessoas [gays] mudaram o comportamento, automaticamente?

Não, assim... como na época em que surgiu eu não tinha amizade, eu não freqüentava muito os lugares, eu não era muito de ter turma, então eu não acompanhei muito essa descoberta com outras pessoas. Mas eu levei um tempo para realmente ver como era, para a "ficha cair", saber que a coisa era séria mesmo. (Pedro)

Entre os gays existe uma preocupação maior com a AIDS? As pessoas procuram se prevenir mais ou elas se descuidam? É uma questão que sempre vem à tona nas conversas?

Não. Assim... pelo menos o que eu percebo, existem mais pessoas que não se preocupam tanto com a AIDS do que as que se preocupam. Infelizmente, muita gente ainda pensa assim. Mas deveriam se preocupar mais. Tem muita gente ainda que não quer nem saber. (Pedro)

Pelo que você vê, tem muita gente infectada aqui em Campina? Pedro não pensa duas vezes antes de responder:

Muita, muita! E os números que são divulgados não são corretos. Eu já conversei com uma médica daqui da cidade e ela me falou o seguinte: o que é divulgado não é nem a metade das pessoas infectadas. Campina Grande, por ser a cidade que é, pequena; Campina Grande tem muita gente infectada com AIDS. (Pedro)

Você está falando da população geral ou entre os gays?

De uma maneira geral e também de uma grande parcela dos gays. Também tem muitos gays infectados com AIDS. Pessoas que a gente não conhece, que a gente nem imagina que estejam e que, infelizmente, estão. Então é bom sempre estar em alerta. (Pedro)

Vejam agora o que Lúcio pensa sobre a AIDS:

Eu vejo que a AIDS é uma doença muito séria. Até para as demais pessoas, elas tacham a AIDS [como] uma doença de homossexual; que só se você sair com gays, pega com gays. Mas não é assim. Eu tenho um colega que já faz 14 anos que ele é soropositivo, e é uma pessoa muito boa, muito maravilhosa. Convive com a doença e --- aprendeu a conviver com ela, né? Assim, eu não sei se eu teria essa cabeça toda para conviver com uma doença dessas. Até porque isso vai envolver minha família, vai envolver o povo lá fora, e eu não sei como as pessoas vão me ver com essa doença. E até porque até para você arranjar relacionamento é difícil, e tem muitas pessoas por aí que são soropositivo que acham que porque pegaram a AIDS [pensam]: "Vou ter que passar para todo mundo. Tô nem aí. Já peguei, vou morrer mesmo, vou passar para todo mundo". Mas não é assim. Eu vejo que não é assim. Se você pegou, você deve se tratar e evitar. Se você encontrar algum parceiro, transar com camisinha e, lá na frente, vá conversando com ele, abrindo a cabeça dele. Futuramente, se você sentir certeza de que ele vai aceitar você com a doença, você chega pra ele e diz, e daí ele se previne. E eu vejo que a AIDS é um tabu muito grande para ser derrubado ainda. (Lúcio)

Ainda é muito comum a idéia de que a AIDS é uma "doença gay"? Ainda existe esse mito?

Do meu ponto de vista, eu vejo que ainda existe. Eles tacham a AIDS como uma doença homossexual. Mas não é, eu não vejo assim não. Até porque, suponhamos assim, na maioria das vezes, os homens casados, que têm suas mulheres em casa, passam a procurar gays, travestis em beira de rua... Daí contraem uma doença e daí

passam para a mulher, e vão passando para homem... Aí vão dizer que pegou de gay. Não pegou da sua esposa nem de uma mulher ou prostituta, acham que só pegam dos gays. (Lúcio)

A única pessoa infectada que você conhece é essa que está com o vírus há 14 anos?

É essa, que está há 14 anos. E tem mais umas que eu sei que têm, mas elas não se abrem para dizer que têm. Eu até fiquei sabendo de outras pessoas, por ocasiões de confusão, de briga. Quando elas estão com raiva, uma diz coisa com a outra, e daí vão saindo os podres, as histórias. Mas esse meu colega chegou para me dizer, ele me contou que é soropositivo. E é uma pessoa maravilhosa, eu convivo com ele, saio com ele, brinco com ele, e não tenho medo. Eu tenho o receio de pegar a doença, mas me previno muito, que a gente tem que se prevenir. (Lúcio)

Você chegou a conhecer alguém que morreu em decorrência da AIDS?--- pergunto:

Cheguei a conhecer. Cheguei a conhecer a Laisla, que era uma travesti da Rua João Pessoa, e a Fiana também. Todas duas morreram no HU [Hospital Universitário], em estado terminal, que cheguei a presenciar, fui visitar elas. São pessoas que não tinham nada com a vida; que tinham a doença, mas não se tratavam, bebiam, se drogavam, faziam programa. Não queriam nada com a vida, procuraram a própria morte. Como esse meu colega, que já faz 14 anos que é soropositivo e está aí, vive normal. Você, olhando para ele, você nem diz que ele é soropositivo. (Lúcio)

Thiago diz ter namorado um rapaz soropositivo. Depois disso, ele parece ter assumido outra postura diante da AIDS:

Ah, foi um horror. Todo mundo tinha medo de sair para transar, o pessoal já ficava meio constrangido. Muita gente ficou reprimida mesmo, não saíam. Eu, pelo menos, fiquei super com medo. Que eu passei uma experiência super ruim. Que, quando eu me separei de um dos meus relacionamentos, aí, depois que eu me separei, ele contraiu o vírus. Aí eu fiquei super perturbado. Aí eu fui fazer exame, tudo. Graças a Deus deu soro negativo. Aí, depois dessa experiência, aí foi que eu fiquei... me preveni mais, né? Já me prevenia e, depois dessa, eu fiquei super prevenido. Porque ele terminou morrendo. Suicidou-se. Aí eu via a experiência, a depressão que ele passava. Aí eu passei mais a me cuidar. Hoje em dia eu prefiro perder uma transa, se não tiver camisinha, do que fazer e... Que às vezes não está escrito na testa que a pessoa está com o vírus. Aí, hoje em dia, eu me preocupo muito. (Thiago)

Mas você conheceu outras pessoas que contraíram o vírus, que morreram?

Sim. Até hoje conheço pessoas que eu sei que elas têm. Eles não me dizem, também não comento, respeito. Continuamos sendo amigos, eu respeito na maior. Eles não

querem me dizer, tudo bem. É um direito que assiste a eles. Agora, entrar em detalhes, sair espalhando, isso daí eu também não faço. (Thiago)

Por conta dessa experiência, você acha que os gays hoje são mais prevenidos? Eles se cuidam mais, eles se preocupam mais em evitar a AIDS do que os hétero?

Os gays estão se prevenindo mais do que os hétero. Às vezes os hétero saem, não querem usar camisinha. Aí os gays já previnem: "Não! Com camisinha". Já aconteceu comigo de eu sair com um, que se diz hétero (que são gays iguais à gente também, que saem com homem... é homossexual). Ele não queria usar camisinha, que ele disse que não sentia tesão com camisinha. Aí eu disse: "Sem camisinha, também não transo". Depois de muito falar com ele, foi que ele aceitou. Aí terminei fazendo outras táticas, colocar a camisinha com a boca... Ele achou gostoso e a gente terminou curtindo numa boa. (Thiago)

Segundo Evandro, sua experiência com a AIDS se resume ao contato com algumas pessoas infectadas:

Eu cheguei a conhecer pessoas. Não tive um convívio com elas, mas eu sempre tive contato; geralmente contato direto até com pessoas em estado terminal. Eu já tive contato e... só. (Evandro)

Que experiência essa convivência te proporcionou? --- pergunto:

De uma certa forma isso me chocou. Me chocou porque é diferente você saber o que a AIDS faz com o ser humano de você ver. Porque quando você vê o estado de uma pessoa que você conhece mais ou menos, você começa a parar para pensar várias coisas, a se perguntar como alguém pode chegar a ficar daquela forma, como você deixou que aquilo acontecesse com você. Então causa um impacto maior você vendo alguém. (Evandro)

Essas pessoas, ou essa pessoa que você conheceu, ela contou mais ou menos como ela viveu a sexualidade dela e o impacto que a AIDS provocou na vida dela?

Ela teve uma mudança de vida radical. Essa pessoa começou a... digamos que era uma pessoa que não tinha muitos problemas. Foi sempre uma pessoa de boa índole, de sempre ajudar todo mundo, sem distinguir se a pessoa conhecia ou não. Geralmente era uma pessoa amiga, não importava de quem. E que não chocou só a mim, mas como chocou a toda uma cidade que conhecia essa pessoa, que conviveu com ela, e que sempre se perguntou. Todo mundo quis saber como foi que aconteceu, por que aconteceu. Mas ele sempre se negou a dizer, e sempre teve o cuidado de passar para as pessoas que tivessem muito cuidado; que a maneira como ela pegou foi praticamente uma surpresa. Veio de onde ela menos esperou. Mas nunca chegou a revelar... (Evandro)

Na tua maneira de ver, os homossexuais são mais conscientes em relação à AIDS? Eles são mais sensíveis? Ou hoje em dia as pessoas não estão preocupadas se vão ficar doentes ou não?

Eu acho que o homossexual se previne mais, ele é mais consciente. Até porque, quando a AIDS surgiu, foi praticamente uma doença gay. Foi estourado como isso, como uma doença gay. Então eu acho que todo mundo... Apesar de que hoje as estatísticas são outras, que os heterossexuais é que estão predominando com a AIDS. Mas eu acho que exatamente por isso que se explica o fato de os homossexuais se prevenirem mais. Porque a gente está mais sensível, mais cuidadoso com isso. (Evandro)

Para Rafael, houve dois momentos marcantes em sua vida relacionados à AIDS. É o que ele nos conta agora:

Houve dois momentos em minha vida em relação à AIDS. O meu primeiro contato foi com um livro chamado *Socorro, estou morrendo de AIDS!*, de Adelaide Carraro. Eu fui apresentado ao livro e foi chocante porque era o início da AIDS, então ele teve todos os sintomas. [...] Então esse foi o meu primeiro contato, que foi chocante. Mesmo assim, eu, como tinha relacionamentos duradouros e a gente já transava, a gente começou a transar com camisinha. Porque era complicado, eu sempre achava que camisinha ia ser o fato do cara poder me trair ou eu trair também. Então depois disso foi resolvido na minha cabeça, e eu vejo como uma coisa higiênica. É uma questão de manter-se vivo. Eu não transaria hoje sem camisinha não. Mesmo tendo uma relação duradoura, eu não faria. [...] a segunda experiência foi ter um amigo que se descobriu HIV-positivo. Já teve alguns sintomas. Então eu vivi uma parte complicada de ver alguém mesmo, que é muito diferente você se ver, ver alguém que você gosta. E até a questão de você achar que pode se contaminar quando ele vem à sua casa. Então existe uma coisa que você vai descobrindo que é preconceituosa. Eu trabalhei muito isso: o fato de dormir, de ter usado uma toalha minha, todas essas coisas eram um pouco complicadas no início. Mas foram questões que passaram rapidamente. Demoraram um segundo, foi só um relâmpago. E o que eu sentia por ele, a amizade era muito maior. E, mesmo pelo fato dele ser um ser humano e estar ali, superei. Não foi uma coisa que eu tenha essa discriminação, não. Mas, o que me incomodava mais era que ele era muito frustrado. E eu acho que a frustração --- por transar em lugares proibidos ou com pessoas que não poderiam ser identificadas --- levou ele a ter isso. Como eu sempre tive uma vida mais aberta e sempre transei com quem eu queria mesmo, já não ia para guetos e lugares de "pegação". A probabilidade [de contrair o vírus] era menor. A frustração dele acabou sendo... e até hoje ele tem muito medo. Uma vez resolveu casar com uma mulher, e ia contar a ela... Tem uma coisa complicada. Ele nunca se resolveu. Eu acho que a minha experiência com a AIDS foi isso. E de ir fazer o exame junto com ele. Ele foi comigo. Por coincidência eu o encontrei na hora em que eu ia pegar [o resultado do exame], e foi uma coisa chata, difícil. Porque eu tinha que entrar no laboratório e não tinha para onde correr, porque era em frente à Lagoa (foi em João Pessoa). E eu encontrei com ele em frente. Ele ia entrando (ele já sabia), aí eu disse: "Eu fiz o exame e vou receber. Quer ficar aguardando?". Aí ele ficou e deu a maior força. Mas depois, quando o resultado foi negativo, eu senti que ele ficou feliz, mas ao mesmo tempo triste. Porque eu não tinha, mas ele tinha. E foi o momento mais difícil para mim: encontrá-lo num estado... quando ele descobriu e a doença se desenvolveu. [...] E é muito difícil. Por mais que você assista a todos os filmes ou que você veja, mas, quando é alguém que

você gosta mesmo, que é tão perto de você, aí você sente a sensação de como você é frágil, de como as pessoas não deviam ser preconceituosas. Porque hoje você está, amanhã não é mais nada daquilo. Então muita coisa que você vai aprendendo acaba-se em cinco segundos. Acho que o momento mais difícil foi esse. E dar a entrevista também.

* * *

Procurei no presente capítulo sintetizar de forma clara todo o meu esforço no sentido de mostrar o caráter fraturado das identidades subjetivas e sociais. Diante de tudo o que pudemos ver no decorrer destas linhas, cujos verdadeiros autores são na verdade os indivíduos que entrevistei, devo ter exposto, na medida do possível obviamente, experiências, valores, desejos, anseios, gostos que, ao mesmo tempo em que aproximam as pessoas em certos momentos, os tornam seres únicos. Ou seja, a interpenetração constante entre elementos predominantemente subjetivos e outros basicamente sócio-culturais evidencia a fragilidade de noções generalistas do tipo “cultura” ou “comunidade gay”. Estas são noções que, embora apresentem um valor heurístico importante, não podem ser instrumentalizadas quando adentrarmos o domínio das subjetividades. Entretanto, é importante ressaltar que não existem subjetividades isoladas de valores culturais ou consuetudinários e que foi justamente esse jogo entre elementos culturais e individuais que procurei trazer à luz, graças aos depoimentos não dos “meus informantes”, mas sim dos meus parceiros de pesquisa e reflexão.

Considerações finais ou instantâneos etnográficos

Concluir uma obra é certamente a tarefa mais difícil de todo o processo de criação. Afinal, a palavra conclusão remete sempre a algo acabado, resolvido, definido, finalizado, e devo dizer, talvez para decepção do leitor, que este trabalho não está concluído, pelo simples fato de que nenhum estudo pode ter um final estabelecido com rigor. Como dizia o grande escultor francês, Auguste Rodin, o destino do inacabado é uma emoção completa. Embora estivesse se referindo especificamente à obra de arte, suas palavras sintetizam o espírito característico da (pós)modernidade, que tem a inconclusão como palavra-chave, pelo menos desde que as elaborações sistemáticas da epistemologia e do historicismo do século 19 desapareceram. O inacabado, contudo, gera seus modelos de imensidão incompleta. No modernismo, de uma maneira geral, a forma não é um ato concluído, mas um processo em meio a uma revisão constante, onde a inconclusão, o excesso de esboços, de rascunhos, anotações e emendas circundam, ironizam e subvertem o texto por meio da sugestão incessante e implicação de decisões alternativas²⁶⁶.

Em consonância com este espírito de incerteza e com o tema das identidades fragmentadas, incertas e fluidas, lanço mão nesta (in)conclusão de um modelo textual largamente praticado pelos moralistas franceses do século 18 e, especialmente, pelo pensador alemão Friedrich Nietzsche, meu “mentor espiritual”. Estou me referindo à forma aforística, que permite a reflexão sobre diversos assuntos de modo mais ou menos livre. Pois bem, vamos então aos meus breves aforismos, antes de dar este trabalho por “encerrado”.

Depois da libertinagem – Para muitos de nós hoje, é provável que a idéia do tabu contra a homossexualidade seja algo tão antigo quanto a própria humanidade. No primeiro capítulo deste trabalho, como o leitor deve estar lembrado, discorre brevemente sobre uma das teorias mais populares acerca da origem de tal interdição, que consiste em atribuir ao Judaísmo a intolerância relacionada ao comportamento homossexual. Fiz questão de enfatizar, contudo, o fato de que essa teoria não constitui uma unanimidade. Para Michel Foucault, por exemplo, a homossexualidade não constitui um problema importante até o século 18, pois, até então, um homem, desde que tivesse filhos, não tinha sua relação com outro homem policiada pela sociedade, pois não se encontra até então a idéia de que os indivíduos se definiam por suas

²⁶⁶ Ler o ótimo texto do pensador George Steiner me trouxe a inspiração de que eu necessitava para escrever estes “instantâneos etnográficos”. Ver: Steiner, George. A viagem crepuscular de Walter Benjamin. In: Caderno Mais! da Folha de São Paulo, 4 de fevereiro de 2001. p. 4-9

condutas ou desejos sexuais. Todavia, em nossos dias, quando os homens fazem amor ou têm relações sexuais, isso é percebido como um problema. A este respeito, é provável que o desaparecimento da amizade enquanto relação social e o fato da homossexualidade ser declarada como problema social, político e médico fazem parte do mesmo processo. As transformações ocorridas no curso do século 19, quando se começa a ver emergir a importância do comportamento sexual na definição da individualidade, estão intrinsecamente relacionadas com este acontecimento que é, na opinião de Foucault, algo totalmente novo; pois, curiosamente, antes do século 19, os comportamentos proibidos, mesmo quando severamente julgados, eram sempre considerados como um excesso, uma libertinagem, uma forma de exagero, e não como uma abominação ou um crime. Nesse contexto, a conduta homossexual passava sempre por uma forma de excesso do comportamento natural, um instinto que era difícil de confinar no interior dos limites particulares. A partir do século 19, porém, constata-se que um comportamento tal qual a homossexualidade passa por um comportamento anormal. “Dize-me teus desejos e eu te direi quem tu és: essa afirmação é característica do século 19”²⁶⁷.

A sexualidade entre o segredo intransponível e o total desvelamento – A sexualidade não é mais o grande segredo, mas ela é ainda um sintoma, uma manifestação disso que há de mais secreto em nossa individualidade. Ela faz parte de nossa conduta, faz parte da liberdade em nosso usufruto deste mundo. Devemos compreender que, com nossos desejos, por meio deles, instauram-se novas formas de relações, novas formas de amar e novas formas de criação. Na verdade, o sexo não é uma fatalidade; ele é uma possibilidade de aceder a uma vida criativa. Se o mundo considera que a sexualidade constitui o segredo da vida cultural criadora, podemos dizer que ela é mais um processo que se inscreve na necessidade, para nós hoje, de criar uma nova vida cultural, sob a condução de nossas escolhas sexuais.

O desejo – Talvez nenhum grupo, nenhum indivíduo tenha sido, ao longo da história ocidental, mais apontado e estigmatizado do que o homossexual. E há para tanto uma explicação que se resume em uma palavra: desejo. Um homossexual diz tudo ao afirmar “sou”, reivindicando o direito de desejar. Um indivíduo gay torna-se ele mesmo a partir da sua vontade de ser, de desejar, amar e experimentar o prazer. E uma vez que o desejo, assim como

²⁶⁷ Trecho de entrevista concedida por Michel Foucault e publicada em VERVE: revista do NU-SOL (Núcleo de Sociabilidade Libertária), Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC- São Paulo, n. 5, 2004. p. 240-78

a morte²⁶⁸, não pode transpor as barreiras da subjetividade intrínseca do ser, ele é vivido de modo absolutamente pessoal e elucida, em grande medida, o caráter fragmentário de uma identidade circunstancial, porém sedimentada na caótica magia do desejo erótico e da reinvenção ininterrupta do ser.

O canto fúnebre da auto-referência – Lembram de Lawrence Newman, personagem de *Focus*, com o qual abri este trabalho? Pois bem, deixei para contar o final agora. Sei que não é de bom tom revelar o final de uma história sem nem mesmo pedir licença, entretanto tenho de dizer que Newman, ainda que não fosse judeu, teve finalmente que ceder à pressão da sociedade e admitiu ser judeu em troca de proteção. E proteger-se para que? Evidentemente para sobreviver. O ato de nomear-se, definir-se, no entanto, é uma faca de dois gumes, onde a mera sobrevivência pode significar a morte social do sujeito. Não há como não remeter, neste sentido, ao belo texto *A parte do fogo*²⁶⁹, onde Michel Foucault escreve coisas como: “Eu me nomeio, e é como se eu pronunciasse meu canto fúnebre: eu me separo de mim mesmo, não sou mais a minha presença nem minha realidade, mas uma presença objetiva, impessoal, a do meu nome, que me ultrapassa, e cuja imobilidade petrificada faz para mim exatamente o efeito de uma lápide, pesando sobre o vazio”. A respeito disso, o próprio Foucault sempre fez questão de dizer que “nós” não devemos descobrir que somos homossexuais. Nós devemos, antes de mais nada, dizia ele, criar um modo de vida gay, um “tornar-se gay”. Se devemos nos posicionar em relação à questão da identidade, temos que partir do fato de que somos seres únicos. Além do mais, as relações que devemos estabelecer com nós mesmos não são relações de identidade, mas sim relações de diferenciação, de criação, de inovação. “É muito chato ser sempre o mesmo”, dizia Foucault. “Nós não devemos excluir a identidade se é pelo viés da identidade que as pessoas encontram seu prazer, mas não devemos considerar essa identidade como uma regra ética universal”, dizia ele. Ora, as

²⁶⁸ Bataille é certamente um dos primeiros pensadores ocidentais modernos a observar a íntima relação entre desejo erótico e a morte. É o autor de passagens como “O que, de meu ponto de vista, imprime o caráter das passagens da descontinuidade para a continuidade no erotismo diz respeito ao conhecimento da morte que, desde o início, liga no espírito do homem a ruptura da descontinuidade --- e o deslocamento que se segue em direção a uma continuidade possível --- à morte” ou então “A angústia elementar ligada à desordem sexual é significativa da morte. Quando o ser que a experimenta tem o conhecimento da morte, a violência dessa desordem reabre nele o abismo que a morte lhe revelou. A associação da violência da morte com a violência sexual tem esse duplo sentido. Por um lado, a convulsão da carne é tanto mais precipitada quanto mais estiver próxima do enfraquecimento, e, por outro lado, o enfraquecimento favorece a volúpia, com a condição de que ele lhe conceda tempo. A angústia mortal não leva necessariamente à volúpia, mas a volúpia é mais profunda na angústia mortal”. Ver: Bataille, Georges. *O erotismo*. São Paulo: Arx, 2004. p. 162-4

²⁶⁹ In: Revista Cult, ano VI, n. 81, São Paulo, junho de 2004. p. 51

identidades não são conscientes, elas são incitadas, retroagidas, reivindicadas, disfarçadas, (des)territorializadas, vividas, visceralizadas.

A identidade entre o oxímoro e o monstro – Segundo Adam Kuper²⁷⁰, o termo “identidade”, quando usado em relação a um indivíduo, é um oxímoro, pois como pode um indivíduo corresponder --- ser idêntico --- a ele mesmo? Enquanto isso, e talvez ratificando de alguma forma a consideração de Kuper, o filósofo Mauro Maldonado²⁷¹ afirma que a problemática da identidade inclui irremediavelmente o tema do duplo e, intimamente associado a ele, o tema do monstro, porque “não há monstro que não tenda a desdobrar-se, não há duplo que não encerre uma monstruosidade secreta”.

Uma palavra sobre comunidade – Trabalhar com o conceito de comunidade implica a inserção de preceitos morais, os quais podem intensificar ou afrouxar os laços que a constituem. Dizia Tönnies que a comunidade, em contraponto à sociedade, era marcada basicamente por laços de sangue, relações primárias, consenso, além de rígido controle social; enquanto que uma sociedade caracterizava-se pela presença de relações secundárias, pautadas em convenções e no anonimato. Uma vez que, dentro da “comunidade gay”, os preceitos morais não são coesos nem endógenos, onde a fragmentação e heterogeneidade são maiores que qualquer consenso, seria mais coerente falarmos nos termos de sociedades instauradas por indivíduos gays do que em comunidade homossexual.

O local da diferença – “Quem pode falar pelo outro?”, indaga Kuper. “Se apenas a identidade pode conferir autoridade para falar”, diz ele, “então a palavra deve ser dada às pessoas que podem afirmar que têm a mesma origem das ‘vítimas’”. Mas quem são os “outros” senão nós mesmos, pergunto eu? A diferença que permeia todas as nossas relações conosco, com os “outros” e com o mundo são, na verdade, *constructos*, invenções criativas, abstrações, pontos de vista. Essas diferenças, contudo, são fundamentais para a vida em sociedade, a qual só existe através delas. São elas que, a partir da interação como processo universal, produzem e possibilitam as trocas, a comunicação e o intercâmbio. Neste sentido, também o conflito surge como uma possibilidade permanente entre atores diferenciados. Ou seja, a interação não é sinônimo apenas de relações pacíficas e harmoniosas, uma vez que a própria diferença implica possibilidades de contradição e interação.

²⁷⁰ Op. cit.

²⁷¹ In: Revista Cult, ano V, n. 56, São Paulo, março de 2002. p. 18-9

Identidade e sociabilidade – A identidade, tal qual as sociabilidades, é um jogo. A sociabilidade não gera identidades. Tampouco é por elas definida ou determinada. As sociabilidades, fluidas, instáveis, criativas, tensas, prazerosas, revelam construções momentâneas de identidades.

Um acontecimento: o gueto – Há várias considerações a serem feitas a respeito do gueto. Em primeiro lugar, este, no caso mais específico dos homossexuais, representa apenas uma minoria dos indivíduos, pois a “transformação” da condição homossexual não atinge todo mundo da mesma forma. Além do mais, o gueto, em sua acepção original, quer dizer impossibilidade de comunidade ou sociabilidade, visto que ele não é, como escreveu Zygmunt Bauman, “um viveiro de sentimentos comunitários”. É, ao contrário, um laboratório de desintegração social, de atomização e de anomia. Ora, o gueto não é apenas resultado direto de um fenômeno de exclusão. É também, de certa forma, um fenômeno motor de exclusão, um processo de fechamento auto-referencial. Longe das implicações que a palavra gueto encerra em si, porém, creio que uma noção ampla e coerente encontra-se no conceito deleuziano de “acontecimento”. O acontecimento pode ser um espaço, um tempo, um momento, uma passagem, um movimento, um indivíduo, etc. Em outras palavras, quero dizer com isso que os espaços que formam o circuito de sociabilidade homoerótica de Campina Grande, bem como qualquer espaço social, são, antes de tudo, acontecimentos, e não lugares concretos, fixamente definidos. Na verdade, os lugares, assim como todas as coisas da natureza, consistem, e estou aqui empregando mais uma categoria deleuziana, em individuações, as quais são fundamentalmente dinâmicas, contingenciais e imprevisíveis.

Ontologias do múltiplo – Não há mais nenhum lugar, diz James Clifford, de onde se possa ter uma visão panorâmica, completa, de onde se pode mapear os modos de vida do ser humano. Não há mais nenhum ponto arquimediano a partir do qual podemos representar o mundo. Diante de identidades errantes e subjetividades divididas, espremidas em meio aos múltiplos do não-apreensível, temos de tornar-nos, como preconizava Nietzsche, outra vez bons vizinhos das coisas mais próximas e não, como até agora, olhar tão desdenhosamente por sobre elas em direção a nuvens e demônios noturnos.

As idas e vindas da história: um dado etnográfico em cima da hora - Um último dado empírico apreendido me ocorreu recentemente por ocasião do XV Encontro para a Nova Consciência em Campina Grande, quando tive oportunidade de compor uma mesa-redonda

tendo o homoerotismo como tema. A apresentação se deu num teatro praticamente lotado, onde as pessoas puderam assistir a uma discussão abordando aspectos antropológicos e históricos, da questão homoerótica, além do olhar da mídia, da literatura e das artes plásticas sobre a representação do personagem homossexual em nossa sociedade. A visibilidade e a repercussão do evento deram, por um momento, a sensação de que o tabu contra a homossexualidade vem perdendo força gradativamente. A história, no entanto, como sabemos não é linear, e se por um lado a proliferação de discursos voltados para este tema revelam avanços no sentido de melhor compreender o comportamento de pessoas sexualmente atraídas pelo mesmo sexo, por outro lado os preconceitos relacionados à homossexualidade permanecem fortemente arraigados aos valores morais reproduzidos na sociedade. Uma prova disso foi dada dois dias depois do encontro, quando fui observar o Encontro para a Consciência Cristã. Naquela noite de terça-feira de carnaval, enquanto ouvia o testemunho de um “ex-travesti” perante uma imensa platéia, recebi de uma jovem um panfleto intitulado “A sabotagem dos direitos humanos, do direito da criança e do adolescente”. O conteúdo deste panfleto consistia numa confusa associação entre o comportamento homossexual e o abuso de crianças e assentava sobre uma eloqüente crítica ao “movimento homossexual”. Para respaldar seu argumento, a psicóloga Rozangela Alves Justino, autora do panfleto, transcreveu trecho de Michael Swift, um “militante pró-gay”, publicado num boletim de notícias da “Comunidade Gay”, que dizia o seguinte:

Nós sodomizaremos seus filhos, emblemas de sua frágil masculinidade, de seus sonhos superficiais e mentiras vulgares. Vamos seduzi-los nas escoias, nos dormitórios, nos ginásios, nos vestiários, nas quadras de esportes, nos seminários, nos grupos de juventude, nos banheiros dos cinemas, nas casernas do exército, nas paradas de caminhões, nos clubes masculinos, nas casas do Congresso, onde quer que homens fiquem juntos com homens. Seus filhos se tornarão nossos subordinados e cumprirão nossas ordens. Serão refeitos à nossa imagem. Irão ansiar por nós e adorar-nos. **Todas as leis que proibem a atividade homossexual serão revogadas.** Em vez disso, serão expedidas leis que produzam o amor entre homens. Todos os homossexuais devem unir-se como irmãos; devemos nos unir artística, filosófica, social, política e financeiramente. Só triunfaremos quando apresentarmos uma face comum para o odioso inimigo heterossexual. **Todas as igrejas que nos condenam serão fechadas.** Nossos únicos deuses são os jovens bonitos. Aderimos a um culto de beleza, moral e estética. Tudo o que é feio, vulgar e banal será aniquilado. Desde que estamos afastados das convenções heterossexuais da classe média, temos liberdade para viver de acordo com os ditames da pura imaginação. Para nós demais não é suficiente. Seremos vitoriosos porque estamos cheios da amargura feroz dos oprimidos, forçados a desempenhar partes aparentemente diminutas em seus tolos espetáculos heterossexuais através das idades. Nós também somos capazes de disparar

*armas e guarnecer as trincheiras da revolução final. Tremam porcos heterossexuais, quando aparecermos diante de vocês sem máscara*²⁷².

Em seguida à transcrição deste trecho, que mais uma ameaça terrorista do que um manifesto político, e cujo contexto em que foi escrito não é colocado de maneira clara pela autora, Justino continua discorrendo sobre a “filosofia do ‘movimento pró-homossexualismo’”, que, segundo ela, “tem se concretizado através das ações deste movimento junto ao poder público, em nome dos direitos humanos, utilizando o poder da mídia para a difusão dos seus intentos”. De acordo com a eminente psicóloga, cerca de 85% dos homens que a procuram no intento de “deixar a homossexualidade” sofreram abusos sexuais durante a infância ou na adolescência. E deduz que, dentre os 85% dos homossexuais que sofreram abuso sexual, 42,5% tornam-se também autores de abusos sexuais contra menores.

É inevitável o sentimento de medo diante de discursos deliberadamente equívocos que agem apenas no sentido de reforçar a intolerância e a discriminação contra pessoas eroticamente atraídas pelo mesmo sexo. Como podemos presumir, longe de constituir uma exclusividade dos discursos médico ou religioso, os valores morais reproduzidos na sociedade de uma maneira geral funcionam como uma avassaladora força contra todo comportamento que foge ao que é tido como normal e tolerável. Discursos do tipo “Gays formam uma minoria que quer impor idéias em detrimento da maioria” ou “Não posso concordar que meus filhos cresçam achando que ver um homem ou uma mulher beijando alguém do mesmo sexo na rua seja uma coisa normal”²⁷³, portanto, são mais comuns do que gostaríamos. Não causa espanto, então, presenciar fatos como o projeto elaborado pelo deputado estadual Edmundo Fonseca, do PCS do Rio de Janeiro, onde era defendida a tese de que o Estado deveria ocupar-se da assistência àquelas pessoas que desejassem “deixar de serem gays”. O projeto não foi aprovado. Todavia, estes fatos mostram que há um longo e árduo caminho a ser percorrido no sentido de romper com valores que persistem na manutenção do preconceito e da discriminação contra homossexuais.

Quatro mini-aforismos sobre o pensamento

²⁷² Os trechos em negrito referem-se às partes grifadas no texto original.

²⁷³ Trechos de cartas enviadas por leitores da Revista Super interessante, ano 17, n. 203, agosto de 2004, a respeito de matéria sobre a união civil entre pessoas do mesmo sexo, publicada em edição anterior da mesma.

1. O homem: um estranho a procura de si – Antes de tudo uma ciência humana, a antropologia é um punhado de discursos esparsos. Na literatura ou na filosofia, na realidade ou na abstração, há conhecimento antropológico, porque nada foge ao humano, ao menos dentro dos limites de seu estreito reino. Penso agora nas palavras de Clarice Lispector que, de um modo muito particular, como de costume, reflete sobre o estranho estranhamento do homem em torno de si mesmo. Escreve ela: “Como o ser humano fizera um dia uma pergunta sobre si mesmo, tornara-se o mais ininteligível dos seres onde circulava sangue”. Desde o instante em que o homem se questionou, portanto, ele jamais deixou de ser um estranho para ele próprio. E nesse sentido, as ciências humanas nada mais são senão um reflexo desse estranhamento e uma tentativa incansável de elucidá-lo.

2. A ilusão da facilidade - Tornar as coisas difíceis para si e em seguida estender sobre elas a ilusão da facilidade, eis a habilidade que os gregos nos querem mostrar. Esta observação de Nietzsche em *O andarilho e sua sombra* encaixa-se de maneira fantástica ao papel não apenas do antropólogo, mas do cientista social de modo geral. Afinal, o que há de mais difícil em relação ao universo humano. Nosso ofício, na verdade, consiste basicamente em propor soluções para problemas insolúveis, explicações para o inexplicável, esclarecimentos sobre o difuso; e atribuímos a esse caos de dissonâncias e contradições a reconfortante sensação de que tudo é mais fácil do que somos capazes de supor.

3. A verdade e a mentira do pensamento – Em *O crime perfeito*²⁷⁴, parafraseando Stevenson, Baudrillard lança a seguinte afirmação: “o pensamento não vale tanto pelas suas convergências inevitáveis com a verdade como pelas divergências incomensuráveis que o separam dela”. Longe de uma mentira, uma ficção. Quanto mais me empenho no fazer antropológico, maior a convicção de que meu ofício assenta numa ficcionalização da realidade. Não se trata de mentira ou *invention*, mas de subjetividade, parcialidade, paixão, enfim, trata-se do homem mergulhado nos domínios estrangeiros do próprio homem. Nesse sentido, tanto quanto a “verdade” (o que não se tem jamais), a mentira (a imaginação implacável e nem um pouco falsa) surge como fonte inesgotável de embelezamento e produção do conhecimento.

4. O canibalismo epistemológico – “Antes de tudo, experimente. Jamais interprete”. Este era um dos lemas de Michel Foucault, o qual tomei para mim e procurei

²⁷⁴ Baudrillard, Jean. *O crime perfeito*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1996.

seguir à risca ao longo de minha trajetória investigativa. Como dizia um de meus autores prediletos, Gilles Deleuze, o pensamento jamais é questão de teoria, e sim de vida²⁷⁵. Confesso que sempre desconfiei daqueles que pregam a neutralidade e uma total imparcialidade no momento da pesquisa. Na verdade vos digo, não acredito em estudos analíticos muito distantes da realidade e das paixões do investigador. Ao menos no meu caso, tal distanciamento não rende grandes frutos. Sou daqueles que cultuam um canibalismo epistemológico, que não conseguem refletir seriamente sobre coisa alguma antes de vivê-la. Não interprete jamais, experimente: eis o meu lema.

O fim do começo: instantâneos etnográficos – Penso que a antropologia não está próxima apenas da literatura, mas de outras modalidades artísticas como a fotografia e o cinema. Assim como a primeira, a investigação antropológica consiste no registro de flagrantes, momentos, instantâneos fixados pela análise. Como o segundo, a antropologia se encarrega de criar enredos aparentemente ordenados e absolutamente perspectivos e artificiais, visto que nenhuma realidade existe *a priori* e independente do olhar de quem a observa. É, portanto, com esta alusão que gostaria de concluir o presente trabalho. Ao longo de toda a pesquisa, a qual começou antes mesmo de ser iniciada --- isto é, sobre a qual passei a refletir antes de tornar-se objeto de investigação acadêmica ---, conheci pessoas com quem muito aprendi e sem as quais não chegaria a lugar nenhum. Mas, longe de um quadro acabado, concluído, essas pessoas forneceram-me dados acima de tudo parciais, subjetivos, contingenciais. Provavelmente o conteúdo desta dissertação teria sido outro, caso eu tivesse entrevistado outros indivíduos ou até mesmo as mesmas pessoas em momentos e espaços outros. Nesse sentido, portanto, simplesmente registrei imagens, enredos momentâneos e (fazendo jus ao tema deste estudo) fragmentados. Desse modo, não se trata de um estudo acerca dos homossexuais em Campina Grande nem dos frequentadores dos espaços de sociabilidade, visto que o meu recorte foi ainda mais limitado. Este trabalho, em suma, baseou-se em pessoas, apenas em algumas pessoas, que, como todos nós, nada são; simplesmente estão. Ou seja, não são essências concretas e ambulantes, mas sim acontecimentos regidos por projetos individuais fluidos e dinâmicos. Para finalizar, quero relembrar a famosa máxima que Marx tomou de Hegel, que consiste em “tudo que é sólido desmancha no ar”. E o que dizer, então, das identidades humanas sempre em movimento e nada sólidas, que insistem em evolarem-se em cinzas esvaídas de qualquer sentido...

²⁷⁵ Deleuze, Gilles. Conversações. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

Bibliografia

- ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de & TRACY, Kátia Maria de Almeida. *Noites nômades: espaço e subjetividade nas culturas jovens contemporâneas*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.
- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989.
- APPADURAI, Arjun. *Disjunção e diferença na economia cultural global*. In: *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*/Mike Featherstone (org.). Petrópolis: Vozes, 1994. p. 311-27
- BARBOSA DA SILVA, José Fábio. *Homossexualismo em São Paulo: estudo de um grupo minoritário*. In: *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*/James N. Green e Ronaldo Trindade (orgs.). São Paulo: Editora UNESP, 2005. p. 40-212
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BARTH, Fredrik. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. In: *Teorias da etnicidade*/Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (orgs.). São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. p. 185-227
- BATAILLE, Georges. *O erotismo*. São Paulo: Arx, 2004.
- BAUDRILLARD, Jean. *A troca simbólica e a morte*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- BAUDRILLARD, Jean. *O crime perfeito*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1996
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *Sociologia*/Renato Ortiz (org.). São Paulo: Ática, 1983. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, n. 39)
- BOZON, Michel. *Sociologia da sexualidade*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2004.
- BREMMER, Jam (org.). *De Safo a Sade: momentos da história da sexualidade*. Campinas: Papirus, 1995.
- CALIL, Marinês Antunes. *O retrato do Nation Disco Club: os neodândis no final dos anos 80*. In: *Na metrópole: textos de antropologia urbana*/José Guilherme C. Magnani & Lillian de

- Lucca Torres (orgs.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp, 1996. p. 196-229
- CANCLINI, Néstor García. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano* (1. Artes de Fazer). Petrópolis: Vozes, 1994.
- CERTEAU, Michel de [et al.]. *A invenção do cotidiano* (2. Morar, Cozinhar). Petrópolis: Vozes, 1996.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.
- CLIFFORD, James e MARCUS, George (eds.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- DAMATTA, Roberto. *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* (vol. 2). Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DUTRA, José Luiz. "Onde você comprou esta roupa tem para homem"?: a construção de masculinidades nos mercados alternativos de moda. In: Nu & vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca/Mirian Goldenberg (org.). Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 359-411
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade (Vol. 1): a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Outros espaços*. In: Ditos e escritos (vol. 3). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 411-22
- FRIEDMAN, Jonathan. *Ser no mundo: globalização e localização*. In: Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade/Mike Featherstone (org.). Petrópolis: Vozes, 1994. P. 329-48

- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 1988.
- GREEN, James. *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: UNESP, 2000.
- GUATTARI, Félix e ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GUIMARÃES, Carmen Dora. *O homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro, 1977. (dissertação de mestrado no PPGS/Museu Nacional/UFRJ)
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Edições Vértice, 1990.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A, 2000.
- HALL, Stuart. *Quem precisa da identidade?* In: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*/Tomaz Tadeu da Silva (org.). Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-33
- HANNERZ, Ulf. *Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional*. Revista Mana, 3 (1), p. 7-39
- HEIDEGGER, Martin. *Identidade e diferença*. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 177-202 (Coleção Os Pensadores)
- HEILBORN, Maria Luiza (org.). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- HEILBORN, Maria Luiza. *Ser ou estar homossexual: dilemas de construção de identidade social*. In: *Sexualidades brasileiras*/Richard Parker e Regina Maria Barbosa (orgs.). Rio de Janeiro: Relume Dumará: ABIA: IMS/UERJ, 1996. p. 136-45
- HEILBORN, Maria Luiza. *Estranha no ninho: sexualidade e trajetória de pesquisa*. In: *Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico*/Gilberto Velho e Karina Kuschnir (orgs.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 190-207
- HUMPHREYS, Laud. *A transação da sala de chá: sexo impessoal em lugares públicos*. In: *A observação sociológica: uma estratégia para um novo conhecimento social*/Matilda White Riley e Edward E. Nelson (orgs.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., s/d. p. 148-60
- KINSEY, Alfred (org.). *Sexual behavior in the human male*. Philadelphia: W. B. Saunders, 1948.

- KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002.
- LABURTHE-TOLRA, Philippe & WARNIER, Jean-Pierre. *Etnologia-Antropologia*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LEMERT, Charles. *Pós-modernismo não é o que você pensa*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- LOURO, Guacira Lopes. *Sexualidades contemporâneas: políticas de identidade e de pós-identidade*. In: *Construções da sexualidade: gênero, identidade e comportamento em tempos de aids*/Anna Paula Uziel, Luís Felipe Rios e Richard Guy Parker (orgs.). Rio de Janeiro: Pallas: Programa em Gênero e Sexualidade IMS/UERJ e ABIA, 2004. p. 203-12
- MACRAE, Edward. *Em defesa do gueto*. In: *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*/James N. Green e Ronaldo Trindade (orgs.). São Paulo: Editora UNESP, 2005. p. 291-308
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole*. In: *Na metrópole: textos de antropologia urbana*/José Guilherme Cantor Magnani & Lillian de Lucca Torres (orgs.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp, 1996. p. 12-53
- MALINOWSKI, Bronislaw. *The sexual life of savages*. New York: Harcourt, Brace & World, INC., 1929.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- MARCUS, George. *Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial*. In: *Revista de Antropologia*, 34. São Paulo, 1991. p. 197-220
- MARCUS, George e FISCHER, Michael. *La antropologia como crítica cultural: um momento experimental em las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2000.
- MEAD, Margaret. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- MENEZES, Marluci. *Do espaço ao lugar, do lugar às remodelações sócio-espaciais*. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 6, n. 13, junho de 2000. p. 155-75
- MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- MORRISROE, Patrícia. *Mapplethorpe: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NOLASCO, Sócrates. *Um "homem de verdade"*. In: *Homens*/Dario Caldas (org.). São Paulo: Editora SENAC, 1997. p. 13-29

TREVISAN, João Silvério. *Seis balas num buraco só: a crise do masculino*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

TRINDADE, José Ronaldo. *Construção de identidades homossexuais na era AIDS*. In: *Construções da sexualidade: gênero, identidade e comportamento em tempos de aids*/Anna Paula Uziel, Luis Felipe Rios e Richard Guy Parker (orgs.). Rio de Janeiro: Pallas: Programa em Gênero e Sexualidade IMS/UERJ e ABIA, 2004. p. 169-99

VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

VELHO, Gilberto (org.). *Antropologia urbana: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

VELHO, Gilberto e KUSCHNIR, Karina (orgs.). *Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

VELHO, Gilberto. *Individualismo, anonimato e violência na metrópole*. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 6, n. 13, junho de 2000. p. 15-29

VELHO, Otávio. *Besta-fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

WEBER, Max. *Relações comunitárias étnicas*. In: *Economia e sociedade*, 1. Brasília: Editora da UnB.

WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. In: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*/Tomaz Tadeu da Silva (org.). Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72

Outras fontes

RIBEIRO, Renato Janine [et al.]. *O pensamento da palavra e do poder em Michel Foucault*. In: *Revista Cult*, ano VI, n. 81, São Paulo, junho de 2004. p. 43-61

LAGES, Susana Kampff. *O pensador Mauro Maldonado disseca a identidade pós-moderna*. In: *Revista Cult*, ano V, n. 56, São Paulo, março de 2002. p. 18-19

CARVALHO, Gilmar de [et al.]. *A literatura gay: variações e ícones*. In: *Revista Cult*, ano VI, n. 66, São Paulo, fevereiro de 2003. p. 31-65

ROLLEMBERG, Marcelo [et al.]. *Há cem anos morria Oscar Wilde, o dândi das letras*. In: *Revista Cult*, ano IV, n. 40, São Paulo, novembro de 2000. p. 49-63

SARMATZ, Leandro. *Poder gay*. In: *Revista SUPER interessante*, ano 14, n. 168, São Paulo, setembro de 2001. p.88-93

AXT, Bárbara. *Homossexualidade é doença?* In: Revista **SUPER interessante**, ano 17, n. 207, São Paulo, dezembro de 2004. p. 36

CRUZ, Angélica Santa e VIEIRA, João Luiz. *Homossexualismo: assumir faz a diferença*. In: Revista **Época**, ano II, n. 70, São Paulo, setembro de 1999. p. 44-51

NUNOMURA, Eduardo [et al.]. *Meio minuto para morrer: skinheads matam homossexual em São Paulo*. In: Revista **Veja**, ano 33, n. 1 636, São Paulo, fevereiro de 2000. p. 112-3

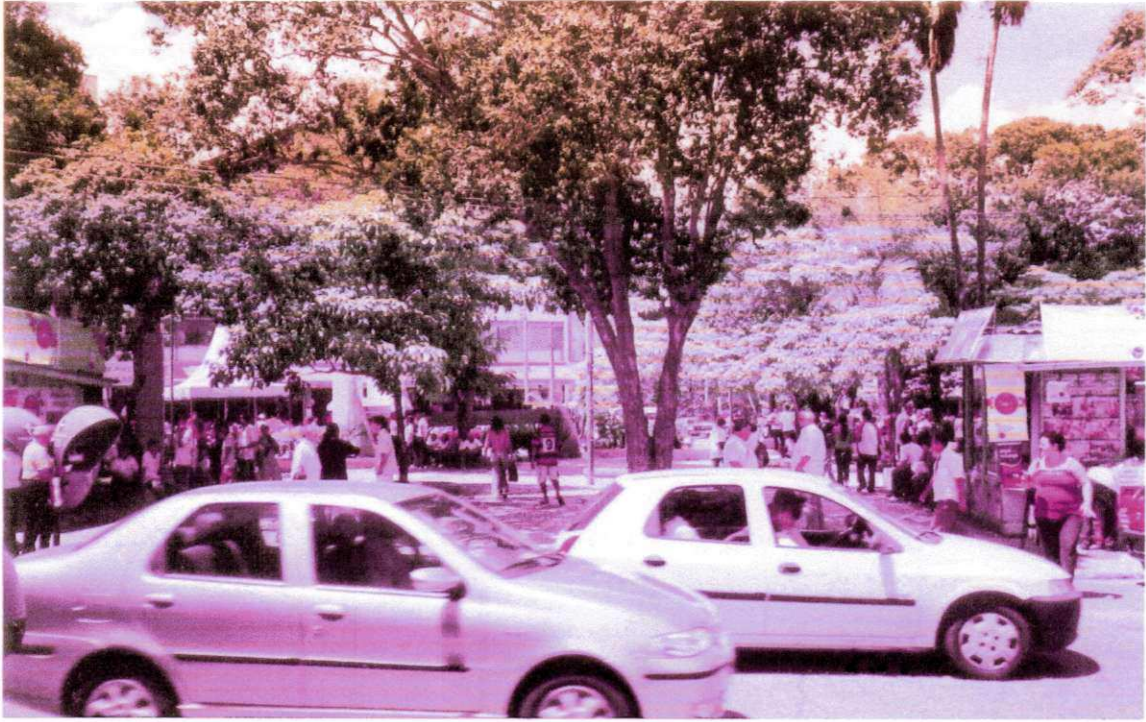
CLARO, Pricila Del. *As origens, os mitos e a verdade sobre a homossexualidade*. In: Revista **Educação e Família**, ano I, n. 02, São Paulo, s/d. p. 44-63

TREVISAN, João Silvério. *Liberdade e confinamento – a tv para o público gay, que agora chega ao Brasil, é uma conquista ou um sintoma da radicalização do gueto? A resposta envolve questões mercadológicas, culturais e políticas*. In: Revista **Bravo**, ano 6, n. 72, São Paulo, setembro de 2003. p. 92-9

STEINER, George. *A viagem crepuscular de Walter Benjamin*. In: **Caderno Mais!** da Folha de São Paulo, 4 de fevereiro de 2001. p. 4-9

FOUCAULT, Michel. *Entrevista*. In: **Verve**: revista do NU-SOL (núcleo de sociabilidade libertária), Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-São Paulo, n. 5, 2004. p. 240-78

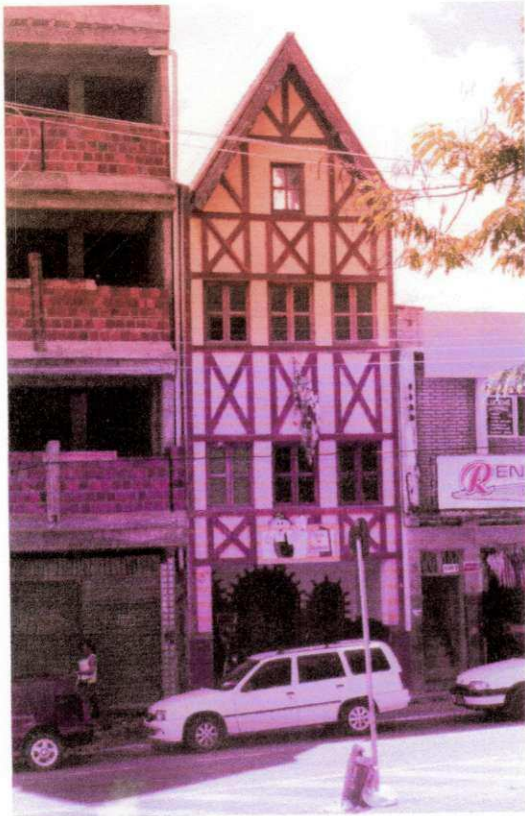
ANEXOS



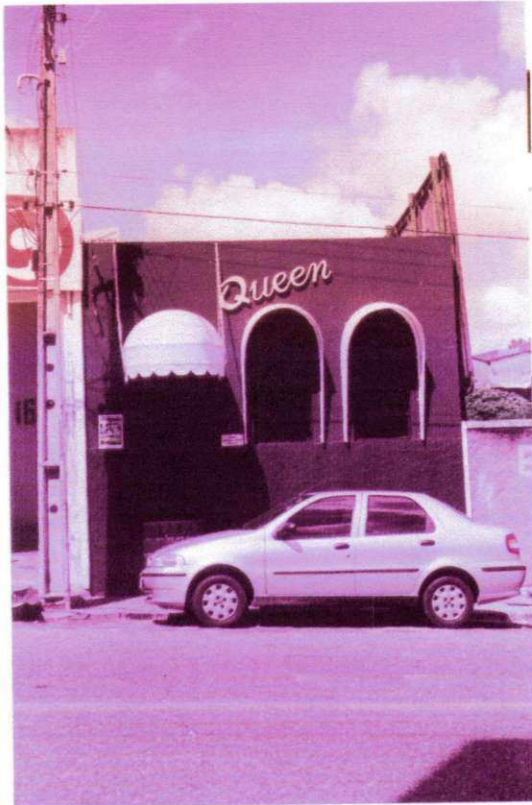
Praça da Bandeira



Praça da Bandeira



Fachada do Chopp do Alemão



Fachada da Boate Queen



Fachada da Termas Solar do Poente



Praça Clementino Procópio



Praça Clementino Procópio



Fachada do antigo Cine Capitólio, situado ao lado da Praça Clementino Procópio

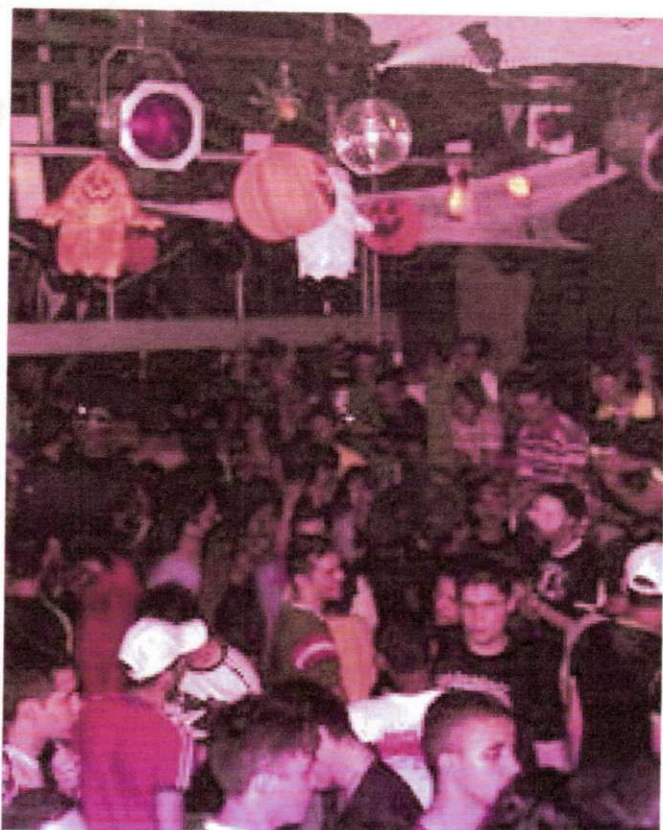


Praça do Sossego ou "Pracinha da Morgação"



Praça do Sossego ou "Pracinha da Morgação"

IMAGENS DO INTERIOR DA BOATE QUEEN



Queen Campina
BAL MASÔUE 2006
 PRÉVIA DE CARNAVAL

CRIS DE HOLANDA
 MARLUS NOÉ
 E BANDA

* SHOWS TEMÁTICOS
 DI RESIDENTE

SÁBADO 18 DE FEVEREIRO

Desc. até as 00:00h
 Informações: (83) 9117 21 72
 www.queencampinapb.com.br

	LM
ESTRÉIA	
LM	
	01 10
QUEEN	LM

E mais: *Stephanee Shoreydet*

QUEEN

DIA 27 DE FEVEREIRO

DOMINGO ÀS 18:00 h

DE PAGODÃO

COM A BANDA:

JEITO MOLEKE

MUITO DANCE!

Rua Eptácio Pessoa, 175 - Centro
 Campina Grande - PB
 homepage: <http://queencampina.cjb.net/>
 e-mail: queencampina@hotmail.com
 Fone: 8817-9274

SOLAR DO POENTE

TERMAS

- Serviço de Bar
- Estacionamento
- Sauna seca e vapor
- Massagens
- Sala Relax
- Sala Ginástica

Horário - 18:35 às 23:29
 De Quarta à Sábado

Índios Cariris, 96 - Centro
 Campina Grande - PB
 Fone: (83) 343.4321
 e-mail: solardopoente@bol.com.br

A SABOTAGEM DOS DIREITOS HUMANOS, DO DIREITO DA CRIANÇA E DO ADOLESCENTE

QUE INTERESSES ESTÃO POR TRÁS DA TENTATIVA DE APRESENTAÇÃO DA RESOLUÇÃO DA "LIVRE EXPRESSÃO DA ORIENTAÇÃO SEXUAL" PELA TERCEIRA VEZ NA ONU?

POR QUE ESTE É UM TEMA DE ALTA PRIORIDADE PARA O GOVERNO BRASILEIRO E NÃO A FOME, O DESEMPREGO OU O ABUSO E EXPLORAÇÃO SEXUAL DAS CRIANÇAS E DOS ADOLESCENTES?

POR QUE OS ATIVISTAS DO "MOVIMENTO PRÓ-HOMOSSEXUALISMO", A MÍDIA, E ALGUNS INTELLECTUAIS DA ACADEMIA, TÊM TANTO INTERESSE EM PRODUIR "UM NOVO SABER" ACERCA DA HOMOSSEXUALIDADE?

POR QUE OS ATIVISTAS DO MOVIMENTO PRÓ-HOMOSSEXUALISMO, O MOVIMENTO FEMINISTA E O TECNOLÓGICO (CLONAGEM HUMANA) ESTÃO UNIDOS E CRIANDO LEIS PARA GARANTIR OS SEUS DIREITOS?

QUAL É O PORQUÊ DA PERSEGUIÇÃO DO "MOVIMENTO PRÓ-HOMOSSEXUALISMO" AO "MOVIMENTO DE APOIO" AOS QUE VOLUNTARIAMENTE DESEJAM DEIXAR A HOMOSSEXUALIDADE?

Não é de hoje que se tem conhecimento de que ILGA (sigla inglesa que significa Associação Internacional de Gays e Lésbicas) tem ligações com instituições pró-gays brasileiras e estas com a NAMBLA (sigla em inglês que significa Associação Norte Americana de Amor Entre Homens e Meninos), empenhados na promoção do "livre amor entre homens homossexuais e meninos".

No boletim de notícias da Comunidade Gay, há um artigo escrito pelo militante pró-gay Michael Swift (15-21 de fevereiro de 1987), que se proclama revolucionário gay. Este foi citado por Júlio Severo (1998, p. 54), pesquisador do movimento homossexual, resumidamente, conforme a parte grifada a seguir; e em seu inteiro teor no livro "Educando Meninos", do James Dobson (2003, p.136-137):

"Nós sodomizaremos seus filhos, emblemas de sua frágil masculinidade, de seus sonhos superficiais e mentiras vulgares. Vamos seduzi-los nas escolas, nos dormitórios, nos ginásios, nos vestiários, nas quadras de esportes, nos seminários, nos grupos de juventude, nos banheiros dos cinemas, nas casernas do exército, nas paradas de caminhões, nos clubes masculinos, nas casas do Congresso, onde quer que homens fiquem juntos com homens. Seus filhos se tornarão nossos subordinados e cumprirão nossas ordens. Serão refeitos à nossa imagem. Irão ansiar por nós e adorar-nos.

Todas as leis que proíbem a atividade homossexual serão revogadas. Em vez disso, serão expedidas leis que produzam o amor entre homens. Todos os homossexuais devem unir-se como irmãos; devemos nos unir artística, filosófica, social, política e financeiramente. Só triunfaremos quando apresentarmos uma face comum para o odioso inimigo heterossexual.

Todas as igrejas que nos condenam serão fechadas. Nosso únicos deuses são os jovens bonitos. Aderimos a um culto de beleza, moral e estética. Tudo o que é feio, vulgar e banal será aniquilado. Desde que estamos afastados das convenções heterossexuais da classe média, temos liberdade para viver de acordo com os ditames da pura imaginação. Para nós demais não é suficiente. Seremos vitoriosos porque estamos cheios da amargura feroz dos oprimidos, forçados a desempenhar partes aparentemente diminutas em seus tolos espetáculos heterossexuais através das idades. Nós também somos capazes de disparar armas e guarnecer as trincheiras da revolução final.

Tremam porcos heterossexuais, quando aparecermos diante de vocês sem máscara." (Swift, 1987)

Esta parece ser a filosofia do "movimento pró-homossexualismo" que tem se concretizado através das ações deste movimento junto ao poder público, em nome dos DIREITOS HUMANOS, utilizando, em especial, o poder da mídia para a difusão dos seus intentos.

Tem chamado a atenção das instituições de apoio aos que voluntariamente desejam deixar a homossexualidade o fato de que, no mínimo, 85% das pessoas que procuram a sua assistência sofreram abusos sexuais na infância e/ou adolescência, parecendo contribuir para o desenvolvimento da homossexualidade de muitos clientes, a maioria do sexo masculino.

A ABRAPIA - associação brasileira multiprofissional de proteção à infância e à adolescência, declara que 50% das vítimas de abusos sexuais tornam-se autoras de abusos. (ABRAPIA, 2002, p. 7).

Esta pesquisa consta também do "Manual sobre crimes de abuso sexual infantil: para promotores de justiça". Rio de Janeiro: PGJ, 2004, p. 9. Além do relato de que 50% dos que sofreram abusos tornarem-se autores de abusos sexuais, tal pesquisa mostra que somente 1 em cada 100 garotos têm o abuso sexual denunciado. Ainda assim, as estatísticas mostram que 1 a cada 4 meninos e 1 em cada 3 meninas são abusadas sexualmente antes dos 18 anos. Desta forma, a situação é mais séria do que podemos imaginar.

Se o "movimento pró-homossexualismo" declara que 10% da população brasileira "está homossexual", podemos presumir, que 85% dela pode ter sofrido abuso sexual e 42,5% é autora de abuso sexual, segundo a ABRAPIA e Manual da Promotoria, citados. Quantos milhões de brasileiros, que não receberam qualquer tratamento, podem ser autores de abusos sexuais? É só fazermos as contas. Estará o povo brasileiro de acordo com a filosofia pró-homossexualismo/NAMBLA?

O Art. 4º, do ECA-Estatuto da Criança e do Adolescente, convoca todo o cidadão a proteger os direitos das crianças e dos adolescentes; também o Art 227, da CF/88, onde todos são considerados responsáveis por colocar a salvo formas de exploração, violência e crueldade contra a criança e o adolescente; o Art 70, do ECA, trata da prevenção de ameaça aos seus direitos; o Art 225, do ECA, faz um alerta com relação aos crimes praticados por ação ou omissão; e com fundamento no Art. 245, do ECA, obriga a todo o cidadão a comunicar o caso de SUSPEITA DE ABUSO SEXUAL / EXPLORAÇÃO SEXUAL DE CRIANÇAS E ADOLESCENTES.

Suspeitou: notifique ao Ministério Público e/ou Conselho Tutelar e/ou ao Juiz da Infância e Adolescência de sua cidade. A denúncia poderá ser anônima e também feita pelo 0800-99-05-00

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAPIA. Coleção Garantias de Direito
Nº 3. Abuso Sexual: Por que? Quem? O Que? - Mitos e Realidade.
Autores & Agentes & Associados, 1ª. ed, Petrópolis, RJ, 1997.
- ACUPS - Associação Cristã Uruguaia de Profissionais da Saúde. Boletim Eletrônico de Fevereiro de 2004 (<http://www.chasque.net/acups/>) / acups@chasque.net
- CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL, promulgada em 5 de outubro de 1988. Editora Saraiva, 18ª edição, atualizada e ampliada, 1998.
- DOBSON, James "Educando Meninos", São Paulo: Mundo Cristão, 2003.
- ESTATUTO DA CRIANÇA E DO ADOLESCENTE. Lei 8.069, de 13 de julho de 1990, Editora Saraiva, 8ª. edição, atualizada e ampliada, 1998.
- MANUAL SOBRE CRIMES DE ABUSO SEXUAL INFANTIL: para promotores de justiça. Rio de Janeiro: PGJ, 2004
- SEVERO, João. O Movimento Homossexual - sua história, suas tramas e ações, seu impacto na sociedade, seu impacto na igreja". Minas Gerais: Betânia, 1998.

Rozangela Alves Justino (psicóloga CRP 05/4917); rjustino@urbi.com.br, com curso de especialização em atendimento a crianças e adolescentes vítimas de violência doméstica; há 17/18 anos apoiando pessoas que desejam deixar a homossexualidade; criadora da ABRACEH-ASSOCIAÇÃO DE APOIO AO SER HUMANO E À FAMÍLIA. www.abraceh.org.br
CAIXA POSTAL 106.075 - Niterói - RJ CEP 24.230-970
Contatos com a ABRACEH: info@abraceh.org.br
e com Rozangela: rozangelajustino@abraceh.org.br