



Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)

ISSN: 1984-6487

Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos (CLAM/IMS/UERJ)

Tota, Martinho

A história de Joana, ou da (in)explicável invisibilidade do L
do LGBTQIA+: refletindo a partir de Catolé do Rocha/PB

Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro), núm. 37, e21209, 2021

Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos (CLAM/IMS/UERJ)

DOI: <https://doi.org/10.7440/res64.2018.03>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=293369761011>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UERJ redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

ARTIGO



A história de Joana, ou da (in)explicável invisibilidade do L do LGBTQIA+: refletindo a partir de Catolé do Rocha/PB

Martinho Tota¹

> martinho.tota@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5068-6627

¹ Universidade Federal do Ceará
Fortaleza, Brasil

Resumo: Este artigo foi elaborado a partir da história de vida e da narrativa de Joana, uma jovem mulher lésbica, natural de Catolé do Rocha (Sertão da Paraíba), ativista pelos direitos da população LGBTQIA+. Para além deste eixo temático – por meio do qual foi possível apreender aspectos importantes não apenas da vida de Joana no que diz respeito a sexualidade e gênero, mas também de outros sujeitos “dissidentes” no interior da região Nordeste do Brasil –, o presente texto apresenta como pano de fundo ou problemática associada a questão da invisibilidade lésbica nos trabalhos socioantropológicos, nos movimentos sociais e no espaço público. Onde estão as pessoas que representam (e/ou são representadas pelo) o L do LGBTQIA+? Eis a pergunta que perpassa este trabalho.

Palavras-chave: sexualidade; gênero; invisibilidade lésbica; movimento LGBTQIA+; história de vida.

La historia de Joana, o de la (in)explicable invisibilidad del L del LGBTQIA+: reflexionando desde Catolé do Rocha/PB

Resumen: Este artículo está basado en la historia de vida y en la narrativa de Joana, una joven lesbiana nacida en Catolé do Rocha (Sertão da Paraíba), activista por los derechos de la población LGBTQIA+. Además de este eje temático – a través del cual fue posible aprehender aspectos importantes no solo de la vida de Joana en materia de sexualidad y género, sino también de otros sujetos “disidentes” en el interior de la región Nordeste de Brasil –, el texto presenta el tema de la invisibilidad de las lesbianas en los trabajos socio-antropológicos, en los movimientos sociales y en el espacio público como trasfondo o tema. ¿Dónde están las personas que representan (y/o están representadas por) la L de LGBTQIA +? Ésta es la pregunta que atraviesa este trabajo.

Palabras clave: sexualidad; género; invisibilidad lesbiana; movimiento LGBTQIA+; historia de vida.

Joana's History, or About the (in)explainable invisibility of L of LGBTQIA+: Reflecting from Catolé do Rocha/PB

Abstract: This article is based on the life story and narrative of Joana, a young lesbian woman, born in Catolé do Rocha (Paraíba's Backlands, Brazil), an activist for the rights of the LGBTQIA+ population. In addition to this thematic axis – through which it was possible to apprehend important aspects not only of Joana's life with regard to sexuality and gender, but also of other “dissident” subjects in the interior of the Northeast region of Brazil –, the present text presents the issue of lesbian invisibility in socio-anthropological work, social movements and public space as a background or issue. Where are the people who represent (and/or are represented by) the L of LGBTQIA+? This is the question that runs through this work.

Keywords: sexuality; gender; lesbian invisibility; LGBTQIA+ movement; life's story.

A história de Joana, ou da (in)explicável invisibilidade do L do LGBTQIA+: refletindo a partir de Catolé do Rocha/PB

Introdução

Ao longo de minha trajetória acadêmica no campo dos estudos socioantropológicos sobre gênero e sexualidade e, mais especificamente, das pesquisas acerca das homossexualidades masculinas e femininas, sempre me chamou a atenção o fato de as primeiras terem sido empreendidas sobretudo por pesquisadores homens (Cf. Fry, 1982a, 1982b; Fry e MacRae, 1983; Perlongher, 2008; MacRae, 2018a)¹ – sendo exceção o pioneiro trabalho realizado por Guimarães (2004) –, e as segundas, referentes às homossexualidades femininas, serem desenvolvidas quase que exclusivamente por pesquisadoras mulheres (Cf. Muniz, 1992; Heilborn, 2004; Carvalho, 1995; Monteiro, 2006; Lacombe, 2005, 2010; Facchini, 2008; Meinerz, 2011; Jainara Oliveira, 2014), havendo também aqui uma importante exceção, qual seja, a pesquisa de Aquino (1992).

Percorrendo a literatura socioantropológica produzida no Brasil acerca do tema das homossexualidades, e articulando-a à minha própria experiência como pesquisador, uma indagação, que motivou a escrita do presente artigo, segue me acompanhando: quais as razões (pessoais, sociais, acadêmicas, políticas, teóricas) para a instauração de tal fenômeno, responsável pela construção de uma fronteira erigida aparentemente pelo fator gênero, justificando assim a tendência de cientistas sociais homens pesquisarem sujeitos homens e cientistas sociais mulheres pesquisarem sujeitos mulheres? Não tenciono aqui responder categórica ou peremptoriamente a este (auto)questionamento, porém, penso ser válido aventar algumas chaves explicativas, as quais, ainda que toquem em dimensões distintas da vida social, não são necessariamente excludentes.

Uma delas refere-se à própria biografia das/os pesquisadoras/es, notadamente no que se refere às suas identidades de gênero e orientações sexuais, fenômeno este

¹ Só para ficar entre os trabalhos de referência, a partir dos quais uma série de outros estudos viria a ser realizada a partir dos anos 1990 e, principalmente, dos anos 2000, período em que o número dos referidos estudos se multiplica exponencialmente. Devo registrar desde já também que a problemática que estou levantando aqui leva em conta apenas alguns trabalhos (já que não tive a pretensão de realizar um levantamento bibliográfico exaustivo) resultantes de pesquisas socioantropológicas sobre as homossexualidades no Brasil.

que torna mais inteligíveis as palavras de Fry (2000: 11) que, notando um “novo *ethos*” nos cenários político e acadêmico brasileiros no final da década de 1970, declarou dar-se no país uma tendência para os “encontros entre semelhantes”, no âmbito dos quais mulheres escreviam sobre mulheres, homossexuais sobre homossexuais, e assim por diante. Neste caso, o fator de ordem pessoal ou biográfica seria determinante para a escolha dos temas e dos objetos de estudo (Cf. Bell *et al.*, 1993; Kulick e Willson, 1995). Uma segunda hipótese, que pode guardar alguma relação com a primeira, incidiria na dimensão política da questão, fortalecida por um marco teórico que muito contribuiu para a instauração de uma “política de identidades” num contexto histórico marcado pela luta contra a opressão e em prol da libertação das chamadas minorias raciais, sexuais e de gênero. Haveria ainda uma terceira possibilidade explicativa, de ordem histórica e macrossocial, responsável pelo mais acentuado “desentranhamento” da sexualidade masculina quando comparada à sexualidade feminina, historicamente mais “entranhada”, nos termos de Duarte (2004), ou limitada ao dispositivo de aliança, isto é, subsumida pelo sistema de casamento e das relações de parentesco, segundo a analítica foucaultiana (Foucault, 1988).

Esta terceira tese, contudo, na verdade pode ser útil para melhor aclarar um outro fato, o qual, ainda que possa estar de algum modo associado ao primeiro, não se confunde com ele. Refiro-me ao maior número de trabalhos socioantropológicos escritos sobre homens gays (e, nos últimos anos, sobre travestis e transexuais), quando comparamos com o quantitativo de estudos disponíveis a respeito de mulheres lésbicas². Assim, seguindo um movimento circular, este dado nos conduz a uma segunda pergunta: tal fenômeno poderia ser explicado pela supracitada dicotomia entre a sexualidade “desentranhada” dos homens e a sexualidade “entranhada” das mulheres? Seria o caso de ressuscitarmos uma proposta teórica baseada em noções rígidas de público e privado, de acordo com a qual o primeiro estaria destinado aos homens, ao passo que para as mulheres não restaria nada mais senão o espaço doméstico (teoria esta que passou a ser sistematicamente problematizada nos estudos de gênero a partir da década de 1980, ver Fonseca, 2004a: 148-149)? Voltarei a essa questão mais adiante.

² Está para ser feito, a respeito de mulheres lésbicas, trabalho equivalente ao de Carrara e Simões (2007) sobre as homossexualidades masculinas no âmbito da antropologia brasileira. Para se ter uma ideia das publicações sobre a temática homossexual no Brasil até o início do século XXI, ver Arney *et al.* (2003).

Em outros sertões, ou a questão da invisibilidade lésbica

Um dos primeiros estudos que li sobre a temática homossexual foi *Devassos no paraíso* (2002a), de João Silvério Trevisan. Em uma “Advertência à 1ª edição”, o autor informa que suas “pesquisas visavam fundamentalmente a experiência homossexual masculina. Para uma abordagem mais específica do lesbianismo (sic), teria sido necessário realizar pesquisas também específicas, partindo de pressupostos muito diversos” (Trevisan, 2002a: 11). Na mesma época em que li o trabalho deste autor, conheci também a obra de James Green (2000), na qual este afirma a escassez de fontes sobre “mulheres que amam mulheres” e a “relativa invisibilidade do lesbianismo (sic) em comparação com a homossexualidade masculina” (2000: 40), justificando assim sua escolha pelo estudo acerca exclusivamente de “homens que amam outros homens”.

Esses trabalhos, fundamentais para o meu interesse pelos estudos sobre sexualidade e gênero, também me estimularam a tentar superar tal limitação, de modo que, desde quando comecei a pesquisar a questão homossexual, me dispus a contemplar tanto homens quanto mulheres. Entretanto, apesar das minhas “boas pretensões”, em todas as pesquisas que realizei individualmente ou das quais participei coletivamente eu não consegui estabelecer contato com quase nenhuma mulher lésbica. Prova definitiva de sua invisibilidade social ou estaria minha visão turvada por uma cortina de fumaça alimentada por minha identidade de gênero, a qual afugentou possíveis interlocutoras que não se sentiram confortáveis em expor suas vidas para um pesquisador homem?

Quando visitei Catolé do Rocha³ pela primeira vez, em março de 2014, interessado em conduzir uma pesquisa sobre o Grupo Fórum LGBT Catolé – uma organização não governamental criada em 2010, dedicada à defesa dos direitos de lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros –, bem como sobre as vidas de pessoas cujas sexualidades e identidades de gênero são socialmente consideradas dissidentes, inicialmente o cenário que encontrei, no que se refere a mulheres lésbicas, em nada diferiu dos de pesquisas realizadas anteriormente (Tota, 2006, 2012). Ao mesmo tempo, por mais contraditória que soe minha afirmação, a experiência que tive foi substancialmente distinta. Explico: no decorrer do trabalho de campo, ouvi de diversos interlocutores (todos do sexo masculino!) uma formulação discursiva que variou muito pouco. De acordo com eles, havia muitas mulheres lésbicas em Catolé do Rocha. Inclusive o número delas era significativa-

³ Município localizado no Sertão da Paraíba, com uma população estimada em cerca de 30.546 habitantes (IBGE, 2019).

mente superior ao número de homens gays. Segundo estes interlocutores, muitas dessas mulheres viviam em melhores condições de vida que suas/seus conterrâneas/os gays, travestis e transexuais, tinham um grau de escolaridade mais elevado, melhores empregos e maior renda. Além disso, algumas delas viviam em união estável com outras mulheres, havendo mesmo casais em regime de coabitação.

Apesar (ou em virtude) disso, encontrar mulheres lésbicas com quem pudesse conversar foi difícil. Dentre as poucas que conheci, nenhuma se mostrou interessada em se aproximar de mim. Tal fato – que parecia apontar para a repetição de uma história que eu já vivenciara em outras situações – talvez ajudasse a explicar também a ausência do L no Grupo Fórum LGBT Catolé (doravante referenciado aqui apenas como Grupo Fórum ou GF). Ou seja, com exceção de uma mulher transgênero, a ONG não contava com a participação de nenhuma mulher lésbica cisgênero⁴, o que suscitava críticas dos membros do GF, para quem o fato de as lésbicas não “se assumirem”, não se “mobilizarem”, contribuía para o preconceito e a sua “invisibilidade” social. Assim, terminei por me deparar com uma outra questão inquietante: onde estão as lésbicas no movimento LGBTQIA+? Até que ponto esta sigla, a qual pretende representar, conglobar e fortalecer sujeitos diversos em suas sexualidades e identidades de gênero, em seus desejos e prazeres e em suas histórias de vida, muitas delas marcadas pela discriminação e outras modalidades de violência, contemplava verdadeiramente a realidade social?

A história de Joana

Até aqui tenho feito muitas perguntas, às quais se somaram outras tantas quando de minha terceira ou quarta visita a Catolé do Rocha, no primeiro semestre de 2017. Foi quando conheci Joana (pseudônimo), uma jovem universitária catoleense de 22 anos. Encontramo-nos pela primeira vez em uma noite de março, na pousada onde me instalei, próxima ao Centro de Catolé. Ela foi ao meu encontro graças a seu amigo Jonas, um dos membros do GF, que a acompanhava naquele dia, quando a entrevistei⁵. Durante a nossa conversa, mais do que simplesmente

⁴ Neologismo criado pelas transfeministas para “nomear aqueles(as) cuja identidade de gênero está alinhada ao sexo/gênero designado no nascimento” (Facchini, 2018a: 326).

⁵ Foi graças a Jonas, um de meus interlocutores, que Joana se dispôs a conversar comigo. Penso que outros dois fatores concorreram decisivamente para Joana ter aceito colaborar com a pesquisa: ela era estudante universitária e pretendia seguir carreira acadêmica. Além disso, acalentava o projeto de atuar como ativista LGBTQIA+. Sobre o primeiro aspecto, há autores como Pollak (1990) que acreditam haver uma correlação direta entre um mais elevado nível de escolaridade e a decisão de assumir-se homossexual, tese questionada por Eribon (2008: 133),

buscar uma resposta ou algumas pistas para a questão central com a qual inicie este texto, procurei ouvir todas as histórias que Joana quis me contar: sobre sua infância e experiências de abuso; a respeito de sua relação com os pais e sua trajetória erótica e amorosa; sobre seus projetos de vida, etc. Em termos metodológicos, portanto, lancei mão do uso das narrativas, da memória e da biografia de minha interlocutora, considerando este caminho, que privilegia o papel do sujeito, profícuo tanto para entendê-lo em sua unicidade quanto para captar fragmentos da realidade local no que se referia a questões de sexualidade e gênero⁶.

Aos seis anos, depois que seus pais se separaram, Joana foi morar com a avó paterna no núcleo urbano de Catolé do Rocha. A violência doméstica foi a principal causa desse rearranjo familiar na vida de Joana. Na verdade, a questão da violência apareceria em diversas passagens de sua narrativa: “Meu pai era muito violento com a minha mãe, batia bastante nela. Então, eles não tinham como dar certo, eles se separaram”. Em razão disso, durante anos a relação entre Joana e seu pai, um agricultor que à época do meu primeiro encontro com ela vivia com outra mulher na zona rural de Catolé do Rocha, não era das melhores: “Eu não gostava, eu não concordava com muitas coisas que ele fazia, porque ele era muito mulherengo, ele bateu na minha mãe. Então, minha relação com meu pai sempre foi meio decepcionante”.

Quando começamos a conversar sobre a relação de Joana com seus pais, além da questão da violência doméstica, outros dois aspectos me chamaram a atenção. Um dizia respeito ao exíguo espaço por ela concedido à figura materna, sobre quem pouco falou. O segundo estava relacionado ao tema da sexualidade, que emergiu rapidamente em seu discurso. Sobre o primeiro aspecto, Joana disse:

A gente já teve alguns conflitos. Quando ela soube [da sexualidade da filha], ela disse que eu não viesse com essa conversa, que isso não era legal, não agrada a Deus. Eu me senti rejeitada por ela. Hoje ela mudou a relação comigo: é mais atenciosa, me respeita mais. Não sei se ela aceita, que eu acho que é muito difícil, mas ela me respeita.

Quanto ao pai, o discurso de Joana seguia a mesma sequência narrativa, segundo a qual a relação progrediu, se transformou, indo de um estágio de distan-

por exemplo. Seja como for, no caso de Joana, tendo a concordar com Pollak (1990), embora não me arrisque a generalizar sua interpretação.

⁶ Aprecio as palavras de Fonseca (2004b: 271) sobre a importância das histórias contadas para o fazer etnográfico e a respeito da questão da representatividade. Também concordo com Bento (2006: 168) que, apoiada em Bosi (1998: 413), nos diz que “[c]ada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva”.

ciamento e animosidade para um período de aproximação e trégua. Curiosamente, porém, essa guinada na relação entre Joana e o pai deveu-se em grande medida à sexualidade dela: “Foi depois que ele descobriu a minha sexualidade. Entretanto, ele estabeleceu algumas restrições. Ele pediu e eu obedeci”. Joana estava se referindo ao momento em que o pai “descobriu” que a filha era lésbica, o que ocorreu pouco tempo antes de meu encontro com ela. Aquele fora um período em que ela andava “bem extrapolada mesmo”, “não era bem discreta”. “Foi nesse período que começou tudo”, disse ela:

Foi o desabrochar, foi o momento da descoberta e de se liberar mesmo. Um pouco antes eu já tinha começado a participar de algumas coisas, como as Paradas do Orgulho LGBT de João Pessoa e Natal; já tinha procurado ajuda psicológica; já tinha conversado com o Grupo [Fórum LGBT], já vivia engajada um pouco no Grupo, mas ainda estava naquele sentimento eufórico de sair, de viver o que eu realmente sou. Então, o negócio ficou mais escancarado e eu me soltei de vez.

De acordo com Joana, ela estava no “ápice” da vivência de sua sexualidade, o que se manifestava tanto na fruição do prazer erótico e da participação em festas, quanto no engajamento político. Este foi, porém, em certo sentido, o começo e o fim de tudo, quando

meu pai descobriu que eu estava envolvida com o pessoal LGBT. Ele chegou lá em casa chorando, dizendo que eu não ia arrumar emprego, que eu não ia me estabelecer profissionalmente pelo fato de eu estar envolvida “com esse povo”, como ele dizia. Eu fiquei com medo: “ou ele vai me chutar para fora de casa, ou vai bater em mim, ou vai me obrigar a ficar com homens sem eu querer”. Ele disse à minha avó que não queria conversa comigo enquanto eu não saísse dessa turma. Eu ficava meio assustada; eu me escondia, com medo do que poderia suceder, porque eu não sabia o que esperar dele.

Esse período de tensão e medo durou cerca de três semanas, até que um dia, ao chegar em casa vinda da faculdade, Joana encontrou o pai, que a havia seguido. “Eu fui logo dando um abraço nele. Quando eu dei esse abraço nele, ele começou a chorar e eu comecei a chorar junto com ele”. A narrativa prossegue:

(Pai) – Minha filha, não faça isso com painho. Siga a vida de vovô, siga a vida de vovó, mas não entre nessas coisas.

(Joana) – Pai, eu não tô fazendo nada de errado.

(Pai) – Mas, minha filha, você participando dessas coisas, desses grupos, andando com viado, sendo sapatão, minha filha! Não, minha filha, isso tem como reverter, porque me disseram que você tá doente.

(Joana) – Meu Deus do céu, quem é essa criatura que abre a boca para dizer, em pleno século XXI, que uma lésbica tá doente? Não, não pode! Olha, desde 1991 que a Associação de Psicologia retirou da lista de doenças, de distúrbio mental, essa questão de dizer que homossexual é doente. Pai, eu já conversei com a psicóloga, eu me abri e disse o que eu estava sentindo. Ela disse que isso é normal. Agora, eu posso viver, para favorecer um pouco mais ao senhor, discretamente. O senhor conhece diversas pessoas que são homoafetivas, que são gays, que são lésbicas e que vivem uma vida de respeito, vivem do seu trabalho, é respeitado socialmente. O senhor vai deixar de me amar por causa disso?

(Pai) – Não, eu não vou deixar de lhe amar. – disse o pai, chorando.

Algum tempo depois dessa cena de drama e reparação, Joana relatou com satisfação o dia em que o pai disse, em uma mesa de bar: “Eu comecei a amar mais a minha filha de dois meses para cá”. Não obstante, para conquistar esse amor e cancelar essa espécie de trégua com o pai, Joana teve que fazer algumas concessões, como afastar-se do movimento LGBTQIA+ local. Isto porque, segundo ela, “eu ainda tenho um pouquinho de medinho dele, e ainda sou dependente financeiramente da família. Então, enquanto eu não estiver participando do Grupo LGBT, para ele tá tudo bem, porque era a discrição que ele pediu para eu viver, e eu tô vivendo essa discrição”. Por isso mesmo, por essa exigência de “discrição”, Joana almejava viver em outro lugar “mais emancipado, politizado em relação às questões de política e direitos. Que as pessoas têm a mente mais aberta nas cidades, nos grandes centros. Então, eu tenho vontade de ir também para eu viver um pouco mais a minha essência da sexualidade, porque eu sou um pouco reprimida pela sociedade daqui, pelos familiares”.

Ainda sobre esse tópico, referente à relação entre Joana e seu pai, para além de uma obediência absoluta, minha interlocutora procurou enfatizar que houve uma negociação, ainda que os termos desta não fossem propriamente favoráveis a ela. De todo modo, seu relato parece apontar para o que certa literatura socioantropológica dedicada ao estudo das relações intergeracionais vem descrevendo no que diz respeito, por exemplo, à temática da sexualidade, que frequentemente desponta como fonte de conflitos, já que, “embora vivida como assunto privado, é construída socialmente”, de maneira que a família tende a atuar como uma instituição disciplinadora (Valdés, 2005: 321). Em razão das transformações que se deram nas relações intergeracionais nas últimas décadas, há muitas vezes conflitos entre “uma visão conservadora dos pais sobre a postura mais progressista dos filhos”

(Brandão, 2005: 120, 123), ilustrando assim a “complexa e conflituosa dinâmica de gestão da vida privada nos diferentes segmentos da vida social urbana brasileira contemporânea”, gestão esta desafiada por “determinados padrões comportamentais que envolvem a família, a moralidade, a religião” e a sexualidade (Duarte, 2009: 17). No que diz respeito à privacidade, interessante destacar a importância atribuída por Joana ao diálogo com uma psicóloga, fundamental para o seu processo de autoconhecimento e autoaceitação. A questão da privacidade, da psicologia da sexualidade e da necessidade da confissão exemplificam bem a tese defendida por Foucault (1988: 104-105). É assim que podemos entender as razões que levaram Joana a confessar-se, primeiramente para um professor, depois para uma psicóloga, para a avó e, finalmente, para o pai.

Além das relações familiares e do lugar nelas ocupado pela sexualidade, a crença religiosa também concorre para a modelagem da identidade pessoal (Duarte, 2004; Couto, 2005; Heilborn *et al.*, 2005; Scott, 2007), com tudo o que isto implica, em meio a normas e valores que são objetos de interpretação, justificação e contestação. Isto também pode ser ilustrado pela fala de Joana, que espontaneamente evocou a sua trajetória religiosa, estabelecendo uma estreita relação entre esta e sua sexualidade. Desde quando era uma menininha, disse Joana, até a idade de 15 ou 16 anos, ela fora “orientada a viver na Igreja Católica”, chegando inclusive a pensar em tornar-se freira. Entretanto, com o passar do tempo, ela foi se afastando da igreja católica e, aos 19 anos, passou a frequentar um templo protestante. Foi então que ela se deu conta de maneira mais clara de seu desejo homoerótico: “Na verdade eu fui me descobrindo lá dentro mesmo”. Joana contou então que tal “descoberta” foi propiciada ao perceber que se sentia eroticamente atraída por uma garota frequentadora da mesma igreja:

Eu notei umas coisas diferentes, eu comecei a despertar uns sentimentos por ela muito estranhos. E eu não entendia o que era aquilo. Eu ficava: “Meu Deus, o que é isso?”. Eu considerava um pecado, eu fazia semanas de jejum, de oração, pedindo a Deus libertação, porque aquilo não era normal.

Diante disso, Joana achou por bem afastar-se da vida religiosa, afastamento que se deu acompanhado de um momento de intensa autoanálise, o que envolveu um laborioso esforço no sentido de conhecer a si mesma, de compreender a sua subjetividade e de encontrar um caminho que lhe permitisse melhor gerir os seus desejos:

Eu comecei a me autoanalisar e dizer: “O que tá acontecendo comigo, por que eu sinto atrações por mulher?”. Eu me sentia condenada. Quando eu saí [da igreja], eu passei por conflitos internos muito fortes, que geraram

uma ansiedade muito elevada. Eu dizia que isso é coisa do demônio, que eu estava passando por alguma provação na vida, que o demônio estava querendo investir na minha vida para eu ser homossexual. Aí eu fui me retirando aos poucos, porque [a igreja] é um lugar em que a gente não é bem aceita, a gente não se sente bem.

Joana então passou a questionar a interpretação do texto bíblico segundo a qual “Deus não aceita homossexual, Deus abomina homossexual” e que já não mais contava com a concordância dela. “Eu oro, eu leio a Bíblia, mas sem nenhum medo de pegar a Bíblia por me sentir condenada”. Assim, ao questionar a palavra dos homens, Joana fez as pazes com “Deus”, a ponto de dizer: “Hoje a minha relação com Deus é tranquila. Eu cheguei à concepção de que minha sexualidade eu tenho que viver. Se eu for me casar com um homem, simplesmente para seguir os parâmetros de uma doutrina, eu não vou ser feliz”. Contudo, para essa guinada dada de um só golpe em suas concepções a respeito de sua crença e de sua sexualidade, foi fundamental para Joana conhecer um “grupo de protestantes gays”, membros de uma denominação religiosa “que incluía gays, lésbicas, trans e travestis”. Ela estava se referindo à Comunidade Cristã Nova Esperança Internacional, dizendo que mantinha contato com alguns de seus integrantes através do Facebook⁷, “porque não tem igreja aqui” (Cf. Natividade, 2005, 2007, a respeito do “movimento gay cristão” no Brasil). Ainda no âmbito da experiência religiosa, Joana fez questão de destacar a importância do Espiritismo kardecista em sua vida, sobretudo para o processo de aceitação de sua sexualidade:

O Espiritismo tenta incorporar fé e razão. Então trouxe esse apoio histórico e espiritual de que não se deve discriminar quem é gay. Nós não escolhemos nascer daquele jeito. Isso vem de questões dos antepassados, das vidas anteriores que essa pessoa viveu e ela veio com uma missão de evoluir. Eu achei interessante e procurei o Espiritismo para entender como é que eles viam a sexualidade.

Pensando a respeito do valor atribuído por Joana à conjugação entre “fé e razão”, lembrei-me das considerações de Fry (1982a) em seu pioneiro estudo sobre homossexualidade e cultos afro-brasileiros. Em dada passagem do texto, o autor observa que, enquanto indivíduos de classe média discutiam “a homossexualidade

⁷ O mais difundido uso da Internet como meio de informação, comunicação, socialização e promoção de encontros (inclusive erótico-afetivos, mas não só) tem promovido uma profunda reconfiguração em escala macrossocial, inclusive no que concerne a questões de crença, gênero e sexualidade, contribuindo também para complexificar ideias demasiado simplistas acerca do que vêm a ser o urbano e o rural, do que é característico ou típico dos contextos metropolitanos e dos mundos do interior, do local e do global, etc. (Cf. Facchini, 2018a: 324-325; Heilborn, 2009: 83; Valdés, 2005: 318).

masculina em termos de teorias psicológicas e evolução social, os informantes das classes mais baixas recusam-se a discutir o assunto ou simplesmente se referem a ele como pecado” (Fry, 1982a: 81). Como podemos notar, as coisas mudaram desde a publicação do trabalho deste autor, sendo igualmente notória a importância da psicologia na vida de Joana, mais especificamente para a gestão da sua identidade em seus aspectos sexuais. Tal fato me conduziu também às considerações de Duarte (2005: 143-145), quando este aponta para a emergência histórica de um “*ethos* privado” envolvendo “valores, sentimentos e comportamentos relacionados ao prazer corporal [e] à satisfação moral, configurando assim o aparecimento de um “individualismo ético”. Desse modo, o autor contribui para matizar noções como as de tradicional e moderno, bem como para borrar uma linha divisória entre o que é tido como característico das classes médias e das classes populares (Cf. também Loyola, 2000; Velho, 2006; Facchini, 2009).

Joana lembrou ainda que foi nesse período de descoberta de si que ela conversou com a avó sobre o assunto. “Eu acho que ela desconfiava desde quando eu era nova”, disse ela, afirmando que desde criança tinha “uns comportamentos mais diferentes”. Já uma jovem adulta, Joana revelou para a avó que se sentia atraída por mulheres e que havia tomado a decisão de não mais viver de “aparência”: “Não vou mais namorar com homem simplesmente para dizer que eu estou agradando a sociedade. Eu gosto de mulher e não posso me reprimir, porque, quanto mais eu me reprimia, o meu problema de ansiedade ficava cada vez pior”. Para Joana,

o problema maior está em pessoas que não se aceitam, que praticam atos homofóbicos com os outros que estão vivendo a sua vida. Não é porque a pessoa quer, ninguém escolhe ser assim. Se eu pudesse, eu não seria lésbica, porque a gente sofre na sociedade para viver assim. Mas eu não posso viver uma mentira.

Joana então voltou a mencionar a conversa que teve com uma psicóloga, depois da qual se sentiu mais apaziguada e confiante para dizer, primeiramente para a avó e, depois, para o pai, que ser lésbica era uma coisa “normal”. Após essa conversa, tudo ficou bem entre Joana e a avó, que “foi uma das pessoas que mais entendeu no começo. Ela sempre é a primeira a saber de tudo”.

A infância de Joana: entre abusos e os primeiros desejos homoeróticos

A narrativa de Joana, cujas algumas passagens foram recuperadas aqui, falava de situações de um passado relativamente recente, vivido há menos de dois anos antes do

meu primeiro encontro com ela. Entretanto, ela me disse que, muito antes disso, “esses focos de sensibilidade, de atração, já tinham ocorrido durante a infância comigo, durante a adolescência”. De acordo com Eribon (2008: 121), “inúmeros relatos tendem a mostrar que a ‘orientação sexual’, para um grande número de *gays* e *lésbicas*, remonta aos anos da primeira infância”. Para Simões (2004: 433), “[n]as narrativas de *coming out* (...) [a] história se desenvolve de acordo com pressupostos culturais (...) segundo os quais o desejo por pessoas do mesmo sexo se funda numa predisposição inata, que brota nas experiências da criança com a família e a comunidade”.

Segundo Joana, sua infância foi “tranquila”. Isto durou até quando ela tinha 10 ou 12 anos. Ela recorda que nesse período já se sentia eroticamente atraída por algumas de suas amiguinhas. Além disso, ela tinha uma “mania”, a de vestir as roupas do avô ou do pai: “Quando eu era pequena, eu me vestia de homenzinho. Eu gostava de pegar as roupas de vovô e vestir. Eu não gostava de vestir as roupas de vovó. E se eu visse alguma peça de roupa do meu pai, eu jogava em mim na hora”. Entretanto, somente aos 19 anos ela se daria conta de que tal “mania” significava algo mais do que uma mera brincadeira de criança:

Quando eu cheguei a passar por esse conflito de me descobrir mesmo foi aos 19 anos. A ficha caiu nesse tempo. Falando sobre esse momento de descoberta, eu dizia que desconfiava que eu era. Aí eu conversei com um professor homossexual, aí ele disse: “Você só vai ter certeza quando você mantiver um contato físico com uma mulher”. Aí eu fiquei procurando. Aí eu achei uma menina, a gente firmou um encontro. Foi o primeiro beijo da descoberta, foi o dia em que eu mais dormi tranquila. Eu me sinto em paz quando eu beijo a boca de uma mulher, quando eu chego a amar ela. Eu não me sinto perturbada, que nem eu ficava quando eu tinha contato mais íntimo com rapazes.

A perturbação a qual Joana se referiu guardava relação com duas situações envolvendo abuso sexual que ela vivenciou. A primeira, perpetrada por um homem adulto, vizinho dela; a segunda, cometida por um primo: “Foi com 12 anos. Hoje eu falo tranquilamente, mas, antigamente, eu tinha muito medo de falar. Porque foi um abuso de uma pessoa praticamente da minha idade, mas que eu me senti abusada, porque eu não me sentia bem com ele”. As palavras de Joana punham à mostra os conflitos que muitas vezes acompanham os sujeitos em virtude de suas identidades sexuais e/ou de gênero, conflitos que se dão “entre a submissão à ordem heterossexual e as pulsões que orientam pelas relações com pessoas do mesmo sexo” e “entre a recusa a se submeter e as relações com a ordem heteronormativa”, o que leva os indivíduos neste caso a terem de lidar com as injúrias e as agressões” (Eribon, 2008: 38).

Passado esse período de conflitos e descobertas, Joana parecia ter convicção de sua identidade homossexual ao afirmar-se “eminentemente lésbica”, ainda que o tema ocasionalmente fosse por ela enfrentado de maneira um tanto ambivalente: “Eu me aceito, mas, volta e meia, algumas vezes eu fico com algumas concepções de religião ainda que está aqui na minha mente, que não sai de uma hora para outra. De vez em quando surgem alguns conflitozinhos, mas são mínimos, são menores”. Segundo Joana, ao tempo de nossa conversa, o que lhe proporcionava maior segurança no modo de elaborar sua sexualidade era o fato de ela estar mantendo um relacionamento “estável” com uma mulher. Por isso ela me disse: “Estou mais tranquila, eu me aceito mais, eu me considero mais como lésbica mesmo. Não tenho vergonha de dizer que eu sou lésbica. Não me identifico como bissexual, não tenho vontade de me travestir, de me vestir como homem, me identifico como mulher”.

A propósito de sua trajetória sexual e afetiva, Joana informou que teve quatro “namoros sérios” com rapazes. Segundo ela, dois eram “homoafetivos”; um outro, “dizem que ele é bissexual, e outro, dizem que ele saiu da igreja porque ele se juntou com um homem”. Diante disso, Joana acreditava haver “uma atração inconsciente, como se eu quisesse procurar uma mulher naqueles homens, para não ir diretamente para uma mulher. Só pode ter sido uma atração inconsciente”. Isto não significa dizer que Joana, tal como as interlocutoras de Heilborn (1996, 2004), enfatizasse o “estar” homossexual em detrimento do “ser”. Na verdade, seu discurso parecia simultaneamente ilustrar e contradizer as palavras de Heilborn (2009), quando esta trata da experimentação sexual e afetiva que marca certas fases da vida de sujeitas lésbicas:

De um lado, por força da heteronormatividade, é extremamente raro o registro de percursos biográficos exclusivamente homossexuais. Os sujeitos podem escolher parceiros do mesmo sexo ou de sexo diferente, em mudanças sucessivas, ou podem conhecer apenas uma transição. Essa possibilidade de alternância foi denominada por Diamond (2007) de *sexual fluidity*, condição que seria mais pertinente ao mundo feminino. (Heilborn, 2009: 80-81)

Assim, ainda que Joana tenha vivido uma fase de experimentação ou “fluides sexual”, seria reducionista enfatizar tanto os aspectos puramente individuais, quanto as pressões sociais para minha interlocutora se submeter aos imperativos heteronormativos. Seja como for, um ano antes de nos conhecermos ela começara a “ficar”⁸ com mulheres, o que acabou sendo determinante para Joana se “desco-

⁸ “Ficar”, expressão usada geralmente por jovens em diversos contextos sociais, se refere a interações pautadas no flerte, beijos e outras carícias e, eventualmente, em relações sexuais. Caracteriza-se pela fugacidade e, neste aspecto, diferencia-se do namoro, tido como uma

brir mesmo, pra ficha cair e eu dizer que realmente eu sou lésbica”. Tudo começou com um “fica”, ao qual se seguiram outros:

Depois desse fica, fiquei com mais e mais. Aí chegou o tempo que eu disse: “Eu preciso ter um relacionamento mais sério com uma menina”. Eu não gosto de viver uma vida promíscua. Eu acho que a vida promíscua é que eu considero um pecado; mas acontecia, eu sentia vontade. É instintivo também.

Como já foi dito, quando Joana e eu nos conhecemos, ela estava namorando uma mulher de 30 anos, que vivia em outra cidade. Nas palavras de Joana, sua namorada era “uma pessoa boa”, que queria vê-la “estabilizada” profissional e financeiramente, que não a “atrapalhava nos estudos”, que tinha um “perfil um pouco parecido” com o dela: “É uma menina meiga, tranquila, séria, humilde, dedicada, amorosa, aparentemente uma pessoa fiel. Ela vive uma vida de estudar, trabalhar, se estabelecer financeiramente na vida”. Essas qualidades eram bastante valorizadas por Joana, que fez questão de enfatizar não gostar de garotas “interessadas”, “baladeiras”, “festeiras” ou “masculinas”. A propósito deste último ponto, referente à performance de gênero, Joana foi categórica ao afirmar não se sentir eroticamente atraída por mulheres “masculinas”:

A minha preferência é por mulheres femininas. Eu não me vejo com uma mulher de cabelo curto, com roupa masculina. Como tem uns estereótipos estabelecidos pelo grupo lésbico, de que tem a ativa, que é a masculinizada, que é a bofinho; tem a relativa, que é meio lá, meio cá; e tem a lady, que é mais feminina. Pronto, se aparecer uma lady, eu quero; se aparecer uma relativa, eu também quero. Agora, uma bofinho eu não quero.

Também estava fora de cogitação para ela relacionar-se com mulheres bissexuais: “Quando eu sei que uma mulher manteve relação com um homem e que vive mantendo relação com um homem, que é bissexual, eu tenho medo. Respeito, mas tenho medo”. “Gosto de meninas humildes, que tentam procurar suas coisas, com seus recursos próprios, estudando, trabalhando. Eu gosto de gente assim, que busca alguma coisa na vida”, dizia Joana. Quanto aos seus planos para sua vida afetiva, ela disse querer namorar “sério” por um bom tempo e depois casar com uma mulher no “papel mesmo”, no “cartório”, mas isso somente depois que ela conquistasse sua “independência profissional e financeira”: “Quando eu achar

relação mais séria, estável, duradoura e baseada muitas vezes em um pacto de fidelidade monogâmica (Cf. Longhi, 2007: 71-72; Díaz-Benítez, 2010: 215, a respeito da noção de “ficar” em outros contextos).

essa estabilidade financeira e profissional, eu não terei medo jamais de fazer uma inseminação artificial para ter um bebê e nem tenho vergonha de dizer que vou adotar uma criança, casar e viver uma relação com uma pessoa, porque eu sou muito monogâmica”.

Falando em casamento, Joana dizia amar sua namorada, “mas com muita insegurança ainda”. Para ela era “bom amar”, pois isto significava “ser autêntico com o outro”. Mas era fundamental haver também reciprocidade, pois “não vou amar uma pessoa que não está nem aí para mim. É frustrante para você perceber no outro que ele não está correspondendo na forma que você espera”. Por tudo o que disse, ficava evidente no discurso de Joana um anseio de igualitarismo afetivo e conjugal em terras tão hierarquizadas como as brasileiras. Reciprocidade era importante também porque, segundo ela, todos os relacionamentos amorosos eram “arriscados”:

Eu não tendo a dizer que uma relação homoafetiva é mais arriscada do que uma relação heterossexual. Para mim, todos os tipos de relação são arriscados e amor está na essência do ser humano. Você precisa amar alguém. Eu acho que a união homoafetiva é uma declaração de companheirismo, de cumplicidade, de uma afetividade real que existe entre uma mulher e uma mulher, entre um homem e um homem, mas não só no ponto de vista de amor. É uma questão de direitos, de você, como cidadão, estabelecer um vínculo afetivo com aquela pessoa. São questões de direito e de demonstração de amor mesmo, que têm que haver.

No que concerne ao tema dos relacionamentos sexuais e afetivos e da conjugalidade, é interessante atentar para elementos contidos no discurso de Joana que se inserem no debate teórico ainda persistente acerca das noções de hierarquia/holismo e igualdade/individualismo como valores norteadores da vida social. Comentando a proposta teórica de Louis Dumont, Heilborn (2004: 26-27) observa que a hierarquia emerge como uma “necessidade lógica do ordenamento social”, o qual “estrutura-se e se move a partir de oposições”. “Em um sentido bastante geral”, afirma a autora, “igualdade e hierarquia são necessariamente combinadas em todo o sistema social”. Penso que Facchini (2009: 335) concordaria com esta leitura, já que ela afirma haver, entre as “camadas populares”, um “ideário igualitarista”, o qual também se reflete no modelo de família nuclear idealizado por Joana, família sendo concebida aqui como uma “unidade moral e afetiva” (Heilborn, 2004: 62-63) e, além disso, homogâmica.

Sobre-viver como LGBTQIA+ em Catolé do Rocha

Para Joana, viver como lésbica em Catolé do Rocha representava a “quebra de um paradigma”, já que a heteronormatividade ali era “exagerada mesmo, radical”, onde as “ideologias totalmente machistas” levavam os moradores locais a discriminarem pessoas LGBTQIA+, dificultando assim a inserção de muitas delas no mercado de trabalho. “É o que me deixa mais chateada, porque não tem nada a ver uma coisa com a outra”, dizia ela:

Ser homossexual em Catolé é desafiante, porque o pessoal olha com um olho estranho, vê com desdém. Fica procurando escapar para não falar com você. Já aconteceu isso comigo. Quando eu vejo um homossexual desrespeitado aqui em Catolé, eu não tolero.

Sobre situações de violência, Joana relatou dois casos envolvendo pessoas por mim entrevistadas. Um dos casos atingia Jonas – a respeito de quem escrevi em outro trabalho (Tota, 2021) –, que não conseguia emprego em virtude não apenas de sua sexualidade, mas também de sua feminilidade, da cor de sua pele e de sua adesão à Umbanda. O outro caso mencionado por Joana compreendia uma jovem trans, que, a exemplo de outras, fora ameaçada de morte. Quanto a mulheres lésbicas, Joana afirmou que a situação era mais “tranquila”, já que não havia “esse negócio de querer matar as meninas daqui. Só existe uma coisa: alguns rapazes xingam em público, aproveitam um local que dá para dizer alguma coisa para elas. Mas, com quem eles mexem mesmo é com os gays (os mais pobres) e com as travestis e as trans”.

Somadas a essa “estratificação sexual” (Rubin, 2017), a qual leva a uma hierarquização muitas vezes violenta entre os sujeitos a partir de suas sexualidades, performances e identidades de gênero, seguiam-se as estratificações de classe (que incluíam nível de escolaridade, situação socioeconômica, *status* social) e étnico-raciais, as quais, evidentemente, não poupavam a população LGBTQIA+ de Catolé do Rocha. De acordo com Joana,

aquelas pessoas que já estão formadas [academicamente], com *status* lá em cima aqui em Catolé do Rocha, vivem menos preocupadas, porque as pessoas respeitam pelo poder aquisitivo que elas têm. Eu acho que o problema está em quem é mais pobre. Quem é mais pobre é que se lasca, tem uma desvantagem. E se for negro, mulher, negra, lésbica e se é pobre, vixe Maria!, tá arrasada dentro de Catolé do Rocha. No Alto Sertão da Paraíba, onde muitas pessoas ainda têm aquela concepção machista mesmo, é triste,

é lamentável pra essa pessoa. [Ela] tende a ser discriminada, rejeitada, maltratada, rechaçada, motivo de piada mais ainda.

“Aqui, como em outras partes do Brasil urbano, é a classe (medida em renda, nível de educação e cor de pele) que dita os limites do mundo social de uma pessoa”. Esta afirmação, feita por Fonseca (2004a: 159), talvez possa ser estendida a Catolé do Rocha e a tantos outros contextos sociais complexos desse Brasil profundo, bem como também às maiores metrópoles brasileiras, como a São Paulo de Barbosa da Silva, cuja pesquisa o levou a observar “uma correlação entre o comportamento discreto reportado por muitos de seus informantes e sua classe social” (Green, 2000: 275). Comentando o trabalho de Barbosa da Silva, Green (Ibidem) observa como “homens de classe média que possuíam bons empregos e reputação familiar a proteger muitas vezes escolhiam comportamentos mais circunspectos para não ameaçar o seu *status* social”. O fato é que, como escreve Eribon (2008: 156), “a posição de um sujeito nas relações de dominação nunca é unívoca. Pois as hierarquizações sempre são múltiplas e podem ser contraditórias entre si: um homossexual se situará numa posição dominada e vulnerável na hierarquia das sexualidades, mas poderá muito bem ocupar uma posição dominante em função de seu sexo, de sua classe, de seu pertencimento ‘étnico’”, e assim por diante.

Estabelecendo uma comparação entre Catolé do Rocha e cidades maiores no que se referia à realidade de pessoas LGBTQIA+, em termos de “liberdade” e “tranquilidade”, Joana acreditava que, quanto maior a cidade, melhor: “Eu acho que a vida, por exemplo, de uma pessoa gay em João Pessoa, é mais tranquila do que em Catolé. Como é uma cidade maior, ninguém está reparando na vida de ninguém com tanta intensidade quanto Catolé do Rocha. Eu acho que não dá para você viver livre em Catolé, em relação a João Pessoa, ao Rio”. “[A] cidade é o mundo social próprio ao homossexual, seu espaço vital” (Bech, apud Eribon, 2008: 33-34). Certamente Joana concordaria com estas palavras. Todavia, mesmo acreditando haver maior liberdade e anonimato nas grandes capitais brasileiras, para Joana, no que diz respeito a casos de violência, não havia uma diferença significativa entre pequenas e grandes cidades: “Eu acredito que esse ponto de vista de as pessoas quererem matar gays tem em todo lugar”, dizia ela.

Joana e o Grupo Fórum LGBT Catolé

Quando a conheci, Joana não estava engajada em nenhuma das ações desenvolvidas pelo GF, isto em virtude do “acordo” estabelecido entre ela e seu pai. Antes disso, porém, ela frequentara algumas reuniões promovidas pelo GF, chegou a participar da Parada do Orgulho LGBTQIA+ em João Pessoa e Natal, a manter

contato com integrantes do Grupo de Mulheres Lésbicas e Bissexuais Maria Quitéria (fundado em 2002 e sediado na capital paraibana) e chegou inclusive a ser eleita vice-presidenta do GF, ainda que não tenha tido tempo de assumir o cargo, por conta do imbróglio com o pai. Contudo, mesmo afastada do GF, Joana fazia questão de destacar a importância da existência do Grupo Fórum e das atividades promovidas por seus integrantes junto à população LGBTQIA+ local. Para ela,

O Grupo LGBT tem essa questão de trabalhar solidariamente com outros grupos, formando uma unidade. Eles se inserem como cidadãos conscientes dos direitos e dos deveres em sociedade, das causas solidárias que têm que acontecer. Então, à medida que o Grupo LGBT está crescendo, está formando uma base protetora para o público LGBT. As meninas trans, as meninas lésbicas precisam conhecer mais acerca da sexualidade delas, do que elas podem viver. Algumas coisas que elas estão enfrentando dentro de casa, algumas questões de violência, que vão surgir à medida que a cidade for crescendo, vão aparecer cada vez mais. Agora estão procurando direitos do casamento civil homoafetivo. E isso é uma revolução dentro de Catolé do Rocha. Isso é positivo.

Por outro lado, a atuação do GF também gerava controvérsias em Catolé do Rocha: “Alguns consideram legal, abraçam a causa; outros dizem que isso é ridículo, que a gente está passando por vexame, que gay é para se esconder, não é para se apresentar. Existe quem apoia e quem rejeita. A minoria acolhe, a maioria rejeita a causa LGBT”, disse Joana. Apesar disso, para minha interlocutora Catolé do Rocha estava “evoluindo um pouquinho”, como na oferta de emprego para jovens LGBTQIA+. Falando nisso, comparando a situação de jovens gays e lésbicas em termos quantitativos e de visibilidade social, para Joana os primeiros eram mais “assumidos” do que estas últimas:

As meninas de Catolé têm medo maior de se assumir. Não sei se é por questões próprias delas, ou se é por questões de vínculo empregatício que elas têm, do tipo de trabalho que elas exercem. Mas tem muitas lésbicas em Catolé. Tem umas que não estão nem aí, andam com namorada para cima e para baixo, mas tem outras que já vivem aquela vida bem discreta mesmo, escondida. Mas a maioria das meninas daqui têm emprego. Agora, o que eu vejo uma discriminação maior não é com público gay ou lésbico, é com o público trans daqui. O público trans daqui é mais discriminado. As ofertas de empregos são as mínimas para essas pessoas. E o que elas optam muitas vezes, ou porque querem mesmo, é ficar fazendo programa.

Onde está o L do LGBTQIA+? – uma ausência (in)explicável

Esse último trecho da narrativa de Joana, relativo ao suposto “medo maior de se assumir” das mulheres lésbicas de Catolé do Rocha, à “discrição” e ao viver “escondida”, nos permite retomar a problemática com a qual iniciei este artigo. A propósito, é evidente o consenso nas literaturas historiográficas e socioantropológicas a respeito da invisibilidade social da homossexualidade feminina. Até mesmo no mundo do direito essa questão se faz notar. Green (2000: 247n), por exemplo, conta que o ilustre médico legista Leonídio Ribeiro atentou para a ausência da referência à homossexualidade feminina na proposta de redação do *novo código penal*. Para Green (2000), tal fato estava relacionado ao “silêncio sobre toda referência na literatura médica e legal a relações sexuais entre mulheres” e à visão médica segundo a qual “a homossexualidade só poderia ser praticada por homens” (Green, 2000: 247n). No século XXI o discurso sobre a ausência ou a invisibilidade das mulheres lésbicas persiste, inclusive no campo antropológico (Cf. Heilborn, 2009; Meinerz, 2011). Meinerz (2011), refletindo sobre este fato social, evoca a contribuição de autoras/es como Rich (1999), Muniz (1992), Aquino (1992) e Portinari (1989), que apresentam distintas explicações para tal fenômeno. Assim, em linhas gerais a invisibilidade da homossexualidade feminina é interpretada como: i) “decorrente da naturalização da norma heterossexual e da crença na inexistência de outra orientação erótica possível para a mulher” (Rich, 1999); ii) consequência da “impossibilidade lógica de transmitir em palavras a experiência lésbica” (Muniz, 1992); iii) “possibilidade de um exercício mais liberado, em relação às pressões sociais, da sexualidade” (Aquino, 1992; ver também Lacombe, 2010). Já Portinari (1989) questiona a tese da invisibilidade lésbica, afirmando que esse discurso só faz sentido quando comparamos a situação lésbica com a publicidade em torno da homossexualidade masculina (Portinari, 1989; cf. Meinerz, 2011: 45-48). Outra chave de leitura é apresentada por autoras/es como Stein (1999) e Weeks (1999), que questionam uma associação direta e automática entre comportamento/orientação sexual e a constituição de identidades. Ou seja, a orientação sexual per se não é o bastante para a definição da identidade lésbica. Para Stein (1999), a lesbianidade se constitui por meio da participação em uma coletividade, da adoção de um determinado discurso e de uma prática política contra o machismo, o patriarcalismo e a heterossexualidade compulsória (Cf. Vanilda Oliveira, 2007: 387, 399, 406-408).

No plano dos movimentos sociais e do ativismo político, a questão da invisibilidade lésbica também se faz notar. Comparando o movimento gay ao movimento de mulheres, Foucault (1979: 268-269), por exemplo, observa que entre estas não se deu uma “reivindicação da especificidade da sexualidade”, mas sim “uma verdadeira dessexualização”, “um deslocamento em relação à centralização sexual

do problema, para reivindicar formas de cultura, de discurso, de linguagem, etc.”. “[D]iferentemente das mulheres”, afirma ele, “a fixação dos homossexuais à especificidade sexual é muito mais forte, eles reduzem tudo ao sexo”. “[O]s movimentos de homossexuais continuam muito presos à reivindicação dos direitos de sua sexualidade, à dimensão do sexológico. As mulheres podem ter objetivos econômicos, políticos, etc., muito mais amplos que os homossexuais” (Ibid.). Assim, se concordarmos com este autor, poderíamos dizer que a maior visibilidade dos homens gays em relação às mulheres lésbicas seria consequência de, no caso dos primeiros, uma mais acentuada ênfase sobre uma sexualidade “desentranhada”, isto é, liberada do sistema de aliança e das exigências impostas pela instituição familiar e pelas relações de parentesco alicerçadas no imperativo da heteronormatividade.

Essa tese, contudo, seria válida para entendermos o que se deu com as mulheres lésbicas dentro do Movimento Homossexual Brasileiro (MHB), fundado no final dos anos 1970? Marisa Fernandes (2018a, 2018b, 2018c), uma das fundadoras do MHB, tem procurado contar as agruras pelas quais as lésbicas brasileiras passaram para se organizarem e terem suas demandas ouvidas tanto dentro do MHB quanto do Movimento Feminista, denunciando atitudes “machistas e discriminatórias desses companheiros de militância” (Fernandes, 2018a: 28-29). Ainda nos anos 1990, quando é criada a Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos (ABGLT), Fernandes (2018c: 105) continua a atacar o androcentrismo hegemônico e a subalternização das lésbicas em uma das mais importantes associações LGBTQIA+ da América Latina (Cf. Green, 2018: 24; Macrae, 2018b: 47-48, dois importantes nomes do MHB, que confirmam a misoginia e o machismo dentro do Movimento).

Nas Paradas do Orgulho LGBTQIA+ a invisibilidade lésbica também é observada (Cf. Fernandes, 2018a: 31), o que fez Carmen Oliveira (2002: 113) afirmar que tal fenômeno pode causar a impressão de que “o movimento lésbico é menos ativista do que a comunidade guei masculina” ou de que as mulheres têm “mais dificuldades de ‘sair do armário’” (Oliveira, 2002: 114). Para essa autora há “maior preconceito com o homoerotismo feminino” devido “ao silenciamento histórico da sexualidade feminina, atrelando a subjetividade das mulheres ao circuito doméstico, à conjugalidade heterossexual e ao ideal maternal”, o que contribui para reforçar “a homofobia social, numa espécie de (auto)exílio, na medida em que a homossexualidade tende a ser vivida entre as mulheres como algo carregado de culpa e de insegurança, dificultando-lhes ‘sair do armário’” (Oliveira, 2002: 129). Somado a isso, há quem aponte ainda para os privilégios de que desfrutam os homens gays em detrimento das mulheres lésbicas:

Os homens homossexuais gozam de privilégios culturais e econômicos e de maior aceitação social, que nos são negados. Somos mulheres e não queremos ser confundidas com os valores da homossexualidade masculina. (...) Essa história de não saber quem é lésbica e quem não é costuma incomodar muito as pessoas que não o são. Mas você entende por que as lésbicas não saem por aí se mostrando: elas não querem se expor a agressões e olhares atravessados. Por isso, a **vivência lésbica torna-se invisível** (*Manifesto do Grupo de Ação Lésbico Feminista de São Paulo*, 1991, in Vasconcelos, 1999: 232, grifo meu).

Para além dos “privilégios culturais e econômicos”, somados ao fator gênero, não se pode olvidar a estreita relação entre um movimento homossexual organizado no Brasil e o aparecimento da epidemia de HIV/AIDS (Cf. Parker, 1994; Trevisan, 2002a; Facchini, 2005; Carrara e Simões, 2007: 92-93; Miskolci, 2007: 108; Simões e Facchini, 2009; MacRae, 2018a), ingrediente que contribuiu para a compreensão do protagonismo histórico ou da maior visibilidade dos homens gays no MHB. A partir dos anos 1990 e 2000, contudo, o movimento se complexificou, de modo que a “sopa de letrinhas” passou a ganhar novos elementos. No momento em que escrevo este artigo, a sigla mais corrente para denominar o movimento é LGBT ou LGBTQIA+, o que ilustra o esforço que vem sendo feito no sentido de promover a inclusão e a representatividade dos sujeitos cujas sexualidades e identidades de gênero levam ao questionamento da ordem heteronormativa. Tal movimento, promovido pelas/los ativistas, é, nas palavras de Facchini (2018b: 36), “um modo de reinscrever a própria história, de construir possibilidades de voltar a habitar um mundo devastado pela violência, pelos apagamentos e exclusões”.

A ampliação da sigla (ou acrônimo), porém, não resolveu o problema dos tensionamentos e disputas no movimento LGBTQIA+ nacional. É por isso que Trevisan (2018: 43) problematiza a reprodução, dentro do movimento, de relações de opressão e exclusão. “As letras de um alfabeto se completam para formar signos de comunicação, não para criar novos armários”, diz o autor que, em outro trabalho, lança os seguintes questionamentos:

[Q]ual será o futuro da militância homossexual, em relação às identidades mutantes e polimorfos da comunidade, que apontam para uma diversidade estonteante? Na verdade, está cada vez mais difícil falar de uma só e unívoca comunidade homossexual, mesmo porque existem aqueles/as homossexuais que sequer se consideram parte de uma comunidade. Esse segmento não pode ser alcançado, por causa da sua invisibilidade. Assim, qual discurso usar? Quantos tipos de linguagem serão suficientes? Nesse quadro de diversidade desconstruída, até onde a luta pela visibilidade será bem sucedida? (Trevisan, 2002b: 189)

O que o autor aponta no campo do ativismo também tem reflexos no campo acadêmico, mais especificamente no que concerne aos estudos socioantropológicos sobre a diversidade sexual e de gênero. A mudança de vocabulário, das nomenclaturas e dos referenciais teóricos não tem promovido um processo automático de inclusão e representação de todos os sujeitos em suas diferenças, é o que observam Simões e Carrara (2014: 79, 86), que afirmam ser muito maior o número de trabalhos que mencionam as palavras “travestis”, “homossexuais” e “gays” quando comparados aos que citam vocábulos como “lésbicas” e “bissexuais”. Dos textos analisados por esses autores, 48 faziam menção a “homossexuais” ou “gays”, ao passo que apenas 7 mencionavam o termo “lésbica”. Este e outros fatos levaram os autores a problematizarem o que chamaram de “explosão identitária” no campo social:

[P]ensando mais particularmente nas “pessoas LGBT”, podemos dizer que a explosão identitária a que atualmente assistimos no campo social espelha-se nos diferentes sujeitos que mobilizamos em nossas pesquisas. Em ambos os casos, temos uma notável superposição de diferentes deles sem que seja facilmente perceptível o solo comum que os acolhe. Assim, a um sujeito político múltiplo que sempre discute a base de sua aliança com esses seus “outros” parentes, parece corresponder um objeto de conhecimento também múltiplo – o que tem nos feito pensar sobre o quê, afinal, preencheria aqueles estreitos espaços brancos (e em branco) que separam uma letra (e um sujeito) da outra. (Simões e Carrara, 2014: 91)

Considerações finais, ou os múltiplos significados da invisibilidade

Trazendo essa reflexão para a realidade de Catolé do Rocha e a história de Joana, importa registrar que nenhuma outra mulher lésbica cisgênero antes ou depois dela fez parte da composição do Grupo Fórum LGBT Catolé, o que, segundo ela, exigiu-lhe muita coragem e causou a reprovação por parte de algumas pessoas conhecidas suas. De acordo com Joana, “nenhuma mulher se habilita. Elas se escondem, têm medo de dar a cara para a sociedade, dizer que são lésbicas, de lutar a favor dos direitos da ala L. Somente eu. Quando eu estava já prestes a ser eleita vice-presidenta, eu comecei a chamar algumas, eu já estava começando a querer formar aquele grupinho L, quando eu fui barrada”. Assim, a saída de Joana do GF terminou por abortar a entrada de outras mulheres lésbicas ali: “O que elas me dizem é que não querem se meter nisso. Para participar do grupo LGBT não é do interesse delas. Elas não pensam no valor público, no valor social, no valor do cidadão que isso tem”. Além de não demonstrarem “interesse” em se engajarem

nas atividades promovidas pelo GF, havia também o medo da exposição pública: “Elas dizem que não querem se envolver, aparecer porque, no grupo LGBT, você aparece muito, e elas não querem se comprometer com isso. Elas acham fútil ou comprometedor para elas”. Ao mesmo tempo, Joana percebia uma incoerência no fato de muitas mulheres lésbicas não quererem se engajar politicamente, afinal, havia aquelas que

dão a cara a tabefe para todo mundo na sociedade e andam com a namorada para cima e para baixo, e por que não participar do Grupo? Quem são essas que são mais soltas, que já são mais independentes? Por que elas não podem se engajar, trabalhar? Já têm uma independência financeira, já não precisam mais dos pais, os pais aceitam, então vai viver o Grupo LGBT, vai trabalhar com políticas públicas para as meninas, vai trabalhar no direito das meninas que ainda estão por debaixo dos panos, dentro de armários, sofrendo dentro de casa! Ah, é isso que me intriga. Por que são assumidas para o mundo inteiro e não podem se assumir no Grupo LGBT? Eu me preocupo muito com a questão das meninas lésbicas não participarem, não quererem se engajar. Porque é como se elas não se colocassem no lugar de outras que estão passando por consequências piores, por não se sensibilizarem com a causa. Se eu puder um dia, eu me estabelecendo, eu me firmando profissionalmente e financeiramente, eu vou voltar para o Grupo LGBT e vou trabalhar por direitos, por ações públicas. Se eu tivesse um emprego, se eu já fosse formada profissionalmente e não tivesse dependendo da minha família, eu jamais teria me afastado do Grupo LGBT.

É interessante perceber nas palavras de Joana uma censura àquelas mulheres supostamente “mais soltas” e “independentes” e que, mesmo assim, não se engajavam no ativismo LGBTQIA+. Chama a atenção também que, a despeito de seu discurso engajado, a própria Joana exemplificava a situação vivida por muitas mulheres lésbicas sem emprego, que dependiam economicamente dos familiares, e, por conseguinte, não encontravam um campo de possibilidades que lhes permitisse a assunção pública de suas sexualidades. O “gay que se reivindica como tal é mais livre, menos prisioneiro da identidade homossexual”, afirma Eribon (2008: 124-125). O “dizer-se gay”, prossegue ele, também é libertar-se do peso da ‘identidade’ que pesa sobre aqueles que procuram dissimular sua homossexualidade” (Ibid.). Provavelmente Joana concordaria com as palavras do autor francês, já que ela dizia que “viver em sociedade como um homossexual não é fácil, mas viver uma mentira é pior”. Contudo, se é verdade que para muitas pessoas o “sair do armário” pode significar uma ação libertadora, desde que tal ato seja fruto da livre escolha do indivíduo, devemos considerar também aquelas pessoas que simplesmente escolheram ou não puderam escolher o não “assumir-se”, que preferiram ou

foram coagidas a manter-se no sigilo, o que não deixa de causar suspeitas por parte dos sujeitos engajados no movimento LGBTQIA+. Como pudemos ver, Joana, por exemplo, lançava críticas contra as mulheres lésbicas de Catolé do Rocha por uma suposta “falta de interesse” pelo comprometimento político. Contudo, além do fator “interesse”, havia também o elemento “medo” (medo este que a própria Joana admitiu sentir em relação ao pai): medo da exposição, da discriminação, da injúria. Nesse sentido, o discurso de Joana se coadunava com a observação de Heilborn (1996: 140-141):

Este quadro tem suscitado uma viva discussão por parte dos atores engajados com o movimento de afirmação homossexual. A afirmativa de que a declaração explícita da orientação homoerótica não é considerada necessária, e, sobretudo, é entendida como limitadora das potencialidades dos indivíduos, desperta suspeitas com frequência atribuídas ao medo do estigma, à covardia diante das convenções sociais, a uma estratégia calculista de anonimato, ou ainda à falta de solidariedade para com seus “iguais”. (...) Estamos diante de um debate que recorta o politicamente correto para os grupos militantes e os que são chamados de alienados.

“Sair ou não sair do armário”? Assumir-se ou não? Eis a questão. Ora, refletindo a partir da narrativa de Joana e do trecho supracitado, vemo-nos inseridos em uma problemática na qual aquilo que pode ser interpretado como um ato de libertação também pode ser tido como um aprisionamento. Na verdade, nada é muito simples. Para Sedgwick (2007: 22, 26), embora o armário tenha se constituído historicamente como uma “presença formadora” sobretudo para pessoas gays, forçando-as a terem constantemente de decidir-se entre o segredo e a revelação, entre o privado e o público, ele não poupa ninguém, funcionando como garantia dos privilégios dos que aderem à “ordem heterossexista com suas instituições e seus valores” (Miskolci, 2007: 58; cf. também Lacombe, 2010: 132, 137). Tanto é assim que Joana dizia conhecer

diversas pessoas, daqui de Catolé do Rocha, que são gays, lésbicas, mas que vivem dentro do armário, fingindo uma familiazinha tradicional, casado, casada, com filho, com filha, e pulando a cerca por fora, mantendo relacionamento homoafetivo. Para que esse fingimento todo? Tem gente que morre de medo se descobrirem. Então, é melhor meter a cara a tabefe na sociedade, e dizer logo o que você é, do que você estar fingindo uma coisa que você não é. Porque você vai se sentir dentro de uma gaiola, numa mentira, a vida inteira. Eu não quero viver a mentira que eles viviam. A pessoa viver uma mentira, mentir para si mesma é ridículo, triste, cafona, idiota, e é sofrido também.

O que nos liberta e o que nos oprime? Qual o caminho da liberdade? O que está oculto no discurso sobre visibilidade e invisibilidade? Como vimos, não há uma única resposta para esta questão, e nenhuma resposta unifatorial parece dar conta do problema. A assunção de uma identidade certamente pode revelar o poder de agência individual, mas também pode resultar em outras modalidades de opressão. Lembro-me a propósito disso do que o filósofo Anthony Appiah disse a respeito da emergência das identidades negra e homossexual como identidades culturais. Para ele, ao assumir-se negro ou homossexual, “[h]averá formas apropriadas de ser negro e homossexual, expectativas a serem atendidas, exigências a serem cumpridas. É nesse ponto que alguém que leva a autonomia a sério vai perguntar se nós não substituímos um tipo de tirania por outro” (Appiah, apud Kuper, 2002: 299). Refletindo sobre isso, torna-se mais difícil afirmar categórica e generalizadamente que a invisibilidade seja um índice absoluto do grau de opressão sexista e de gênero que recai sobre as mulheres lésbicas. Talvez seja também, ao menos em alguns casos, um sinal de agência ou liberdade, como sugere Lacombe (2010: 137), por exemplo, para quem a “invisibilidade constitui-se como um agenciamento dos sujeitos que encontram no sigilo a possibilidade de existência”. Assim, para além de fatores estruturais e sociais, tendo a concordar com Moore (2000: 15-16), quando esta aponta para a necessidade de levarmos em conta nas nossas análises fatores como “desejo, identificação, fantasia e medo”. A invisibilidade lésbica, portanto, deve ser lida a partir de cada situação social específica e de cada trajetória biográfica em sua singularidade, para que assim possa ser apreendida em sua positividade ou negatividade, ambas polissêmicas e multicausais. Afinal, a decisão entre o dizer e o calar-se, entre o se expor e o ocultar-se, entre a visibilidade e a invisibilidade, entre o se fazer presente ou ausente no mundo político ou na vida cotidiana não é das escolhas mais fáceis para as mulheres lésbicas e para todos os sujeitos constantemente instados a decidir-se entre obedecer ou resistir a uma ordem (fora de ordem) opressora.

Recebido: 07/10/2020

Aceito para publicação: 07/07/2021

Referências bibliográficas

- AQUINO, Luís Octávio Rodrigues. 1992. *As derivas do desejo: processos de construção, manutenção e manipulação de identidades lésbicas em um conjunto de mulheres em Porto Alegre*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/UFRGS. Porto Alegre.
- ARNEY, Lance; FERNANDES, Marisa; GREEN, James. 2003. "Homossexualidade no Brasil: uma bibliografia anotada". *Cadernos AEL*, v.10, n.18/19, p. 316-349
- BELL, Diane; CAPLAN, Pat e KARIM, Wazir Jahan (orgs.). 1993. *Gendered Fields: Women, Men & Ethnography*. Londres/Nova York: Routledge.
- BENTO, Berenice. 2006. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond.
- BOSI, Ecléa. 1998. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Edusp.
- BRANDÃO, Eliane. 2005. "Revelação da gravidez na adolescência em famílias de camadas médias: tensões e dilemas". In: HEILBORN, Maria Luiza; DUARTE, Luiz Fernando Dias; PEIXOTO, Clarice; BARROS, Myriam Lins de (orgs.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond. p. 111-134
- CARRARA, Sérgio & SIMÕES, Júlio Assis. 2007. "Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira". *Cadernos Pagu* (28), p. 65-99.
- CARVALHO, Tamara Teixeira de. 1995. *Caminhos do desejo: uma abordagem antropológica das relações homoeróticas femininas em Belo Horizonte*. Dissertação de Mestrado, IFCH/Unicamp. Campinas.
- COUTO, Márcia Thereza. 2005. "Gênero e comportamento reprodutivo no contexto de famílias em pluralismo religioso". In: HEILBORN, Maria Luiza; DUARTE, Luiz Fernando Dias; PEIXOTO, Clarice; BARROS, Myriam Lins de (orgs.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond. p. 207-246
- DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira. 2010. *Nas redes do sexo: os bastidores do pornô brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. 2004. "A sexualidade nas ciências sociais: leitura crítica das convenções". In: PISCITELLI, Adriana, GREGORI, Maria Filomena, CARRARA, Sérgio (orgs.). *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond. p. 39-80
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. 2005. "Ethos privado e justificação religiosa: negociações da reprodução na sociedade brasileira". In: HEILBORN, Maria Luiza; DUARTE, Luiz Fernando Dias; PEIXOTO, Clarice; BARROS, Myriam Lins de (orgs.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond. p. 137-176
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. 2009. "Família, moralidade e religião: tensões contrastivas contemporâneas em busca de um modelo". In: VELHO, Gilberto e DUARTE, Luiz Fernando Dias (orgs.). *Gerações, família, sexualidade*. Rio de Janeiro: 7Letras. p. 17-45

- ERIBON, Didier. 2008. *Reflexões sobre a questão gay*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- FACCHINI, Regina. 2018a. "Múltiplas identidades, diferentes enquadramentos e visibilidades: um olhar para os 40 anos do movimento LGBTI". In: GREEN, James N.; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa (orgs.). *História do movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Alameda. p. 311-345
- FACCHINI, Regina. 2018b. "Múltiplas e diferentes identidades". *Revista Cult*, nº 235, ano 21, p. 36-39.
- FACCHINI, Regina. 2009. "Entrecruzando diferenças: mulheres e (homo)sexualidades na cidade de São Paulo". In: DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira; FÍGARI, Carlos Eduardo (orgs.). *Prazeres dissidentes*. Rio de Janeiro: Garamond. p. 309-341
- FACCHINI, Regina. 2008. *Entre umas e outras: mulheres, (homo)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*. Tese de Doutorado, IFCH/Unicamp. Campinas.
- FACCHINI, Regina. 2005. *Sopa de letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 1990*. Rio de Janeiro: Garamond.
- FERNANDES, Marisa. 2018a. "Desejo transformador e revolucionário: o movimento das lésbicas feministas no Brasil". *Revista Cult*, nº 235, ano 21, p. 28-31.
- FERNANDES, Marisa. 2018b. "Lésbicas e a ditadura militar: uma luta contra a opressão e por liberdade". In: GREEN, James N. e QUINALHA, Renan (orgs.). *Ditadura e homossexualidades: repressão, resistência e a busca da verdade*. São Carlos: EdUFSCar. p. 125-148
- FERNANDES, Marisa. 2018c. "Ações lésbicas". In: GREEN, James N.; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa (orgs.). *História do movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Alameda. p. 91-120
- FONSECA, Claudia. 2004a. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- FONSECA, Claudia. 2004b. "A morte de um gigolô: fronteiras da transgressão e sexualidade nos dias atuais". In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena; CARRARA, Sérgio (orgs.). *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond. p. 257-281
- FOUCAULT, Michel. 1979. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FOUCAULT, Michel. 1988. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FRY, Peter. 1982a. "Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros". In: *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. p. 54-86
- FRY, Peter. 1982b. "Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil". In: *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. p. 87-115
- FRY, Peter & MACRAE, Edward. 1983. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Editora Brasiliense.

- FRY, Peter. 2000. "Prefácio". In: GREEN, James. *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: Editora UNESP. p. 9-15
- GOMIDE, Silvia. 2007. "Formação da identidade lésbica: do silêncio ao queer". In: GROSSI, Miriam Pillar; UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz (orgs). *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis*. Rio de Janeiro: Garamond. p. 405-423
- GREEN, James. 2000. *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: Editora UNESP.
- GREEN, James N. 2018. "Visão retrospectiva: um balanço histórico e memorialístico". *Revista Cult*, nº 235, ano 21, p. 24-27.
- GUIMARÃES, Carmen Dora. 2004. *O homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro: Garamond.
- HEILBORN, Maria Luiza. 2009. "Homossexualidade feminina em camadas médias no Rio de Janeiro sob a ótica das gerações". In: VELHO, Gilberto; DUARTE, Luiz Fernando Dias (orgs.). *Gerações, família, sexualidade*. Rio de Janeiro: 7Letras. p. 77-88
- HEILBORN, Maria Luiza [et al.]. 2005. "Apresentação". In: HEILBORN, Maria Luiza; DUARTE, Luiz Fernando Dias; PEIXOTO, Clarice; BARROS, Myriam Lins de (orgs.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond. p. 9-16
- HEILBORN, Maria Luiza. 2004. *Dois é par: gênero e identidade sexual em contexto igualitário*. Rio de Janeiro: Garamond.
- HEILBORN, Maria Luiza. 1996. "Ser ou estar homossexual: dilemas de construção de identidade social". In: PARKER, Richard e BARBOSA, Regina (orgs.). *Sexualidades brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. p. 136-145
- KULICK, Don; WILLSON, Margaret (orgs.). 1995. *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. Londres/Nova York: Routledge.
- KUPER, Adam. 2002. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru, SP: EDUSC.
- LACOMBE, Andrea. 2005. "Pra homem já tô eu": masculinidades e socialização lésbica em um bar no centro do Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro.
- LACOMBE, Andrea. 2010. *Ler(se) nas entrelinhas: sociabilidades e subjetividades entendidas, lésbicas e afins*. Tese de Doutorado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro.
- LONGHI, Márcia Reis. 2007. "Afetividade, gênero e relações intergeracionais na perspectiva de jovens e famílias". In: SCOTT, Parry, ATHIAS, Renato, QUADROS, Marion Teodósio de (orgs.). *Saúde, sexualidade e famílias urbanas, rurais e indígenas*. Recife: Editora Universitária da UFPE. p. 55-73
- LOYOLA, Maria Andréa. 2000. "A antropologia da sexualidade no Brasil". *PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva*, 10 (1), Rio de Janeiro, p. 143-167.
- MACRAE, Edward. 2018a [1990]. *A construção da igualdade: política e identidade homossexual no Brasil da "abertura"*. Salvador: EDUFBA.

- MACRAE, Edward. 2018b. "Identidades homossexuais e movimentos sociais urbanos no Brasil da 'Abertura'". In: GREEN, James N. e QUINALHA, Renan (orgs.). *Ditadura e homossexualidades: repressão, resistência e a busca da verdade*. São Carlos: EdUFSCar. p. 39-62
- MEDEIROS, Camila Pinheiro. 2004. *Sobre deveres e prazeres: estudo acerca de mulheres que se assumiram lésbicas depois de terem sido mães*. Monografia de graduação – Ciências Sociais – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- MEINERZ, Nádia Elisa. 2011. *Entre mulheres: etnografia sobre relações homoeróticas femininas em segmentos médios urbanos na cidade de Porto Alegre*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- MISKOLCI, Richard. 2007. "Pânicos morais e controle social – reflexões sobre o casamento gay". *Cadernos Pagu* (28), p. 101-128.
- MONTEIRO, Carolina. 2006. *Mulheres de Kêto: etnografia de uma sociedade lésbica na periferia de São Paulo*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro.
- MOORE, Henrietta L. 2000. "Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência". *Cadernos Pagu* (14), p. 13-44.
- MUNIZ, Jacqueline de Oliveira. 1992. *Mulher com mulher dá jacaré: uma abordagem antropológica da homossexualidade feminina*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Museu Nacional/PPGA/UFRJ. Rio de Janeiro.
- NATIVIDADE, Marcelo. 2005. "Homossexualidade masculina e experiência religiosa pentecostal". In: HEILBORN, Maria Luiza; DUARTE, Luiz Fernando Dias; PEIXOTO, Clarice; BARROS, Myriam Lins de (orgs.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond. p. 247-272
- NATIVIDADE, Marcelo. 2007. "O combate da castidade: autonomia e exercício da sexualidade entre homens evangélicos com práticas homossexuais". *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 8, nº 12, p. 79-106.
- OLIVEIRA, Carmen Silveira de. 2002. "O exílio do homoerotismo feminino". In: GOLIN, Célio e WEILER, Luis Gustavo (orgs.). *Homossexualidades, cultura e política*. Porto Alegre: Sulina. p. 113-132
- OLIVEIRA, Vanilda Maria de. 2007. "Identidades interseccionais e militâncias políticas". In: GROSSI, Miriam Pillar; UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz (orgs.). *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis*. Rio de Janeiro: Garamond. p. 385-403
- OLIVEIRA, Jainara Gomes de. 2014. *Prazer e risco: um estudo antropológico sobre práticas homoeróticas entre mulheres em João Pessoa/PB*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, PPGA/UFPB. João Pessoa.
- PARKER, Richard. 1994. *A construção da solidariedade: AIDS, sexualidade e política no Brasil*. Rio de Janeiro: ABIA: IMS, UERJ.
- PERLONGHER, Néstor. 2008 [1987]. *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.

- POLLAK, Michael. 1990. *Os homossexuais e a AIDS: sociologia de uma epidemia*. São Paulo: Estação Liberdade.
- PORTINARI, Denise. 1989. *O discurso da homossexualidade feminina*. São Paulo: Brasiliense.
- RICH, Adrienne. 1999. "La heterosexualidad obligatoria y la existência lesbiana". In: NAVARRO, Marisa.; STIMPSON, Catharine R. (orgs.). *Sexualidad, género y roles sexuales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. p. 159-211
- RUBIN, Gayle. 2017. "Pensando o sexo". In: *Políticas do sexo*. São Paulo: UBU Editora.
- SCOTT, Parry. 2007. "Morais, religião e sexualidade em contextos urbano, rural e indígena: namoro, aborto e responsabilidade". In: SCOTT, Parry, ATHIAS, Renato, QUADROS, Marion Teodósio de (orgs.). *Saúde, sexualidade e famílias urbanas, rurais e indígenas*. Recife: Editora Universitária da UFPE. p. 13-54
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. 2007. "A epistemologia do armário". *Cadernos Pagu*, (28), p. 19-54.
- SIMÕES, Júlio Assis. 2004. "Homossexualidade masculina e curso da vida : pensando idades e identidades". In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena; CARRARA, Sérgio (orgs.). *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond. p. 415-447
- SIMÕES, Júlio Assis e FACCHINI, Regina. 2009. *Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- SIMÕES, Júlio Assis e CARRARA, Sérgio. 2014. "O campo de estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil: ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens". *Cadernos Pagu* (42), p. 75-98.
- STEIN, Arlene. 1999. "Becoming a lesbian: identity work and the performance of sexuality". In: GROSS, Larry; WOODS, James (orgs.). *Columbia reader on lesbian & gay men in media, society & politics*. New York: Columbia University Press. p. 65-90
- TOTA, Martinho. 2021. "A via-crúcis de Jonas no Sertão da Paraíba: interseccionalidade, diferença e o Brasil atual". *Cadernos Pagu* (62), e21620.
- TOTA, Martinho. 2012. *Entre as diferenças: gênero, geração e sexualidades em contexto interétnico*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.
- TOTA, Martinho. 2006. *Identidades fragmentadas: cultura e sociabilidades homoeróticas em Campina Grande/PB*. Dissertação de Mestrado em Sociologia, PPGS/UFPB, Campina Grande/PB.
- TREVISAN, João Silvério. 2018. "Amparo e solidariedade". *Revista Cult*, nº 235, ano 21, p. 40-43.
- TREVISAN, João Silvério. 2002a [1986]. *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. Rio de Janeiro: Record.
- TREVISAN, João Silvério. 2002b. "A voz do desejo: entre a autonomia e a cooptação". In: GOLIN, Célio e WEILER, Luis Gustavo (orgs.). *Homossexualidades, cultura e política*. Porto Alegre: Sulina. p. 164-205

- VALDÉS, Tereza. 2005. “Socialização em sexualidade no Chile: adolescentes de camadas populares urbanas”. In: HEILBORN, Maria Luiza; DUARTE, Luiz Fernando Dias; PEIXOTO, Clarice; BARROS, Myriam Lins de (orgs.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond. p. 315-342
- VASCONCELOS, Naumi A. de. 1999. “Homossexualidade feminina”. In: RIBEIRO, Marcos (org.). *O prazer e o pensar: orientação sexual para educadores e profissionais de saúde*. São Paulo: Editora Gente: Cores – Centro de Orientação e Educação Sexual. p. 219-334
- VELHO, Gilberto 2006. *Subjetividade e sociedade: uma experiência de geração*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- WEEKS, Jeffrey. 1999. “O corpo e a sexualidade”. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica. p. 37-82.